UNIVERSITE DE STRASBOURG

ECOLE DOCTORALE (99) HUMANITES
Unité de Recherche : EA2326, Philosophie allemande

DOCTORAT

Discipline : **Philosophie**

TOWOU Alain Corneille

Antoine ARNAULD et la logique des idées. Sens et perspectives dans *La Logique ou l'Art de penser*.

Thèse dirigée par Frédéric de BUZON

Soutenue le 16 novembre 2009

Jury

M. Michel FICHANT Professeur à l'Université Paris IV Sorbonne
Mme. Martine PECHARMAN (Paris-CNRS)
M. André CHARRAK Université Paris I Panthéon-Sorbonne
Mme. Béatrice GUION Professeur à l'Université de Strasbourg
M. Frédéric de BUZON Professeur à l'Université de Strasbourg

RESUME EN FRANÇAIS

Quels sens et approches donnés à l'interprétation de *L'Art de penser* à partir du concept contemporain de la logique des idées ? L'objectif de ce travail est de rendre compte de la genèse et des fondements de l'épistémologie cartésienne en logique telle qu'elle s'établit dans l'*Art de penser.* Une logique qui juxtapose, non sans difficultés, l'héritage des anciens et des scolastiques à celui des modernes : une refondation de la logique qui reste tout de même tributaire de l'autorité d'Aristote. La rectitude immanente à la pensée remplace le formalisme classique. En se distinguant d'emblée de la logique des prédicats, cette logique est exposée dans la langue naturelle. La vérité d'une proposition et son expression dépendent du rapport entre les idées de cette proposition. Toute idée est associée à son étendue et à sa compréhension. L'idée contient dans son extension aussi bien les idées prises universellement que particulièrement. Ici l'extension est différente de celle du calcul des prédicats. Les prérogatives essentielles de la logique sont consubstantielles des opérations de l'esprit, concevoir, juger, raisonner et ordonner : former le jugement et le rendre le plus exact possible. La logique informe et expose les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même et avec le monde extérieur.

TITRE EN ANGLAIS : Antoine Arnauld and the logic of ideas. Meaning and perspective in *Logic or The Art of thinking*.

ENGLISH SUMMARY

What meaning and approaches to the interpretation given to *The art of thinking* from the contemporary concept of the logic of ideas? The objective of this work is to reflect the origins and foundations of the cartesian epistemology logic as it is in *The art of thinking*. A logic that juxtaposes, not without difficulties, the legacy of former and scholastics than modern: a reworking of the logic is still dependent on the authority of Aristotle. Rectitude to immanent thinking replaces the classical formalism. Distinguishing itself from the outset of the predicate logic, this logic is described in natural language. The truth of a proposition and its expression depends on the relationship between the ideas of this proposal. Any idea is associated with its size and its understanding. The idea contains in its extension both ideas that particularly taken universally. Here the extension is different from the predicate calculus. The prerogatives of the logic operations are consubstantial of the mind, conceive, judge, reason and order: the former trial and make it as accurate as possible. The logic informs and sets the terms of the agreement of thought with itself and with the outside world.

Mots-clés: Arnauld, logique des idées, logique, art de penser, opérations de l'esprit, philosophie du langage, philosophie de la logique.

Keywords: Arnauld, logic of the ideas, logic, art of thinking, processes of the mind, language philosophy, logical philosophy.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tous ceux qui, par leur soutien et leurs encouragements, ont favorisé la réalisation de ce travail.

Ma reconnaissance et ma gratitude vont aux Professeurs Michel FICHANT, mon directeur de DEA en 1995 à l'Université Paris X Nanterre, et plus particulièrement au Professeur Frédéric de BUZON qui a accepté de diriger ce travail. Les précieux conseils de ce dernier m'ont permis de corriger la plupart de mes lectures cartésiennes. Ma dette envers les travaux de Jean-Claude PARIENTE et Sylvain AUROUX est inestimable. Toute ma reconnaissance à Marc DOMINICY, il m'a fait profiter de sa bibliothèque et de son érudition à l'Université Libre de Bruxelles.

Sans le soutien de ma famille, cet exercice académique n'aurait pas abouti. Toute ma gratitude à mes enfants qui m'ont encouragé sans cesse.

Ce processus intellectuel a démarré à l'Université d'Abomey-Calavi au Bénin. Les Professeurs du Département de Philosophie, qu'ils en soient remerciés, en l'occurrence, le Père Médéwalé-Jacob AGOSSOU qui m'a insufflé le goût des études arnaldiennes.

ABREVIATIONS ET CONVENTIONS

Les références à Arnauld renvoient aux *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*, Paris-Lausanne, 1775-83 [Bruxelles, 1965-1967], 43 tomes. Elles sont transcrites par : *Œuvres.*

En dehors de certaines éditions explicitement transcrites dans notre travail, les références à la *Logique de Port-Royal* sont celle de l'édition de P. Clair et F. Girbal, *Logique ou l'Art de penser*, Paris, Vrin, 1965, 1993 : *Logique*.

Les références à Descartes renvoient à l'édition Adam-Tannery (abrégée AT) des *Œuvres de Descartes*, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, 1964-1974, Paris, Vrin-CNRS, réimpression au format de poche, 1996, Paris, Vrin.

Table des matières

Page

Résumés……2
Remerciements……4
Abréviations et conventions……5
Table des matières……6

Introduction……12

PREMIERE PARTIE

SOURCES ET HISTORICITE DE LA *LOGIQUE DE PORT-ROYAL*

Chapitre I. Etapes constitutives de la *Logique de Port-Royal*……26
A. Descriptions factuelles……26
1. Aspects génétiques……26
2. Fondements de cette nouvelle logique……28
3. Les opérations de l'esprit……32
3.1. Position du problème……32
3.2. L'intellection et les natures simples……39
3.2.1. Similitudes Aristote et Descartes……39
3.2.2. Différences……42
3.2.3. Survivances des transcendantaux……46
4. L'insertion du cartésianisme en logique……49
4.1. Aspects généraux……49
4.2. L'*Art de penser* et la *Logica vetus & nova*……53
B. Les éditions reconnues du vivant des auteurs……63
1. Sens et déplacements des textes……63
2. Pascal auteur de la *Logique*?……66
3. Nicole dans la *Logique*……78
4. Spécificité de l'édition de 1683……90

5. Sources fondamentales ……92
C. Après la mort des auteurs……95
1. Du côté des manuels de librairie……95
2. Les éditions de 1965……96
D. Principaux jugements portés sur la *Logique*……99
1. Les jugements formulés……99
2. Ce qui résiste aux jugements……104

Chapitre II. Références et nouvelles données……107
A. Références et redéfinition des concepts……107
1. En venant de l'aristotélisme……107
1.1. L'autorité d'Aristote……107
1.2. L'invention topique……114
1.3. Redéfinition des concepts logiques……116
2. L'invention analytique……123
2.1. La redistribution des énoncés de la logique……123
2.2. La place du jugement……130
3. L'inférence……134
B. Port-Royal et les références scolastiques……138
1. Références augustiniennes……138
2. Aspects logiques……143
3. La Ramée et les remarques d'Arnauld……146
C. La logique cartésienne : la vraie logique ?……160
1. La vraie logique n'est pas la dialectique……160
2. La méthode inventive ……169

DEUXIEME PARTIE : LA LOGIQUE DES IDEES

Chapitre I. Concevoir……177
A. La problématique des idées……177
1. Le concept de la logique des idées……177

2. Définitions de l'idée……..180
2.1. Les définitions arnaldiennes……..180
2.2. Classification arnaldienne des idées……..181
2.3. Les définitions cartésiennes.....187
3. La réfutation des thèses sensualistes.....189
4. La question de l'origine des idées ……198
B. Les idées et les choses.....204
1. Des contestations théologiques à la sémiologie……..204
2. La pensée et le signe.....210
2.1. « Transparence et opacité du signe »…….....211
2.2. Dualités……215
2.3. Typologie du signe…….....218
3. L'intuition.....222
4. Le discours…….....224
C. Etendue et compréhension des idées……228
1. Nature et fonction de l'extension des idées……228
2. La compréhension de l'idée et la « loi de Port-Royal »…….....232
2.1. La compréhension de l'idée……232
2.2. La loi de Port-Royal …….....234
2.3. La détermination comme connaissance de l'extension……238
3. La réalité des idées.....245

Chapitre II Juger…….....253
Liminaire……253
A. Les propositions affirmative et négative…….... 257
1. La proposition affirmative…….....257
2. La proposition négative…….... 263
3. Les idoles et les fantômes ……268
3.1. Causes……268
3.2. Vérités morales et vérités spéculatives……274
4. L'analyse des incidentes……277

4.1. L'incidente explicative.....277
4.2. L'incidente déterminative 280
B. Les inférences immédiates.....281
1. Le carré des oppositions.....283
1.1. La contradiction.....283
1.2. La contrariété 283
1.3. La subcontrariété.....284
1.4. La subalternation.....284
2. La conversion des propositions.....285
2.1. Conversion des propositions affirmatives.....285
2.2. La conversion des propositions négatives.....289
C. Théorie des propositions complexes 294
1. Définition.....294
2. Les propositions complexes selon la matière.....294
3. Les propositions complexes selon la forme.....298
D. Les propositions composées.....301
1. Les propositions expressément composées.....301
1.1. Les copulatives.....301
1.2. Les disjonctives.....302
1.3. Les conditionnelles.....302
1.4. Les causales 303
1.5. Les relatives.....304
1.6. Les discrétives.....304
2. Les propositions composées dans le sens.....304
2.1. Les exclusives 305
2.2. Les exceptives 305
2.3. Les comparatives..... 306
2.4. Les inceptives ou désitives 306
3. Remarques sur les propositions complexes.....307

Chapitre III. Raisonner.....311

A. La syllogistique d'Arnauld……311
1. Aspects cartésiens……311
2. Nécessité de la syllogistique……314
B. Nature et fonction du syllogisme……317
C. Fondements des modes valides des quatre figures …… 329
1. Règles, modes et fondements de la première figure ……329
2. Règles, modes et fondements de la seconde figure ……331
3. Règles modes et fondements de la troisième figure……333
4. Des modes de la quatrième figure……335
D. Le principe général et ses applications……341
1. Les syllogismes complexes ……341
2. Principe général……345
3. Applications du principe général……347

TROISIEME PARTIE : METHODE
Chapitre I. Méthode et logique…..……352
A. Deux étapes de la méthode cartésienne……352
B. Méthode et originalité d'Arnauld ……355
C. Les apports de la méthode……360
D. Méthode et nuances d'Arnauld ……363

Chapitre II. Méthode et science……371
A. Quels rapprochements Descartes-Pascal ?……371
1. L'Analyse ……376
2. La synthèse ……381
B. L'interprétation des textes……385
1. Les définitions……385
1.1. Définition aristotélicienne……385
1.2. Références pascaliennes……388
1.3. Les apories de la définition……391
2. Les axiomes……400

2.1. Deux règles des axiomes….....403
2.2. Quelques axiomes importants ……..404
2.3. La démonstration ……405
2.3.1. Principes de la démonstration……405
2.3.2. Interprétations d'Euclide : démonstration indirecte……411

Chapitre III. Les applications de la Logique……417
A. A la Grammaire…....417
1. Méthode et grammaire….....417
2. Analyses logique et grammaticale de la proposition……..421
3. Rapports entre logique et grammaire……..423
B. A la Géométrie……425
C. A la philosophie……435
1. La *Logique* et la *Recherche de la vérité*, livre VI……..435
2. L'apport de la *Logique* dans la polémique……441
3. Démonstrations……..447
3..1. Premier argument ……..447
3.2. Deuxième argument……..449
3.3. Troisième argument……..451
3.4. Quatrième argument……452
3.5. Cinquième argument……454
Conclusion……..458
Annexes……470
Bibliographie……476

INTRODUCTION

Les questions posées dans la *Logique ou l'art de penser* ne se limitent pas seulement à l'autojustification de la logique. Les problèmes récurrents de la nature et de la fonction de la logique s'y trouvent. Il nous semble que la logique ne peut pas se passer de ces questions principielles. La logique a-t-elle un statut bien défini ? Est-t-elle une science ou un art ? Ces questions ont été débattues par les logiciens de l'Antiquité et du Moyen-Age, de savoir si la logique est connaissance purement spéculative de la pensée vraie, sans application pratique, ou une technique pour arriver à bien penser. Si ces problèmes reviennent périodiquement sur la scène philosophique avec une force et un intérêt intacts, cela suppose qu'on ne peut tout simplement pas les renvoyer. En effet, ils se présentent chaque fois que la logique semble avoir atteint un statut clair et solidement établi, qu'elle semble être hors de discussion et avoir finalement trouvé une caractérisation satisfaisante, signe évident qu'aucune configuration définitive ne peut lui convenir. Pourquoi s'étonner devant un fait semblable, car cela signifie que toute configuration historique concrète de la logique ne peut garder sa stabilité que dans la mesure où elle se présente comme une réponse satisfaisante aux questions relatives à la nature et la fonction de la logique. En d'autres termes, ces problèmes admettent certainement une réponse historique qui, malgré tout, ne parvient pas à évacuer la question de principe sous-jacente.

Qu'est-ce qu'on peut attendre aujourd'hui de la logique ?

Notre époque reconnaît la logique spécifiquement dans la figure de la logique formelle, qui à son tour a adopté la forme de la logique mathématique, à l'intérieur de laquelle on construit des systèmes formels et à étudier les propriétés de ces systèmes grâce à des

techniques strictement mathématiques. Les réponses apportées aujourd'hui par la logique mathématique et la logique des prédicats n'épuisent pas la totalité du champ de la logique. Le débat reste toujours ouvert. C'est pourquoi, en opposition à cette tendance qui voudrait réduire la logique au statut de discipline technique de type mathématique, la *Logique ou l'art de penser* propose une autre approche. Cette approche vise à cerner les raisons profondes de l'abandon voire des critiques acerbes à l'égard des catégories. Pourquoi la doctrine des catégories est-elle moins importante en logique ? Les problèmes métalogiques, métaphysiques et les grandes questions d'ordre sémantique et gnoséologique qui ont accompagné l'histoire de la logique peuvent-ils trouver leur réponse dans la seule logique des prédicats ? Peut-elle à elle-seule envisager d'analyser les exigences intellectuelles inhérentes à la logique ?

Ces exigences sont fondamentalement de deux sortes. La première est d'assurer la vérité d'un discours dans le respect des garanties immédiates de vérités qui lui sont usuelles. Ce qui nous impose de découvrir et de réfuter l'erreur dans les situations où elle n'est pas directement réfutée par les garanties immédiates de vérité. En outre, il faut établir de façon cohérente la vérité d'une affirmation qui nous apparaît telle, ce qui implique l'explication de la vérité d'une affirmation. La deuxième exigence surgit dans la pratique quotidienne du discours. Les hommes se trouvent engagés et sont amenés à communiquer entre eux. Les mots répondent à cette nécessité, celle que nous avons de parler avec d'autres hommes aux moyens de « signes extérieurs ». Les principes de cette communication résident dans notre pensée, puisqu'il s'agit de nous faire entendre. Il s'agit de ne pas prendre les mots pour des choses dont l'idée serait fixée une fois pour toutes. Est-il possible alors d'établir les règles d'un discours correct, à savoir d'un discours qui puisse nous conduire à une conclusion valable ? Des règles que

personne ne puisse récuser qui nous permettent de mettre en évidence de véritables erreurs du discours.

Ces deux exigences sont strictement liées. Celui qui veut assurer la vérité d'un discours et celui qui veut prouver la vérité ou la fausseté d'un discours participe des mêmes opérations de l'esprit. Peut-on assurer la vérité d'un discours sans la prouver ? Le pourquoi de la logique s'enracine dans un intérêt pratique dont l'inférence correcte constitue la fin. La logique des prédicats qui s'appuie sur les règles du discours correct, abstraction faite de son contenu, réduit considérablement la nature de la logique. Ne faut-il pas préciser à nouveau la nature et la fonction de la logique, mieux élargir ses perspectives ?

Repenser la logique

En quoi la « logique des idées[1] » arnaldienne diffère-t-elle de la logique des prédicats ? Comment la théorie des catégories s'étiole-t-elle au profit des opérations de la pensée ?

La logique des idées se veut réflexive des opérations de la pensée. Son objet est de permettre à tout homme de « former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il peut l'être ». Il s'agit en fait de se servir de sa raison comme d'un instrument pour acquérir la science et non l'inverse. La vraie raison place toutes choses dans le rang qui lui convient, nous fait deviner l'erreur et nous permet de « former des règles pour éviter, à l'avenir d'être surpris ». Bien juger pour bien conclure : « la plupart des erreurs des hommes ne consistent à

[1]Le concept de « la logique des idées » n'est pas notre invention. On le retrouve dans : Auroux S., *La sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979.
Auroux S., *La logique des idées,* Bellarmin-Vrin, 1993.
Pariente J.-C., *L'analyse du langage à Port-Royal. Six études logico-grammaticales,* Paris, Minuit, 1985.
Dominicy M., *La naissance de la grammaire moderne. Langage, logique et philosophie à Port-Royal,* Bruxelles, Mardaga, 1984.

se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements dont tire de mauvaises conséquences ».
La méthode de la logique est l'analyse réflexive de la pensée dans ses déterminations. Elle discerne les idées dans leur compréhension et leur extension, les propositions qui affirment ou nient les rapports ou les liaisons entre les idées et qui signifient des jugements, et les raisonnements qui tirent une conclusion d'un certain nombre de prémisses. La logique prend pour point de départ la vérité donnée et remonte aux conditions qui ont rendu cette vérité possible. La réflexion sur les opérations de l'esprit permet la connaissance de la pensée par elle-même.

Concevoir, juger, raisonner, ordonner, tel est l'art de penser qui « se fait naturellement aussi, et quelquefois mieux, par ceux qui n'ont appris aucune règle de logique. Ainsi cet art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces opérations, puisque la nature seule nous le fournit, en nous donnant la raison, mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses. La première est d'être assurés que nous usons bien de notre raison, parce que la considération de la règle nous y fait faire une nouvelle attention. La seconde est de découvrir et d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui se peut rencontrer dans les opérations de l'esprit. La troisième est nous faire mieux connaitre la nature de notre esprit par les réflexions que nous faisons sur ces actions ».
Pour chacune de ces opérations, l'esprit agit de la même manière et se trouve en butte aux mêmes types d'erreurs. Du simple au complexe, il n'y a qu'une différence de quantité et non pas de qualité. Si concevoir est la « simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit », et la manière dont nous nous représentons ces choses s'appelle idée, le jugement est la composition de plusieurs idées en vue d'une affirmation ou d'une négation. Le raisonnement est la composition de plusieurs

jugements, et finalement, l'action de l'intellect qui consiste à ordonner, est de disposer « en la manière la plus propre pour faire connaître le sujet » « diverses idées, divers jugements, et divers raisonnements » que l'on a sur le même sujet. Le passage de l'une à l'autre de ces actions n'est en réalité que le passage du simple au complexe.

Premier déplacement de la nature de la logique qui s'est confirmé dans le corps du texte. La logique est un art de penser dont la principale application est de former le jugement. Mais avant de juger, il faut concevoir ; et avant de raisonner, il faut juger. S'il n'est pas possible de juger sans concevoir, peut-on concevoir, sans qu'au préalable soit impliquée dans l'idée la relation discursive ? Cette extension de la logique à tous les actes de l'esprit établit en elle-même une prééminence du jugement aux autres actes de l'esprit. Dans cette perspective l'art de parler et l'art de penser sont consubstantiels, en tant qu'ils permettent de déterminer le sens et la relation entre idées. Ainsi Arnauld et Nicole ont décomposé la pensée en : concevoir, juger, raisonner et ordonner. Si les idées préexistent aux jugements, le sens comme vérité ou fausseté ne peut se constituer que dans la relation entre idées. Les idées ne sont pas de « simples rubriques classificatoires de l'être », elles sont une « première action de l'esprit qui s'appelle concevoir ». Former le jugement est la réflexion sur les quatre principales opérations que l'esprit fait naturellement. L'ordre le plus naturel est celui qui va du simple au composé, du principe à la conséquence. La logique des idées est l'ensemble de la logique des termes, du jugement, du raisonnement et la logique de la science ou méthodologie.

La réflexion sur les opérations de la pensée n'est pas confinée dans une solitude intérieure. Elle dépend aussi de l'existence d'autrui et fait « que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres qu'en les accompagnant de signes extérieurs… Quant

nous pensons seuls les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres ». Il est donc nécessaire, dans la Logique, de considérer les idées jointes aux mots et les mots jointes aux idées. Mais cette liaison des idées aux mots, précisément parce qu'elle s'impose, doit nous éveiller aux pièges et des mots eux-mêmes quant à leur sens, et de leur mode de liaison avec les idées, sans oublier l'impossibilité pascalienne de tout définir.

Les préoccupations morales, rhétoriques et logiques ont été l'objet des additions de 1664. La complexité de la pensée dont le langage est censé être l'expression, fait qu'il faut envisager le discours dans toutes ses manifestations, afin de déterminer les causes des mauvais raisonnements et d'établir les règles du bon sens pour un raisonnement valide. La logique cesse d'avoir un champ délimité. Tout ce qui sert à la logique lui appartient, qu'il s'agisse des questions d'ordre moral, rhétorique ou logique. Ainsi la *Logique*, I, 10 introduit l'analyse morale de la représentation de soi, à propos de l'idée confuse et obscure, et en indique les limites externes. Les diverses sortes de propositions composées sont analysées dans la *Logique* II, 9-10. Les syllogismes dont la conclusion est conditionnelle préparent l'esprit de l'interlocuteur à la réception de la vérité, (*Logique* III, 13), et les chapitres XIV, XV et XIX le mettent en garde contre les mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires. La *Logique* IV, 1 définit la science, trace les limites de la certitude et de l'incertitude internes à la notion de science.

La dernière édition du vivant des auteurs est celle de 1683. Elle est précédée d'un Avertissement. La polémique avec les protestants est l'occasion de ces additions. Les ajouts concernent tous les problèmes de langage proprement dit. La *Logique* I, 4 définit l'idée de signe et offre une classification selon trois catégories. Le

chapitre XV étudie les idées que l'esprit ajoute à celles qui sont signifiés par les mots. Les chapitres I et II de la *Logique* II concernent le rapport des mots et des propositions et la définition du verbe. Les chapitres XII et XIV sont consacrés d'une part aux sujets confus équivalents à deux sujets, d'autre part aux propositions où l'on donne aux signes le nom des choses. Beaucoup de problèmes de langage ont été posés : Quand peut-on parler figurativement, et quel est le statut des figures de substitution des mots dans le discours ? Quelle est la structure du signe et la relation entre le mot et la proposition ?

Qu'il s'agisse de définir les mots, d'énoncer les jugements correctement, de suivre avec rigueur la chaîne de leur conséquence, c'est la raison toujours qui est en cause comme source première et comme critère final de toute notre activité logique quelle qu'elle soit. Cette raison, lumière mise en nous par la nature, au sens cartésien du terme, c'est de toute évidence la raison en son naturel et qui fait dominatrice de la pensée, organe privilégié de la « logique opératoire naturelle ». Arnauld et Nicole ont reconstruit génétiquement la réalité des *Idoles* et *fantômes*[2]. Leurs causes et leurs effets ne sont pas seulement conjoncturelles. La portée de leur dénonciation s'établit selon une perspective cartésienne. Reprenant les analyses des Descartes relatives aux idées confuses en matière de spéculation, les Messieurs découvrent avec celui-ci une enfance aux effets certes durables, mais la raison naturelle attentives aux idées claires et distinctes a pouvoir de la délivrer. Il nous incombe de régler les mots sur nos pensées, c'est-à-dire d'attacher les mots aux idées plutôt que d'attacher les idées aux mots. L'art de penser s'oriente vers la rigoureuse distinction entre définition de noms et définition de choses.

---

[2]*Logique,* I, 10.

Les Messieurs estiment que les idées peuvent engendrées des erreurs de deux manières : elles peuvent, d'une part, être obscures et confuses, et d'autre part, être à l'origine de l'attribution d'un faux sens à un terme. Ces deux erreurs, distinctes, dérivent de la même source : l'incapacité à décomposer correctement les termes complexes. Les idées obscures sont la première cause d'erreur, il faut s'employer à transformer les idées obscures en idées claires et distinctes. Les idées claires ont un contenu représentatif suffisant pour que nous puissions concevoir clairement et distinctement les objets qu'elles représentent. Les idées des qualités sensibles sont des idées confuses, elles sont composées de plusieurs représentations venant tant de l'intellect que du corps. Toutefois quand on décompose les idées en éléments plus simples, on constate que les parties du discours, comme les adjectifs, véhiculent implicitement un noyau sémantique qui brouille la compréhension. Dans la décomposition des idées, le problème ne se pose pas outre mesure quant aux idées de choses, idées d'attribut et idées des substances modifiées. Il faut « savoir ce qui est véritablement mode, et ce qui ne l'est qu'en apparence : parce qu'une des principales causes de nos erreurs est de confondre les modes avec les substances, et les substances avec les modes ».

Les notions de la logique ancienne sont redéfinies. Le concept de l'*Invention* est refusé au nom d'une réalité de l'invention dont la science nouvelle a besoin. Les *Lieux*, par leur généralité, cause d'inefficience, et par leur objet, les arguments et non les choses, sont inutiles. La logique des idées n'accorde pas de fonction constitutive au raisonnement syllogistique dont la nécessité repose sur cette seule raison négative de n'être « fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain ». La fonction constitutive est entièrement assurée par la proposition prise dans son intégralité. La correction du syllogisme dépend « du rapport entre l'information contenue dans la

conclusion et celle qui est contenue dans l'ensemble des prémisses ».

La nécessité du raisonnement repose sur la nature des jugements qu'il enchaîne. L'ancienne logique construit le syllogisme sur la qualité et la quantité de ses prémisses, la logique des idées, quant à elle, cherche à retirer toute fondation propre au raisonnement pour chercher celle-ci dans la constitution du jugement. Les analyses logiques relatives à l'affirmation et la négation des propositions sont rattachées à la compréhension. Non seulement Arnauld et Nicole associent à toute idée sa compréhension, mais font intervenir directement celle-ci dans la reconstruction du syllogisme.

La logique des idées est aussi une véritable logique du jugement. Cette logique prend soin du reste d'énoncer les règles théoriques à partir des prescriptions pratiques commandées par la science opérative à reconstruire. La logique se fait méthode instrumentée, qui exclut tout formalisme. Arnauld et Nicole, alors même qu'ils se donnent pour tâche d'expliquer les règles formelles des quatre opérations de l'esprit, récusent tout autant le formalisme des *Premiers analytiques,* au profit d'une exemplification permanente. Or cette mise en usage est rendue possible et nécessaire par le déplacement qu'elle opère au profit du jugement, dont le raisonnement apparaît comme le prolongement simple et complexe.

Au-delà de cette mise à distance et le retour au jugement dont les Messieurs exposent les règles constitutives, le fondement distinct qu'ils en proposent ne manque pas de retentir sur la conception de la rationalité. Seule doit compter l'exactitude du jugement, qui a cette vertu pratique de ramener les choses à la lumière de la raison « qui place toutes choses dans le rang qui leur convient ».

Objectif et limites

L'objectif de ce travail est lié au jeu de textes et au plan de l'ouvrage. Mais avant d'aborder la logique des idées proprement dite, nous nous sommes attelé à reconstruire les antécédents historiques de la *Logique ou l'art de penser*, en partant des descriptions factuelles, le sens et déplacements des textes. C'est dire que, pour nous, il s'agit, de partir des aspects génétiques du texte pour en dégager les sources, le sens et les perspectives. Les sources de la *Logique ou l'art de penser* se révèleront être aristotélicienne, augustinienne et cartésienne. De ces sources, ne sommes-nous pas autorisé à dire de la *Logique ou l'art de penser* qu'elle est une forme de la logique cartésienne ?

Ensuite nous avons extrait les trois premières parties de l'ouvrage, qui à nos yeux, fondent la logique des idées. La nature des idées est analysée. Arnauld expose la capacité de l'idée à représenter correctement l'objet dont elle est l'idée, perspective cartésienne explicite dans la reprise de la distinction entre idées claires et évidentes-idées obscures et confuses. Quel type de connaissance ces idées peuvent acquérir ? Penser, c'est à la fois concevoir, juger et raisonner. Dans l'ordre de la décomposition du jugement, l'idée préexiste aux autres actes de pensée. Ainsi le jugement associe les idées adéquates aux choses qu'elles représentent, et qu'il suffit de relier par l'acte affirmatif du verbe. Une telle opération relève de l'acte de concevoir. La logique est un art qui « consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales actions de leur esprit, concevoir, juger et raisonner[3] ». La première opération de l'esprit, de par sa nature détermine les autres opérations. Ainsi la première opération de l'esprit qui est concevoir sera analysée à travers la différence des objets qu'elle représente. En outre, l'accent sera mis

[3] *Logique,* p.37.

particulièrement sur la théorie du signe, la nature de son étendue et de sa compréhension, et les différents attributs qu'elle peut avoir : clarté, obscurité, distinction et confusion. La logique des idées, dans le corpus, suit les principes fondateurs de ce concept contemporain » tels que les initiateurs l'ont établie.

La connaissance de ce qui est hors de nous ne peut se faire que par l'entremise des idées. Il en est de même pour la parole dont le rôle est d'extérioriser ce que nous concevons. Si le jugement est seulement la liaison entre les termes, il conserve sa position privilégiée au sein de la hiérarchie de la pensée. Les problèmes soulevés par l'affirmation et la négation dans les propositions simples et les propositions composées relèvent des analyses logiques de l'épistémologie arnaldienne. « Juger, c'est affirmer qu'une chose que nous concevons est telle ou n'est pas telle ». Les jugements portent sur les choses. Cela signifie que la représentation occupe une double position : le jugement est fait sur des représentations, mais ces représentations sont celles-là même dont il est fait. Nous faisons un jugement des choses que nous concevons. Les hommes ne conçoivent pas sans juger, ce qu'exprime la réalité de leur parole, ils ne jugent pas sans concevoir. Le raisonnement deviendra alors une extension du jugement. Il se caractérise sur le plan épistémologique par rapport à la nature et aux limites de l'esprit.

La logique des idées existe « comme un certain savoir d'un champ d'objets : les idées, leurs relations, les propositions, etc. », la syllogistique arnaldienne incorpore les acquis aristotéliciens, pose de nouveaux problèmes logiques. Le formalisme de la logique ancienne est remplacé progressivement par le formalisme immanent à la pensée. L'automouvement de la pensée et son effectuation discursive incarnent ce formalisme implicite. Comment Arnauld et Nicole s'y prennent-ils pour juxtaposer deux épistémologies a priori

contraires, c'est-à-dire d'être à la fois avec Aristote et contre lui, en attachant une prééminence à la logique cartésienne ?

La troisième partie de notre travail sera axée sur la méthode et ses applications. Quelles sont les convergences et les divergences de la méthode cartésienne et arnaldienne ? La méthode n'est pas une opération de l'esprit. Cependant, comment fonde-t-elle les sciences ? Arnauld et Nicole ont reconnu l'importance des textes de Pascal. Ils ont retransmis le contenu, reproduit tels quels certains passages, sans dissimuler en rien leur dette envers celui-ci. Avec les questions de la définition et de la démonstration, la volonté des auteurs de *l'Art de penser* est de récupérer l'héritage cartésien et pascalien afin de le placer devant la nécessité de s'assurer de leur compatibilité. La juxtaposition de Descartes et de Pascal dans le corpus n'est pas sans difficulté. Comment les Messieurs peuvent-ils placer la quatrième partie de la *Logique*, celle qui traite de la méthode, sous la double invocation d'un des principaux promoteurs de la méthode analytique et d'un géomètre qui semble au contraire avoir toujours estimé qu'il n'y avait pas de raison de ne pas s'en tenir à la synthèse ?
Dans quelle mesure expliquer la possibilité et les limites de la science quant aux applications de la méthode ? Dans les limites d'une lecture interprétative, nous nous sommes contentés d'analyser les applications de la méthode à la grammaire, à la géométrie, et à la philosophie, en nous basant sur l'apport de la *Logique* dans la polémique de Malebranche.

Le choix de la *Logique* comme l'unique ouvrage de notre recherche circonscrit les limites de notre travail. Aussi avons-nous laissé de côté le domaine plus proprement mathématique, parce que sa prise en compte nous obligerait à examiner, d'une part, beaucoup plus que la *Logique* elle-même, les deux éditions successives des *Nouveaux éléments de géométrie* d'Arnauld et, d'autre part les aspects de la logique mathématique. De ce fait, nous extrapolerons

notre sujet dont l'objectif est de restituer ce que la *Logique* a fait de l'héritage des philosophes de l'Antiquité, de la tradition scolastique et celui des modernes, en particulier, Descartes et Pascal. Cette limite fixée résulte des problèmes posés dans l'interprétation des doctrines traditionnelles en se servant d'instruments inconnus de leurs auteurs. Il nous semble que l'analyse des théories passées doit être conduite avec les acquis théoriques obtenus depuis l'époque considérée.

PREMIERE PARTIE

SOURCES ET HISTORICITE DE *L'ART DE PENSER*

Chapitre I. Etapes constitutives de la *Logique de Port-Royal*

A. Descriptions factuelles.

1. Aspects génétiques

Quelles sont les étapes de la *Logique de Port-Royal*, ses fondements, le parcours de son édition princeps jusqu'en 1683, et les jeux de textes afférents à sa constitution?

La logique dite de Port-Royal se résume à un seul traité paru anonymement en 1662 sous le titre : *La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propre à former le jugement.*[4] On a connu ses auteurs un peu plus tard : Antoine Arnauld (1612-1694) et Pierre Nicole (1625-1695). C'est un ouvrage de circonstance dû, en l'occurrence, à l'instruction du duc de Chevreuse Charles-Honoré d'Albert, fils du duc de Luynes[5] confié aux Messieurs de Port-Royal. Nicole expose l'historique de l'ouvrage en ces termes :

> La naissance de ce petit ouvrage est due entièrement au hasard, et plutôt à une espèce de divertissement, qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune seigneur [Charles-Honoré d'Albert], qui dans un âge peu avancé faisait paraître beaucoup de solidité et de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune il avait trouvé un homme qui l'avait rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui était présente [Arnauld], et qui n'avait pas grand estime de cette science, de répondre en riant que si Monsieur… en voulait prendre la peine, on

---

[4] Arnauld A. et Nicole P., *La logique ou l'art de penser : contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement,* éd. Clair et Girbal, Paris, Vrin, 1965. Nous noterons désormais : *Logique.* Cet ouvrage est dans le tome 41 des Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne, Paris, Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783, reprod. Anastatique, Bruxelles, 1967, 43 tomes. [Œuvres].

[5] Le Duc de Luynes est le traducteur des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

> s'engagerait de lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avait d'utile dans la Logique.
>
> C'est l'unique vue qu'on avait, lorsqu'on commença d'y travailler, et l'on ne pensait pas y employer plus d'un jour, mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles; qu'on fut obliger de les écrire, pour s'en décharger, ainsi au lieu d'un jour on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses[6].

Le temps requis pour la rédaction de la *Logique*, et l'existence d'une lettre du 19 avril 1660[7], dans laquelle Arnauld demande à Madame la Marquise de Sablé son avis sur « un discours que nous avons pensé de mettre à la tête de notre Logique », autorisent à placer la rédaction des premières versions de la *Logique* dans l'année qui précéda la parution de la *Grammaire*[8]. Nous pouvons dire que les deux ouvrages ont été écrits conjointement, notamment le manuscrit de la *Logique*. Car si l'on peut admettre que la résolution subite d'écrire la *Logique* est « due entièrement au hasard, et plutôt à une espèce de divertissement, qu'à un dessein sérieux », sa rédaction montre qu'Arnauld, bien qu'il n'ait « pas grande estime de cette science », n'est pas pris au dépourvu. Il connaît les logiques ordinaires qu'il juge « ni assez courtes, ni assez nettes ». C'est dire que ses propres conceptions de la logique étaient arrêtées à l'époque.

---

[6] *Logique,* Avis, p.13.

[7] Arnauld, *Œuvres,* t. I., Lettre XCVI, p.206.

[8] Arnauld et Lancelot ont écrit la *Grammaire générale et raisonnée* en 1660.
Dans le deuxième volume, tome III de la Logique, Von Freytag Löringhoff et H.E. Brekle estiment que la Manuscrit Valland (Manuscrit BN Fr 19915) daterait de 1659-1660, éd. 1967, pp.3-5. Ce qui conforte la thèse selon laquelle la *Logique* et la *Grammaire* ont été écrites conjointement.

Du reste, le ton est donné par les Messieurs de rendre la logique banale et utile aux honnêtes gens. Cet avis émis, en prélude aux discours du traité, est une prémisse des fondements de la « nouvelle logique[9] ». Le raisonnement se fait naturellement chez l'homme et ses règles en sont dégagées par la suite. Il s'agit donc d'une logique non formelle, au sens aristotélicien du terme, et même hostile au formalisme. Pour Arnauld, l'exercice de la logique est un jeu naturel de la raison humaine et la Logique se fait à travers la réflexion sur ce que « la nature nous fait faire ». Elle ne doit pas être l'apanage d'une élite encore moins un corps de règles machinales qu'il suffirait de communiquer à autrui : tout le monde pense et raisonne naturellement.

Dans cet extrait de l'Avis de la *Logique*, il est manifeste que deux personnes ont collaboré à la rédaction de ce traité : Arnauld et Nicole[10]. L'aspect occasionnel et les circonstances particulières de l'élaboration de ce traité expliquent, dans une large mesure, les ajouts successifs de cette *Logique*. C'est un traité de logique de circonstance, il a besoin constamment d'être remanié.

2. Fondements de cette *Logique*.

Lorsqu'Arnauld entreprend avec Nicole la rédaction de la *Logique,* ils connaissent tous les deux la philosophie cartésienne[11].

---

[9] Le titre du premier discours est stipulé comme suit : « Premier discours, où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle logique ».

[10] On ne saurait dire avec certitude la part qui revient individuellement au couple Arnauld et Nicole. Cette difficulté à restituer l'apport respectif des auteurs de l'Art de penser, sans doute, font dire à Clair et Girbal : « on a souvent cherché la part exacte revenant à chacun d'eux, mais n'est-ce pas un peu vain ?» : *Logique*, p.2.

[11] Gouhier H., *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978, notamment ch.V « Du côté de Port-Royal », le sous-titre « I. Arnauld et la défense de la philosophie cartésienne » pp.123-146 : « Arnauld, dans les Quatrièmes objections, a le premier publiquement attiré l'attention sur la parenté de la nouvelle philosophie avec l'augustinisme ; deux lettres de 1648[3 juin 1648] le montrent disposé à poursuivre le dialogue avec l'auteur des *Meditationes*[…] Celui

Dans la *Logique*, Arnauld et Nicole ont porté une très haute estime les œuvres de Descartes notamment les *Règles pour la direction de l'esprit*[12], le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*. Leur souci est d'inscrire la réflexion philosophique dans la culture, et de l'harmoniser avec la foi. Ils ont eu le projet commun de reprendre la logique pour concilier le cartésianisme avec la tradition. L'essence de la philosophie cartésienne les unit collectivement quand bien même individuellement chacun a son interprétation.

Arnauld s'est intéressé très tôt à la pensée cartésienne. Aussi dans ses objections aux *Méditations*, s'est-il longuement attardé sur le *cogito* comme point de départ de la preuve de la spiritualité de l'âme, et sa relation avec celle de l'existence de Dieu, sans toucher néanmoins à sa valeur critique[13]. On peut penser que le *cogito* ne leur posait pas de problème, et qu'ils considéraient l'intuition du *cogito* comme entièrement logique en philosophie, bien qu'ils y aient reconnu une reprise originale. Mais cette absence de critique peut aussi être l'indice qu'ils ont pu donner au *cogito* une compréhension personnelle, selon un schéma de pensée étranger à Descartes. En effet, en lisant attentivement certains passages sur le « cogito », on est amené à confirmer cette hypothèse. Par exemple,

---

qui est devenu le grand Arnauld reste, semble-t-il fidèle à l'attitude prise spontanément par le jeune docteur devant le phénomène cartésien ; c'est même sans doute à cause de lui qu'à côté de la légende d'un Oratoire cartésien, se forme celle[…] d'un Port-Royal cartésien » p. 124. Voir aussi Rodis-Lewis G., « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », *Descartes et le cartésianisme hollandais,* Paris, PUF, 1950.

[12] *Logique,* IV, 2, p.300 notamment la note en bas de page: "La plus grande partie de tout ce que l'on dit des questions, a été tiré d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes [les Règles pour la direction de l'esprit], que Monsieur Clerselier a eu la bonté de prêter". Les Règles ne sont pas encore publiées.

[13] Descartes, *Méditations,* A.T. VII, p.275.

dans le texte suivant, où, voulant prouver contre Aristote que les idées ne proviennent pas des sens, ils affirment:

> Car pour ne rien dire de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même, ni des propositions qui nous puissent être plus claires que celle-là : "*je pense, donc je suis*". Or, nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est l'être, et ce que c'est penser et il ne faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurcit en les voulant expliquer[14].

Bien que se référant à celui de Descartes, ce « *cogito ergo sum* » n'en possède pas la même valeur. Chez Descartes, il est une idée claire et distincte, possédant une évidence critique et jaillissant d'une situation de doute ; il est ici une idée si évidente que le doute en est exclu. Arnauld a semblé saisir le « *cogito ergo sum* » dans le cadre des évidences, des propositions et des premiers principes des *Règles*, et non dans le contexte du *Discours*. Le cogito est une proposition évidente en elle-même et certaine, en somme un axiome[15].

Pour Descartes, le « *cogito ergo sum* » est une vérité évidente dans sa propre détermination, qui n'a pas besoin d'être réduite à d'autres évidences. Pour Arnauld, le cogito tire ses évidences de l'idée de l'être et de la pensée, qui sont des idées plus universelles et

---

[14] *Logique,* I, 1, p. 44.
Descartes, *Recherche de la vérité*, A.T. X, p.523 : « *nonnulla, quae, dum definire volumus, obscuriora reddimus* ». Aussi Lettre à Clerselier, AT IX, p.206 et p.225.

[15] *Logique,* IV, 6, p.318 : « Il y en a de si simples et de si évidentes, comme je pense, donc je suis…qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne saurait en douter sans y penser, et on ne saurait y penser sans les croire vraies, et par conséquent on ne saurait en douter ».

plus nécessaires : « Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demande par quels sens elles sont entrées[16]»? On peut en conclure que pour Descartes l'intuition des choses simples ne se distingue pas de celle des premiers principes, tandis que pour Arnauld il existe une hiérarchie selon le degré d'universalité, les idées moins universelles exigent d'être abstraites des idées plus universelles. Ainsi, pour ce dernier, la vérité des idées est déterminée par un jugement qui se rattache au principe d'universalité, ce qui implique que le mouvement de la pensée s'inscrit aussi bien dans une expérience méthodologique que dans une opération logique.

Arnauld a perçu la nécessité d'une logique qui présenterait la pensée dans tous ses moments. Pour lui, les chances de la connaissance se jouent au niveau des idées, qui en constituent la forme et la matière[17]. De plus, le sujet doit s'orienter vers l'activité du sens, parce que les idées n'ont pas qu'une fonction formelle mais elles ont également une fonction discursive[18]. Aussi la *Logique* d'Arnauld est-elle loin d'une logique des termes. Elle se veut une logique des idées en tant qu'elle pose les principes du discours vrai dans leur effectuation.

Ce procédé prend une importance particulière si l'on compare cette logique avec les logiques scolastiques, en l'occurrence celle de Thomas d'Aquin qui aurait systématisé les opérations de l'esprit. Arnauld suit vraisemblablement cette tripartition des opérations de

---

[16] *Logique,* I, 1, p.44.

[17] L*ogique*, p.39 : « Comme nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, les réflexions que l'on peut faire sur nos idées, sont peut-être ce qu'il y de plus important dans la Logique, parce que c'est le fondement de tout le reste ».

[18]*op. cit.,* p.38: « Mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs[...] il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées ».

l'esprit propres en suivant le schéma aristotélicien, schéma repris par Thomas d'Aquin. En outre, on retrouve aussi cette division dans la tradition cicéronienne : topique, dialectique et discours. En dehors de cette classification, une quatrième opération est discutée en logique, ce qui n'est pas une nouveauté. En incorporant la méthode cartésienne dans son projet, en quoi la logique arnaldienne diffère-t-elle des logiques de son époque ? La méthode est-elle réellement une opération de l'esprit?

La méthode est-elle le chaînon manquant des logiques antérieures ? Examinons d'abord le bien-fondé des trois opérations de l'esprit.

3. Les opérations de l'esprit.

3.1. Position du problème

Nous posons le problème des opérations de l'esprit à partir du Moyen-Age. Il nous semble que c'est à partir de cette époque que les logiciens ont abordé de diverses manières la question. Nous nous limiterons à la hiérarchisation faite par Thomas d'Aquin. En effet, dans le commentaire sur le *De Anima*, Thomas d'Aquin analyse la technique *apprehensio-judicium.* On ne retrouve pas de répartition assez nette des opérations de l'esprit dans la logique d'Aristote. Il s'en est servi à trois reprises[19] « pour donner un sens à des passages plutôt obscurs[20] » et de faire la distinction entre appréhension et jugement. L'Aquinate n'a pas établit systématiquement les opérations de l'esprit. Chaque fois qu'il étudie les fondements de la connaissance, il compare et lie les opérations de l'esprit les unes aux autres. Aussi partira-t-il de l'*apprehensio-judicium*, *capere-judicium*, *inventio-judicium* pour aboutir à *judicium-assensus*. S'il y a une précision pour la tripartition des opérations de l'esprit, on la retrouve

---

[19] *De Anima,* lect.4, n.629 ; ibid., lect.7. n. 672 ; *ibid* 12, n.767.

[20] Garceau B., *Judicium Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas,* Paris, Vrin, 1968 p. 15.

dans le commentaire du traité *De l'Interprétation* d'Aristote[21]. La première opération de l'esprit qui s'identifie à tout l'acte de concevoir, au sens arnaldien, a une autre connotation chez Thomas d'Aquin. Pour désigner la première opération de l'esprit, l'Aquinate utilise dans *De veritate* l'expression *formatio quidditatis*[22]. Pour lui, l'opération de l'intellect procède essentiellement d'un acte d'intellection dont il exprime la saisie en formant un concept. Dès *De veritate*, qu. 15, a. 1, c., l'Aquinate élargit le champ de la première opération : la quiddité n'est pas seulement ce que l'intellect forme mais aussi ce qu'il saisit et ce dont il forme, grâce à cette saisie, un concept simple. Il y a une constance dans cette définition de la première opération dans la lecture du *De veritate*. Des sept textes de la question disputée où l'on retrouve la technique des opérations,

---

[21] « Comme le dit le Philosophe dans la troisième partie du traité *De l'Ame,* les opérations de l'entendement sont doubles : l'une, que l'on appelle l'intelligence des indivisibles, en l'occurrence par laquelle l'intellect saisit l'essence de chaque chose en elle-même ; l'autre est l'opération de l'entendement composant et divisant. Mais l'on ajoute une troisième opération, à savoir le raisonnement, selon lequel la raison s'avance à partir des choses connues à la recherche des choses inconnues », Thomas d'Aquin, *Commentaire sur le traité de l'Interprétation d'Aristote*, Livre I, lectio prima, proemium. Voir aussi Eustache de saint Paul, *Summa philosophiae quadripartita, de Rebus Dialecticis, Morabilus, Physicis et Metaphysicis, Secunda Pars Dialecticae, Praefatio* : « Nous distinguons ces trois opérations de l'esprit, que sont évidemment l'intuition simple, le jugement et le discours : l'intuition simple relève de la première, le discours de la troisième, mais le jugement de la seconde opération de l'esprit : il appartient plutôt à la deuxième opération de l'esprit elle-même ». Egalement Benoît Garceau*, op. cit.,* p.15.

[22] Thomas d'Aquin *De veritate*, éd. Spiazzi, Turin, 1949 : qu.1, a. 3, c. « Intellectus formans quidditates non habet nisi simlitudinem rei existentis extra anima... » ; qu.1, a. 3, ad 1 *« quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit adaequari »*; qu. 1, a. 11, c. *« In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis ; set in formatione quidditatum non nisi per ordinen ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur... »*; qu. 3, a.2, c.; qu. 4, a.2, c.; qu.14, a.1, c.

seul le dernier omet cette formule[23]. L'expression *formatio quidditatis* dans la *Somme contre les gentils*[24], désignera la première opération de l'esprit comme celle qui « saisit une quiddité et forme un concept simple[25] ».

A partir de la première question *De veritate*, Thomas d'Aquin assimile pour la première fois la distinction entre les deux opérations de l'esprit à celle qui oppose *apprehensio* et *judicium*. Au troisième article de cette question, il s'appuie sur la définition de la vérité, comme adéquation entre l'intellect et le réel[26], pour démontrer que seul l'intellect qui compose et divise possède la vérité, car c'est seulement lorsqu'il juge de ce qu'il a appréhendé que s'établit un rapport d'égalité ou d'inégalité avec le réel. En formant une quiddité, l'intellect est assimilé au réel, comme les sens lorsqu'ils reçoivent une espèce sensible. Dans la première opération, l'intellect reçoit une espèce intelligible. La vérité et son rapport avec la deuxième opération de l'intellect exigent de la connaissance plus que la simple assimilation des choses. Il faut juger de ce qui a été appréhendé, pour que l'intellect puisse être comparé au réel, pour qu'il y ait vraiment vérité ou erreur. L'intellect juge d'une chose appréhendée lorsqu'il dit qu'une chose est ou n'est pas : ce qui est le fait de l'intellect qui compose et divise[27]. Aussi l'Aquinate admet-il deux fonctions dans la connaissance : au niveau des sens, l'appréhension

---

[23] Tomas d'Aquin *Ibid*, qu. 15, a. 1, ad 5 : « Unde eadem potential in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae atiocinattur ».

[24] Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils,* 1, c. 59 ; 2, c. 96.

[25] Garceau B., *Judicium, Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, Vrin, 1968, p.135.

[26] *De veritate,* qu. 1, a. 1, c.

[27] *Ibid*, qu. 1, a. 3, c.

et le jugement, au niveau de l'intellect, la formation d'une quiddité et le jugement de l'intellect qui compose et divise[28].

Toutefois, on peut être tenté d'attribuer à Aristote la paternité de la technique thomiste des opérations de l'esprit. En respectant les données de l'histoire, la langue du Stagirite est beaucoup plus simple que celle de l'Aquinate. Aristote ne connait pas l'opposition entre deux opérations de l'esprit : *intelligence des objets simples* et *composition des notions* signifient seulement deux modalités de la pensée qu'il a voulu distinguer dans *De anima* pour expliquer la présence de l'erreur dans la connaissance humaine. De plus, Aristote n'oppose pas à ces deux modalités de la pensée une troisième qui consisterait dans le raisonnement, bien qu'au temps de l'Aquinate il soit fréquent de parler d'une troisième opération qui consiste à procéder des principes aux conclusions[29]. Le jugement aristotélicien désigne aussi bien la fonction propre à la perception sensible que celle de la pensée[30].

Il est vrai que Thomas d'Aquin ne parle pas non plus d'une troisième opération en tant que telle. Il utilise souvent l'expression *assensus* qu'il n'assimile ni à l'appréhension ni au jugement. D'une part, l'appréhension et l'assentiment sont deux mouvements complémentaires de l'intellect dans sa possession de la vérité. L'appréhension, comme nous l'avons dit, est un processus selon lequel une chose est rendue présente à l'intellect selon propre mode, par l'abstraction et la formation d'un concept. D'autre part, l'assentiment désigne l'application par l'intellect de son propre mouvement à un concept complexe déjà formé et dont la valeur de

---

[28] *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c. ; *Peri Hermeneias,* lect. 3, n. 31 : « Intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo et dividendo per sum juducium » ; Voir aussi Garceau B., *op. cit.,* pp. 19-34.

[29] *Peri Hermeneias*, prooemium, n.1 ; *De veritate*, qu. 15, a. 1, ad 5.

[30] Aristote, *De anima*, 424 a 5; 426 b 10; 428 a 3.

vérité a été reconnue[31]. L'assentiment n'est pas non plus la deuxième opération de l'esprit, car c'est dans une proposition déjà formée par la deuxième opération que l'intellect possède une conception vraie d'une chose. Pour le dire avec les mots de Benoît Garceau, *judicium* et *assensus* « désignent deux fonctions différentes du connaître : le premier, le discernement par l'intellect de son objet propre ; l'autre, l'application de l'intellect et de son discernement à un énoncé[32] ».

En définitive, cette division de la logique répond à un double objectif : d'une part, elle sert d'outil méthodologique dans la compréhension de l'élaboration et l'expression du discours mental et d'autre part, elle permet d'accéder à l'interprétation de l'*Organon* d'Aristote[33]. Dans la Lettre du 30 septembre 1640, Descartes mentionne l'influence de cette partition dans les manuels scolaires en ces termes : « J'ai envie de relire un peu leur philosophie, ce que je n'ai pas fait depuis vingt ans, afin de voir si elle me semblera maintenant meilleure qu'elle ne faisait autrefois. Et pour ce effet, je vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont écrit des cours de philosophie et qui sont le plus suivis par eux, et s'ils en ont quelque nouveau de plus 20 ans ; je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius[34] ».

L'organisation de la logique à partir de cette division est reconnue par les logiciens qu'ils l'adoptent ou qu'ils la rejettent[35].

---

[31] *Sentences*, d. 20, qu. 1, a 5, c.

[32] Garceau B., *op. cit*., p.186.

[33] Cassan E., « Intuition et science chez Descartes » in *Intuition*, Revue Trans-paraître, n°1, décembre 2007, p.39 : « Cette partition remplit une double fonction. D'une part, elle rend compte de la construction du discours mental, selon laquelle il faut saisir une chose pour pouvoir ensuite la composer dans un jugement duquel d'autres jugements sont inférés. D'autre part, elle constitue une clé de lecture de l'Organon d'Aristote.

[34] AT, III, p.185.

[35] Jungius retient la définition de la logique comme « ars mentis nostrae operationes dirigens ad verum a falso discernendum » ; et les trois corrélats des

Conimbres élabore sa tripartition qui n'est pas loin de Thomas d'Aquin : définition, division et argumentation[36].

Quant à la quatrième opération de l'esprit, Arnauld n'est pas l'inventeur de l'introduction de la méthode en logique. Le plan général de la *Logique* repose sur la distinction des quatre opérations essentielles de l'esprit : concevoir, juger, raisonner et ordonner. Avant Arnauld, beaucoup ont esquissé ce schéma : la *Dialectique* de Ramus[37], Gassendi, Louis de Lesclache[38]. Toutefois le mérite d'Arnauld est d'avoir affiché, non sans ambages, sa position cartésienne surtout dans la première et la quatrième partie de la *Logique.*

Ce traité de logique puise dans bon nombre de travaux logiques antérieurs. Il s'agit notamment de la logique aristotélicienne[39], de la logique cicéronienne[40], de la logique scolastique[41] et la *Dialectique* de la Ramée[42]. A côté de toutes ces références antérieures s'ajoutent

---

opérations de l'esprit sont, selon la *Logica hamburgensis* : « notio, enuntiatio et dianoia sive discursus », *Prol*. § 1-7.

[36] Cette division a été proposée par Boèce dans son *Commentaire des Topiques de Cicéron* : Commentarii collegii conimbricensis e societate iesu i universam dialecticam Aristotelis Stagiritae, Proenium, Qu. 6, Appendice.

[37] Ramée (de la)., Pierre., *Dialectique*, 1555, texte modernisé par Nelly Bruyère, Paris, Vrin, 1996. Le corps du texte est en deux livres :

Premier livre : De l'invention

Deuxième livre : Du jugement ; Du syllogisme ; De la méthode.

[38] Lesclache Louis (de)., *La logique divisée en quatre parties*, Paris, Chastellain, 1648.

Il est vrai que l'une des causes de l'influence de la *Logique* est le fait d'être écrit en français et non en latin. Sur ce point, Arnauld et Nicole ont eu d'autres devanciers : la *Dialectique* de Ramus en 1555, le *Discours de la méthode* en 1637 de Descartes, *La Philosophie* de Louis de Lesclache, en 1648.

[39] *Logique,* première et troisième partie : la syllogistique d'Aristote sera examinée et confrontée à celle d'Arnauld.

[40] *Logique*, troisième partie.

[41] *Logique*, première à la troisième partie.

[42] Le plan de la Logique est sensiblement celui qu'a adopté La Ramée dans sa *Dialectique*. Dans le corps du texte de la *Logique*, Arnauld n'a pas reconnu

celles des modernes : Pascal et Descartes[43]. Arnauld n'ignore pas les risques de ce voisinage. Sa finalité est de puiser dans toutes ces logiques antérieures pour bâtir un art de penser. Aussi retrouve-t-on des sources variées dans la *Logique* : sources antiques et modernes, païennes et chrétiennes. Ce mélange n'est pas sans difficulté. Des choix structurels et épistémologiques s'imposent. Arnauld se simplifie la tâche en voyant dans l'aristotélisme, l'Humanisme et le cartésianisme des systèmes complémentaires. Il ne voit que l'imbrication possible de ces systèmes. Les oppositions apparentes de ces systèmes sont, à ses yeux, des chaînons complémentaires. Ainsi, les différents systèmes conduisent à la conscience de soi, le premier par la philologie, les deux derniers par la philosophie.

La tâche est d'autant plus ardue en ce sens que, Descartes et Pascal, les principales références du texte, sont hostiles à la Logique. Pour Pascal, les Messieurs ont mieux affaire que d'écrire une logique. Aussi s'exclama-t-il ironiquement: « Voilà une belle occupation pour Monsieur Arnauld que de travailler à une logique ! Les besoins de l'Eglise demandent tout son travail[44] ». Mais Arnauld semble avoir utilisé ce traité de Logique comme un outil de la défense de l'Eglise[45], le vœu cher de Pascal. La logique est un art de penser, elle touche à tout, aucun domaine ne lui est étranger.

---

explicitement s'être inspiré de La Ramée. Les huit fois, qu'il l'a cité, ont été des remarques sur sa logique.

[43] Robinet A., *Le langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978, p.9 : « Si Port-Royal, sa *Grammaire* (1660) et sa *Logique* (1662), se composent et s'imposent dans les publications de cette décade, la raison en est augustinienne ».

[44] Pascal, *Pensées,* éd. Lafuma, n°1003.

[45] *Logique,* Avertissement, p.12. L'avertissement de l'édition de 1683 renforce cette idée: « On verra par les éclaircissements, que la raison et la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, et que l'on ne saurait guère s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre ».

3.2. L'intellection et les natures simples

3.2.1. Similitudes Aristote et Descartes

C'est dans le *De anima* III, 6 qu'Aristote analyse de près la *noësis,* l'acte de penser, « l'intellection », selon la traduction usuelle. Ce qu'on y découvre en premier lieu, c'est que l'activité de l'intelligence proprement dite, la *noësis,* concerne les « indivisibles » *(adiaireta).* L'acte de penser, chez Aristote, se définit avant tout comme une saisie des indivisibles ou les natures simples. *De anima* III, 6 s'ouvre sur cette phrase : « L'intellection des indivisibles a lieu dans les cas que ne concerne pas l'erreur[46] ». Or il se trouve que Descartes insistera lui aussi, dans les *Regulae,* sur l'impossibilité de l'erreur à propos des natures simples[47].

Dans *Sur l'ontologie grise de Descartes* et dans sa traduction annotée des *Regulae*, Jean-Luc Marion a recensé, de manière à peu près exhaustive, les réminiscences aristotéliciennes de cet ordre, relevant en même temps, à partir de là, les différences profondes qui définissent la rupture cartésienne, selon le principe qu'il qualifie «de métaphorisation», par allusion à la remarque de Descartes touchant les mots latins qu'il utilise — *transferam ad sensum meum,* «je transporte jusqu'à la signification qui est la mienne ceux qui me semblent y convenir le mieux[48] ». Mais la différence séparant

---

[46] Aristote *De anima*, III, 6, 430 a 26-27.

[47] Règle II, 365, 16-18 ; Règle III, 368, 13-24 ; Règle VIII, 399, 13-16 ; Règle XII, 420, 14-421, 2 ; 423, 1-7 ; Règle XIII, 432, 18-19 ; cf. Traduction annotée par Jean-Luc Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1977 ; cf. les annotations, p. 243- 244. Aussi la traduction et les notes de Jacques Brunschwig *(Règles pour la direction de l'esprit),* dans Descartes *Œuvres philosophiques,* tome I (1618-1637), Ferdinand Alquié, éd., Paris, Classiques Garnier, Bordas, 1988, p. 67-204. Pour le *De anima,* Aristote, *De l'âme,* trad., par Richard Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993.

[48] Descartes *Regulae,* 369, 3-10. Cf. Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes,* Paris, Vrin, 1975, p. 22. Sur le rôle des natures simples dans les *Meditationes,* la troisième étude de ses *Questions cartésiennes,* Paris, Presses

Descartes d'Aristote quant à la pensée du simple mérite d'être marquée à nouveau, nous semble-t-il, comme la plus fondamentale de toutes et celle où l'on entrevoit le plus nettement l'ampleur de ce qu'inaugure Descartes. Jean-Luc Marion voyait dans la Règle XII le résultat de « rien moins que la patiente et précise réinterprétation de tout le traité *De l'âme,* c'est-à-dire faire éclater le centre de la méditation épistémologique d'Aristote — l'unicité *d'energeia* pour le connu et le connaissant[49] ». L'étude comparée du seul chapitre III, 6, et de la Règle XII en particulier, corrobore mieux que toute autre la justesse de cette remarque.

L'énoncé d'Aristote que nous venons de citer relativement à l'impossibilité de l'erreur dans l'intellection du simple est fondamental. À la fin du chapitre, Aristote déclarera que l'intellect est toujours dans le vrai lorsqu'il saisit ce qu'est une, mais ou dans le vrai ou dans le faux, au contraire, quand il dit quelque chose de quelque chose[50]. La même opposition est tout de suite marquée dès la seconde phrase du chapitre : « Là où, par contre, il y a place et pour le faux et pour le vrai, il y a d'emblée une certaine composition des concepts lorsque ceux-ci forment une sorte d'unité[51]». De même, poursuit-il, que dans la zoogonie d'Empédocle les membres errants, nés séparés, sont réunis ensuite par *Philotës,* l'Amour, de même les

---

Universitaires de France, 1991, intitulée « Quelle est la méthode dans la métaphysique. Le rôle des natures simples dans les *Meditationes* ».

[49]Marion J.-L., *Sur l'ontologie grise...,* p. 130. Cf., sur la connaissance d'Aristote qu'avait Descartes les pages. 19-23. «Aristote restait pour Descartes, culturellement sinon métaphysiquement "un contemporain" (H. Gouhier). De cette contemporanéité, Descartes apporte lui-même la meilleure confirmation. Il faut bien remarquer, en effet, que la comparaison terme à terme avec Aristote constitue, programmatiquement du moins, une constante de la philosophie cartésienne » p. 20-21.

[50] Aristote *ibid.,* 430 b 30-31.

[51] Aristote *ibid.,* 430 a 27-28.

concepts d'abord séparés sont réunis après coup par l'intellect, tels l'incommensurable et la diagonale.

Et s'il s'agit de choses passées ou futures, la pensée du temps s'y ajoute et entre elle aussi en composition. Suit cet énoncé capital : « L'erreur, en effet, implique toujours une composition[52]».

S'agissant de fausseté, Descartes ne semble-t-il pas dire la même chose qu'Aristote lorsqu'il écrit : « ces natures simples sont toutes connues de soi, et ne contiennent jamais aucune fausseté. Ce qui se montrera aisément, si nous distinguons cette faculté de l'entendement *(intellectus),* par laquelle la chose est regardée *(intuetur)* et connue, de cette autre grâce à laquelle elle juge en affirmant ou niant[53]? » Ou encore, lorsqu'il précise : « Il faut noter ici, que l'entendement *(intellectum)* ne peut jamais être trompé par aucune expérience, s'il regarde seulement et précisément la chose qui lui est objet *(intueatur rem sibi objectant),* pour autant qu'il l'a soit en lui-même soit dans un fantasme, et qu'il ne juge pas en outre que l'imagination rapporte fidèlement les objets des sens, ni que les sens revêtent les vraies figures des choses, ni enfin que les choses extérieures sont toujours telles qu'elles apparaissent ?...[54] »

Non seulement le faux ne se trouve point dans le simple comme tel, soit l'incommensurable, soit la diagonale, par exemple, pris chaque fois en eux-mêmes, mais « il est *toujours (aei)* le fait d'une composition[55] ». C'est à partir du moment où je pose ensemble l'incommensurable et la diagonale qu'apparaissent vérité et fausseté : en tentant de les unir s'agissant du carré je suis conduit à l'énoncé d'une vérité universelle, n'admettant jamais d'exception, savoir leur incommensurabilité, puisqu'il n'est en réalité jamais possible que la diagonale soit commensurable avec le côté du carré ;

---

[52] Aristote *Ibid.,* 430 b 2.

[53] Descartes, *Règle* XII, AT. 420, 14-18.

[54] *Ibid.,* Règle XII, 423, 1-7.

[55] Ce que confirment *Perihermeneias,* I, 16 a 9 et *Métaphysique*, 0 (IX), 10, 1051 b 1.

en unissant commensurable et diagonale, j'énoncerais donc immanquablement une fausseté. Nous sommes ici dans le nécessaire. D'autres propositions ont trait en revanche à des faits empiriques, soumis au temps. Déclarer non blanc ce qui *est* blanc en réalité, tel ce cheveu, c'est faire erreur ; l'inverse aussi : déclarer blanc ce qui n'*est* pas est pour cette raison erroné.

Composition et division vont dès lors de pair. Ce qui explique la remarque d'Aristote : « on peut aussi prétendre, au rebours, qu'il s'agit partout de division[56]». Partout où une composition est possible une division des mêmes éléments l'est évidemment autant; mais plus radicalement, séparer ou nier une chose d'une autre équivaut à une composition puisque cela oblige à les considérer ensemble; et plus profondément encore, toute composition présuppose une séparation, une division de composés, à l'instar des composants d'Empédocle : un élément *n'est pas* l'autre.

2.2. Différences

Les exemples de natures simples, groupés sous trois rubriques, que fournit la Règle XII[57], permettent d'entrevoir aussitôt la différence avec Aristote. Les natures simples « purement intellectuelles » n'exigent que la rationalité de l'esprit, telles que la connaissance, l'ignorance, le doute, l'action de la volonté, etc. Les natures simples «purement matérielles» demandant l'intervention de l'imagination, ainsi la figure, l'étendue, le mouvement, etc. Les natures simples communes, se subdivisant en deux types : celles qui s'appliquent indifféremment aux natures simples intellectuelles et matérielles, comme l'existence, l'unité, la durée, etc., et celles qui permettent de lier entre elles les autres natures simples en tant que

[56] Aristote *De anima,* III, 6, 430 b 3-4.

[57] AT X, 419-420.

koinai doxai « notions communes », comme par exemple : « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles[58] ».

Jean-Luc Marion a mis en relief les natures simples « purement matérielles » au rang de sensibles communs au sens aristotélicien « le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur ». En fondant explicitement la compréhension des « choses purement matérielles » hors d'elles-mêmes, mais immédiatement dans l'indifférence des sensibles communs, Descartes confirme et achève toute l'abstraction eidétique qui, depuis leur début, commandait l'épistémologie des *Regulae*[59]*.*

> Il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance autrement, que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement. Car si, en un mot, nous considérons un corps étendu et doué de figure, nous avouerons certes qu'il est, de la part de la chose, un et simple : car il ne pourrait, en ce sens, être dit composé de nature corporelle, d'extension et de figure, puisque ces parties n'ont jamais existé distinctes les unes des autres ; mais au respect de notre entendement, nous l'appelons un composé de ces trois natures, parce que nous les avons entendues chacune séparément, avant de pouvoir juger, qu'elles se trouvent toutes trois ensemble en seul et unique sujet. C'est pourquoi, comme nous ne traitons ici des choses, que pour autant que nous les apercevons par l'entendement, nous n'appelons simples que celles seulement, dont la connaissance est si transparente et distincte, que *Y esprit* ne pourra les diviser en plusieurs autres qui lui soient connues plus distinctement, tels sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. ; mais nous concevons que toutes les autres sont d'une certaine manière composées de celles-ci[60] ».

---

[58] AT X 419, 26-27.

[59] Marion J-L., *Sur l'ontologie grise*..., p. 137-138.

[60] *Règle* XII, AT X 418, 1-19

Comme l'explique encore Jean-Luc Marion, « il faut entendre l'analyse du corps étendu en trois natures, figure, corporéité et étendue (418, 3-13), comme la stricte dissolution de la chose, concrètement donnée et effectivement simple (individuée comme un *tode ti),* en trois termes ni préexistants, ni subsistants "réellement", ni même "physiquement" séparables, mais distincts pour les besoins de 1'intellection, et requis pour l'interprétation en *experientia* certaine, en un mot pour l'abstraction (418, 21) de cette chose en un objet certifié[61]. »

Concernant les natures simples communes, il s'agit des « choses communes[62] », telles l'existence, l'unité, la durée, et leurs négations : le rien, l'instant et le repos, et des « notions communes», telle « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles ». Il fait observer à juste titre qu'elles cantonnent dans le domaine de la quantité et de la relation, « c'est-à-dire *d'ordo et mensura* ; aussi passent-ils [les exemples cartésiens] entièrement sous silence les notions communes aristotéliciennes (principe d'identité, principe du tiers exclu, principe de non-contradiction), définies strictement comme principes certains de l'Être ».

La banalité de la substitution n'est qu'apparente, puisqu'il s'agit des notions gouvernant « l'être de la chose même ». Les deux types de «choses communes » valent en fait « pour toute chose proposée, comme futur objet = x, à la connaissance, puisqu'elles déterminent les transcendantaux (unité, Être), et établissent comme notions principielles du raisonnement l'ordre et la mesure; ainsi le réseau épistémologique (condition de possibilité de toute connaissance) devient-il, avec *Y ego* lui-même, et les sensibles communs, objet de primordiale appréhension[63].

---

[61] Marion J.-L., *Ibid.,* p. 133.

[62] AT X 419, 20-22

[63] *Ibid.* 138-139.

On le voit, « simple » signifie chez Descartes tout autre chose que chez Aristote. Il ne s'agit plus du tout d'un terme premier ou ultime, indivisible, auquel s'arrête la division. Il s'agit bien plutôt de simplification.

La simplicité... [...] s'obtient au terme d'une réduction, qui ne progresse qu'en élaborant simultanément les termes de sa simplicité; simplicité par simplification, qui ne reconnaît pas, mais produit les éléments simples, et donc les *nomme* comme tels : « ce sont les mêmes [...] que *nous appelons* les plus simples[64] » « toutes les choses [...] *peuvent être dites,* soit absolues, soit relatives » ; *«je nomme* aussi ce premier terme "le plus simple"» ; « *nous n'appelons* simples que les choses seulement, dont la connaissance est si transparente et distincte, que l'*esprit* ne pourra les diviser en plusieurs autres qui lui soient connues plus distinctement[65]». La simplicité dépend si peu de la chose même, qu'elle doit s'adjoindre à celle-ci comme de l'extérieur, par l'injonction et la reconnaissance que dispense un jugement de l'esprit ; la simplicité sanctionne, mais aussi bien met un terme à un processus de distinction, au double sens de la division réelle et de la délimitation épistémologique, qui délivre au jour certains éléments simplifiés *(distincta),* plus encore que simples[66].

Mais en ce cas, quelle instance peut permettre d'arrêter la division? Chez Aristote, l'indivisible, l'atome, c'est la forme[67], l'être en ce sens.

Cette voie, Descartes l'a refusée absolument, en renonçant à comprendre la *res* elle-même *a parte rei[68],* et en refusant d'en considérer l'essence comme telle, sinon pour la réduire à des

---

[64] Règle VI, 383, 15-17.

[65] Règle XII, 418, 14-17.

[66] Marion J.-L., *Ibid.,* p. 132-133.

[67] Aristote, *Métaphysique* Z, 8, 1034 a 8.

[68] Règles VI et XII.

éléments d'intelligibilité ; rien de la chose même ne pourra donc, comme un atome, arrêter la division. Sur quelle simplicité peut s'arrêter la distinction, depuis que la simplicité dépend de la connaissance distincte? Sur la connaissance distincte elle-même : puisque la chose même ne peut l'assurer, il revient à la connaissance d'y substituer « un atome d'évidence[69] ». Ce qu'on doit entendre strictement par l'arrêt de la « distinction distinguante » provient de l'évidence qui, à un certain moment, diminuerait si la division persistait[70].

Certaines formules caractéristiques du *Discours de la méthode* illustrent fort bien, au reste, cette conception du simple: « Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il était besoin de commencer : car je savais déjà que c'était par les [démonstrations] les plus simples et les plus aisées à connaître[71]».

3.2.3. Survivance des transcendantaux scolastiques

Il apparait sous la plume de Descartes les termes fondamentaux qui caractérisent les déterminations comprises dans la catégorie des transcendantaux : *ens, unum, verum, bonum*, et avec eux, *res, aliquid*. Il ressort des différences de fonctions et d'usage des termes en question. Ces termes remplissent une fonction première, celle de définir au plan de la forme et du contenu

---

[69] Hamelin O., *Le Système de Descartes,* Paris, Alcan, 1911, p. 85. « Elles sont indivisibles, non pas en soi, mais en tant que choses connues », p. 86.

[70] Marion J-L., *Ibid.,* p. 134-135 ; «Simplicité signifie donc, dans *natura simplicissima,* le calibrage de la chose par et pour l'évidence, qui n'en laisse subsister que la *natura* intelligible (selon la nouvelle signification du terme) ». Bref, « [...] Les natures simples ne constituent pas des éléments du monde objectif, mais les termes les plus simples (= intelligibles) pour la construction d'un modèle intelligible — et aucunement "réel" — du monde phénoménal » *ibid.,* p. 136.

[71] AT VI, 19, 18-20. « Et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître » AT VI, 64, 11-13.

le champ des objets auquel on peut attribuer le statut de réalité/vérité. Ces transcendantaux apparaissent comme les fonctions épistémologiques et méthodologiques de la vérité, mais aussi « comme fonctions de l'appréhension effective de l'être ; ou mieux encore, de l'appréhension de ce qui désormais peut seul être reconnu comme l'être effectif, c'est-à-dire l'intégralement et absolument intelligible[72] ».

Dans cette « ontologie de l'intelligibilité », le statut du *verum*, lié intrinsèquement à la lumière rationnelle, et non à l'*ens* en tant qu'*ens*, est d'établir ce qui est véritablement *ens*, au lieu de valoir simplement comme disposition. Dans la lettre à Clerselier du 23 avril 1649, Descartes déclare que « la vérité consiste en l'être[73] ». Vérité (intelligibilité absolue) veut dire être. Si *veritas* et *esse* s'identifient, il en saura autant de ce qui a vérité et de ce qui est, c'est-à-dire de *verum* et *ens.* Le *verum* constitue l'*ens* et l'*ens* en est à son tour entièrement constitué. Ainsi le *verum*, « par le fait qu'il constitue avec l'*ens* un ensemble logico-ontologique [...] est appelé à perdre irrémédiablement le sens de transcendantal comme *modus*/*dispositio* dans son acception thomiste[74] ». On peut même dire que le *verum* n'ajoute rien à l'*ens*, comme c'était le cas pour le transcendantal. Il n'introduit, comme le dit Eustache de saint Paul, en aucune façon « un concept formel différent du concept même d'*ens*[75] ».

En partant du principe selon lequel *verum* et *ens* doivent coïncider à travers l'intelligibilité conçue comme distinction absolue de la détermination connue, les *Règles* finissent à attribuer à l'unité le critère distinctif suprême de l'*ens* en tant que *verum*. Le caractère

---

[72] Perini R., « Reflets des transcendantaux scolastiques dans la scientia cartésienne », *Le problème des transcendantaux du XIV*^{ème} *au XVII*^{ème} *siècle,* éd. Vescovini G. F., Paris, Vrin, 2002, p.158.

[73] AT V, p.356.

[74] Perini R., *op.-cit*, p.160.

[75] Eustache de saint Paul, *Summa philosophica,* IV, pp.63-64.

d'être *unum* devient le concept méthodologique. Les natures simples sont définies comme *entia* proprement vraies[76]. Toute la réalité connaissable se résout exclusivement en natures simples et leur composition, c'est-à-dire en « mélanges » *mixturae* résultant de la conjonction des premières[77]. L'unum est conçu comme la distinction absolue, puisqu'il définit le verum/ens en tant qu'il est son caractère propre et coextensif. L'*unum* ne peut valoir comme « disposition » de l'*ens* en tant qu'*ens*, dans la mesure où il vient s'imposer comme caractère co-essentiel et distinctif du même *ens* en tant que *verum*[78].

L'introduction des termes *res* et *aliquid* était admise et logiquement justifiée. Chez Thomas d'Aquin *aliud quid* se distingue de l'*ens*. L'*existentia* définit proprement l'*ens* et elle devient le concept spécifiquement d'*actus essendi*. On ne peut réduire *res* à *ens* dans la mesure où l'*actus essendi* pourrait comporter une addition à l'*ens*[79]. L'Aquinate semble attribué un rôle secondaire à *res* et *aliquid* en tant que transcendantaux. Seuls *ens, unum, verum, bonum* sont analysés et problématisés en tant que tel dans les *Questiones disputatae de veritate* comme dans la *Summa theologica*[80]. Ceci s'explique par le fait que *res* et *aliquid* n'ajoutent à *ens* ni une relation ni une négation, comme l'exige au contraire le *De veritate* pour les transcendantaux[81]. Aussi peut-on penser que

---

[76] AT X p.439. Aussi dans l'*Entretien avec Burman*, Descartes estime que tout ce qui a une essence véritable et intellectuelle, en tant qu'objet de clara perceptio, « est ens verum », « verum et reale ens », non « ens fictum » : AT V p.160.

[77] AT X, p.422: Règles XII.

[78] Perini R*., op.-cit.,* p.162.

[79] Voir Aertsen J., *The Medieval Philosophy and the Transcendantals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden-New-York-Köln, 1996; aussi "Res as transcendental its introduction and significance", *Le problème des transcendantaux du XV*^{ème} *au XVII*^{ème} *siècle*, pp.139-156.

[80] *De veritate,* q. I, a. 1 et *Summa theologica,* I, q. 11, a. 2 et q. 16, a. 1,4.

[81] *De veritate,* q. XXI, a.1.

l'Aquinate refuse d'accorder une véritable importance ontologique à la fonction logico-expressive de *res* et *aliquid*.

4. L'insertion du cartésianisme en logique

4.1. Aspects généraux

On assiste à une tentative de remplacement des manuels scolastiques au XVIIème siècle. L'obsession de publier un manuel cartésien à l'image de ce qu'on enseignait à l'école est grande. Les premiers de ce genre sont *La philosophie divisée en toutes ses parties* (1654) et *l'Abrégé de la vraie philosophie (1665) de Jacques du R*oure, la *Logica vetus & nova* de Clauberg (1654). La *Logique de Port-Royal* (1662) fera sa place parmi les premières logiques de style cartésien, à côté de du Roure et de Clauberg. En outre, Antoine Le Grand a rédigé une version populaire de la philosophie de Descartes sous forme de livre d'écoliers, la *Philosophia veterum e mente Renati Descartes, more scholastico breviter digesta* (1671). Il l'a augmentée et republiée sous le titre de *Institutio philosophiae, secundum principia Domini Renati Descartes, nova methodo odornata et explicata in usum juventutis academicae* (1672, 1678, et 1680).

Pierre-Sylvain Régis, quant à lui, n'a publié son *Système général selon les Principes de Descartes* qu'en 1690. Les différentes parties de cet ouvrage présentent les diverses philosophies cartésiennes, parmi lesquelles figurent la *Logique*, en extrait et en abrégé, la métaphysique de Robert Desgabet, la physique de Jacques Rohault[82]. Très vite, le « *Système général* de Régis est devenu l'idéal des manuels cartésiens, et la *Logique de Port-Royal*, le modèle de la logique cartésienne[83] ».

---

[82] Voir la lettre de Foucher à Leibniz, *Leibniz Die Philosophiscen Schriften,* éd. C. I. Gerhardt, reprint Hildesheim, Olms, t. I, pp. 398-400.

[83] Ariew R., « Descartes, les premiers cartésiens et la logique », *Philosophie des XVIème et XVIIème siècles,* Revue de Métaphysique et de Morale, N°1, 2006, p.57.

Si Descartes lui-même s'est départi de la logique au profit de sa méthode, ses disciples ont des positions variées. Parmi ceux qui approuvent la logique, figurent François Bayle, Antoine Le Grand et le Père Nicolas Poisson. En effet, dans un chapitre sur la logique, en dehors de la prudence concernant la logique, François Bayle a souhaité clairement une extension de ce que Descartes avait décrit comme l'effet salutaire de la pratique de sa méthode à toute la logique[84], y compris la logique enseignée dans les écoles[85]. Cette réaffirmation de la logique dans le corpus cartésien se retrouve également chez Antoine Le Grand[86]. Le Père Nicolas Poisson rédige de longues explications concernant les quatre règles de la méthode. En fait, il n'a pas critiqué ouvertement la logique. Nous lisons dans ses *Remarques sur la méthode* ce qui suit :

> En même temps que M. Descartes avoue qu'il a reçu beaucoup d'aide de la logique, de l'analyse des Anciens, et de l'algèbre, il fait voir en quoi ces sciences sont utiles, et en quoi elles sont défectueuses. Je ne sais pas quel usage il a fait des règles de la logique qu'il avait apprises de ses maîtres ;

---

[84] Descartes *Règles,* Règle XIII, AT X, p.430.

[85] Bayle F., *The General System of the Cartesian Philosophy*, Londres, 1670, "Of Logic", pp. 78-81: "It cannot be said, that the Precepts which are commonly taught in Schools, are to be altogether rejected or despised, since there are established upon very good Reasons; nor that a great number of questions, which are treated therein, and which at first appear odd enough, are of no use. For although it be not valuable, to know the truths which they explain, yet the difficulty there is in examining them exercise the Mind, and renders it more able to penetrate and to clear up Difficulties which are met with in weighty matters; provided, Men use this caution, that by too much applying the Mind to those things which subsist no otherwise than in an Idea, they be not taken for real Beings, and such as do exist without the Understanding. Thus Geometricians make themselves capable, promptly to explicate the most difficult Problems in those matters which are of use in the life of man, by exercising themselves in the most knotty and the most abstract Questions of Algebra, and by making Magical Squares and other things, which are of no use in themselves".

[86] Le Grand A., *Entire Body of Philosophy according to the Principles of the famous Renate Descartes,* Londres, 1694, t. I, p.3.

> si ce n'est que par son moyen il a mieux pénétré dans les opinions de l'Ecole, soit qu'il eût à les retenir ou à s'en défaire[87].

Les cartésiens n'ont pas été unanimes dans leurs critiques de la logique. Ils n'ont pas soutenu non plus unanimement les avis de Descartes concernant la valeur de la dialectique et de l'inférence. Il semble que l'importance de la méthode dans la logique caractérise toute logique cartésienne. Ainsi Du Roure commence sa logique par une discussion de la méthode : l'analyse et la synthèse. Il rompt l'ordre scolastique, en discutant la méthode et l'expérience avant la démonstration et le syllogisme. Bien de choses introduites dans sa logique n'ont rien de cartésien. Il explique l'expérience, y compris les propositions suivantes qu'il prétend vraies : « Toutes nos connaissances viennent de l'expérience. [...] Et quiconque fait plus de raisonnements que d'expériences ou de réflexions sur elles, tombe souvent dans l'erreur[88] ». En analysant le raisonnement, il commence par le cas réduit de la simple proposition et des enthymèmes composés de deux propositions.

Les logiques cartésiennes suivent cette division à laquelle elles ajoutent la méthode. Ainsi la *Logique de Port-Royal*, celle de Régis et de Le Grand suivent l'ordre scolastique : 1) Les idées, y compris les catégories d'Aristote, les universaux et les noms ; 2) les propositions ou jugements, la vérité et la fausseté ; 3) le raisonnement ou discours, y compris les syllogismes, les topiques et les sophismes ; et 4) la méthode. Par la méthode, ces auteurs comprennent l'analyse et la synthèse. La *Logique de Port-Royal* énonce les quatre règles de Descartes, disant qu'elles sont « générales pour toutes sortes de méthodes, et non particulièrement

---

[87] Poisson N.-J., *Commentaire ou Remarques sur la méthode de M. Descartes*, Vandôme, 1670, p.38.

[88] Du Roure J., *Abrégé de la vraie philosophie*, Paris, 1665, Logique, sec.20.

pour la seule analyse[89] ». Mais les chapitres concernant la méthode continuent avec cinq règles de la composition, qui, au dixième chapitre deviennent les huit règles de la méthode des sciences[90].

On retrouve le même schéma chez Régis. Il donne les quatre règles de la méthode et critique le syllogisme : « Ces quatre préceptes peuvent aisément suppléer au défaut de tous ceux qu'Aristote a compris dans la logique ; on peut même assurer qu'ils sont plus utiles, parce qu'ils servent à découvrir la vérité, à quoi ceux de ce philosophe ne peuvent rien contribuer »[91]. Il ajoute un chapitre sur les « avantages qu'on tire de l'observation des quatre préceptes de l'analyse[92] ». La discussion sur la synthèse de la *Logique de Port-Royal* est réduite à trois règles : de ne laisser aucune ambiguïté dans les termes dont on se sert ; de n'établir les raisonnements que sur des principes clairs et évidents ; et de ne prouver démonstrativement toutes les propositions.

Du reste, la logique est cartésienne par la forme que les cartésiens donnent à leur logique. En 1648, Louis de Lesclache a publié *La philosophie divisée en cinq parties*. La première partie était une logique scolastique en quatre sections. Les trois premières concernent les trois actions de l'entendement, c'est-à-dire la conception, le jugement et la conséquence, et la quatrième concerne la méthode, la résolution et la composition. Dans le cadre spécifique de la *Logique,* les critiques portées par les Messieurs reproduisent quasi littéralement celles faites par Descartes à l'égard de la rhétorique. Les *Topiques* sont jugés confus et avec la *Rhétorique* « on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connaissance bien

---

[89] *Logique*, IV, p.

[90] *Ibid*., IV

[91] Régis P.-S., *Système général selon les Principes de Descartes,* Amsterdam, 1691, t. I, p.48.

[92] Régis *Ibid.,* pp.52-54.

solide[93] ». La topique court un vrai danger à la pensée : « or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement[94] ». C'est en suivant également Descartes qu'Arnauld et Nicole privilégient plus la réflexion attentive au détriment de la mémoire : « Il est vrai que tous les arguments qu'on fait sur chaque sujet, se peuvent rapporter à ces chefs et à ces termes généraux qu'on appelle lieux ; mais ce n'est point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connaissance de diverses vérités les fait produire, et ensuite l'art les rapporte à certains genres[95] ».

4.2. L'*Art de* penser et la *Logica vetus & nova*

La *Logica vetus & nova* (1654) de Johannes Clauberg est divisée en quatre parties dont les deux premières constituent la *Genetica* et les autres l'*Analytica*. La première et la deuxième partie concernent respectivement la formation *genesis* des pensées et la formation des propositions qui nous permettent de les communiquer efficacement. La troisième partie apprend à saisir le vrai sens des mots et des propositions dans l'analyse des pensées et leur conformité aux règles du raisonnement qui sont exposées dans la première partie[96].

---

[93] *Logique,* III, 18, p.303 ; Descartes dans les *Règles pour la direction de l'esprit* estime que « la dialectique telle qu'on l'entend communément est parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses, et qu'elle ne peut servir, à l'occasion, qu'à exposer plus facilement aux autres des raisonnements déjà connus ; et que pour cette raison, il faut la transférer de la philosophie à la rhétorique », trad. Brunschwicg J, *Œuvres philosophiques*, t.I, p.130.

[94] *Ibid,* III, 17, p.296.

[95] *Ibid.,* p.295. Voir aussi l'analyse de Guion B., *Pierre Nicole moraliste,* Paris, Champion, 2002, « Au nom de Descartes », p.635-636.

[96] Clauberg J, *Logique ancienne et nouvelle,* Présentation, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, Paris, Vrin, 2007, p.9 : « chacun des membres de cette première division se trouve à son tour divis : La logique génétique se divise en logique proprement dite et Herméneutique ou

La subdivision générale en *Genetica* et *Analytica* remonte au Moyen Age[97], et qui s'inspire de la fonction civile de l'orateur et de la rhétorique. Dans cette perspective, la logique ne guide pas seulement l'entendement dans la formation du jugement, mais aussi le conduit dans l'interprétation d'autrui et dans l'exposition de ses propres pensées. Le projet présenté dans la *Defensio*[98] montre que la méthode de Descartes est le fondement de la première partie de la *Genetica* et de fait, de la logique toute entière. Ayant eu pour but de diriger ses propres pensées, Descartes ne découvre que le fondement de la première partie de la logique, sans considérer les règles nécessaires pour guider l'entendement dans le *commercium* avec les autres hommes[99].

L'un des aspects de la logique claubergienne est qu'elle fonde la logique sur la perception claire et distincte[100]. Cette logique s'appuie sur le critère de légitimation des idées qui peuvent devenir les éléments du jugement et de l'argumentation : « Comment parvient-on à cette Logique, qui nous montre une telle manière de connaitre, c'est-à-dire facile, brève, maniable, sûre, pleine et accordée à la nature de l'âme humaine ? On y vient par trois degrés :

Interprétative § 83. Alors que la première a en vue la formation correcte des pensées et concepts, « autrement dit du discours intérieur, sermo internus, la seconde vise à la formation correcte du « discours extérieur, sermo externus », c'est-à-dire à la communication correcte à autrui des pensées préalablement formées... L'analytique prend pour objet des pensées et discours déjà formés, que ce soient les nôtres ou ceux d'autrui ; elle examine d'abord leur vrai sens... pour ensuite statuer sur leur vérité ou fausseté, leur conséquence ou inconséquence ».

[97] Petrus K., *Genese und Analyse. Logic, Rhetorik und Hermenutik im 17. Und 18 Jahrhundert,* Berlin, W. de Gruyter, 1997.

[98] Clauberg J, *Defensio cartesiana, 1652*. Clauberg soutient la nécessité d'une prise de position, de la part des cartésiens, face aux accusations portées contre Descartes dans les œuvres de Jacobus Revius et de Cyriacus Lentulus *Statera phiosophiae cartesianae* 1651 et la *nova Renati Descartes Sapientia* 1651.

[99] *Defensio*, ch.XVII, § 11-12.

[100] Clauberg J, *Opera omnia philosophica,* Amsterdam, P.et I. Blaeu, 1691, reprint Hildesheim, Olms, 1968, *Logica vetus & nova*, I, chap. II, §16, p.786.

au premier, il faut apprendre comment percevoir une chose clairement et distinctement ; ensuite, comment juger droitement des choses perçues ; enfin comment garder en mémoire ce que nous avons perçu et jugé correctement[101] ».La validité d'un discours s'appuie d'abord sur la relation entre les propositions qui le composent et, ultimement, sur la perception claire et distincte des termes qui le constituent. La structure de la logique, fondée sur le rapport entre concepts et jugements, n'est pas une nouveauté et les manuels de l'époque, surtout ceux d'inspiration éclectique commençaient par le traitement de l'*apprehensio*.

Clauberg innove dans la substitution de l'objet dans la première partie de la logique, à savoir le *thema* ou l'*apprehensio* avec la *perceptio*. Thema n'est plus au premier plan, on le retrouve dans le chapitre quatre de la première partie : « afin que l'attention soit durable l'entendement demeure un Thème digne d'attention, qui peut être simple ou complexe. Un thème simple est une substance ou chose, ou un attribut- qu'on appelle souvent accident, mode, ou qualité. La substance est soit intellectuelle, soit matérielle : l'homme participe des deux. La substance intellectuelle est plus digne de considération que la matérielle[102] ». Dans l'ordre des facteurs sur lesquels doit se structurer le raisonnement, la définition et la division sont subordonnées à l'attention, qui se présente comme le facteur essentiel d'une perception claire[103]. On reconnaît l'*apprehensio simplex* cartésienne que l'*Art de penser* adoptera : « on appelle concevoir la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former

[101] Clauberg J, *Logica,* I, ch.II, § 16, pp.65-66.
[102] Clauberg J, *ibid.,* I, ch.IV, p.68.
[103] Clauberg J, *Ibid.,* I, III, p.66.

aucun jugement exprès. Et la forme par laquelle nous représentons ces choses, s'appelle idée[104] ».

Clauberg ne nie pas la définition établie entre le genre et la différence spécifique, mais il insiste sur le fait que la définition n'est rien d'autre que l'idée claire et distincte de la chose définie, dépassant ainsi la conception classique de la définition fondée sur le rapport genre-espèce[105]. La logique a la configuration d'une discipline qui dirige l'entendement dans la formation des perceptions claires et distinctes. Pour Clauberg, si la définition sur le genre et la différence spécifique sont établies, ce qui importe est que la logique dirige l'entendement dans la formation des perceptions claires et distinctes. L'introduction de la *perceptio* cartésienne dans la logique modifie non seulement la terminologie mais aussi la nature de la logique. L'attention est le premier élément requis pour la perception claire et distincte, fondement du jugement. Contre la précipitation, l'attention rétablit la condition de possibilité pour un jugement fondé sur la perception claire et distincte[106].

Par conséquent, la logique ne concerne pas en premier le traitement des thèmes, de leurs définitions et de leurs divisions, mais elle s'occupe des conditions sous lesquelles il peut y avoir une telle perception. Le jugement est fondé sur la perception claire et distincte. L'attention est comparée à la vue. Celui qui veut bien regarder un objet doit fixer ses yeux sur lui. De même la *mens* doit-elle se fixer durant tout le temps nécessaire sur l'objet qu'elle est en

---

[104] *Logique*, p.37.

[105] Clauberg J, *Ibid.,* I, VIII, p.83.

[106] Ce nouveau dessein de la logique est clairement affiché dans le Premier discours de Nicole : « Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie…Ainsi la principale application qu'on devrait avoir, serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il le peut l'être », *Logique*, Premier discours, p. 15.

train de considérer[107]. L'attention devient le remède principal contre la précipitation, que Descartes avait aussi considéré comme le premier obstacle posé à celui qui veut juger correctement les choses[108].

Si l'attention est le premier élément requis pour la perception claire et distincte qui est au fondement du jugement, le lien entre la clarté et la distinction des perceptions et les attributs de l'étant est établi à partir de l'ontologie : « puisque la plupart des attributs communs des choses, et tout d'abord ceux qui sont respectifs, se présentent sans cesse à l'entendement humain, j'ai besoin, à des fins de perception claire et distincte, de quelques explications à leur sujet. Tu fais là une demande qui se rapporte proprement à la science de l'étant en tant qu'il est. Mais afin que tu ne sois pas complètement ignorant de cette dernière science, et dans la mesure où elle est utile à l'apprentissage de la Logique, je m'en vais te décrire à grands traits les attributs les plus communs des choses, ou du moins la plupart d'entre eux ; quant à un traitement plus complet, tu le trouveras dans l'Ontologie[109] ». L'Ontologie est prise ici en tant que discipline qui s'occupe des divisions de l'étant selon le degré de l'intelligibilité de ses attributs.

La logique fondée sur la perception claire et distincte cherche les erreurs et les obstacles qui empêchent ce type de pensée. Clauberg a repris la théorie cartésienne de la formation et de la permanence des préjugés. Cette théorie justifie la nécessité de fonder la logique par l'élimination des opinions confuses. Les *Prolegomena*, au début de la *Logica* élabore un traitement des causes des erreurs et la faiblesse de l'esprit humain. La logique se

---

[107] Clauberg J, *Ibid,* I, chap. III, §20, p.787: "Quod autem quis clare ac distincte videre cupit, non in transcursu tantum adspicere, sed consistens fixis in illud oculis intueri debet".

[108] Descartes *Discours de la méthode*, AT VI, p.18.

[109] Clauberg J, *Logica*, I, VI, § 43, pp.73-74.

présente comme un instrument qui supplée à l'indisposition de l'entendement provoqué par le péché d'Adam. Le renvoi au péché originel vise à justifier le rôle de la logique comme art nécessaire pour l'intellect et les *Prolegomena* traitent surtout de la disposition de la logique par rapport aux autres disciplines[110].

Les *Prolegomena* tendent à établir les principes d'un art capable d'éliminer ou de limiter les facteurs qui empêchent l'entendement d'obtenir une connaissance claire et distincte des choses. Dans une certaine mesure, la logique supporte la raison en la mettant en condition de récupérer la capacité naturelle qu'elle a de connaître. Ce changement de perspective marque un changement dans la représentation et la considération des erreurs. Dans le deuxième chapitre des *Prolégomènes,* Clauberg repère dans l'enfance l'origine première de nos erreurs et la cause principale des infirmités de notre esprit. Ces causes persistent dans la maturité et sont le principal obstacle pour l'acquisition d'une connaissance claire et distincte. Clauberg s'inspire directement de Descartes et quelquefois reprend tels quels les articles 72-75 des *Principia* I. Ces emprunts cartésiens permettent à Clauberg de fonder une logique qui se présente comme une médecine de l'esprit. Les articles des *Principia* se développent pour justifier la condition pathologique de l'esprit et la nécessité d'une logique capable de pallier les effets de cette condition[111].

Les causes des erreurs, selon Clauberg, ne sont pas seulement liées à l'enfance et à la maturité, mais elles sont aussi de la société dans la quelle les hommes entretiennent un commerce avec les autres hommes. Il distingue cette cause des autres. Les causes décrites par Descartes ne concernent pas la totalité des erreurs, elles

---

[110] Clauberg J, *Prolégomènes,* ch.I, §, 5.

[111] Savini M., « L'insertion du cartésianisme en logique », *Philosophie des XVIème et XVIIème siècles,* Revue de Métaphysique et de Morale, n°1, 2006, p.85.

ne prennent pas en compte le facteur social et civil. La logique de Clauberg est cartésienne si on considère la prise en compte de deux éléments de la philosophie de Descartes : d'une part, la théorie du jugement fondé sur la perception claire et distincte, d'autre part, la théorie des préjugés qui permet d'encadrer la fonction et le rôle de la logique en tant que *medicina mentis*[112].

La *Logique ancienne et nouvelle* s'ordonne à la manière de *l'Art de penser* sur différentes opérations de l'esprit. Les trois divisions ou degrés de la logique pour la première sont la perception, jugement et mémoire. La simple appréhension correspond le niveau logique du terme, le jugement, celui de la proposition. Les raisonnements sont minorés par rapport à l'*Art de penser.* Si la logique achevée et complète, selon Clauberg, est quadripartite, cette classification n'a pas la même connotation comme dans l'Art de penser. Les deux premières parties de la logique sont génétiques et les dernières analytiques. La logique doit conduire à la formation correcte *genesis* des pensées ou la résolution convenable *analysis* de celles des autres. La logique génétique peut exister sans l'analytique, mais pas l'inverse. Si dans la logique génétique, l'esprit se tourne vers ses propres pensées, dans la logique analytique, l'esprit se tourne vers celles d'autrui. Les deux logiques n'intègrent pas le formalisme dans leur corpus. A l'instar de Jacqueline Lagrée, nous pouvons dire qu' « à la différence des logiques modernes, la logique de Clauberg, comme celle de Port-Royal, est un art de penser (ou de bien former ses pensées), qui se double d'un art d'interpréter et qui donc met en jeu une théorie de l'intersubjectivité et de la relation de communication avec autrui[113] ». Ces deux logiques s'inscrivent dans cette rupture avec les paradigmes logiques

---

[112] Clauberg *Logica, Prolégomènes,* ch.II, § 14, p.32 ; ch.V, § 100, p.51.

[113] Clauberg J, *Logique ancienne et nouvelle,* Présentation, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, Paris, Vrin, 2007, p.53.

existants. Elles ont inscrit la logique dans une perspective cartésienne[114] sans renier la dette scolastique[115]. Elles assignent à la Logique un dessein nouveau qui intègre la Méthode de Descartes à la Logique : « Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai du faux. Toutes les autres qualités ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur, mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent et des affaires qu'ils traitent. [...]

---

[114] *Logique,* p.52 : « Un auteur de ce temps [Descartes] a dit avec raison, que les règles de la Logique d'Aristote servaient seulement à prouver à un autre ce que l'on s'avait déjà ». Arnauld fait allusion à Descartes qui a écrit sans nommer Aristote : « Mais je pris garde que, pour la Logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore », Discours de la Méthode, deuxième partie, AT, VI, p.17.

[115] *Logique*, note 13, p.368 : «Depuis le XVIème siècle la lutte contre le syllogisme symbolisait un peu l'esprit novateur inauguré par la Renaissance : il était attaqué par Luther, Erasme, Rabelais.[...] Pascal lui-même disait (Opuscules, IIIème partie, petite édition Brunschvicg, p.195) : '' Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement ''. Egalement Pariente J.-C., *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Minuit, 1985, p.303 : « Depuis la Renaissance, la théorie du syllogisme est au centre de violentes et innombrables polémiques qui font rage à travers toute l'Europe et entremêlent des arguments d'origine et de nature diverses. On connaît bien les railleries de Rabelais ou de Montaigne, la virulence de Pascal, pour s'en tenir au domaine français. On sait peut-être moins que le syllogisme est l'un des terrains sur lesquels s'affrontent les Luthériens et leurs adversaires. Les premiers voient en lui un moyen de l'emporter dans les controverses mondaines, mais lui reprochent de ne pas prendre modèle sur la parole divine : le Christ et les Apôtres n'ont pas parlé en syllogismes. Les seconds restent au contraire fidèles à la logique de l'Ecole ; les Jésuites, par exemple, n'acceptent pas de participer au Colloque de Regensburg avec les Luthériens (1601) qu'à condition que la discussion ait lieu en latin et '' in forma syllogistica ''. Ce qui est mis en cause dans la syllogistique, ce n'est donc pas une logique, ni même une théorie de la connaissance, mais c'est aussi bien une anthropologie et peut-être une théologie ».

Ainsi la principale application qu'on devrait avoir, serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il le peut l'être »[116].

Le chapitre dix-huit de la troisième partie de la *Logique* traite de la « *Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, et de la Métaphysique* ». Arnauld se livre à une critique de la division des Lieux de Ramus, qu'il juge « trop embarrassée de subdivisions[117] ». La citation explicite de Clauberg vient renforcer ses invectives. Arnauld préfère subdivision de Clauberg[118] en Lieux de Grammaire, « l'étymologie, et les mots dérivés de même racine » ; Lieux de Logique qui sont « les termes universels, genre espèce, différence, propre, accident, la définition, la division » et les Lieux de Métaphysique qui sont « certains termes généraux convenant à tous les êtres, auxquels on rapporte plusieurs arguments, comme les

---

[116] *Logique*, Premier Discours, p.15 ; note 6, p.366.

Dans ses *Commentaires ou Remarques sur la Méthode de Descartes*, Paris, Thiboust, 1671, p. xiii, le Père Poisson approuve le dessein nouveau de la Logique en ces termes : « On verra par exemple dans la première observation, quel est l'usage de la Méthode de M. Descartes et combien la Logique vulgaire est éloignée de la fin qu'elle a dû se proposer, qui était de former le jugement et de prescrire des règles à l'esprit pour se conduire ; que celle de Raymond Lulle n'a rien de raisonnable ; que Laurent Valle, Rudolphus Agricola, Vivès, et Ramus n'avaient pas encore tout à fait bien rencontré ; que le chancelier Bacon était celui qui avait reconnu à peu près la route qu'on devrait suivre ; et enfin que Clauberg et l'Auteur de *L'Art de penser* avaient donné une logique complète, qu'on pouvait appeler le supplément de celle de Descartes ».

[117] *ibid*., p. 236.

[118] *Ibid.,* p.237 et p.405 notamment la note 308 : « La logique de Clauberg parut en 1658 et s'intitule *Logica Antiqua et Nova ou Novantiqua*. Elle s'inspire à la fois de la tradition péripatéticienne et scolastique, et de Bacon et de Descartes. L'auteur donne raison de cet éclectisme dans la préface : j'aurais écrit sans doute une meilleure logique, si notre époque n'eût exigé l'alliance de l'ancienne et de la nouvelle logique. Le but, selon Clauberg, est de nous apprendre à discerner le vrai et à éviter l'erreur, point de vue qu'Arnauld et Nicole n'eussent pas désavoué. Il y aurait donc comme deux logiques : l'une génétique, traitant de la formation de nos pensées [elle sera l'art de bien percevoir, de bien juger, de bien se rappeler ses perceptions et ses jugements et de bien exprimer ses idées], l'autre analytique, comprenant l'art de critiquer la pensée d'autrui ».

causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés ». Dans cette cinquième remarque dirigée contre La Ramée, Arnauld expose la critique de la méthode des lieux pour montrer, à la suite, l'inutilité de ses règles et de ses formules. L'expérience générale montre, à ses yeux, l'inutilité de cette méthode artificielle que Ramus croit nécessaire pour fournir le miroir du jugement naturel et tourner l'esprit vers la lumière de la raison : En vérité, « le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode des Lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée et qu'on l'enseigne dans les écoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se serait appliqué à en tirer tout le fruit qu'on peut en tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par-là à quelque chose qui soit véritablement utile et estimable. Car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette méthode d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement »[119].

Toutefois, Arnauld et Nicole n'ont pas suivi scrupuleusement la position de Clauberg selon laquelle la méthode des lieux communs peut être traitée autrement. Pour les Messieurs, la méthode des lieux est indissociable du système des catégories. La véritable raison du rejet des catégories réside dans l'insertion du cartésianisme en logique[120].

---

[119] *Logique II*, 17, p.235.

[120] Selon Michel Le Guern, « la division des lieux en grammaire, lieu de logique et lieux de métaphysiques, sont un emprunt au chapitre XVII et dernier de Pars et Secunda de Clauberg. Quant à l'énumération des types de causes, elle est la traduction quasi-littérale d'une partie du chapitre VI de la Pars prima » : « La critique des lieux et des catégories à Port-Royal », *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993, p.437.

Si l'on s'en tient à l'*Art de penser,* son objectif est d'inscrire la logique dans cette perspective cartésienne à partir des logiques précédentes[121]. Arnauld établit et adopte l'interdépendance et la complémentarité des sciences. Il souligne non seulement cette complémentarité des systèmes mais aussi cherche à mettre en évidence leurs oppositions. Aussi ne se pose-t-il pas la question de savoir si le système cartésien peut supporter un tel voisinage. La logique est à la fois pédagogique, théorique et pratique.

B. Les éditions reconnues du vivant des auteurs.

1. Sens et déplacements des textes

Il y a un avertissement de l'éditeur qui confirme les cinq éditions du vivant d'Arnauld et Nicole (1662, 1664, 1668,1674 et 1683). En dehors de l'édition princeps (1662), les remaniements et les additions importants de l'ouvrage sont ceux des deux dernières éditions de 1674 et 1683. Nous suivons l'avis de l'éditeur :

> La quatrième édition, faite en 1674, fut augmentée d'un sixième. On y ajouta en entier le chapitre X de la première partie, les chapitres XIII, XIV et XV de la troisième, et le premier de la quatrième; et on y fit des changements et additions considérables, surtout aux chapitres IX et X de la seconde partie, et au XIX et XX de la troisième. La cinquième édition faite en 1683, fut encore augmentée de près d'un dixième. Les chapitres IV et XV de la première partie, et les chapitres I, II, XII et XIV de la seconde, furent ajoutés en entiers. Il est vrai que les deux premiers et les deux derniers sont ou des extraits du livre de la *Perpétuité de la foi*, ou des

[121] On retrouve les emprunts logiques d'Arnauld chez Lamouche A., *Logique de la simplicité,* Paris, Dunod, 1959, p.vii. Voir aussi la conclusion de Dominicy M., *La naissance de la grammaire moderne,* Liège, Mardaga, 1984, p.228 : « A de nombreux égards, Arnauld se révèle soucieux de réaliser une synthèse entre le cartésianisme et une tradition d'origine scolastique dont il ne veut pas renier tous les outils ».

> éclaircissements touchant les matières qui y sont traitées; et les deux autres, savoir le premier et le second de la seconde partie, sont tirés, presque en entier, de la *Grammaire générale*[122] ».

Pour la cohérence du texte, les Messieurs ont supprimé certaines parties de l'édition de 1662; Il s'agit notamment du chapitre IX de la troisième partie *De la réduction des syllogismes*. L'édition de 1662 a ajouté la conversion par accident des universelles négatives[123]. Ce passage ne se retrouve plus dans les éditions suivantes. Manifestement la *Logique* de 1662 à 1683 n'est pas un produit définitif et intangible d'Arnauld et Nicole mais « un jeu de textes, un travail de production dont le livre garde les marques et les traces[124]. »

Les additions de 1664 répondent aux préoccupations d'ordre moral, rhétorique et logique[125]. Un second Discours préliminaire, que Racine attribue, comme le premier, à Nicole, répond à des objections et précise la position des auteurs par rapport à Aristote. Ces ajouts sont liés entre eux par le rapport de l'analyse du langage et de la pensée, et par la complexité de la pensée dont ce langage devrait être l'expression. Dans la première partie de la *Logique*, le chapitre X introduit l'analyse morale de la représentation de soi et ses limites externes : « Quelques exemples de ces idées confuses et obscures tirés de la Morale ». Les retouches seront nombreuses et variées. Les chapitres IX et X de la deuxième partie abordent respectivement « Des diverses sortes de propositions composées » et « Des propositions composées dans le sens ».

---

[122] Arnauld A., *Œuvres*, t.41, Avertissement, 1780, Lausanne, Sigismond d'Arnay, impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1967, p. 104.

[123] *Logique*, éd. von Freytag Löringhoff et Brekle, 3 tomes, 1965-1967,

[124] Marin L., *La critique du discours,* Paris, Minuit, 1975, p.24.

[125] *Logique,* éd. L. Marin, Introduction, Paris, Flammarion, 1970, p.11.

Si la pensée pure est possible, le langage abrège, oublie, efface ce que la pensée élabore. Il n'est pas « la pure représentation » de la pensée pure. Aussi faut-il déterminer l'autonomie du langage, ses limites et ses règles. On découvre alors que les rapports entre le langage et la pensée sont compromis par l'amour-propre, la concupiscence, la cupidité, le désir. L'autonomie du langage crée ses propres limites.

La théorie du raisonnement est complétée par l'addition des chapitres XII, XIII et XIV de la troisième partie, et les remaniements des chapitres IX et X de la seconde. Beaucoup de ces compléments visent à ajouter à la théorie du syllogisme catégorique, déjà exposée dans la première édition, une réflexion sur les formes plus complexes de raisonnement, notamment sur les syllogismes conditionnels. De plus, les Messieurs ont introduit le chapitre I de la *Logique* IV. Ils tracent les limites de la certitude et de l'incertitude interne à la notion de science[126]. Il s'agit du problème des limites de la connaissance, du discernement que les philosophes doivent avoir, des choses où l'esprit peut arriver de celles où il n'est pas capable d'atteindre. Au total, l'œuvre est accrue de plus d'un sixième dans l'édition de 1664.

A partir de 1668, la querelle du Jansénisme momentanément s'apaise. Arnauld et Nicole sortent de leur clandestinité et laissent paraître des éditions de leur *Logique* qui reproduisent fidèlement la seconde. Ils décident d'y incorporer des extraits de deux autres ouvrages de leur plume. Avec des passages empruntés à *La grande Perpétuité de la foi*, ils composent les chapitres IV et XV de la première partie, XII et XIV de la seconde. Ces chapitres développent une théorie du sujet, de la proposition et du signe, destinée à justifier la conception catholique de l'Eucharistie. Dans une intention toute différente, ils ajoutent les chapitres I et II de la seconde partie,

---

[126] *Logique,* IV, 1, pp.291-299.

tous deux extraits de la *Grammaire générale* d'Arnauld et Lancelot. De nouveau, l'œuvre est enrichie de près d'un dixième.

La cinquième édition de 1683 fut la dernière de celles que les auteurs ont revues. Dès 1676, la persécution contre les Jansénistes recommence et va séparer les deux amis. Lorsque l'ouvrage complètement remanié paraît en 1683, Nicole est à Paris après un bref et douloureux exil, Arnauld est à Bruxelles en un exil dont il ne reviendra jamais.

2. Pascal auteur de la *Logique*?

Dans *Pascal et Arnauld,* Michel Le Guern établit les rapports entre les deux auteurs. Dans les premiers chapitres, il restitue le contexte et les circonstances de la rencontre des deux hommes, qu'il situe à Port-Royal des Champs en janvier 1655, même s'il ne produit aucun document qui l'atteste formellement. Selon lui, les deux auteurs étaient ensemble pour défendre la grâce efficace et pourfendre les jésuites. Pascal était « l'expert en rhétorique mondaine[127] » dont avait besoin Arnauld, tandis que ce dernier apparaissait comme le spécialiste en théologie qui pouvait nourrir et guider la plume admirable de son compagnon : « Pour les premières provinciales, les rôles sont bien définis : l'*inventio* est pour l'essentiel d'Arnauld ; Pascal se charge de la *dispositio* et de l'*elocutio*. Pascal doit à Arnauld son information sur les débats théologiques à propos de la grâce ... sur la théologie morale et la casuistique[128] ».

Dans son deuxième tome des *Œuvres complètes de Pascal*[129], Michel Le Guern introduit une contribution de Pascal à la Logique de Port-Royal. Il s'appuie sur l'édition princeps de 1662. Selon lui, « c'est

---

[127] *Op. cit.,* p.65.

[128] *Op. cit.,* p. 76.

[129] Pascal *Œuvres complètes*, éd. Le Guern M., t. II, Paris, Gallimard, 2000, pp.108-153 : « Contribution à *La Logique de Port-Royal* ».

entre les *Provinciales* et *les Ecrits des Curés de Paris* que se situe la collaboration de Pascal et Arnauld pour l'élaboration de la première rédaction de la Logique ou l'art de penser[130] ». Mais il va plus loin. Pascal serait la troisième personne « de condition » dont parle l'avis de 1662 : « Quant aux deux autres personnages, on pourrait avoir envie d'y reconnaitre Antoine Arnauld et Pierre Nicole, mais cette interprétation ne convient pas. On ne peut pas dire de Nicole qu'il n'avait pas grand estime pour cette science : la manière dont il l'avait enseignée au jeune Le Nain de Tillemont prouve le contraire. Nicole n'est pas non plus une « personne de condition », au sens habituel de cette expression l'époque. Nicole est donc absent de la scène initiale ; son rôle ne commencera que bien plus tard[131] ». Michel Le Guern entérine le rôle fondateur d'Arnauld : « tous s'accordent à reconnaitre qu'Antoine Arnauld a joué dès l'origine, un rôle important dans le projet de la rédaction d'une logique : c'est donc un des personnages mis en scène dans l'Avis, c'est celui qui prend l'initiative, c'est l'autre personne qui était présente, et qui n'avait pas grande estime de cette science. Il reste à identifier le

---

[130] Le Guern M., *Pascal et Arnauld*, Paris, Champion, Lumière classique, 2003, p.143.

[131] Le Guern M., *op. cit.,* p.143. « La naissance de ce petit ouvrage est due entièrement au hasard, et plutôt à une espèce de divertissement, qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune seigneur [Charles-Honoré d'Albert], qui dans un âge peu avancé faisait paraître beaucoup de solidité et de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune il avait trouvé un homme qui l'avait rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui était présente, et qui n'avait pas grand estime de cette science, de répondre en riant que si Monsieur… en voulait prendre la peine, on s'engagerait de lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avait d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai, mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires ni assez courtes ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abrégé qui ne fût que pour lui » : *Logique*, Avis, 1662.

troisième personnage, la personne de condition[132]. En scrutant attentivement le manuscrit Vallant proche de l'édition princeps, la logique avant l'intervention de Nicole, selon Michel Le Guern, tous les passages du texte imprimé, dont le style imputable à Nicole, en sont absents. On décèle, selon lui, « deux voix, parfois disconcordantes », comme sur la nature de la proposition : « Au début de la seconde partie- ce sera le chapitre III de l'édition définitive de 1683-, la proposition est présentée comme la mise en relation de deux idées, envisagées du seul point de vue de leur compréhension. Dans le chapitre IX- le chapitre XVII de 1683- c'est du point de vue de leur extension que les deux idées sont mises en relation. A la logique des idées, où l'on reconnait la voix d'Arnauld, s'oppose la logique des valeurs de vérité : c'est celle de la personne de condition, où l'on n'est pas téméraire de reconnaitre la voix de Pascal[133]». Pour lui, la répartition des rôles est aisée à définir : « Arnauld se charge de la logique des idées, qui débouche sur une présentation de la proposition comme mise en relation de deux idées. Les aspects techniques de la conversion des propositions et du syllogisme sont traités par Pascal, qui réinterprète la logique des idées d'Arnauld dans le cadre théorique d'une logique extensionnelle. Enfin Arnauld présente la méthode[134] ».

Michel Le Guern reconnait toutefois que dans le texte du manuscrit Vallant, les apports pascaliens ont été modifiés ou supprimés. Ce qui accentue l'empreinte typiquement arnaldienne de la *Logique.* Pour Pascal, la logique est d'abord l'outil qui permet de

---

[132] Le Guern *op. cit.,* p.144 : La personne de condition signifie l'appartenance à une noblesse. L'expression appartient au vocabulaire d'Arnauld (*Lettre d'un Docteur de Sorbonne à une personne de condition* de mars 1655, ou la *Réponse à la lettre d'une personne de condition touchant les règles de la conduite des Saints Pères dans la composition de leurs ouvrages, pour la défense des vérités combattues, ou de l'innocence calomniée*, 1654.

[133] Le Guern M., *Pascal et Arnauld*, p.144.

[134] *Op. cit* ; p.146.

soumettre à la vérification son propre raisonnement. C'est pourquoi il attache une importance particulière à la conversion des propositions et la réduction des syllogismes. Ces deux points concernent directement le problème de la conservation des valeurs de vérité. Au début du chapitre XIII de la seconde partie Quelques conséquences des axiomes précédents pour comprendre mieux la véritable extension des idées, chapitre qui sera totalement supprimé du texte de 1662, Pascal estime que le raisonnement est fondé sur une logique extensionnelle, et que l'analyse des syllogismes présuppose une analyse extensionnelle des propositions[135]. Arnauld ne voit pas l'intérêt de la logique extensionnelle de Pascal[136]. La logique des idées est une logique intensionnelle qui ne situe pas la question de la vérité dans la confrontation des idées avec les objets du monde qu'elles sont censées représenter. Les idées ne sont pas distinctes de la réalité, et il n'est pas nécessaire d'articuler les prédicats avec des présupposés d'existence. Les positions de Pascal et celles d'Arnauld sont opposées sur le fond.

La perspective extensionnelle est introduite avec des réserves à partir du chapitre III, dans l'énoncé de la première règle : « Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement, mais il doit être pris au moins une fois universellement. Car devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout ; parce que ce

---

[135] Pascal, *Œuvres*, éd. M. Le Guern, t.II, p.117 : « Les règles que nous venons de proposer touchant la conversion des propositions, et surtout celles qui regardent la nature de l'affirmation et la conversion des propositions affirmatives, nous donnent lieu de tirer quelques conséquences qui font connaitre l'extension des termes, ce qu'il est très important de bien savoir, parce qu'on verra dans les règles du raisonnement que toute l'argumentation ne consiste presqu'à montrer qu'un terme est compris dans l'extension d'un autre ».

[136] Le Guern M. « Une logique pascalienne de la proposition », *Le voyage et la langue, Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et d'André Roman*, Institut français de Damas, 2002, p.229-235.

ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes ». C'est en tête de ce chapitre que figure, dès l'édition de 1662, la seconde invitation à ne pas lire : « Ce chapitre et les suivants jusqu'au douzième sont de ceux dont il est parlé dans le Discours, qui contiennent des choses subtiles, et nécessaires pour la spéculation de la logique, mais qui sont de peu d'usage ». La première figurait en tête des chapitres portant sur la conversion des propositions, dans la seconde partie, au début du chapitre VII de l'édition définitive : « Les chapitres suivants sont un peu difficiles à comprendre, et ne sont nécessaire que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique les peuvent passer ».

Le désaccord relatif aux textes imputables à Pascal s'étend à l'édition de 1683[137]. Ces invitations à sauter des chapitres sans les lire en témoignent. Pascal est présent dans la *Logique*, hormis la participation directe proposée par Michel Le Guern, par ses emprunts manifestes. Sur la logique comme outil de persuasion, Pascal fournit *De l'esprit géométrique*, qu'Arnauld utilise dans divers chapitres, qui figurent encore dans le manuscrit Vallant. Il lui arrive d'adopter les positions de Pascal, mais aussi de les discuter. Ainsi à propos de la définition du nombre, Pascal s'inspirait de Stevin, sans le nommer. Arnauld le nomme et le critique. Outre les cinq règles

[137] Le Guern M., *op. cit.* p.14 : « Les chapitres du noyau primitif, ceux qu'on peut attribuer à Pascal, ont été considérablement modifiés, dès la première édition, à tel point qu'il est bien difficile de reconnaitre la manière de Pascal dans le texte imprimé. Les modifications montrent que les innovations apportées par Pascal n'ont pas été comprises par Arnauld et Nicole. Arnauld n'a pas voulu comprendre, parce que son épistémologie est radicalement opposée à celle de Pascal. La logique des idées d'Arnauld n'est pas compatible avec la configuration ensembliste dans laquelle Pascal traduit la logique traditionnelle. Quant à Nicole, il est sans doute moins hostile, mais la structure mathématique sous-jacente à la construction de la logique des extensions lui a échappé. C'est certainement à Nicole qu'il faut attribuer les remaniements du chapitre III de la troisième partie, entre le texte du manuscrit Vallant et celui de la première édition ».

fournies par *De l'esprit géométrique*, Arnauld intègre aussi, à la quatrième partie, le développement sur la foi humaine publié dans les *Réflexions d'un docteur de Sorbonne* pour lesquelles vraisemblablement Pascal avait participées. La *Logique* IV, 5 constitue un réquisitoire contre Simon Stevin. Pascal admire Stevin, son *Traité de l'équilibre des liqueurs* est largement inspiré de la *Statique*, et la définition que Stevin donne du nombre est approuvée sans la moindre réserve dans *De l'esprit géométrique*. Arnauld s'oppose nettement à cette conception des mathématiques que partagent Pascal et Stevin[138]. Parmi les désaccords, on peut ajouter les réticences d'Arnauld par rapport à la méthode des indivisibles[139], dont Pascal a donné des illustrations en la faisant évoluer vers ce qui deviendra le calcul intégral.

Dans les chapitres XI-XVI de *Pascal et Arnauld*, Michel Le Guern présente les divergences de vue entre Pascal et Arnauld. Elles sont nombreuses et concernent en premier lieu, des questions d'épistémologie : l'intérêt et la validité des démonstrations par l'absurde, prises en partie par Arnauld dans ses *Nouveaux éléments de Géométrie* ; en second lieu, des questions philosophiques et des problèmes théologiques, après 1660, au moment des débats sur la signature du formulaire et la soumission aux décisions du pape. Michel Le Guern s'appesantit sur la question controversée du rôle de Pascal dans la première rédaction de la *Logique* de Port-Royal. Mais il reconnait les limites de son approche. Arnauld et Nicole ont adopté la géométrie comme modèle de savoir scientifique. Ce choix est revendiqué à travers la reconnaissance de la dette contractée envers les théories de Pascal dans *De l'esprit géométrique* dont sont tirées les cinq règles présentes dans *Logique* IV consacrée à la Méthode. Il

---

[138] *Logique*, IV, 5.

[139] Voir Dominique Descotes, « Port-Royal et les indivisibles », *Le rayonnement de Port-Royal. Mélanges Philippe Sellier*, Champion, 2001, p.185-199.

est discutable de conclure de là que Pascal ait participé à la rédaction de la *Logique*. L'approche de Michel Le Guern, loin d'être pertinente, n'éclaire pas le débat. Les diverses prises de position de Michel Le Guern jettent parfois un discrédit sur Arnauld et Nicole[140]. Michel Le Guern reproche à la *Logique* de manquer d'unité dans son corpus, liée à la juxtaposition d'auteurs différents. Pascal aurait participé à la rédaction des parties suivantes, conclut-il : *Logique* II, 9-13 ; *Logique* III, 1-11[141].

Toutefois l'empreinte de Pascal ne manque pas dans la *Logique*. Elle est visible en l'occurrence dans le rôle de l'affectivité dans le langage. Dans son étude, *Précurseurs français de la grammaire affective[142],* Alexis François fait remonter à la *Logique de Port-Royal* les « premières notions du langage affectif », bien que

---

[140] Le Guern M., *op. cit.,* « contrairement à Arnauld, son cartésianisme rend méfiant à l'égard du témoignage des sens, Pascal associe les sens et la raison p.110 ; « Arnauld est résolument cartésien, même si son cartésianisme est fondé sur un malentendu. Il voit en Descartes un disciple et un continuateur de saint Augustin », p. 160 ; « pour Arnauld, comme pour Descartes, la physique fait partie de la philosophie, et en cela ils sont archaïques. Chez Pascal au contraire, la physique acquiert son autonomie par rapport à la philosophie ». « La Logique n'est pas l'aboutissement d'un travail en commun des trois auteurs, qui seraient arrivés à un consensus sur chacune des questions traitées. Une lecture attentive y relève des ruptures qui sont assez discrètes pour ne pas être taxées d'incohérences, mais assez nettes pour traduire des divergences de point de vue ».

[141] Les deux premiers chapitres de la troisième partie de la *Logique*, Arnauld ne peut pas en être l'auteur, selon Michel Le Guern. Il n'aurait pas repris à son compte cette objection de Gassendi, qui figure dans le manuscrit Vallant au chapitre premier, mais qui sera supprimée dès la première édition. *Pacal et Arnauld*, p.147 : «Car quant à la pensée que quelques uns ont eue que ce raisonnement je pense donc je suis, n'était composée que deux propositions, et que l'esprit n'en formait aucune troisième, elle ne semble pas conforme à la vérité. Car il est impossible qu'in homme conclut qu'il est, *ego sum,* parce qu'il connait qu'il pense, qu'il ne se voit uni à la pensée, ce qui fait la mineure, et l'être enfermé dans la pensée, ce qui fait la majeure. Car s'il ne concevait point l'être dans la pensée, le mot de pensée ne lui servirait de rien pour conclure qu'il est ».

[142] François A., « Précurseurs français de la grammaire affective », *Mélanges de linguistique offerts à Ch. Bailly*, Genève, 1939, 369-377.

depuis Aristote, la grammaire et la rhétorique aient été conscientes du jeu des passions dans le style. La définition cartésienne de l'imagination, la passion et la raison ; la manière dont conçoit Descartes le jeu combiné de celles-ci ne devrait nullement empêcher de voir l'importance de l'affectivité dans le langage. Pascal lui-même avait auparavant opposé mouvement de l'âme et raison dans le langage. L'examen de la *Logique* nous révèle que c'est du sens affectif de certains mots qu'il s'agit[143]. Pascal établit une distinction entre le concept et la signification des différents mots qui servent à le dénommer. Les idées de Pascal sur la langue et le style se retrouvent dans ces parties. Après avoir traité l'analyse des difficultés qu'entraine la confusion des mots pour la connaissance et la transmission de la vérité, Arnauld et Nicole remarquent que les sens de certains mots *idée, pensée, étendue etc.* sont si évidents qu'on a même pas besoin de définition. Cependant ils en viennent à la constatation que les hommes ont souvent besoin des mêmes objets des représentations différentes mais qu'ils les désignent du même nom, donnant ainsi des sens différents au même mot.

C'est l'usage que les Messieurs proposent comme régulateur intangibles lorsque ces acceptions ne concordent pas. La raison semble mise à l'écart. L'usage oblige à accepter un sens même s'il n'exprime pas fidèlement la vérité sur l'objet désigné, puisque la vérité de l'usage et la vérité des choses ne concordent pas toujours :

> Quand on n'a pas dessein de faire connaitre simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires ; mais elles sont liées et astreintes à représenter non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage, et on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire, si elles ne joignent

[143] *Logique* I, 14-15.

> pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes[144].

L'une des causes importantes de ces acceptions différentes des mots réside dans l'attention insuffisante portée à l'étendue du sens de ceux-ci. On cerne de manière trop étroite le sens des mots : « on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit[145] ».

Un mot peut avoir diverses significations secondaires qui surgissent par association, les idées accessoires qui modifient plus ou moins le sens propre du mot : « il arrive souvent qu'un mot outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit en reçoive l'impression[146] ».

Quand on dit à quelqu'un « vous en avez menti », il ne s'agit pas seulement de la constatation du fait qu'il a énoncé une contre vérité. On exprime en plus un reproche et même la plupart du temps un mépris injurieux pour la personne à qui on s'adresse. Car l'emploi du mot *mentir,* à lui seul, indique que le locuteur ne juge nullement nécessaire de ménager la personne à qui il parle[147]. L'idée accessoire est donc ici l'expression d'un facteur affectif. On peut pour un même

---

[144] *Logique*, I, 14, p.94.

[145] *Loc. cit.*

[146] *Logique,* I, 14, p. 94.

[147] *Loc. cit* : « si l'on dit à une personne, vous en avez menti, et que l'on ne regarde que la signification principal de cette expression, c'est la même chose que si on lui disait : vous savez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris et d'outrage, et elles font croire que celui qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses et offensantes ».

objet choisir un terme injurieux, flatteur, modeste, prétentieux décent ou choquant. Ainsi les mots *adultère*, *inceste, péché abominable* sont tout à fait convenables bien qu'ils désignent une chose honteuse. Ils expriment, en plus du fait objectif, l'aversion ressentie pour ce qu'il a de condamnable. D'autres termes peuvent présenter le même fait sous un jour frivole et impudent[148].

Il est évident que ces réflexions reprennent et développent l'idée formulée par Pascal « qu'un même sens change selon les paroles qui l'expriment ». Nous pensons avec des mots et l'art de penser consiste également à savoir ce que chacun met sous les mots. Or chacun ne met pas toujours la même chose sous le même mot : « ceux qui ont le discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent[149] ».

Arnauld et Nicole s'étendent sur les idées accessoires qui surgissent grâce au ton, aux gestes, à la mimique, et qui indiquent l'émotion ou un jugement personnel du locuteur : « Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par un usage commun ; mais elles y sont tellement jointes par celui qui s'en sert. Et ce sont celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, et par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvements, des jugements, et des opinions de celui qui parle[150] ». Le ton est différent selon qu'on enseigne, qu'on flatte ou qu'on adresse un reproche. Il ajoute au mot un sens important. Ce n'est pas le désir du locuteur de se faire entendre clairement, qui lui fait prendre une voix forte. Dans certains cas, il peut être indispensable

---

[148] *Logique* I, 14, p.95.

[149] *Opuscules et lettres de Pascal*, biographie et notes de Louis Lafuma, Paris, Aubier, 1955, *De l'art de persuader,* p.146.

[150] *Logique* I, 14, p.95.

d'élever ou d'abaisser le ton afin d'obtenir l'impression souhaitée : « le ton … est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer[151] ».

La reconnaissance de l'affectivité, inspirée de Pascal, comme partie intégrante de la langue ne permet plus de prendre la raison comme seule et unique norme d'un ordre naturel des mots et entraine une révision des valeurs. La particularité des figures de rhétorique consiste en ceci que, tout comme les mots, elles expriment en plus du fait proprement dit, une idée accessoire, l'émotion liée à l'énoncé, la passion qu'éprouve le locuteur, tandis que le style simple ne vise que la vérité toute nue :

> C'est encore par là qu'on peut reconnaitre la différence du style simple et du style figuré, et pourquoi les mêmes pensées nous paraissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles étaient renfermées dans des expressions toutes simples. Car cela vient de ce que les expressions figurées signifient outre la chose principale, le mouvement et la passion de celui qui parle, et impriment ainsi l'une à l'autre l'idée dans l'esprit, au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue[152].

Le style figuré crée un langage beaucoup plus vivant. Si Virgile, au lieu de la formule *Usque adeone mori miserum est !* avait dit en un style simple *Non est usque adeo mori miserum*, l'expression n'aurait pas été, et de loin, aussi vigoureuse. Objectivement c'est la même idée de base qui est rendue par les deux formules : la première montre, en plus, de l'émotion d'un homme qui regarde la mort en face sans crainte, « image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe ».

---

[151] *Logique* I, 14, p.95..

[152] *Logique* I, 14, p.96.

Arnauld et Nicole exposent l'idée, qu'on rencontre chez Pascal, que les hommes reçoivent plus facilement une vérité lorsqu'ils sont émus, c'est-à-dire dans un état auquel les fait accéder le style figuré, justement parce qu'il a l'avantage d'être agréable. Le style scolastique ne montre que la vérité toute nue et il est incapable de ce fait, de faire naître un mouvement intérieur : « l'âme s'instruit par les images de vérités, mais elle ne s'émeut guère que par l'image des mouvements[153] ». Le style doit être adapté à son objet. Pour les matières purement spéculatives, la sécheresse du style scolastique est tout à fait appropriée étant donné que l'émotion leur est étrangère. Mais tous les sujets qui touchent l'âme, il serait déplacé de parler d'une manière sèche, froide et dépourvue d'émotion. Cela vaut également pour les vérités sacrées. Les Pères de l'Eglise ont montré que le style peut, par-delà les connaissances claires qu'il enseigne, inspirer le sentiment de respect et de l'amour pour ces vérités :

> Les vérités divines n'étant pas proposées simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérées et adorées par les hommes ; il est sans doute que la manière noble, élevée et figurée dont les saints Pères les ont traitées leur est bien plus proportionnée qu'un style simple et sans figure comme celui des scolastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentiments d'amour et de révérence avec lesquels les Pères en ont parlé ; et que portant ainsi dans notre esprit image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable : au lieu que le style scolastique étant simple, et ne contenant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'âme les mouvements de respect et d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes : ce qui le rend en ce point non seulement moins utile, mais aussi moins agréable,

---

[153] *Loc. cit.*

> le plaisir de l'âme consistant plus à sentir des mouvements, qu'à acquérir des connaissances[154].

Un point important sur lequel la *Logique* va plus loin que Pascal, c'est la valeur accordée à l'imagination. Traitant du sens des mots et du style, la *Logique* utilise une formule comme « imprimer une image dans notre esprit » ; un sens tout à fait positif. La *Logique,* dans sa critique de l'imagination, est bien plus modérée que Pascal. Dans la *Logique*, la faculté de représentation sensible occupe certes un rang inférieur à celui de l'intellection pure qui est la source unique des connaissances évidentes, mais il n'y a pas, et de loin, une condamnation de l'imagination comparable à celle que prononce Pascal dans sa tirade sur cette « faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire en une erreur nécessaire[155] ».

3. Nicole dans la *Logique*

Dans « *Le rôle de Pierre Nicole dans la Logique*[156], Michel Le Guern tente de justifier la part effective et suffisante de Nicole dans la rédaction de la *Logique*. A ses yeux, « une analyse plus fine de la *Logique* passe par la détermination de la part de chacun des auteurs. On peut considérer dans une première approximation, que les

---

[154] *Logique*, I, 14, p.97.

[155] Pascal *Pensées*, éd. E. Havet, Paris, 1887, I, p.34. Les prémisses de l'attitude adoptée plus tard par Arnauld lorsqu'il prendra expressément parti en faveur du rôle positif de l'imagination dans l'éloquence. La controverse sur le recours à l'imagination dans le langage est engagée par Malebranche à travers le réquisitoire impitoyable qu'il prononça sur l'imagination. Arnauld ne manque pas de répliquer avec ses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*.

[156] Le Guern M., « Le rôle de Pierre Nicole dans la *Logique* », *Chroniques de Port-Royal, Pierre Nicole (1625-1695),* Paris, Bibliothèque Mazarine, 1996, pp.155-164. Voir aussi Donzé R., *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, 1967, Berne, Francke, pp.15-17.

chapitres qui constituent une défense et une illustration de la philosophie cartésienne, jusque par les exemples de raisonnements qu'ils proposent, sont d'Arnauld. Quant à Nicole, il est moins cartésien qu'anti-aristotélicien[157] ». Nicole officiellement a rédigé seul les deux Discours: « M. Nicole a travaillé seul au préfaces de la *Logique* et à toutes les additions. Le 1er, le 2nd et le 3ème ont été composés en commun. M. Arnauld a fait tout le 4ème » [158] . Nicole semble avoir une part active dans les ajouts et les additions, bien qu'on ne puisse pas lui imputer toutes les additions. Michel Le Guern voit déjà la difficulté relative à la répartition respective de la rédaction de la *Logique.* Le seul document qui apporte des précisions sur la part respective d'Arnauld et de Nicole est celui que nous venons d'énumérer. Sans doute la plupart des ajouts sont d'Arnauld. Dans l'édition de 1664, la fin du premier chapitre introduit une sémiologie qui est différente de celle de Nicole ajoutée en 1683. Nous pouvons concéder, à la limite, qu'un nombre raisonnable des ajouts de 1683 puisse être attribué à Nicole, non la totalité. Il est vrai, en 1683, Arnauld est en exil. Nicole est à Chartres puis à Paris. Si les ajouts de 1683 n'ont pas été conclus ensemble avant l'exil d'Arnauld, son éloignement aurait pu exclure la collaboration de la rédaction des chapitres de 1683. Mais il semble que les ajouts ont été conjointement écrits.

Il est discutable de conclure comme Michel Le Guern qu'à partir de 1683, Nicole « est devenu le seul auteur de la *Logique*[159] ». Certains faits relatifs à la rédaction et la diffusion de l'ouvrage nous permettent de dire que Nicole avait la charge de l'impression et de la diffusion de l'ouvrage. En premier lieu, lors de l'édition princeps de

---

[157] Le Guern M., *op. cit.,* p.157.

[158] Racine « Diverses particularités concernant Port-Royal », *Œuvres* de Racine, éd. Paul Mesnard, 1865, t. 4, p.608.

[159] Le Guern M., *op. cit.,* p.158.

1662, Nicole était seul chez les imprimeurs[160]. Il en est de même en 1683. Nicole était toujours seul avec les éditeurs, comme l'atteste à nouveau le Privilège du 29 juin 1683 : « *La Logique ou l'art de penser*, revu et corrigé par celui qui en est l'auteur ». Pour les libraires, l'auteur est celui qui leur remet le manuscrit de l'ouvrage. En second lieu, les années d'exil d'Arnauld ne permettent pas d'attribuer à Nicole la paternité de l'ouvrage. Arnauld a quitté la France en 1679[161]. A cette époque, l'ouvrage a connu déjà quatre éditions. Aucun texte ne soustrait formellement Arnauld des additions de 1683. Ces additions sont relatives aux problèmes du langage et de la théologie. Dans le corpus du texte, les auteurs ont contribué chacun à sa façon à dissiper les malentendus suscités par leur ouvrage. La polémique avec les protestants est au cœur de la théorie et de l'idéologie des jansénistes, quand bien même Arnauld et Nicole n'ont pas explicitement problématisé le rapport entre le contexte historique contingent et les éléments théoriques fondamentaux[162]. Ces additions définissent l'idée de signes et leur

---

[160] Extrait du privilège du Roi : « Par Grâce et Privilège du Roy, il est permis au sieur Le Bon[Nicole] de faire imprimer un livre intitulé *La logique ou l'art de penser*…

Et le dit sieur Le Bon a choisi pour vendre et distribuer les exemplaires, Jean Guignard, Charles Savreux, Jean de Launay et Guillaume Desprez, marchands et libraires à Paris, et ce pour la première édition seulement », achevé d'imprimer pour la première fois le 6 juillet 1662.

[161] Jacques E., *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'histoire Ecclésiastique, 1976.

[162] Louis Marin, dans son édition de 1970, précise : « Avertissement de Monsieur Nicole, éditeur [c'est nous qui soulignons] de la cinquième édition », p.31. « On a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été, que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avait faites ; ce qui a obligé d'éclaircir et de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclaircissements, que la raison et la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, et que l'on ne saurait guère s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Mais quoique ce soient des contestations théologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas

classification. Le chapitre 15 de la première partie étudie les idées que l'esprit ajoute à celles qui sont signifiées par les mots. Les chapitres supplémentaires de la seconde partie concernent le rapport des mots et des propositions et la définition du verbe.

Michel Le Guern reconnaît lui-même cette difficulté. Aussi poursuit-il, la détermination de la part de chaque auteur passe par le « repérage intuitif des particularités lexicales, syntaxiques ou stylistiques de chacun des auteurs[163] ». Ainsi certaines syntaxes seraient propres à Nicole comme « ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce chapitre », *Logique* III, 15 ; il semble que + proposition au subjonctif, *Logique* II, 16, *Logique* III, 10. De plus, l'emploi de la première personne ne serait pas du ressort de Nicole. La fréquence élevée des occurrences de la première personne permet d'attribuer à Arnauld : *Logique* I, 1, 2, 5, 12 et 13 ; *Logique* II, 3, 7, 8, 13, 17 et 19 ; *Logique* III, 1.[164]

En revanche, il est normal de voir les influences individuelles des auteurs dans la rédaction de l'ouvrage. La *logique* I, 8 et *Logique* II, 6 reproduisent les textes des écrits sur la Signature. On retrouve dans la *Logique* IV, 12 la reprise des *Réflexions d'un Docteur de Sorbonne, sur l'Avis donné par Monseigneur l'Évêque d'Alet sur le cas proposé touchant la souscription de la dernière Constitution du Pape Alexandre VII, et du Formulaire de l'Assemblée générale du*

---

moins propres ni moins naturelle à la Logique et l'on les aurait pu faire quand il n'y aurait jamais eu de Ministres au monde qui auraient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités ».

Les additions faites à l'édition de 1683 sont : *Logique* I, 4 et 15 ; *Logique* II, 1, 2, 12 et 14.

[163] Le Guern M., *op. cit.,* p.159.

[164] Le Guern M., *op. cit.,* 160 : « Le fait qu'entre les chapitres à fréquence très faible du je, attribuable à Nicole, et ceux où la fréquence du je est élevée, attribuables à Arnauld, certains chapitres présentent des valeurs moyennes, conduit à penser que les attributions à chacun des auteurs ne doivent pas être nécessairement découpées suivant les frontières de chapitres ».

Clergé de France. Les chapitres suivants évoquent d'autres extraits. La seconde partie de l'*Epigrammatum delectus* de Nicole transparaît depuis l'édition de 1664 Logique II, 9 et 10. Dans l'édition de 1683, Nicole peaufine et remanie les arguments présentés dans la grande *Perpétuité de la foi de l'Église Catholique touchant l'Eucharistie*. Nicole enseigne la logique dans les Petites Écoles de Port-Royal[165]. Sans doute il est à même de présenter tout ce que la logique ne peut pas se dispenser de reprendre dans la tradition scolastique. Nicole « moraliste », sa contribution peut être appréhendée également dans le souci d'appliquer la logique à la réflexion morale. La *Logique* I, 10 « Quelques exemples de ces idées confuses et obscures, tirées de la morale », peut lui être attribuée. Dans sa controverse sur la présence réelle dans l'Eucharistie, Nicole a développé des procédés d'argumentation que l'on retrouve dans *Logique* I, 4 et 15, *Logique* II, 12 et 14.

Les positions des deux auteurs de la *Logique* ne coïncident pas toujours. En exemple, dans la *logique* III, 17, Arnauld et Nicole ont pour objet de démontrer que la méthode des lieux est inutile. Ils étaient tous d'accord sur le principe. On pourrait s'arrêter à ce chapitre. Loin s'en faut. Or on assiste dans la *Logique* III, 18 à un exposé détaillé consacré à la « division des lieux en lieux de grammaire, de logique et de métaphysique ». Si les auteurs étaient d'accord pour rejeter la méthode des lieux dans la *Logique* III, 17, ce n'est plus le cas au chapitre 18. L'importance que Clauberg accorde à la méthode des lieux fait comprendre à Arnauld qu'elle n'est pas incompatible avec la philosophie de Descartes. Ce qui est condamné dans la Logique III 18, ce n'est pas la méthode des lieux en soi, mais

[165] Goujet Cl.-P., *La vie de M. Nicole*, t.1, p.40 : « quoique le livre si connu sous le titre de la *Logique ou l'art de penser*...n'ait point été écrit pendant la tenue de ces Ecoles, on doit le regarder néanmoins comme un fruit des exercices que l'on y faisait. Ce fut selon cette méthode et par les mêmes réflexions que M. Nicole conduisit M. Le Nain de Tillemont dans sa philosophie ».

la méthode des lieux selon Ramus. L'existence des divergences entre les auteurs n'enlève pas l'unité du corpus de l'œuvre.

Parlant de la contribution des auteurs de la *Logique*, L. Barré, dans son introduction à son édition de 1877[166], estime lui aussi que la participation de Nicole était relative aux deux discours préliminaires le choix des exemples moraux et les développements ajoutés aux premières éditions[167]. La marque de l'auteur des *Essais de morale* est évidente. Les deux discours ont pour but de montrer les desseins de cette nouvelle logique dans ses traits principaux. Les qualités les plus estimables de l'esprit sont la justesse et le bon sens. Tous ne doivent point être savants, mais tous ont besoin de se rendre judicieux. Les esprits faux ou faciles à duper sont nombreux ; l'infatuation de l'astrologie judiciaire en était une preuve. L'homme se trompe par précipitation, vanité, présomption, aimant mieux décider que dire : j'ignore. Il erre par la manie du scepticisme. Il ne faut ni croire légèrement ni douter en face de l'évidence. Mais si quelquefois les hommes se sont trompés, si quelquefois aussi ils ont atteint le vrai ; ils peuvent suivre de nouveau cette seconde voie et éviter la première : ils peuvent donc trouver des règles pour guider leur recherche. Les hommes errent plutôt dans les jugements. Il faut s'atteler à la rectitude du jugement. Si la logique est l'instrument des sciences, les sciences doivent au besoin appuyer la logique. La rhétorique a fourni l'occasion de montrer l'abus du style artificiel et figuré, des lieux communs, des raisonnements subtils ou produits dans l'intérêt de la cause. En fait de morale, Nicole a redressé les idées vulgaires sur les biens et les maux. A l'égard de la métaphysique, il a développé ce qu'elle enseigne de plus exact quant à l'origine des idées etc.

---

[166] *Logique de Port-Royal*, éd. de L. Barré, 1877, p.VII.

[167] *Logique,* éd. L. Barré, p. VIII.

Dom Claude Lancelot n'y a contribué que fort indirectement par les fragments de la *Grammaire générale,* qui forment les deux premiers chapitres de la deuxième partie de la *Logique*. L'ouvrage d'où sont empruntés ces morceaux a été écrit conjointement par Lancelot et Arnauld. L'apport d'Arnauld dans la *Grammaire* est purement philosophique, tandis que Lancelot s'est employé dans son rôle de grammairien érudit. En s'emparant des thèses les plus générales, dans sa *Logique*, Arnauld n'a fait que reprendre son bien. Il résulte de ceci, conclut L. Barré, « qu'on peut revendiquer pour Antoine Arnauld le titre exclusif d'auteur de la *Logique de Port-Royal* : il a conçu l'œuvre, en a tracé le plan, l'a inspirée toute entière, et en a exécuté toutes les principales parties[168] ».

Les deux derniers chapitres de la troisième partie de la *Logique* sont attribués généralement à Nicole. Chapitre 19 :« Diverses manières de mal raisonner. Sophismes ». Cette partie de l'art d'argumenter est vaste et essentielle. Nicole réduit les sophismes à neuf : 1). Prouver ce qui n'est pas en question, ignorance du sujet *ignoratio elenchi;* 2). Supposer ce qui est en question, pétition de principe; 3). Prendre pour cause ce qui n'est pas cause; 4). Dénombrement imparfait; 5). Juger par l'accident, *fallacia accidentis;* 6). Passer du sens divisé au composé ou réciproquement *fallacia compositionis aut divisionis;* 7). Passer du relatif à l'absolu *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* 8). Ambiguïté des mots (source la plus commune); 9). Conclusion générale tirée d'une induction défectueuse. Ces deux dernières causes rentrent dans les causes 1). et 5). Véritablement, on a sept causes d'erreurs. Le chapitre XX, *Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours,* s'en prend aux vices d'esprit, d'intention, et quelquefois de cœur, qui conduisent aux mauvais jugements, aux mauvais raisonnements, soit

[168] *Logique de Port-Royal*, éd. L. Barré, p.VII.

involontairement, paralogisme, soit volontairement, sophisme, soi quelquefois moitié l'un moitié l'autre. Les sophismes d'amour-propre peuvent être liés aux préjugés de nation, de profession d'état, d'institut de corps, de sectes, de castes. Les illusions de l'amour-propre, j'ai toujours raison, je ne peux ignorer cela, la pédanterie, l'égoïsme[169] etc.

Une autre difficulté est l'identification des apports de Nicole dans les apories du langage telles qu'elles sont posées dans la *Logique*. Nicole reconnait que le corps n'est pas le lieu du sens. L'ancrage de la capacité linguistique dans le corps ne lui permet pas à dire les conceptions de l'entendement. Il remarque et formule les conséquences de l'union de l'âme et du corps sur la transparence de la pensée à elle-même :

> S'il est vrai, comme il semble qu'on n'en puisse pas douter, que les connaissances des âmes séparées des corps soient tout autrement vives, claires, étendues, que celles des âmes qui sont dans les corps; on ne doit point non plus douter que leurs passions n'augmentent avec la même proportion, et ne se portent vers leurs objets avec une violence qui surpasse toutes nos pensées. Il faudrait être hors du corps pour comprendre exactement combien le corps appesantit l'âme, et combien il ralentit tous mouvements en obscurcissant toutes ses idées. Mais nous pouvons concevoir dès cette vie, qu'il y aura une extrême différence entre ces deux états[170].

---

[169] Nicole a subi l'influence de Pascal qu'il cite en la matière : Marin L., *La critique du discours,* p.104 ; Rodis-Lewis G., *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme,* Paris, PUF, 1950, pp.221-22 ; *Œuvres complètes de Pascal,* Mesnard J., 1964, p.1000.

[170] Nicole *Essais de morale*, livre II, ch. VIII, p.162. Voir aussi *Des vraies et des fausses idées,* ch.4, p.34 : « L'esprit et le corps étant deux natures tout à fait distinctes, et comme opposées, et dont par conséquent les propriétés ne doivent rien avoir de commun, on ne peut que se brouiller en voulant expliquer l'une par l'autre ». Cette question a été abordée par Martine Pécharman dans « L'âme et le

La principale conséquence de l'expression, pour Nicole, est de ralentir le traitement des idées : « l'esprit a une manière d'agir en lui-même beaucoup plus prompte que celle qu'il fait paraitre aux autres quand il leur parle : et souvent cette longue suite de paroles n'est que l'expression de ce qu'il a conçu tout d'un coup et en instant[171] ». Si la pensée préexiste au langage[172], la parole cherche à transmettre les contenus intellectuels et ne rend pas pour autant la pratique du langage transparente. L'immédiateté et la médiation s'opposent dans le cas du raisonnement par enthymème. La *Logique* décrit ce dernier comme un syllogisme parfait dans l'esprit mais imparfait dans l'expression, c'est-à-dire complet dans le raisonnement, où il fait appel à tous les membres de la déduction, et incomplet lors de l'énonciation où il densifie ses énoncés en les abrégeant, en supprimant une proposition évidente et « facilement suppléée par l'esprit de ceux à qui on parle[173] ». Loin d'être une pratique marginale, « les enthymèmes sont donc la manière ordinaire dont les hommes expriment leur raisonnements ». Arnauld et Nicole formulent, à partir de l'enthymème, un principe esthétique qui assure la nécessaire domination du sens sur le son :

---

corps : Antoine Arnauld et la question de la distinction réelle », *Chroniques de Port-Royal*, 44, 1995, p.297-321.

[171] Nicole *op. cit*., t.IV, II, ch.15, p.447-448.

[172] Guion B., *Pierre Nicole moraliste,* p.27 : « c'est un mouvement caractéristique du second Port-Royal que d'intégrer les acquis de la philosophie cartésienne, à commencer par la distinction de la matière et de la pensée, décisive pour établir l'immortalité de l'âme et prouver ainsi la vérité de la religion chrétienne ».

[171]Declerq G. analyse ce passage de la *Logique* et y souligne la caractérisation de l'enthymème comme « une expression elliptique de la pensée liée à la structure même de l'esprit humain qui détermine en retour la structure du langage et du discours », *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, PUF, 1992, p.105.

> Une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, et de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est au contraire un des plus grands défauts d'être vide de sens, et de renfermer peu de pensées, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques. Car l'esprit allant plus vite que la langue, et une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux; l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'arguments si rares dans la vie des hommes, parce que sans même y faire réflexion on s'éloigne de ce qui ennuie, et l'on se réduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre[174].

Le langage ordinaire a son expression propre, déterminé par les exigences pratiques de l'agrément et de la signification. Ce langage ordinaire sera convoqué à l'appui de l'argumentation théologique de la grande *Perpétuité.* Le langage ordinaire limite l'effet de la chute dans le temps sur son propre déroulement, mais il est incapable de rendre compte des variations temporelles qui affectent les objets du monde. Arnauld et Nicole insistent sur la rigidité du code linguistique qui ne peut signifier les variations historiques des substances :

> Nous considérons le corps des animaux et nous en parlons comme étant toujours les mêmes, quoique nous ne soyons pas assurés qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la première matière qui le composait; et non seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire une réflexion expresse. Car le langage ordinaire permet de dire : le corps de cet animal était composé il y a dix ans de certaines parties de matière; et maintenant il est composé de parties toutes différentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans ce discours; car si les parties sont toutes différentes, ce n'est donc pas le même corps. Il est vrai, on en

[172] *Logique*, III, 14, p.226-227.

> parle néanmoins comme d'un même corps. Et ce qui rend ces propositions véritables, est que le même terme est pris pour différents sujets dans cette différente application[175].

Dans la *Logique*, le langage est déterminé par deux fins : exprimer une pensée à travers un corps et l'exprimer à un autre corps pensant. Le dualisme arnaldien est un dualisme théologique dont la source est à chercher dans le *De Magistro* d'Augustin et continué dans les *Méditations métaphysiques*[176]. Henri Gouhier souligne que, chez Descartes, la doctrine de la distinction provoque l'incompréhension de ses lecteurs à l'égard de la doctrine de l'union de l'âme et du corps. Descartes ne résout pas le problème de la communication des substances qui provoque les objections d'Arnauld et de Gassendi[177]. Selon lui, « pour Descartes, il y a un problème de la distinction de l'âme et du corps qui se pose à partir de leur union, et par suite, au sein de leur union ; pour ses successeurs ou ses interprètes, il y a un problème de leur union qui

---

[175] *Logique,* p.147. Dans *De l'esprit géométrique,* Pascal aussi souligne le travail de réduction que le langage opère sur les objets du monde qu'il adapte à son propre mode de fragmentation : « Mais ce n'est pas avoir l'esprit juste que de confondre par des comparaisons si inégales la nature immuable des choses avec leurs noms libres et volontaires, et dépendant du caprice des hommes qui les ont composés. Car il est clair que pour faciliter le discours, on a donné le nom d'armée à vingt mille hommes, celui de ville à plusieurs maisons, celui de dizaine à dix unités ; et que de cette liberté naissent les noms d'unité, binaire, quaternaire, dizaine, centaine, différents par nos fantaisies, quoique ces choses soient en effet de même genre par leur nature invariable, et qu'elles soient toutes proportionnées entre elles et ne diffèrent que du plus ou du moins, et quoique, ensuite de ces noms, le binaire ne soit pas quaternaire, ni une maison une ville, non plus qu'une ville n'est pas une maison. Mais encore quoiqu'une maison ne soit pas une ville, elle n'est pas néanmoins un néant de ville. Il y a bien de la différence entre n'être pas une chose et en être un néant », *Œuvres complètes,* éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t.III, 1991, p.407-408.

[176] Gouhier H., *La pensée métaphysique de Descartes,* Paris, Vrin, 1987, p.360.

[177] *Ibid.,* p.323.

se pose à partir de leur distinction, choc en retour des définitions séparant *res cogitans* et *res extensa*[178]». Arnauld se pose effectivement la question de l'union substantielle des deux et préfère concevoir l'union sur le modèle platonicien du pilote en son navire. L'union du corps et de l'âme constitue bien pour Arnauld une « union de nature » et non une « unité de composition » comme elle est définie chez Descartes. La position de la *Logique* sur l'arbitraire reflète une adhésion nette à la pensée d'Augustin reformulée dans la *Grammaire.* La langue est motivée par l'universalité de la raison humaine. A son niveau superficiel, elle est déterminée par les contingences des affects linguistiques des différents groupes humains. L'expression linguistique, dans son arbitraire, en amont, est encadrée par l'universalité du concept, et en aval, par le rapport des idées entre elles du système logique qui sous-tend le code verbal donné :

> L'institution des hommes, qui se reconnaît par l'usage public et connu, fait que les mots ne sont pas seulement des sons, mais des signes; c'est-à-dire, qu'ils ne frappent pas seulement les sens, mais qu'ils servent à former, dans l'esprit de ceux qui écoutent, les idées de certaines choses, selon qu'il a plu aux hommes en attacher les unes à de certains mots, et les autres à d'autres.
>
> C'est pourquoi la signification des mots est arbitraire avant qu'elle soit réglée par cette institution et cet usage; mais quand elle l'est une fois, il n'est pas permis, en parlant des autres, de la changer à sa fantaisie, et on est obligé de suivre cet accord de la société humaine, comme l'appelle saint Augustin : *Pacta societatis humanae*[179].

---

[178] *ibid.,* p.326.

[179] Arnauld, *Apologie pour les religieuses de Port-Royal, Œuvres,* t.XXIII, p.563-564.

4. Spécificités de l'édition de 1683

Arnauld et Nicole confirment eux-mêmes que la cinquième édition de 1683 est l'étape ultime du texte et elle porte l'ouvrage dans l'entière perfection:

> Il serait à désirer qu'on ne considérât les premières éditions des livres que comme des essais informes que ceux qui en sont l'auteur proposent aux personnes de lettres pour en apprendre leurs sentiments; et qu'ensuite sur les différentes vues que leur donneraient ces différentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau pour mettre leurs ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter[180].

Comme il apparaît dans le tableau synoptique des éditions[181], les additions importantes ont été faites en 1683. Vingt et un ans après l'édition *princeps*, outre la *Logique* I, IV, *« Des idées des choses et des idées des signes »,* Arnauld et Nicole ont incorporé en même temps cinq autres chapitres inexistants au temps de Port-Royal des Champs : I,XV *« Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots »,* qui à la fin de la première partie, entraînent II,I *« Des mots par rapport aux propositions »* et II,II *« Du verbe »*. A quoi s'ajoutent les chapitres II, XII « Des sujets confus équivalents à deux sujets » et II, XIV *« De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division et la Définition »*. Comme on pourrait s'y attendre, ces additions provoquent un remaniement important du dénombrement des chapitres dans les deux premières parties. Ces chapitres nouveaux concernent la nature du signe et son application au « domaine de la théologie rationnelle ». De ces ajouts, on peut lire la première partie de la *Logique* suivant cette division tripartite : Nature et

---

[180] *Logique*, Second Discours, pp.26-27.

[181] Voir l'annexe de notre travail.

caractéristiques de l'idée I-III; Rapport des idées aux choses IV-X; et Rapport des idées aux mots XI-XV.

Ces ajouts nécessitent qu'on s'y attarde un peu plus. Tout d'abord, dans la *Logique* (1683), comment expliquer cette émergence tardive[182] de cette théorie cartésienne du signe bien qu'elle soit connue des Messieurs de Port-Royal? Si l'on admet que la *Logique* et la *Grammaire* ont été rédigées conjointement, l'étonnement est encore plus grand. Déjà, dès 1660, la *Grammaire* écrit dans son introduction : « Parler, est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein[183] »; en 1662, la *Logique* accentue dans son avant-propos : « nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs[184] ». La notion de signe est un concept théorique fondamental et elle aurait pu figurer dès l'édition princeps[185]. Pourquoi avoir attendu les querelles eucharistiques des années 1670 pour voir introduire la sémiologie en logique?

Quoiqu'il en soit, s'il n'y a pas cette intégration de la théorie des signes en *Logique,* elle serait incomplète. La production de la *Logique* n'a jamais été définitive qu'en 1683. En choisissant d'incorporer la sémiologie à la *Logique* en 1683, Arnauld revient à

---

[182] L'ébauche d'une sémiologie cartésienne est faite par La Forge, Cordemoy et Malebranche : Rodis-Lewis G., « Le domaine propre de l'homme chez les cartésiens », *Journal of the story of philosophy*, 1964, II, pp. 157-188 ; « Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme », *Le langage*, 1966, I, pp.132-136 ; « Les problèmes du langage dans le cartésianisme », *Bulletin de la Société française de philosophie,* Bordeaux, 1968, 91, 38p.

[183] Arnauld et Lancelot, *La grammaire générale et raisonnée*, Genève, Slatkine Reprints, 1993, p.3

[184] Arnauld et Nicole, *Logique,* p.38.

[185] Auroux S., *La sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979, pp.21-22 ; Foucault M., Introduction à la *Grammaire générale et raisonnée*, augmentée des remarques de Ch. Duclos (version revue de Foucault), Paris, Republications Paulet, 1969, p. XVI ; Swiggers P., « La théorie du signe à Port-Royal », *Semiotica,* 1981, XXXV, pp. 267-285.

l'idéal classique du modèle sémiologique réduit à un rapport binaire entre « mots » et « idées ». On peut lire dans la *Grammaire* : « L'on peut définir les mots, des sons distincts et articulés dont les hommes ont fait des signes pour signifier leurs pensées[186] » et « il est de quelque utilité pour la fin de la logique, qui est de bien penser, d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées[187] ».

5. Sources fondamentales

Dans le corps du texte de la *Logique*, la référence à saint Augustin est évidente. Elle l'est davantage dans la construction de la sémiologie arnaldienne. L'un des problèmes posés aux commentateurs de la *Logique* est de ressortir à travers leurs analyses les sources lointaines, (aristotéliciennes et scolastiques) des sources directes (Descartes, Pascal). Certains ont des positions péremptoires comme André Robinet : « Si Port-Royal, sa *Grammaire* (1660) et sa *Logique* (1662), se composent et s'imposent dans les publications de cette décade, la raison en est augustinienne [...] sans le *De Magistro*, sans le *De Doctrina christiana*, il n'y aurait pas eu cette *Grammaire*-là, ni cette *Logique*, ni ces Petites Écoles. Le langage n'eût pas reçu la tâche de représenter la pensée à la manière

---

[186] *Grammaire* II, 1, p.46

[187] *Logique,* II, 1, p.103, voir aussi *Logique* I, 12, p. 86 : « Le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, et de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent » ; la fin de la *Logique* I, 4, p. 54 : « Les mots sont signes d'institution de la pensée ».
Ce rapport binaire entre « mots » et « idées » se retrouve aussi dans les *Œuvres de Messire Arnauld*, éd. de G. Du Pac de Bellegarde, J. Hautefage et N. de Larrière, Paris-Lausanne, 1775-1783, 43 vol. (Réimpression anastatique, Bruxelles, 1964, notamment le t.9, p. 150 : « Il y a une grande différence entre la lettre et le sens littéral des paroles, quod verba sonant ; c'est-à-dire ce que les paroles signifient, selon l'intention de l'auteur » aussi t.12, p.359, p.367.

dont il le fit[188] ». D'autres comme Pierre Swiggers minimise les sources lointaines. Pour lui, si les références à Augustin se multiplient dans la *Logique*, si l'on peut retrouver, avec de nettes réserves, l'écho de la sémiologie augustinienne à l'intérieur de la *Logique* I, 4, rien n'indique que la théorie linguistique de Port-Royal doive être rattachée, en des termes privilégiés, à cette inspiration lointaine[189].

Outre saint Augustin, plusieurs emprunts de la *Logique* viennent de Pascal et de Descartes[190]. Il n'est donc pas surprenant de constater que la doctrine sémiologique d'Arnauld et Nicole est à la fois d'essence augustinienne et cartésienne. En effet, dans le chapitre quatre de la première partie de la *Logique*, c'est la définition augustinienne du signe reprise telle quelle dans la *Perpétuité de la foi*, qui est explicitée : *« Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*[191] *».* Ce passage est transcrit comme suit dans la *Perpétuité de la foi*: « Un signe n'est autre chose qu'un objet, qui imprimant dans les sens une certaine espèce en fait concevoir une autre à l'esprit[192] » et le « signe est une chose qui outre l'idée qu'elle imprime dans les sens porte l'esprit d'en concevoir une autre[193] ».

De plus, deux lettres de Nicole à Arnauld révèlent cette filiation augustinienne de la théorie du signe. Tout d'abord, la lettre

---

[188] Robinet A., *Le langage à l'âge classique*, p.9.

[189] Swiggers P., « La théorie du signe à Port-Royal », *Semiotica*, XXXV, 1981, pp.267-284.

[190] *Logique,* éd. Clair et Girbal, 1965, Avant-propos, p.3 : « on aura vite noté que l'essentiel est, pour ainsi dire, triangulaire : saint Augustin, Pascal et Descartes. Et c'est autour de ces trois pensées, dont la *Logique de Port-Royal* a tenté de présenter la synthèse, que viennent s'organiser toutes les autres sources, antiques et modernes, païennes et chrétiennes ».

[191] Augustin, *De doctrina christiana*, II, I, 1.

[192] Arnauld et Nicole, *La grande perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie, Paris*, 1676, vol. 3, p.17.

[193] *Ibid*., p. 104.

du début février 1684 dans laquelle nous pouvons lire: « Saint Augustin dit qu'un signe *est quod praeter rem quam exhibet sensibus, aliud animo repreasentat*. Il faut donc deux idées pour un signe, l'une pour le signe représentant, l'autre pour la chose représentée, que l'on connaît par le signe. Le signe excite l'esprit, mais il faut qu'en vertu de cette excitation, il se forme une idée distincte de la chose représentée; mais si on n'a qu'une seule idée, on ne voit point le signe comme signe, mais comme chose[194] »; et ensuite celle du 12 avril 1684 qui stipule : « L'idée commune que l'on a d'une chose qui représente, c'est-à-dire d'un signe est celle même que saint Augustin en a eue lorsqu'il définit un signe *quod praeter speciem quam exhibet sensibus aliud quid animo repraesentat*[195] ». On retrouve également cette référence à saint Augustin dans la *Défense* d'Arnauld *« Signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in cognitionem venire ».*

Dans l'Avertissement à l'édition de 1683, Arnauld et Nicole expliquent que les ajouts[196] sont des éclaircissements aux remarques de certains Ministres : « On verra par ces éclaircissements, que la raison et la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, et que l'on ne saurait guère s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Mais quoique ce soient des contestations théologiques qui ont donné lieu à ces additions[197] ».

---

[194] Lettre de Nicole à Arnauld, début février 1684 in Malebranche, *Œuvres complètes,* éd. Rodis-Lewis G., Robinet A. et al. Paris, 1959-1970, t.18, p.288.

[195] Lettre de Nicole à Arnauld du 12 avril 1684 dans Malebranche, *Ibid.,* p.303. Voir aussi Rodis-Lewis G., « L'intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et Malebranche », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1950, CXL, p.483-507.

[196] Il s'agit notamment de la première partie, les chapitres IV « Des idées des choses, et des idées des signes » et XV « Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots », et de la deuxième partie, les chapitres XII « Des sujets confus équivalents à deux sujets » et XIV ''Des propositions où l'on donne aux signes le nom de choses ».

[197] *Logique*, éd. Clair et Girbal, 1965, Avertissement, p.12.

En effet, les théologiens de Port-Royal ont entrepris des controverses avec les calvinistes au sujet de l'Eucharistie. Contre leurs adversaires qui nient la présence réelle du corps du Jésus-Christ dans l'Eucharistie, les Messieurs répondent, tout d'abord, en 1664, par le *Traité sur l'Eucharistie, où l'on fait voir la Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant ce mystère, en montrant qu'il ne s'y est fait aucune innovation depuis les Apôtres*[198]. C'est la petite Perpétuité de la foi. Ensuite, pendant la période de la « paix de l'Église », Arnauld et Nicole remplacent cette petite *Perpétuité* par une grande de trois tomes (1669,1671 et 1674) : *La Perpétuité de la Foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie défendue contre les livres de sieur Claude, Ministre de Charenton*. Aussi le chapitre IV de la première partie de la *Logique* est-elle inspirée « dans une appréciable mesure de la [grande] *Perpétuité de la foi* [199]».

C. Après la mort des auteurs

1. Du côté des manuels de librairie

Après la mort des auteurs, les rééditions successives n'ont pas cessé et elles atteignent une cinquantaine. Toutes témoignent de l'influence profonde que ce traité a exercée dans l'histoire de la logique jusqu'à une période avancée du dix-neuvième siècle. A ce propos, dans son introduction à la *Logique de Port-Royal*, Louis Marin souligne l'importance des éditions françaises de ce traité. Nous pouvons lire ce qui suit : « l'ouvrage a connu pendant deux siècles et demi une étonnante fortune : quarante quatre éditions

---

[198] On retrouve ce traité dans Arnauld, *Œuvres,* t.XXXVIII. Des analyses sur le sujet sont dans : Gouhier H., *Cartésianisme et augustinisme au XVIIème siècle*, Paris, Vrin, 1978, pp.123-140 ; Snoeks R., *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII*ème *siècle*, Louvain, 1951.

[199] *Logique,* éd. Clair et Girbal, 1965, note 56, p.378.

françaises, sans compter les traductions anglaises et latines »[200]. Sylvain Auroux poursuit dans le même sens : « avec ses dix-sept rééditions la logique de Port-Royal est, en France, l'un des traités les plus répandus du XVIIIème siècle. [...] Les raisons de cette permanence et de ce succès tiennent sans doute aux qualités logiques de l'ouvrage. Si le système est limité, on y rencontre aucune erreur »[201].

La plupart des historiens de la logique s'accordent à admettre que le texte définitif de la *Logique de Port-Royal* est bien celui de 1683. Mais les états du texte ne correspondent pas toujours aux éditions du vivant des auteurs. Selon les manuels bibliographiques, cinq éditions ont été dénombrées du vivant d'Arnauld et Nicole. Voici ce que nous retenons de trois manuels différents. C'est ce qui ressort des manuels de Graesse[202], de Brunet[203] et de Barbier[204].

2. Les éditions de 1965

Ainsi cinq éditions de la *Logique* sont reconnues du vivant des auteurs. La fin du siècle dernier a connu le regain d'intérêt des œuvres d'Arnauld[205]. Dès 1965, il y a eu la parution de deux éditions critiques de la *Logique* : il s'agit des éditions critiques de B. B. von F.

---

[200] Arnauld A. et Nicole P., *Logique ou l'art de penser*, Introduction de Marin Louis, 1970, Paris Flammarion, pp. 7-8.

[201] Auroux, *La logique des idées*, p. 87.

[202] Graesse J., G., T., *Trésor des livres rares ou nouveau dictionnaire bibliographique*, Genève, 1863, 1995.

[203] Brunet J.-C., *Manuel du libraire et l'amateur de livres,* Genève, Slatkine, 1990.

[204] Barbier A.-A*., Dictionnaire des ouvrages anonymes,* Paris, Daffis, 1872-1892.

[205] Outre les éditions de Brekle et de Clair-Girbal (1965), il y a eu en 1967 la publication des *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne,* 43 tomes, 1780, Lausanne, Sigismond d'Arnay, impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation. Des études particulières ont été faites en 1967 par Donzé R*., La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal* et ces dernières années par Dominicy M., Pariente J.-C., Auroux S. et Moreau D.

Löringhoff et H. E. Brekle[206] et celle de P. Clair et F. Girbal[207]. Ces deux éditions sont indépendantes l'une de l'autre mais elles confirment, qui plus est, la réalité des cinq éditions.
L'édition de Brekle[208] est une impression en fac-similé de la première édition de 1662, celle de Clair et Girbal s'appuie sur la version éditée de 1683.

Ces deux auteurs ne remettent pas en cause les cinq éditions du vivant d'Arnauld et Nicole. Dans leur édition respective, deux objectifs ont guidé cet apparat critique. Il s'agit entre autres d'une part « de permettre au lecteur d'assister à la genèse de l'œuvre », et d'autre part « de lui donner la documentation nécessaire à une interprétation du texte même, en considérant les variantes comme alternatives qui pourraient éclaircir un passage[209]. »

Quant à l'édition de Clair et Girbal, elle est fondée sur le cinquième état de l'édition de 1683. Ils ont délibérément laissé de côté le manuscrit de la Bibliothèque nationale (Fr.19915) qui à leurs yeux est l'« une des premières rédactions abrégées de la *Logique de Port-Royal*. » Plusieurs chapitres manquent à ce manuscrit qui est

---

[206] H. E. Bekle et von Freytag Löringhoff *Logique,* Stuttgart, Frommann, 1965,1967.
[207] Pierre Clair et François Girbal, *Logique*, Paris, Vrin, 1965, 1993.
[208] H. E. Bekle et von Freytag Löringhoff *Logique* t. 2, avant-propos, p. 6 : « Le but de notre édition est différent du leur [Clair et Girbal]. Voici nos critères adoptés pour le type des variantes qu'on a relevées. On ne trouvera des variantes de textes des éditions 1662-1683 que lorsqu'elles sont pertinentes au sens; c'est-à-dire lorsqu'on peut y attacher une différence sémantique susceptible de fournir une interprétation déviant de celle que fournit le texte de base, à savoir, dans notre cas, la première édition de 1662. […] La présente édition doit être regardée comme un essai de présentation du corpus des textes de la Logique telle qu'elle fut conçue par ses auteurs avec des variantes qui permettent d'assister à la genèse de l'œuvre. »
[209] *La Logique*, t. 2, éd. du Baron, p. 16.

passé clandestinement de main en main[210], comme le confirment les auteurs de l'édition scientifique de 1965[211].

[210] Arnauld et Nicole, *Logique,* éd. Clair et Girbal, Avant-Propos, Paris, PUF, 1965, p. 1 : « Des copies manuscrites ne tardèrent à proliférer et, devant la menace de la publication d'un texte imparfait, les auteurs donnèrent hâtivement, en 1662, la première édition de l'Art de penser ».

[211]Cf. à la Bibliothèque nationale, Fr. 19915, un manuscrit attribué à Arnauld, mais qui n'est qu'une copie (« ex dono D. Vallant ex biblioth. S. Germani a pratis 1685 »; à la première page : « Vallant », « cette logique m'a été donnée », pp.206 (recto et verso). L'état de ce texte par rapport à la première édition de 1662 (I), 1ère partie; quatre chapitres manquent : III, « Des dix catégories d'Aristote... »; VII, « Des termes complexes... »; IX, « D'une autre cause ... »; XII « D'une autre sorte de définition... ». - 2ème Partie; on rencontre une figure à la page 44 du manuscrit; la fin du ch. III est allongée; cinq chapitres manquent : IV, « De la nature des propositions incidentes... »; V, « De la fausseté...complexes... »; VII, « De diverses sortes de propositions composées... »; IX, « De deux sortes de propositions... »; XII, « De la définition... »; on trouve par contre, en supplément, un chapitre XIII intitulé « quelques conséquences des Axiomes précédents pour comprendre mieux la véritable extension des idées ».- 3ème Partie; il y a des figures aux pages 92, 103, 120, 124 du manuscrit (tableau avec accolades à la page 125); six chapitres manquent : I, sur le raisonnement et sa nature; XIII, « Des dilemmes »; XV, « Des lieux ou de la méthode de trouver des arguments... »; XVI, « Division des lieux... »; XVII, « Des diverses manières de mal raisonner, que l'on appelle sophismes »; XVIII, « Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile... »; on trouve un chapitre IX intitulé « De la réduction des syllogismes » (fos 116-128).- La quatrième partie ne comporte que dix chapitres (quinze dans (I)). Le manuscrit s'ouvre par une introduction de trois pages, et se présente très bien calligraphié. Il contient environ deux cents mots à la page. *ibid*., Notes des éditeurs, p. 366.

D. Les jugements portés sur la *Logique*

1. Les jugements formulés

Les jugements contre la logique du dix-septième siècle sont nombreux et les appréciations portées sur leurs auteurs sont sans aménité. On peut dire que le plus maltraité d'entre les logiciens de cette époque est vraisemblablement Arnauld. Ce qu'il faut retenir de ces préjugés se résume par leur caractère paradoxal et ambigu. La plupart des historiens de la logique, s'ils ne passent pas sous silence ce moment de la logique, s'accordent à lui donner une appréciation négative. Le postulat s'établit comme suit : le dix-septième siècle n'a pas connu une étude systématique de l'enseignement de la logique[212]. Pour Robert Blanché, l'ère de la logique dite classique est celle du « déclin de la logique ». C'est ce qui ressort de son ouvrage *La logique et son histoire*[213] : « La mise en sommeil de la logique », tel est le sous-titre qu'il a donné à « La Renaissance et le début des temps modernes ». Aussi affirme-t-il que depuis la Renaissance, « la logique connaît une longue période de relative torpeur[214]».

Le dix-septième siècle a-t-il végété dans la léthargie comme auraient pu penser certains commentateurs? Vu l'engouement intellectuel de l'époque, nous ne pouvons que répondre par la négative[215]. Dans un contexte manifestement hostile à la logique, la *Logique de Port-Royal* s'est affichée comme une synthèse des logiques et une incorporation de la pensée moderne. Mais avant de

---

[212] Auroux S., *La logique des idées*, Bellarmin-Vrin, 1993, p.41 : " il n'y a à notre connaissance d'étude systématique de l'enseignement de la logique à l'époque qui nous concerne [le 17ème siècle]".

Désormais nous notons cet ouvrage Auroux 1993.

[213] Blanché R., *La logique et son histoire,* Paris, 1970, Armand Colin, p. 169.

[214] Blanché R., « Histoire de la logique », *Encyclopoedia universalis*, Paris, 1990, t. 13 : p. 955.

[215] Ariew R., « Descartes and the Late Scolastics on the order of the sciences », *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries : Conversations with Aristotle,* éd. C. Blackwell et S. Kusukawa, Aldershot, Ashgate, 1999, pp.350-364.

revenir sur l'originalité d'Arnauld, à cette époque, revenons sur ces préjugés tout en soulignant leur caractère paradoxal.

Nous suivons ici la schématisation de ces préjugés telle que Sylvain Auroux l'énumère dans son évaluation de la logique classique. Cette schématisation est en sept hypothèses, et elle résume bien l'idée que se font les historiens de la logique de ce siècle. Nous pouvons lire ce qui suit :

> Hypothèse 1. La logique de Port-Royal ouvre une ère nouvelle.
>
> Hypothèse 2. La logique de Port-Royal n'apporte rien de nouveau à la logique (Bochenski[216], Bastable[217], Blanché[218]), mais appauvrit son contenu.
>
> Hypothèse 3. La tradition de Port-Royal n'a pas évolué (Bochenski, conséquence de l'hypothèse 2.) ; entendons n'a pas résolu de problème logique.
>
> Hypothèse 4. Port-Royal et sa tradition sont entachés de psychologisme (Bochenski, Bastable.)
>
> Hypothèse 5. La tradition de Port-Royal a appauvri le contenu logique de Port-Royal (Risse.)
>
> Hypothèse 6. L'absence de fécondité de la tradition logique de Port-Royal provient de son absence de contenu algorithmique (Couturat.)
>
> Hypothèse 6'. C'est l'absence de considération extensionnelle qui bloque la tradition de Port-Royal (Couturat.)

---

[216] Bochenski, I.M., *Formale logik,* Freiburg, 1956, pp. 299-300.

[217] Bastable, P. K., *Logic : depth grammar of rationality- A text book on the science and history of logic,* 1975, Dublin, Macmillan, VII, pp. 169-170: "From the end of the middle ages to the development of modern mathematical logic- a period that is not creative and in which a distorted version of logic, the so-called 'classical' logic, developed" et un peu plus loin, nous lisons: "The four hundred years from 1450-1850 saw not only the decline of formal logic but also the growth of a new, distorted logic, often called the 'classical' logic. The Port-Royal Logic, J.N. Keynes Formal logic and Joseph's Introduction to logic are representative in the best sense of this classical logic".

[218] Blanché, *op.cit.*

> Hypothèse 7. Ce qui bloque la logique de Port-Royal c'est l'absence d'utilisation des variables (Blanché)[219].

Un constat s'impose : il apparaît nettement l'aspect paradoxal et ambigu de ces préjugés. En effet, en premier lieu, certains historiens estiment que la logique de Port-Royal a ouvert une nouvelle ère de la logique. Ce qui exclut le préjugé d'inactivité et la période de torpeur qui caractériserait le dix-septième siècle. Comment la logique de Port-Royal peut-elle ouvrir une ère nouvelle et en même temps ne rien apporter à la logique ? Le nombre d'éditions consacré à cette œuvre, l'impact et les retombés de ce traité, sur près de trois siècles, témoignent de l'empreinte historique laissée par Arnauld. La multitude d'éditions de la *Logique,* comme l'ont témoigné la plupart des historiens, renforce l'idée de l'influence de l'ouvrage.

En second lieu, les historiens du formalisme radical en logique dénient à la logique de Port-Royal le statut de traité de logique. Particulièrement, pour *la Logique*, écrit Robert Blanché, « le trait le plus marquant de ce traité logique, c'est paradoxalement le peu de cas qu'il fait de la logique[220]». Le formalisme en logique doit-il être calqué uniquement sur celui des syllogismes ou doit-on l'analyser et l'appréhender à travers le discours ? Arnauld a choisi la deuxième solution sans toutefois évacuer complètement l'importance du syllogisme en logique. Mais il a également opté pour le « formalisme implicite », lequel est lié à la pensée elle-même.

Les sept hypothèses jettent le discrédit sur la *Logique*. Elles peuvent être résumées comme suit : la *Logique* n'a rien apporté de nouveau à la logique étant donné qu'elle n'a pas résolu de problème logique ; le traité logique de Port-Royal a appauvri le contenu de la

---

[219]Auroux, *op.cit.,* p. 53.

[220] Blanché R*., op. cit.* p.180.

logique parce que cette logique n'est pas formelle. La thèse qui sous-tend ces hypothèses est également développée par Charles Serrus. Pour lui, la logique de Port-Royal n'est pas un traité de logique mais plutôt un logicisme grammatical. Le logicisme grammatical est « cette attitude d'école qui consiste à appliquer toujours une forme grammaticale par une forme logique qu'on lui fait correspondre[221] ». Aussi ajoute-t-il :

> Les philosophies se sont construites en très grande partie sur des valeurs grammaticales prises pour des valeurs logiques. Elles ont proposé comme canon de la science une logique du discours. Or il n'y a pas lieu de poser un parallélisme logico-grammatical. La légalité du langage n'est point la légalité de la pensée, et il est vain d'établir entre elles quelque correspondance que ce soit. On ne peut apprécier la propriété d'un discours qu'en le confrontant en bloc avec le sens qu'il prétend exprimer et cette propriété d'ailleurs résulte de toutes les ressources du langage, au nombre desquelles il faut compter le vocabulaire, l'accentuation, la gesticulation, et le style ; mais elle ne résulte aucunement de la grammaire qui fait toujours violence à la logique et qui n'avait point à suivre les demandes de la pensée. La grammaire est un instrument remarquable de langage, mais il convient de ne pas lui demander plus que ce que peut donner un instrument…Le formel du langage ne produit pas le formel de la pensée[222].

En fait, c'est la lignée des historiens de la logique qui fustigent, à travers les traités de la *Logique de Port-Royal* et la *Grammaire générale et raisonnée*, ce qui caractérise essentiellement le logicisme grammatical : « la double croyance dans l'unicité de la grammaire et dans l'unicité de la logique, celle-ci étant donnée

---

[221] Serrus, Ch., *Le parallélisme logico-grammatical,* Paris, 1933, Librairie Alcan F., p.142.

[222] Serrus, Ch., *Ibid,* préface X.

comme la raison de celle-là… ; rechercher une grammaire générale par des procédés de linguistiques, et … atteindre une grammaire pure, dont les principes sont demandés directement à la logique formelle[223] ».

C'est dire que pour Serrus, la grammaire et la logique sont des disciplines indépendantes, chacune ayant ses propres règles d'interprétation. Or est-il possible de dissocier la grammaire de la logique et vice-versa ? Les Messieurs de Port-Royal n'ont pas cette vision de la Logique et de la Grammaire. Pour eux, la *Logique* est l' « art de penser » et la grammaire « l'art de parler ». La logique est générale en tant qu'elle est liée à la pensée, nous pensons naturellement. La grammaire est l'art de parler et parler, « est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein[224] ». L'objet[225] de la grammaire générale est inséparable de la logique. Traditionnellement, la forme logique que l'on attribue à un énoncé vise, par essence, le rôle que remplit cet énoncé au sein d'une inférence valide ou invalide. Or la *Logique* prend place dans un contexte où la théorie du raisonnement est affaiblie en proportion inverse de la réflexion grammaticale[226]. Peut-on soutenir que le déclin

---

[223] Serrus, *ibid.,* p.144.

[224] Arnauld A. et Lancelot C., *Grammaire générale et raisonnée,* Genève, Slatkine Reprints, 1993, p. 3.

[225] *Op. cit.,* p. V (notice biographique et littéraire) : « Considérer la nature des mots, leurs différents caractères, leurs significations, leurs variations, leurs assemblages, leur composition ; tirer de ces diverses considérations des principes communs, généraux, qui divisent les mots en certaines classes et expliquent certains faits particuliers qu'on remarque dans toutes les langues : tel est l'objet qu'on se propose dans la grammaire générale ».

[226] Voir Ashworth *Language and logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht, Reidel, 1974 ; Kneale *The development of Logic, Oxford,* Clarenton, 1962 ; Risse *Die logik de Neuzeit, 1500-1780*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman, 2 vol., 1964-1970. Le bilan tracé par François Thurot dans son *Tableau* de 1797 se révèle symptomatique : Un fait remarquable dans l'histoire des sciences et de la philosophie parmi nous, c'est que les trois plus habiles grammairiens que nous

de la logique est dû à l'influence de Descartes et affirmer que le « cartésianisme linguistique » constitue le fondement épistémologique et historique d'un quelconque « logicisme grammatical[227]? ».

Dans son introduction à *La naissance de la grammaire moderne*, Marc Dominicy attribue la « perspective nettement inductiviste[228] » aux historiens de la logique qui voient dans l'injection du cartésianisme le déclin de la logique.

2. Ce qui résiste aux jugements.

Pour examiner ce qui résiste aux préjugés, il faut partir du statut de cette nouvelle logique et le comparer aux principes fondateurs de la logique en général. La logique est par essence une connaissance prédicative et elle s'exprime nécessairement dans un langage. Dans ce sens, la *Logique* ne déroge pas à ce principe. A la manière d'Aristote qui distingue les symboles, les affections et les choses[229], Arnauld continue la tradition en affirmant que si les symboles écrits ou parlés diffèrent d'une langue à l'autre, les affections de l'âme et les choses auxquelles ils renvoient sont les mêmes pour tous. C'est dire que le langage est au cœur de la *Logique*. Ainsi dans la *Logique*, on ne parle que du langage[230]. Ce

---

ayons eu, Arnauld, Dumarsais et Condillac, ont donné successivement les trois meilleurs traités de logique », p.119.

[227] Sur les conceptions de Descartes en matière de langage voir Rodis-Lewis G., « Le domaine propre de l'homme chez les cartésiens », *Journal of the History of Philosophy*, II, 1964, pp.157-188 ; « Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme », *Le Langage*, I, 1966, pp.132-136 ; « Les problèmes du langage dans le cartésianisme », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Bordeaux, 91, 1968, 38p.

[228] Dominicy, *op. cit.* , p.10.

[229] Aristote, *De l'Interprétation,* 16a 4-16a 7, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1989, pp.77-78.

[230] Marin L., *La critique du discours.* Sur la « *Logique de Port-Royal* » et « les *Pensées* » de Pascal, Paris, Minuit, 1975, p.37.

« parallélisme de la pensée et du langage[231] » est renforcé par la représentation.

Ce qui est utile et qui constitue la fin de la logique est « d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées, et que l'esprit a de coutume d'y lier si étroitement que l'une ne se conçoit guère sans l'autre[232] ; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, et l'idée du son celle de la chose[233] ». Les niveaux fonctionnels du discours (sons, termes et propositions) s'interprètent exactement dans le système d'analyse logique des formes, et ceci sans l'utilisation des symboles.

En ce sens, le discours logique est d'abord un discours. Les réflexions que l'esprit fait sur ses propres opérations empruntent nécessairement la forme du langage. Pour Arnauld, la logique et sa nature sont une et même chose. La logique est un art de penser qui « consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit ». La logique réfléchit et décrit les opérations naturelles de l'esprit. Ce faisant, c'est le langage dans toutes ses dimensions qui est décrit : « le langage à tous les étages de son architecture : signes, noms, phrases, discours[234] ».

En outre, toute logique est caractérisée par sa syllogistique. Il semble qu'Arnauld emprunte la définition primaire du syllogisme

---

[231] Granger G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science,* Paris, Aubier Montaigne, 1976, p.33.

[232] Cette partie de la *Logique,* II, 1 est l'un des ajouts de 1683. On retrouve le texte similaire dans le *Discours physique de parole* de G. de Cordemoy (1668), éd. H. E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1970, pp.133-134 : "Nous joignons dès la première langue que nous apprenons, l'idée d'une chose au son d'un mot[…], comme la perception de chaque son est toujours jointe en l'âme avec l'idée particulière d'une certaine chose , tellement que quand on veut exprimer l'idée de cette chose, on conçoit en même temps le son de voix qui la signifie… ".

[233] *Logique,* II, 1, p.103.

[234] Marin L, *La critique du discours,* p.39.

telle qu'elle est donnée dans les *Analytiques,* les *Topiques* et la *Rhétorique.* Chez Aristote, le syllogisme a souvent le sens large de raisonnement. Mais dans ces différents ouvrages, il est défini au sens strict comme un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque autre chose, de cela seul, suit nécessairement[235]. L'analogie de cette définition du syllogisme est frappante avec le schème général d'inférence des modernes. Dans ce sens, le syllogisme est une inférence. Toutefois, Aristote n'omet pas d'apporter quelques précisions.

D'une part, le syllogisme est distingué de la démonstration. Celle-ci part des données, des prémisses absolument vraies qui conduisent à une conclusion vraie absolument. Le syllogisme fonde la nécessité conditionnelle de sa conclusion, la vérité des prémisses étant assurée. Toute démonstration est syllogisme, mais tout syllogisme n'est pas démonstration[236]. D'autre part, le syllogisme se distingue du raisonnement nécessaire. S'il est vrai que tout syllogisme est un discours nécessaire, toute nécessité n'est pas syllogistique[237]. Le syllogisme est donc un discours déductif dont la nécessité de la conclusion s'attache au lien qui la fait dépendre des prémisses.

Dans une tentative de restitution de la syllogistique arnaldienne, nous verrons, dans la deuxième partie de notre travail, que la *Logique* se construit à travers le modèle aristotélicien du syllogisme.

---

[235] Aristote *Premiers analytiques,* I, 1, 24b 19, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1992, p.5.

[236] Aristote *ibid.* I, 4, 25 b 30.

[237] Aristote *ibid.* I, 32, 47a 30-33 : « Nous sommes victimes d'une illusion dans des cas de ce genre, du fait que quelque chose de nécessaire résulte des propositions posées, et parce que le syllogisme est aussi quelque chose de nécessaire. Mais le nécessaire a une extension plus large que le syllogisme : tout syllogisme est nécessaire, mais tout ce qui est nécessaire n'est pas un syllogisme » ; Granger G.-G., *op. cit.* p.109.

Chapitre II. Références et nouvelles données

L'ambitieux projet épistémologique de la *Logique* est de promouvoir la logique nouvelle. Les principes fondamentaux de la logique peuvent rendre manifeste la distance entre La *Logique de Port-Royal* et la tripartition de la logique propre à l'Organon. Cet écart peut résulter des propos d'Arnauld : la fin de logique n'est pas la construction d'arguments rigoureux ni de conclusions scientifiques, mais plutôt de « bien conduire la raison dans la connaissance des choses » à travers « les quatre principales opérations de l'esprit, concevoir, juger, raisonner et ordonner ». La question de fond qui préside à la perspective logique d'Arnauld est de partir de l'art d'argumenter à l'art de penser.

A. Références et redéfinition des concepts

1. En venant de l'aristotélisme

1.1. L'autorité d'Aristote

L'une des objections faites à la *Logique de Port-Royal* est son rapport ambigu quant à sa filiation à la syllogistique aristotélicienne. Dans le Second discours relatif à la « réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique », les Messieurs exposent leur position face à Aristote. En premier lieu, Arnauld et Nicole justifient les références à Aristote par sa notoriété évidente en logique. « Aristote est un esprit très vaste et très étendu, qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suites et de conséquences[238] ». Aussi reconnaissent-ils la valeur de la logique d'Aristote de même que le fond des analyses logiques de sa syllogistique.

> Il ne reste qu'à satisfaire à une plainte plus odieuse que quelques personnes font de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions défectueuses et de mauvais raisonnements, ce qui leur paraît naître d'un désir secret de

[238] *Logique*, Discours II, p.33.

> rabaisser ce philosophe. Mais ils n'auraient jamais formé un jugement si peu équitable s'ils avaient assez considéré les vraies règles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eues en vue en citant Aristote.
> Premièrement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propose d'ordinaire sont peu utiles, et demeurent peu dans l'esprit ; parce qu'ils sont formés à plaisir, et qu'ils sont si visibles et si grossiers que l'on juge comme impossible d'y tomber. Il est donc avantageux pour faire retenir ce qu'on dit de ces défauts, et pour les faire éviter, de choisir des exemples réels tirés de quelque Auteur considérable, dont la réputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises dont on voit que les plus grands hommes sont capables.
> De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il le peut l'être, il faut tâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer. […]
> Or tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote. Car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un si grand esprit y est tombé….
> On les a rapportés pour les faire connaître, et l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvait pour empêcher qu'on ne s'y trompât.
> Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais au contraire pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment, que l'on a tiré des exemples de ses livres : et il est visible d'ailleurs que les points où l'on l'a repris sont de très peu d'importance et ne touchent point le fond de sa philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer. […]
> Il faut avouer néanmoins que presque tout ce qu'on sait des règles de la Logique est pris de là. De sorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique que d'Aristote ; puisque le corps des préceptes lui appartient[239].

En second lieu, cette reconnaissance, de fait, n'empêche pas qu'ils relèvent les insuffisances, les inutilités de cette syllogistique. Ce faisant, les Messieurs ne rabaissent nullement Aristote mais au contraire l'honorent : « Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais au contraire pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment, que l'on a tiré des exemples de ses livres : et il est visible d'ailleurs que les points où l'on l'a repris

[239] *Logique,* Deuxième discours, pp.32-33.

sont de très peu d'importance et ne touchent point le fond de sa philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer ».

Peut-on produire une œuvre de logique sans recourir à Aristote ? La logique qu'elle soit formelle on non formelle part de la syllogistique d'Aristote. Dans le titre intégral de la *Logique*, nous lisons que le traité contient les *Règles communes*. Ces règles sont pour le premier Discours de la *Logique*, l'enseignement de l'Ecole et ses acquis aristotéliciens. De la logique scolastique, Port-Royal a retenu tout ce qui, touchant à l'analyse du mécanisme de la pensée, a paru véritablement utile à la formation du jugement et propre à rendre plus aisé et plus sûr l'art de penser. Ce sentiment de « tolérance éclairée et de critique mesurée[240] » s'affirme tout particulièrement à l'égard d'Aristote vis-à-vis de qui la *Logique* se situait à l'époque. Nous lisons :

> Tous les états violents ne sont pas d'ordinaire de longue durée, et toutes les extrémités sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, et c'est une gêne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, et de le prendre pour la règle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne demeurer longtemps dans cette contrainte, et se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle et raisonnable, qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai, et à rejeter ce qu'on juge faux[241].

La logique, au sens arnaldien du terme, est un art de penser. En tant que telle, cette logique est différente de la logique aristotélicienne de par la forme du texte et de son contenu. Les

---

[240] Donzé R., *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Berne, Francke A., 1967, p.19.

[241] *Logique,* p.35.

objectifs assignés à la Logique, par les Messieurs, renforcent cette différence : la logique nous garantit le bon fonctionnement de l'esprit et nous aide à éviter les erreurs et « nous fait mieux connaître la nature de notre esprit ». Mais en quoi la Logique de Port-Royal diffère-t-elle de la logique d'Aristote ?

Pour Arnauld, les quatre opérations, qui forment l'objet de la nouvelle logique, se font naturellement chez tous les hommes : « Tout cela se fait naturellement, et quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de Logique que par ceux qui les ont apprises. Ainsi cet art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces opérations, puisque la nature seule nous le fournit en nous donnant la raison : mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire[242] ». C'est dire que l'objet de la logique n'est pas d'imposer un art de penser à un esprit mais plutôt « d'étudier l'art naturel de penser que l'esprit met spontanément en œuvre du fait de sa constitution[243] ». Mieux encore, cela revient à dire que pour juger ou raisonner, encore faudrait-il connaître les lois qui régissent le raisonnement. En cela, la logique arnaldienne est prescriptive[244].

De plus, la logique doit être utile. N'est-ce pas au nom de cette utilité qui pousse Arnauld et Nicole à rejeter le formalisme tel qu'il est conçu dans les logiques antérieures ? Selon eux, les erreurs ne viennent pas d'un vice de forme car « la plupart des erreurs des hommes ne consistent pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements dont on tire de mauvaises conséquences[245] ». Ce qui importe, ce n'est pas le raisonnement réduit à « son squelette formel, c'est le raisonnement

---

[242] *Logique,* p.38.

[243] Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal,* Paris, Minuit, 1985, p.113.

[244] *Logique*, III, préambule, p.177 : « cette partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les règles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, et c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin ».

[245] *Logique*, Premier discours, p.21 et Logique III, p.177.

tel qu'il s'énonce effectivement dans la pratique de la vie intellectuelle[246] ». Aussi la *Logique* est-elle générale en tant qu'elle est associée aux autres sciences dont elle est l'instrument. La nouveauté de la *Logique de Port-Royal* est qu'elle puise dans « la bigarrure de Rhétorique, de Morale, de Métaphysique, de Géométrie[247] ».

> On a cru que le meilleur remède de cet inconvénient était de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire, la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, et de la joindre tellement par le moyen des exemples à des connaissances solides, que l'on en vît en même temps les règles et la pratique ; afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la Logique, et que l'on retînt la Logique par le moyen de ces sciences [...].
>
> Pour rendre ce mélange plus utile, on n'a pas emprunté au hasard des exemples de ces sciences, mais on a choisi les points les plus importants, et qui pouvaient le plus servir de règles et de principes pour trouver la vérité dans les autres matières que l'on n'a pas pu traiter[248].

Chaque fois que les Messieurs abordent quelque aspect du formalisme, ils évoquent son inutilité. Douze chapitres sur soixante onze que compte l'ouvrage peuvent être identifiés comme relevant par leur contenu de la logique formelle. Il s'agit notamment de la deuxième partie des chapitres (3 et 4 ; 17 à 20) et de la troisième partie des chapitres 3 à 8. La première édition de 1662 avait, à la troisième partie, le chapitre 9. Il a disparu à partir de la deuxième

---

[246] Pariente, *ibid.,* p.114.

[247] *Logique*, p.28 et la page : « on a cru que le meilleur remède de cet inconvénient était de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire, la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, et de la joindre tellement par le moyen des exemples à des connaissances solides, que l'on en vît en même temps les règles et la pratique ; afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la Logique, et que l'on retînt la Logique par le moyen de ces sciences ».

[248] *Logique,* p. 29.

édition. Chacun des deux derniers groupes de chapitres est précédé, dès la première édition, d'une note indiquant qu'il est intéressant pour la spéculation mais peu d'usage dans la pratique. L'édition de 1965 de Pierre Clair et François Girbal a reproduit ces annotations. On peut lire au début de la Logique, II, 17 : « Les chapitres suivants sont un peu difficiles à comprendre et ne sont nécessaire que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer[249] » et au III, 3 : « Ce chapitre et les suivants jusqu'au douzième sont de ceux dont il est parlé dans le Discours, qui contiennent des choses subtiles et nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage[250] ».

De toute évidence, les auteurs de l'Art de penser ne s'intéressent pas au formalisme[251]. Pour eux, la logique doit être utile, ce que le caractère formel de la logique ne permet pas. L'hostilité du formalisme et l'utilité pratique[252] de la logique sont les bases de cette nouvelle logique. Ainsi nous pouvons lire ce qui suit:

> Ce dessein initial explique le caractère de l'ouvrage. Le trait le plus marquant de ce traité de logique, c'est, paradoxalement, le peu de cas qu'il fait de la logique. Entendons de la logique conçue comme une discipline spéculative, telle qu'on l'enseigne dans les écoles, à côté de la géométrie, de l'histoire ou de la théologie : ensemble de textes qu'on donne à apprendre. A cette façon de concevoir la logique, qui est celle de pédants, on se propose d'en substituer une autre, à l'usage des honnêtes gens. Une

---

[249] *ibid.,* II 17, p.168.

[250] *Ibid.,* III, 3, p.182.

[251] *ibid.,* III, 9, pp. 203-205.

[252] Blanché R., *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 180 : « Il n'est pas indifférent, pour comprendre dans quel esprit il fut écrit, de connaître les circonstances de sa composition. Tandis que l'Ecole, selon la tradition du trivium, consacrait une année entière à l'étude de la logique, science réputée d'accès difficile en raison de son abstraction, Arnauld s'était fort d'enseigner en quelques jours au jeune duc de Chevreuse tout ce qu'il y avait d'utile en elle ».

> logique qui serait, comme l'indique le titre du livre, non pas une science, mais un art ; et non pas un art de combiner des mots ou des formules, mais un art par lequel on apprendrait par-delà les formules verbales, à mieux penser. La logique n'est pas affaire de théorie, c'est une discipline pratique. Et son but n'est pas de nous dispenser de juger grâce à l'application quasi machinale de recettes, mais au contraire d'exercer notre jugement et de le rendre plus sûr. [...] Ce serait donc peu de dire que la logique de Port-Royal n'est pas formelle, il faut ajouter qu'elle est, dans son projet même, hostile au formalisme[253] .

Arnauld et Nicole ont lu les *Analytiques* d'Aristote comme le révèle le texte du deuxième Discours cité plus haut. Ils les trouvent plutôt confus et reconnaissent tout de même que « tout ce qu'on sait des règles de la Logique est pris de là ». Les auteurs ont présenté la théorie du syllogisme en énonçant ces syllogismes sous forme d'inférence tels qu'ils sont établis dans la syllogistique aristotélicienne. En cela, le fonds de la troisième partie de l'ouvrage est aristotélicien.

[253] Blanché, *op. cit.,* pp. 180-181.

1.2. L'invention topique

Aristote a été le créateur des *Topiques* et il les a insérés dans l'*Organon*[254]. Il ne lui avait pas reconnu d'autre fonction que celle d'être le paradigme des « lieux communs » dans l'argumentation dialectique. Son rôle était donc parallèle à celui que les « catégories » jouaient dans la logique analytique. Le chapitre trois de la première partie de la *Logique* énumère les dix catégories d'Aristote. Pour Arnauld, ces catégories sont inutiles étant donné qu'elles ne permettent de « former le jugement », ce qui est le but de la vraie Logique. Lorsqu'Arnauld fait de la méthode analytique une logique d'invention, il transpose au niveau logique le but des règles cartésiennes : la recherche de la vérité[255].

De plus il s'oppose à la tradition des écoles qui reconnaît l'*ars inveniendi* dans les *Topiques*. Cette tradition remontait à l'époque humaniste, où la logique avait subi une influence cicéronienne. Le traité des *Topiques* de Cicéron recherchait moins la définition des lieux que leur emploi pratique. Il avait été conçu pour répondre aux questions posées dans l'art oratoire, qui surgissaient toujours de situations ambiguës et dans des tensions de conscience[256]. Dans les litiges et les drames humains, le syllogisme devenait insuffisant, parce que les problèmes étaient toujours nouveaux et qu'il résistait à toute réduction à des principes universels. L'orateur trouvait que le

---

[254] L'Organon est un ensemble de textes logiques d'Aristote. Il regroupe : les *Catégories* qui traitent des termes sans liaisons, des concepts et des notions, *De l'Interprétation* traite des propositions ; *Premiers et Seconds Analytiques* traitent du syllogisme ; *Les Topiques* : lieux et les *Réfutations sophistiques* : analyser et classer les divers procédés mis en œuvre par les sophistes.

[255] « L'inspiration cartésienne de la *Logique* » est traduite aussi bien par « le rejet des topiques » que par « la dévaluation de la dialectique » : Guion Béatrice, *Pierre Nicole. Moraliste,* Paris, Honoré Champion, p.637.

[256] Cicéron, *Topiques*, 3. Écrite à l'intention de C. Trebutius, jurisconsulte, elle voulait suppléer à l'oubli dans lequel la Topique aristotélicienne était tombée, mais aussi la restructurer dans le cadre de la tradition rhétorique du barreau.

« terme moyen » recherché était toujours fuyant, échappant à la déduction comme à l'induction, parce qu'il était sans lieu, détaché des principes logiques, comme situé en deçà et au-delà des limites de la documentation.

Or la logique offrait ce « lieu » permettant de trouver les « termes moyens » selon la situation et la question. Ils étaient des échantillons de liaisons ou de combinaisons possibles, capables de représenter, par le jeu des similitudes, des rapports concrets[257]. Dans sa plus simple expression, le mécanisme topique consistait dans l'emploi successif des lieux en les adaptant selon les relations de similitude aux rapports concrets de la question. C'était un système de signes en fonction des questions, que Cicéron lui-même assimilait au langage ; l'accent porté sur la fonction opératoire des lieux rendait originale la conception cicéronienne par rapport aux *Topiques* d'Aristote[258].

Il serait cependant difficile de comprendre l'importance assumée par la topique si on ne tenait pas compte de la substitution cicéronienne de l'*ars cogitandi* comme logique formelle par *l'ars dicendi* propre à l'éloquence. Ainsi la topique n'avait pas été reléguée aux frontières de la pensée, seulement valable pour l'argumentation dialectique contre les adversaires, mais elle avait été située au commencement du système logique de la parole, divisé en *topique* ou *ars inveniendi*, *dialectique* ou *ars judicandi* et *discours* ou *ars disponendi*[259].

---

[257] Cicéron, *Topiques,* 8. « Itaque licet definire locum esse argumenti sedem : argumentum autem rationem quae rei dubiae facit fidem ».

[258] Cicéron, *Topiques,* 25. « Ces lieux que je viens d'exposer et qui servent à trouver tous les arguments, sont comme des lettres dont je t'ai donné la signification et la valeur ».

[259] Dans le *De oratore,* Cicéron divise l'éloquence en trois grandes parties, l'invention, la disposition et l'élocution, qui occupent respectivement un des trois livres qui composent l'œuvre. Mais puisqu'il considère la topique non seulement dans sa valeur catégoriale de lieu, mais aussi dans sa mise en fonction dans

1.3. Redéfinition des concepts logiques.

Aristote a distingué dans le chapitre IV des *Catégories*, les dix figures de la prédication. Les catégories aristotéliciennes sont les termes de la pensée ou de la proposition, c'est-à-dire des expressions qui signifient des substances premières. La substance première ou l'individu concret, est la première catégorie de l'être, car elle est le sujet par excellence, celui qui ne saurait être prédiqué de quoi que ce soit d'autre dans une proposition, et qui au contraire se trouve constituer le support de toute prédication. Les autres catégories sont des prédicats, c'est-à-dire des attributs, de la substance première. Les catégories s'ordonnent toutes à la substance première, à la chose qui figure comme sujet d'une proposition. Elles sont au nombre de dix : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action et la passion[260].

Pour Arnauld, les dix catégories d'Aristote réduisent tous les « objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la première, et tous les accidents sous les neuf autres ». Ces catégories sont « très peu utiles » pour deux raisons :

> La première est, qu'on regarde ces catégories comme une chose établie sur la raison et la vérité, au lieu que c'est une chose toute arbitraire, et qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa manière de philosopher. […]
>
> La seconde raison qui rend l'étude des catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, et à s'imaginer qu'ils savent

---

l'argumentation, sous le titre d'invention il faisait succéder à l'invention proprement dite la disposition et l'élocution. Les topiques apparaissent, par contre, axées sur le dualisme « invention – dialectique » (ou jugement) et sont suivis par la disposition et l'élocution.

[260] *Logique*, I, 3, pp.49-51.

> toutes choses, lorsqu'ils n'en connaissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire et distincte[261].

A la place des catégories, Arnauld privilégie les idées et leurs relations, de sorte que toute la syllogistique arnaldienne est fondée sur le jugement. Dans la troisième partie de la *Logique*, le tiers de cette partie est considéré pour Arnauld comme peu utile notamment du chapitre trois au chapitre douze : « ce chapitre et les suivants jusqu'au douzième sont de ceux dont il est parlé dans le *Discours*, qui contiennent des choses subtiles et nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage[262] ». Il s'agit en l'occurrence des règles du syllogisme. Dans cette troisième partie, si la syllogistique d'Arnauld reste tributaire de la tradition, elle ne manque pas d'enrichissement. Généralement le syllogisme est destiné à apprécier la vérité ou la fausseté d'une proposition donnée, par l'intermédiaire de sa relation avec deux autres propositions. La *question*[263] est la proposition qui fait l'objet de l'examen, elle est donnée la première. Si elle est prouvée par les deux autres propositions, elle devient la conclusion. Aussi l'objectif du syllogisme « est-il de modifier le statut d'une proposition donnée en la faisant apparaître comme une conclusion[264] ».Vraisemblablement, la conclusion est antérieure aux prémisses et ces dernières sont

---

[261] *op.-cit.,* I,3, p.51.

[262] *op.-cit.,* III, 3, p.182.

[263] *op. cit.,* p.178: « la nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle question, ne le peut pas toujours faire par la considération des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée le petit terme…celle qui en est l'attribut est aussi appelée le grand terme…Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexe ou complexe… et cette troisième idée s'appelle moyen ».

[264] Pariente, *op. cit.,* p.310.

déterminées par rapport à elle. Arnauld ne fait que suivre la tradition.

Cependant, Arnauld situe ici la représentation du syllogisme dans le cadre d'une inférence. Cette appropriation du syllogisme comme inférence s'accorde avec l'objectif d'établir la vérité de la conclusion. La vérité des prémisses garantit celle de la conclusion quand l'inférence est correcte : les prémisses «sont mises au moins dans l'esprit avant la conclusion qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon, c'est-à-dire, que supposé la vérité des prémisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie[265] ». L'objectif de la syllogistique est de déterminer les arguments dont les modes sont bons dans la mesure où la conclusion est bien tirée. Telle qu'elle est conçue, la syllogistique d'Arnauld n'a pas pour vocation de construire des implications valides. Il est vrai que la *Logique* III, 13, explique la possibilité d'associer une implication à une inférence, notamment les syllogismes dont la conclusion est conditionnelle :

> *Si tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour son ami.*
> *Il n'y a guère de vrais amis.*
> *Puisqu'il n'y en a guère qui le soient jusqu'à ce point.*
> Cette manière de raisonner est très commune et très belle ; et c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositions séparées et arrangées comme dans l'école : car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :
> *Tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour ses amis :*
> *Or il n'y a guère de gens qui soient prêts de donner leur vie pour leurs amis ;*

[265] *Logique,* III, 1, p.179.

Donc il n'y a guère de vrais amis[266].

Arnauld souligne que la forme implicative comprend le syllogisme qui est présenté sous forme d'inférence. Il poursuit en distinguant les deux formes de syllogisme :

> Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes absolus, et ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tous entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on aurait voulu nous persuader ; au lieu que dans les derniers on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné, parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée, est véritable[267].

Arnauld ne donne pas son assentiment à la théorie d'implication. Il en donne des exemples. Pour lui, celui qui démontre une implication « n'a encore rien gagné, parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée, est véritable ». Par contre, les syllogismes qui sont mis sous formes d'inférence « ne peuvent être accordés tous entiers que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on aurait voulu nous persuader ». C'est dire que le syllogisme, dans la *Logique* n'est pas analysé comme une implication[268].

La structure théorique de cette logique des idées est de partir des règles générales et particulières afin d'écarter les modes non-concluants et de ressortir à partir des principes les inférences correctes. L'essence de la syllogistique d'Arnauld est décrite par Pariente en ces termes :

---

[266] *Logique,* III, 13, p.223.

[267] *loc. cit.*

[268] Pariente, *op. cit.,* p.313.

> La syllogistique de Port-Royal se présente pour l'essentiel comme un ensemble de règles destinées à discriminer les modes concluants et non-concluants. Elle se distingue par-là, comme les logiques médiévales en général, de la syllogistique d'Aristote [...] A Port-Royal, on a toujours affaire à des arguments complets, qui comportent prémisses et conclusion : il est alors possible de définir des règles relatives aux rapports que la conclusion doit entretenir avec les prémisses pour être prouvée par elles.
>
> De plus, de cette primauté épistémologique de la conclusion, les Messieurs ont tiré une conséquence technique qu'ils respectent rigoureusement. Ils s'interdisent d'établir la concluance d'un mode à l'aide d'une argumentation qui recourrait à la conversion de la conclusion[269].

Mais ses règles ne suffisent pas à elles-seules pour garantir la validité d'un raisonnement. En principe, elles assurent que, si les propositions initiales sont vraies, la conclusion qui s'ensuit l'est nécessairement. Parfois, elles nous trompent et nous poussent à tenir pour mauvaise une inférence qui est bonne. La validité d'un raisonnement n'est pas forcément légitimée par sa conformité aux règles. Dans les cas des inférences litigieuses, Arnauld suggère de recourir à la lumière nature et de confronter ces inférences avec « d'autres semblables en différentes matières ». C'est dire que la correction de certains syllogismes n'a rien de formel puisqu'elle dépend de la justesse de l'esprit de celui qui pense.

> Il faut avouer que s'il y en a à qui la Logique sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit, et il faut reconnaître en même temps, qu'il n'y en a point à qui elle nuise davantage, qu'à ceux qui s'en piquent le plus, et qui affectent avec lus de vanité de paraître bons logiciens : car cette affection même étant la marque d'un esprit bas et peu solide, il arrive que s'attachant plus à

[269] Pariente, *op. cit,* p.311.

> l'écorce des règles qu'au bon sen sens, qui en est l'âme, ils se portent facilement à rejeter comme mauvais des raisonnements qui sont très bons, parce qu'ils n'ont pas assez de lumière pour les ajuster aux règles, qui ne servent qu'à les tromper, à cause qu'ils ne les comprennent qu'imparfaitement[270].

En définitive, pour apprécier la validité d'un raisonnement, Arnauld et Nicole font plus confiance au bon sens[271] plutôt qu'aux règles du syllogisme[272]. Le vrai problème de la *Logique*, et c'est ce qui la différencie des autres logiques, est de déterminer la forme logique propre à chaque énoncé quand on passe les énoncés de la langue naturelle aux énoncés équivalents d'une langue formelle. Le choix de Port-Royal est bien défini : la logique travaille directement sur les énoncés naturels[273]. Les critères qui permettent de déterminer la forme logique d'un énoncé, ne passent pas par une transcription symbolique. Ces critères sont dégagés à partir des propositions. Le raisonnement étant une suite de propositions, ces critères sont appliqués aussi aux raisonnements. La syllogistique est donc fondée sur la théorie des propositions. La détermination de la forme logique et la nécessité d'une représentation claire des informations que véhicule chaque proposition, sont les gages de la validité d'une inférence.

---

[270] *Logique,* III, 9, pp.203-205.

[271] *Bona mens* , bon sens en français viendrait du stoïcisme. Il est traduit aussi par la raison, AT, V, p.175 : *Entretien avec Burman*, trad. J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981 : « Nombreux, je l'avoue, ceux qui se reconnaissent inférieurs à d'autres pour l'esprit, la mémoire, etc. ; mais pour l'aptitude à prendre parti en portant un jugement, chacun pense en être assez excellemment pourvu pour être sur ce point l'égal de tous les autres. Car chacun se plaît au parti qu'il prend, et autant de têtes, autant d'avis. Or c'est là justement ce que l'auteur entend ici par bon sens ».

[272] *Op. cit.,* III, 9, p.204: Le propre de l'esprit bas et faible est de s'attacher plus à l'écorce des règles qu'au bon sens, qui en est l'âme.

[273] Auroux S., *La logique des idées*, p.56.

Par conséquent, la logique arnaldienne n’est pas une logique des prédicats. Elle est une logique des idées. La logique des prédicats ne soumet au calcul que des énoncés traduits de la langue dans laquelle ils sont donnés en une langue formelle.

2. L'invention analytique

2.1. La redistribution des énoncés de la logique.

Au cours de la Renaissance la logique formelle, d'origine aristotélicienne, et la logique rhétorique, de caractère cicéronien, furent reprises, l'une dans les écoles monastiques et les universités, l'autre principalement dans les milieux humanistes et littéraires. Mais, par suite de la disparition progressive de l'éloquence, la logique de la parole avait subi un fléchissement par rapport au schéma cicéronien. Tandis que Cicéron avait mis la topique en relation avec la dialectique pour les problèmes judiciaires et politiques, dès la fin de la Renaissance elle allait demeurer seule, tournée vers elle-même, sans autre fonction que l'invention. Elle s'était surtout développée au cours de l'ère baroque, devenant métaphore pure, première ébauche de l'intuition esthétique.

Lorsqu'Arnauld et Nicole entreprennent le projet d'une logique cartésienne, ils constatent l'éclatement de la logique cicéronienne. Puisque la dialectique avait perdu toute son importance, la topique n'avait plus d'autre possibilité que de se refléter pour regarder ses propres formes. A son tour, le discours était devenu le lieu de la « disposition » des formes produites par la topique. Renvoyant la dialectique au niveau de la rhétorique, Arnauld et Nicole se montrent habiles à s'approprier la « disposition[274] », y découvrant une quatrième opération de la pensée. Ils ne voient dans la topique que des classifications abstraites de liaison, utilisées dans le jugement du langage commun[275]. Mais le fait même de les retrouver dans les

---

[274] La méthode en elle-même n'est pas une opération de l'esprit, c'est plutôt la disposition au sens logique du terme.

[275] « Ce que les rhétoriciens et les logiciens appellent lieux [*loci argumentorum*] sont certains chefs généraux auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matières que l'on traite, et la partie de la logique qu'ils appellent « invention » n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux » : *Logique*, III, 17, p. 232.

manuels était pour eux la preuve que ces classifications ne servaient à autre chose qu'à se manifester dans leurs paradigmes. Ils en firent donc mention dans leur *Logique* pour en démontrer l'inutilité.

Arnauld a reconnu qu'en principe, avant de disposer la matière, il convenait de la trouver[276]. Cependant il a nié qu'il soit possible de la retrouver par l'emploi de ces lieux dont l'image n'aboutirait, de l'aveu même de Cicéron, qu'à l'abondance du discours. Or « rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes ; rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes et solides que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume à cette fertilité et ne fait plus d'efforts pour trouver des raisons propres, particulières et naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive du sujet[277] ».

Arnauld se découvre ainsi solidaire de Descartes qui a, avant lui, refusé cette méthode d'invention[278]. Chez lui résonnait aussi la fronde de la stérilité de la logique constatée en cette fin de la scolastique tardive. Néanmoins, étant un homme de culture, il est demeuré, plus que Descartes, lié à Cicéron pour reconnaître dans les lieux une valeur paradigmatique[279], en correspondance avec les types de jonction en usage dans les argumentations courantes. De plus, il a voulu nier leur fonction d'invention, car « ce n'est point par cette

---

[276]*Logique*, III, 17, p.233 : « La raison de Ramus est, que l'on doit avoir trouvé la matière avant que de songer à la disposer. Or l'explication des Lieux enseigne à trouver cette matière, au lieu que les règles des arguments n'en peuvent apprendre que la disposition. Mais cette raison est très faible, parce qu'encore qu'il soit nécessaire que la matière soit trouvée pour la disposer, il n'en est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matière avant que d'avoir appris à la disposer. Car pour apprendre à disposer la matière, il suffit d'avoir certaines matières générales ».

[277]*Op. cit.* III,17, p. 235.

[278] Descartes, *Règles*, Règle 4, A.T. X, 371.

[279] *Logique,* III, 17, p.232-233.

méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connaissance des diverses vérités, la fait produire, ensuite l'art les rapporte à certains genres[280] ». La topique resterait donc un art, mais de caractère abstrait, théorique, qui ne pourrait prétendre à exercer la fonction d'invention qui revient seulement à la méthode intuitive et déductive. Comme Descartes l'avait fait pour la logique, Arnauld a évacué la topique de la logique pour la confier à la rhétorique, dont le but est l'abondance du discours.

La première partie de la logique formelle concerne la simple perception des premiers principes et la simple appréhension des essences. Alors que les principes étaient innés, les essences des choses sont saisies par un processus d'abstraction des sens. Descartes a substitué à ces deux facultés de la logique formelle l'intuition, qui concernait les principes tout comme les idées simples.

Arnauld, quant à lui, transpose l'abstraction des sens au niveau des idées, qui s'engendrent par un processus de séparation : « lors donc que nous parlons des idées, nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nos concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions[281] ». Arnauld s'est tenu à égale distance de l'aristotélisme thomiste et du cartésianisme de Descartes. Du premier, il s'est séparé en affirmant que l'idée de l'être est toujours présente à la pensée ; et du second, Arnauld approuve que l'idée soit un terme théorique[282]. L'idée n'a pas une valeur formelle. Elle n'est ni vraie ni fausse. L'introduction du terme théorique idée est l'enjeu fondamental de la *Logique*. Le terme théorique « idée » est fondé

---

[280] *Op. cit.* III,17, p. 234.

[281] *Logique,* I, 1, p.41.

[282] Auroux S., *op.-cit.* p. 63 ; *Logique*, I, 1, p. 39 : « le mot d'idée est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples ».

sur la possibilité de concilier le concept aristotélicien et l'exigence de la simple appréhension cicéronienne. Le terme théorique « idée » est en lui-même une opération de l'esprit qui part des natures simples selon les rapports de similitude qui les unissent. Ainsi, le jugement consiste dans l'affirmation ou la négation d'une ou plusieurs idées. La proposition qui est le jugement exprimé suppose deux termes : l'un qui désigne l'idée, l'autre qui désigne l'affirmation ou la négation. Le premier est le sujet, le second le verbe est. Si la plupart renferment un troisième terme, l'attribut, c'est qu'en général, l'esprit ne juge pas seulement des choses, mais encore de leur manière d'être.

Arnauld part de l'hypothèse que tout jugement est une perception de rapport. L'esprit qui juge est toujours en possession de deux idées qu'il compare entre elles, et dont il découvre le rapport à la suite de cette comparaison. Nous lisons : « après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble ; et, trouvant que les unes conviennent entre elles, et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle affirmer ou nier, et généralement juger[283]». Le jugement est un acte de liaison, de rapport et de comparaison sans lequel l'essence de la chose ne saurait être connue.

Il s'agit là d'une transformation radicale de la simple appréhension. Elle aboutit à l'idée, à la saisie de l'essence de la chose et de sa manière d'être. Chez Arnauld, l'idée s'accomplit dans la représentation des choses selon les rapports établis à la suite d'une comparaison. L'objet de la simple appréhension n'est pas seulement le vraisemblable. Arnauld réalise la conversion de la simple appréhension en la première opération de la logique[284]. Le

[283] *Logique,* II, 3, p.113.

[284] *Ibid.,* p.37 : « on appelle concevoir la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit…Et la forme, par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle idée ».

vraisemblable cesse d'être un des éléments privilégiés du domaine de la logique. Arnauld implicitement dénonce la situation équivoque de la simple appréhension, car elle prétend manifester l'essence des choses, alors qu'elle a besoin d'être reprise par le jugement qui la définit dans son essence. Mais pourquoi est-ce le jugement, si la chose est déjà connue ? S'il était nécessaire d'en donner une définition, la simple appréhension ne concerne pas l'essence, le vrai de la chose, mais seulement la vraisemblance.

A la place de la simple appréhension et du concept aristotélicien, Arnauld met l'idée et l'établit comme un terme théorique indéfinissable. L'idée se suffit à elle-même. Les autres opérations de l'esprit viennent se greffer au terme théorique *idée* : « le mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus claire et de plus simples[285] ». Descartes a vu cette antinomie, raison pour laquelle il a réduit la simple appréhension à l'intuition. Le jugement est toutefois impliqué dans le processus de la connaissance véritable. Mais il est vrai que dans les *Règles*, Descartes n'a reconnu que deux modes de connaissance : l'intuition et la déduction[286]. Arnauld s'est approprié de ces deux modes cartésiens de connaissance mais en mettant l'accent sur le jugement.

---

[285] *Logique,* I, 1, p.39. La définition de l'idée est prise ici comme un axiome conformément à la Logique IV, 6, p.315.

[286] Descartes, *Règles,* Règle III, A.T. Aussi Descartes, *Œuvres,* éd. Alquié F., t.3, pp.87-90 :« Par intuition, j'entends non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend » ; la déduction :«nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude... Nous distinguons donc ici l'intuition intellectuelle et la déduction certaine, en ce que l'on conçoit dans l'une une sorte de mouvement ou de succession, et non pas dans l'autre ; et parce qu'en outre, pour la déduction, il n'est pas besoin comme pour l'intuition d'une évidence actuelle, mais que c'est à la mémoire qu'elle emprunte, d'une certaine manière, sa

Il importe de souligner la nature de l'approche du sensible chez Arnauld en opposition à celle de Descartes. Dans un premier temps, celui-ci avait reconnu dans le sens une fonction signifiante à l'égard de la chose, mais dans les *Méditations*, cette signification n'avait revêtu qu'une valeur pratique. L'esprit avait une intuition directe des choses sans passer par les sensations. Mais comment saisir alors la relation entre les essences et l'expérience concrète ?

Arnauld est convaincu que les sensations sont des modifications du sujet, mais à son encontre, produites par l'objet dont elles n'étaient que des traces. Quoique le sujet ne puisse pas y découvrir une image de l'objet, il peut toutefois les assumer comme des éléments d'une représentation, selon les relations de similitude[287]. À travers ces traces, cette représentation conserve sa référence au concret. De plus, par la mise en jeu de la part du sujet des formes idéales, elle se rapporte aussi à l'être qui est dans la pensée.

Il est opportun de préciser que la synthèse topique est appelée vraisemblable parce qu'elle est produite selon des relations de similitude, et non parce qu'elle serait image de la chose. À l'égard de celle-ci, elle n'a qu'une relation de référence et elle s'inscrit dans une fonction de langage. Ainsi l'opération topique n'est qu'une activité productrice de représentation qui, par la jonction des formes de l'esprit aux sensations, devient symbole de la chose au-delà de toute image. Arnauld a aussi donné une réponse au problème, laissé en suspens par la logique formelle, concernant le sujet des références

---

certitude. De là suit qu'on peut dire de ces propositions qui se concluent immédiatement à partie des premiers principes, qu'on les connaît, selon le point de vue auquel on se place, tantôt par l'intuition, tantôt par la déduction ; mais que les premiers principes eux-mêmes ne sont connus que par l'intuition, tandis que les conclusions éloignées ne sauraient l'être que par la déduction. Telles sont les deux voies les plus certaines pour parvenir à la science».

[287] *Logique,* I, 1, p.40.

des propositions[288]. Toute proposition se dit toujours de quelque chose ; or la logique formelle s'est bien occupée de ce qui se dit, mais elle a négligé de réfléchir à ce à quoi ce qui se dit se réfère. En effet, la logique formelle n'a conçu de jugements que dans le cadre des rapports de prédication entre des concepts, selon leur degré dans l'échelle des valeurs d'universalité. Or le schéma logique arnaldien nous oblige à remettre ce principe en question.

À titre d'exemple, prenons une proposition universelle commune à la logique formelle : « l'homme est un animal rationnel ». Apparemment, les deux termes sont reliés dans un rapport où l'homme serait le sujet, et animal rationnel le prédicat ; On peut objecter qu'il ne s'agirait pas de prédication, puisque le prétendu sujet homme n'est ni plus ni moins universel qu'animal rationnel. Ce serait une relation d'identité, comme A égale A. S'il en était ainsi, la proposition « l'homme est un animal rationnel » ne dirait ni plus ni moins que « l'animal rationnel est l'animal rationnel ». Or cette équation est fausse, puisque la première proposition est plus étendue que la seconde[289]. Elle ne dit pas seulement que « l'animal rationnel est animal rationnel », elle affirme que l'animal rationnel est « l'homme ».

La logique arnaldienne fournit la possibilité de la définir, parce qu'elle se fonde sur le dualisme de représentation et concept. Ainsi, dans la proposition « l'homme est un animal rationnel », le concept est seulement constitué par « animal rationnel », aboutissement d'un jugement dans lequel un concept universel est uni à un concept différentiel. L'expression « l'homme » exprime, par contre, la représentation à laquelle ce concept se réfère. Ainsi n'est-il pas sujet

---

[288] *Logique,* II, III, p.113: "Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle affirmer ou nier, et généralement juger".

[289] *Logique* III, 10, p.213.

par opposition à un prédicat, mais en tant que concret du concept. De même la copule « est » désigne une relation tout à fait différente de l'identité prédicative : elle signifie la correspondance du concept au concret, elle affirme que le concret se dit de cette représentation là[290].

Il convient de remarquer que cette interprétation de la simple appréhension apportait aussi une modification profonde à la topique. Conçue pour l'invention de termes moyens de l'argumentation probable, elle trouvait sa place, depuis Aristote, dans la troisième opération de la logique. Or Arnauld l'a définie comme l'art propre à la première opération. Parce qu'Arnauld le savait, il a eu conscience d'affirmer quelque chose de nouveau.

2.2. La place du jugement

A travers la position d'Arnauld, comme nous l'avons vu, la topique n'a qu'une valeur de catégorie, inutile pour l'invention et surtout néfaste pour la vérité des jugements. Arnauld a reconnu que la topique des manuels, catégorielle et abstraite, ne pouvait pas fonder l'art de l'invention[291]. Mais il a affirmé que, précédant cette abstraction créée par les logiciens, une topique opératoire existe dans l'esprit, sous forme d'un langage qui se met en mouvement chaque fois que l'homme juge sur des rapports de similitude. D'ailleurs, si la topique catégorielle est abstraite de la praxis du jugement, elle implique une topique en exercice, immanente du jugement.

Arnauld avait affirmé que l'invention des termes moyens du jugement est donnée par la nature et par la matière des questions[292] ; le fait qu'une question se pose implique un rapport de

---

[290] *Logique,* II, 3, p.113.
[291] *Logique,* I, 3, p.51.
[292] *op. cit*. III, 9, p.204.

similitude. En effet, il serait impossible de s'interroger sur la vérité des deux termes si, dans la question elle-même, ils n'étaient pas placés dans une relation de vraisemblance. Ainsi la question présuppose-t-elle la topique. On peut dire également que la topique fonde la question comme interrogation de l'être. On s'interroge et l'on recherche la définition de la chose, précisément parce qu'on en possède une représentation du vraisemblable. Or, avant d'être fixés dans les paradigmes, les « lieux[293] » se trouvent déjà de façon active dans la représentation du vraisemblable. En assimilant la simple appréhension à l'invention topique propre à la logique cicéronienne, Arnauld en était venu à l'identifier avec l'*ingenium*, interprétation baroque de l'invention.

Entre la méthode cartésienne qui mettait l'accent sur l'intuition jusqu'à renier le jugement, et la logique formelle qui s'est appuyée sur le jugement jusqu'à rendre problématique la simple appréhension, Arnauld a esquissé une logique où les opérations s'articulaient selon la progression de la connaissance.

L'appréhension topique tendait à rassembler les sensations, selon leurs relations de similitude, en des unités relatives complexes correspondant aux objets de référence du langage. Cette appréhension se définissait par la chose dans son essence, mais la représentait par une idole qui en était le symbole indicateur.

Le jugement est une opération s'exerçant sur cette représentation, afin de la décomposer en ses éléments et les définir selon la relation d'opposition, de convenance ou de non convenance. On passe alors d'une topique opératoire où les formes de l'esprit sont utilisées de façon irréfléchie à une opération où leur emploi est réfléchi et critique[294]. Celui-ci est réalisé par l'interrogation qui s'enquiert de tous les modes possibles d'être de la perception, par sa

---

[293] *op. cit.,* III, 18, pp.236-237.

[294] *Logique*, II, 3, p.113.

mise en relation avec les formes topiques, catégorielles, de lieu, de temps, de qualité et de quantité, de causalité ou de mode, etc. Ainsi la représentation est saisie par le biais de l'être.

Cette articulation entre les deux opérations de l'esprit permet de comprendre la pensée d'Arnauld concernant l'« abondance », cause d'erreur et de confusion dans les jugements. Descartes et Arnauld se sont fondés sur l'idée claire et distincte, mais comment peuvent-ils être sûrs de posséder une idée claire et distincte tant qu'ils n'ont pas passé en revue toutes les possibilités d'être ? Loin d'être une « mauvaise herbe », cette abondance n'est pas pour disposer « à cette considération attentive du sujet » qu'Arnauld avait reconnue comme le lieu de l'invention.

Lorsqu'Arnauld a choisi comme seconde opération de l'esprit, le jugement, la critique n'est pas en dehors du jugement.

Le mot « critique » désignait, chez Aristote, une catégorie des jugements propre à la discussion, en opposition aux jugements didactiques et dialectiques, concernant ceux « qui raisonnent à partir des prémisses qui semblent vrais à celui qui répond[295] ». Or, si on se réfère au sens du mot « jugement » en grec, il ne faut pas s'étonner que la critique lui appartienne. La critique est l'art qui enseigne comment on doit juger les œuvres, produites par notre esprit aussi bien que par celui des autres. Mais elle est aussi l'art qui dirige les jugements. Dans la mesure où Arnauld élabore une logique des idées, toutes les opérations de l'esprit font une même entité à des degrés divers : la pensée.

De même que la discussion était considérée chez les Romains comme partie intégrante de la dialectique, critique et dialectique en venaient à coïncider. Elle désignait l'épreuve subie par le jugement dans son opposition aux thèses adverses.

---

[295] Aristote, *Organon*, VI - *Les réfutations sophistiques*, p. 165 B. I-5.

Arnauld a assumé le mot au sens que lui a donné la méthode cartésienne en relation avec la recherche de la vérité. Mais puisqu'il a transposé cette recherche de la méthode au jugement, la critique est devenue un art propre au jugement. Ainsi, cette épreuve que les anciens avaient fait subir aux jugements dans les controverses, a été intériorisée au sein du jugement même, dont elle a constitué la dialectique. Pour Arnauld, même au niveau philosophique, la critique s'exerce sur les idées puisque le jugement est la liaison de deux idées.

Dans cette démarche, un problème demeure néanmoins posé, concernant le critère de vérité. En effet, comment le sujet peut-il parvenir à des jugements vrais, s'il n'a pas l'idée des choses ? Comment peut-il, à propos de la vérité, passer d'une situation de droit à une situation de fait? Arnauld fait alors appel à la « lumière naturelle » pour tous les jugements non nécessaires[296], vrais à leur niveau quand ils s'appuient sur la coutume ou sur la conscience commune de la praxis sociale. Mais pour les jugements nécessaires, de caractère scientifique, le problème se pose dans une déduction intuitive.

Il est dans la logique de la démarche arnaldienne que le jugement, en dépit de sa fonction analytique, ne puisse s'articuler que comme une opération de synthèse. Cette nouvelle opération de synthèse est possible, si le sujet fait l'expérience de la chose dont la synthèse doit être l'idée. C'est dire que cette expérience doit puiser la chose dans le sujet lui-même. Aussi la logique est-elle « l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même, que pour en instruire les autres[297]».

---

[296] *Logique*, III, 20, p.261.

[297] *Logique,* p.37.

3. L'inférence.

Une inférence est une opération logique qui consiste à admettre la vérité d'une proposition en vertu de sa liaison avec d'autres propositions déjà tenues pour vraies. C'est ce qui ressort des *Topiques* : « Le raisonnement déductif est une forme d'argumentation dans laquelle certaines choses étant posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s'en suit nécessairement, par la vertu même de ce qui a été posé[298] ». Dans les *Premiers analytiques*, Aristote donne la théorie du syllogisme et les conditions de la validité du raisonnement. Il définit le syllogisme comme une inférence. Le syllogisme un raisonnement tel que la vérité de la conclusion découle de celle des prémisses, c'est-à-dire des propositions qui sont posées premièrement. Nous pouvons lire ce qui suit : « Le syllogisme est un discours dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données[299]. »

Ainsi, le raisonnement se fait au moyen de trois termes. Soit un syllogisme catégorique de la première figure[300] suivant la terminologie scolastique, du type Barbara :

Si A appartient à tout B et B à tout C, alors nécessairement A appartient à tout C[301]. A est le majeur, il est présent dans la prémisse majeure et la conclusion. C est le mineur, il figure dans la mineure et dans la conclusion. B est le moyen, il figure dans la majeure et dans la mineure.

---

[298] Aristote *Topiques,* I, 1.

[299] Aristote, *Premiers analytiques,* I, 1, 24b 18-20

[300] *ibid,* I, 1, 24b 22- 36. Pour Aristote, c'est le genre de syllogisme parfait : « j'appelle syllogisme parfait celui qui n'a besoin de rien autre chose que ce qui est posé dans les prémisses, pour que la nécessité de la conclusion soit évidente » et à l'opposé « le syllogisme imparfait, celui qui a besoin d'une ou de plusieurs choses, lesquelles, il est vrai résultent nécessairement des termes posés, mais ne sont pas explicitement énoncées dans les prémisses ».

[301] *ibid.,* I, 4, 25b 35-39

Dans une inférence, conclure c'est établir un rapport entre le majeur et le mineur en éliminant le moyen terme. L'ordre est indispensable dans le raisonnement : les prémisses préexistent à la conclusion et doivent être mieux connues qu'elle. Elles en sont la cause et elles l'expliquent. La conclusion découle nécessairement des prémisses. L'objectif d'Aristote, dans sa théorie formelle du syllogisme, est de rechercher les conditions nécessaires du raisonnement. Ce qui importe est l'évidence de la nécessité de la liaison entre les prémisses et la conclusion.

Dans les *Seconds analytiques*, Aristote aborde la théorie du syllogisme démonstratif. Il le définit comme suit :

> Par démonstration j'entends le syllogisme scientifique, et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession constitue pour nous une science. [...] Les prémisses doivent être vraies... Elles doivent être premières et indémontrables, car autrement on ne pourrait les connaître faute d'en avoir la démonstration, puisque la science des choses démontrables...n'est pas autre chose que d'en posséder la démonstration. Elles doivent être les causes de la conclusion, être plus connues qu'elle, et antérieures à elle[302].

Pour toute démonstration, les principes sont premiers et ils sont connus sans démonstration[303]. L'antériorité des prémisses sur la conclusion n'est pas une condition simplement logique, mais il s'agit d'une condition ontologique de la pensée. Il y a ce qui est antérieur pour nous et ce qui est antérieur par nature.

---

[302] Aristote*, Seconds analytiques*, I, 2, trad. J. Tricot, Vrin, 1979.

[303] Aristote, *Topiques,* 100a 28-29.

La conception aristotélicienne du syllogisme démonstratif est reprise par un contemporain de Descartes, Scipion Dupleix (1569-1661) dans la *Logique ou l'art de discourir et raisonner*[304]. Nous pouvons lire :

> Le philosophe [Aristote] dit que la démonstration est un syllogisme scientifique, c'est-à-dire faisant et produisant science. Aussi a mérité cette seule espèce de syllogisme le nom de Démonstration parce que seule elle montre non pas seulement de la chose, mais aussi d'où et à cause de quoi elle est : qu'elle montre dis-je l'effet par sa cause, qui est induire pour produire science. La Démonstration produit la science, laquelle est toujours certaine. Par l'usage de la Démonstration qui est de produire science, il faut faire provision de principes (qui sont la matière d'icelle) vrais, prochains et immédiats lesquelles conditions et qualités la Démonstration serait manque et imparfaite. [...]
>
> Il faut savoir que les choses sont dites être plus connues les unes que les autres selon la nature et selon nous. Il est certain que selon la nature les choses universelles et plus communes sont les plus connues, c'est-à-dire en l'ordre de la nature : parce qu'elles ne reçoivent point une conversion réciproque avec les singulières. Ainsi tout homme est animal, mais tout animal n'est pas homme : si c'est Alexandre il s'ensuit que c'est un homme : mais si c'est un homme, il ne s'en suit pas que ce soit Alexandre[305].

Dans la démonstration les principes sont les causes de la conclusion et les prémisses en sont la cause formelle. La cause formelle explique la nature d'une chose, ce qui fait qu'elle est telle : par exemple la cause formelle de Socrate, c'est son essence, sa nature d'homme, qui le fait être ce qu'il est (un homme). Ainsi les prémisses formulent la raison de la conclusion. La recherche de la

---

[304] Ce manuel de logique est enseigné dans les collèges du temps de Descartes. Descartes n'en fait pas mention. Probablement, il ne l'a pas étudié à la Flèche.

[305] Scipion Duplex, *Logique ou l'art de discourir et raisonner,* 1607, Fayard, Corpus des œuvres philosophiques en langue française, 1984, livre VI, chap. 5-8.

cause est la recherche du moyen terme. Le problème de la démonstration est d'établir l'ordre et d'expliquer que le sujet est contenu dans le prédicat. Le fait que B appartienne à C est cause qu'A appartient à C. Pour Aristote, les quatre sortes de questions (le fait, le pourquoi, si la chose existe, et ce qu'elle est) liées aux quatre sortes de recherches sont ramenées à celle du moyen terme identifié à la cause. En exemple : si le soleil subit une éclipse, pourquoi il la subit, s'il est ou non un Dieu ou un Centaure, et enfin qu'est-ce donc Dieu ou qu'est-ce que l'homme[306] ?

Chez Descartes l'ordre est la manière dont l'esprit ordonne ses objets de pensée. Il devient la disposition en séries des éléments de la pensée[307]. Les objets de la pensée sont des natures simples et les natures composées sont relatives aux simples. L'ordre est la manière dont l'esprit ordonne ses propres pensées. Pour Descartes la recherche de la cause consiste en un passage d'une série de propositions impliquées entre elles à une conclusion. Il se démarque d'Aristote en refusant que la recherche se réduise à la recherche du moyen terme. La conception aristotélicienne du syllogisme, selon Descartes, ne permet pas de découvrir de nouvelles conclusions, mais seulement de mettre en forme et d'exposer une conclusion déjà connue. Pour ce faire, Descartes se sert d'un modèle mathématique : l'équation mathématique. Dans une équation, certains termes sont connus et d'autres non. Les inconnues sont fixées par des lettres x, y ou z, et on les recherche à partir des termes connus[308].

Celui qui cherche une solution, part de ce qu'il connaît pour en déduire ce qu'il ne connaît pas, mais ce qui n'est pas connu n'est pas absolument indéterminé. La conclusion résulte de la composition de « plusieurs propositions enveloppées ensembles », et il appartient

---

[306]Aristote *Seconds analytiques*, II, chap. 1, 89b 23

[307] Descartes *Règles,* A.T. X, Règle VI.

[308] Descartes *Règles,* Règle XVII, AT, X, p.459.

au sujet de déterminer l'inconnue en composant la série des propositions qui y mène. Il ressort une distinction entre la déduction d'Aristote et celle de Descartes. La remontée vers la cause, la recherche du moyen terme aristotélicien, n'est pas le passage d'une chose simple à une conclusion unique. Elle consiste en un passage d'une série de propositions impliquées entre elles à une conclusion unique. C'est dire que Descartes refuse la recherche qui se réduit à la recherche du moyen terme. Pour lui, il est question de découvrir des chemins déductifs qui nous mènent vers une conclusion nouvelle. La critique constante, que Descartes adresse à la syllogistique, est qu'elle ne permet pas de découvrir de nouvelles conclusions : « il ressort qu'ils ne reçoivent eux-mêmes de cette fameuse forme aucune connaissance nouvelle ; par conséquent, que la dialectique telle qu'on l'entend communément est parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses, et qu'elle ne peut servir, à l'occasion, qu'à exposer plus facilement aux autres des raisonnements déjà connus[309] ».

B. Port-Royal et les références scolastiques

1. Références augustiniennes

La *Logique* tire sans doute l'élaboration de sa théorie du signe de saint Augustin. Ce dernier est à l'arrière-plan de l'analyse arnaldienne du signe. En effet, c'est avec saint Augustin qu'on retrouve une réflexion approfondie prenant le signe pour objet. Dans le *De Doctrina christiana*, les différentes formes de signes produites par l'esprit sont qualifiées de signes naturels et de signes institués volontairement. C'est dire que le Moyen Age est dominé par une conception augustinienne qui tend « à inscrire le langage dans toute

[309] Descartes, *Règles,* A.T. X, Règle X

une vision symbolique du monde[310] ». Ce mode de pensée, avec ses fondements théologique et philosophique, suppose que le monde créé proclame son auteur au point que tout est signe, symbole ou allégorie. Dans ce sens, la réflexion sur le signe en général, et particulièrement sur le signe linguistique qui en est le modèle, est calquée sur la définition augustinienne du signe : *« Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire*[311] ». Ce qui sous-tend cette théorie du signe réside dans sa conception symbolique.

Saint Augustin a développé toute une réflexion sur ce que veut dire « signifier » dans le cas spécifique du signe linguistique. Le signe s'inscrit donc dans la dualité du sensible et de l'intelligible. Le signe est d'abord présenté comme quelque chose qui fait venir autre chose à la connaissance. En premier lieu, il s'agit d'un renvoi d'une chose à une autre, distincte de la première : *aliquid/aliud*. Le signe implique une relation. En second lieu, le signe engendre une connaissance. Saint Augustin expose, dans le *De magistro,* le problème relatif à l'hétérogénéité de cette dualité. Si le signe est le véhicule indispensable de la connaissance, il est incapable de la procurer par lui-même en raison de son caractère sensible. Le signe n'est qu'un souvenir. C'est le verbe intérieur, image en notre âme du verbe divin, qui fait naître la vérité. Ainsi pour saint Augustin, le champ sémiologique est limité au sensible et la relation de signification est décrite par rapport à « une certaine opposition du sensible et de l'intelligible[312] ».

---

[310] Biard J. *Logique et théorie du signe au XIVeme siècle,* Paris, Vrin, 1989, p.10 ; cf. aussi Chénu M. D., *La théologie au XIIeme siècle*, Paris, 1957, p.161.

[311] Augustin *De doctrina christiana, Œuvres de saint Augustin,* « Bibliothèque augustinienne »,vol. 11, trad. G. Combes et J. Farges, II, I,1, p.238, « Le signe est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée » ; cf. aussi *De dialectica*, ed. J. Pinborg avec traduction anglaise de B. Darrell-Jackson, Dordrecht-Boston, 1975, ch.5, p.86.

[312] Biard J., *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, p.55.

Dans *De Magistro*, saint Augustin donne du mot la définition suivante *« ut verbum sit quod cum aliquo significatu articulata voce profertur* [313]». La nature du signe linguistique est double, elle est à la fois, son et sens, matière et idée. Le son remplit sa mission quand elle prend en compte la signification partagée par les interlocuteurs par-delà leur diversité sensible des phonèmes et de leur manifestation.

On retrouve cette conception augustinienne du signe également chez Roger Bacon (1214-1294). Ainsi, saint Augustin est présent à travers la définition générale baconienne du signe qui est proposée dans *De signis* : « *Signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui*[314] ». Le développement de la logique a toutefois fait surgir de nouveaux problèmes relatifs à la typologie des erreurs d'interprétation possible des énoncés (les *fallacie*)[315]. La logique avec sa théorie des propriétés des termes examine ces problèmes qui se posent dans le fonctionnement du langage.

Ainsi la logique se fonde sur le signe conceptuel et traite les actes intellectuels comme des signes possédant, au même titre que les mots, une référence dont les variations d'extension peuvent être étudiées. Du coup, le concept de signe qui s'élabore au tournant des XIIIe et XIVe siècle[316] n'est pas celui que mettait en œuvre la doctrine augustinienne. Ce dernier fondé sur la doctrine du sensible et de l'intelligible, s'inscrivait dans tout un ensemble de relations cosmologiques et théologiques. L'autre se développe dans une

---

[313] *De Magistro*, 6, IV, 8, 6, p.62-63 « le mot est ce qui est proféré comme un son de voix articulé avec une signification ».

[314] Bacon R., *De signis,* I, 2, p.82

[315] De Rijk L. M., *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terministic logic, I: On the XIIth century theories of fallacy,* Assen, Van Gorcum, 1967.

[316] Voir Biard J., *Logique et théorie du signe au XIVe siècle,* notamment le chapitre II : « L'analyse ockamiste des signes », pp.52-73.

perspective proprement sémiologique et dans une conception de la connaissance proche de l'empirisme aristotélicien que de la théorie augustinienne du maître intérieur.

La signification appartient-elle aux signes ? Pour Arnauld, lorsque nous pensons, nous avons la connaissance de notre pensée. La pensée n'est pas essentiellement destinée à être signifiée. Je n'ai pas à me signifier mes pensées, étant donné que la réflexion sur soi est « intrinsèque à toute pensée[317] ». Cette précision, Arnauld la doit à la dernière réponse de Descartes à ses objections en 1648 : « nous sommes conscients de nos pensées, au moment même que nous pensons[318] ». Avec sa doctrine de la mémoire, Arnauld estime que l'esprit qui forme ses intellections peut en avoir la mémoire sans l'aide du cerveau ni d'aucune autre chose corporelle[319]. Toute opération de l'esprit dont relève la pensée est « essentiellement réfléchissante sur elle-même[320] » de sorte que « quoi que ce soit que je connaisse, je connais que je le connais, par une réflexion virtuelle qui accompagne toutes mes pensées[321] ». Grâce à la mémoire, l'esprit se représente la liaison de ses pensées. Il n'est pas besoin que les différentes intellections soient signifiées à l'esprit.

Que la réflexion porte sur les différentes opérations de l'esprit ou celle qui est immanente à toute pensée, la signification des pensées semble ne pas à être justifiée[322]. Dans sa discursivité, la

---

[317] Arnauld à Descartes, juillet 1648 ; AT V, p.213.

[318] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V, p. 221.

[319] Arnauld à Descartes 3 juin 1648, AT V, pp.186-187.

[320] Arnauld *Des vraies et des fausses idées,* éd. Fayard, 1986, ch. II, p. 23.

[321] Arnauld *op. cit.,* p. 52.

[322] Pécharman M., « La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld », *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance,* éd. Jean-Claude Pariente, Paris, Vrin, 1995, pp.71-72 : « la signification des pensées n'est pas une nécessité pour l'esprit, qui ne peut penser sans avoir conscience, et qu'il pense, et que quelque chose est pensé : les pensées, qui sont essentiellement conscientes d'elles-mêmes et représentatives d'objets, sont dans leur essences indifférentes à leur signification ».

pensée est complétée par un jugement vrai ou faux, c'est-à-dire quand elle est dite ou formulée dans une proposition. Le discours part des lois du langage et de la représentation. Les ambigüités de dénotation de la pensée montrent que la langue naturelle, destinée à la communication, est encore imprégnée de la représentation, ce qui implique que cette langue ne suffit pas pour traduire l'exigence d'objectivité propre à la pensée. D'où la nécessité d'une convention universelle du discours.

La signification des signes réside dans le fait qu'autrui ne connait pas immédiatement mes pensées. J'utilise les signes pour faire connaitre indirectement à autrui « ce qui se passe dans mon esprit ». La convention sur les signes permet à l'autre de saisir ma pensée. On ne doit pas conclure « une identité numérique[323] » de cette compréhension mutuelle de ce qui est dit. La pensée est un mode de l'esprit, singulier. La pensée n'est pas dans ce sens un universel, identique dans les différents esprits.

[323] Pécharman M., *op. cit.,* p.74 : « la signification de mes pensées ne peut faire que des modifications singulières de mon esprit soient elles-mêmes rendues communes à plusieurs esprits, et que des pensées identiques aux miennes se présentent à autrui, elle peut faire seulement que soient suscitées en d'autres esprits des modifications singulières semblables à mes pensées ».

3. Aspects logiques

Les médiévaux appellent *Logica vetus* l'ensemble formé par l'*Isagoge*[324], deux œuvres d'Aristote traduites par Boèce (*Catégories*, *De interpretatione*) et les monographies de Boèce qui remplacent les autres textes d'Aristote alors indisponibles (*Introductio ad syllogismos categoricos* ; *De syllogismo categorico* ; *De syllogismo hypothetico* ; *De divisione* ; *De differentiis topicis*). C'est seulement vers la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle que l'ensemble de l'œuvre d'Aristote est en circulation : le reste de l'Organon, tout d'abord, dans les traductions de Boèce (*Premiers analytiques, Topiques*, *Réfutations sophistiques*) et de Jacques de Venise (*Seconds analytiques*), puis les *Libri naturales* (*Physica, De anima, De caelo et la Metaphysica*). Les nouveaux textes logiques disponibles sont appelés *Logica nova*[325].

Dans l'*Isagoge*, il s'agit d'étudier les cinq voix ou dénominations : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Les universaux se résument à ces cinq termes. Dans les disciplines fondamentales de la philosophie au Moyen Age, l'accent est mis moins sur le rapport du sens au signe que sur les modes de désignation et de signification. Toute la difficulté réside dans la réduction des universaux aux images sensibles dont ils sont extraits, soit au langage qui les véhicule. La querelle des universaux est une réflexion sur deux fronts : les universaux sont-ils réels, au sens platonicien, ou seulement conçus ? Et s'ils sont seulement conçus,

---

[324] L'*Isagoge* de Porphyre est une préface aux *Catégories* d'Aristote.

[325] Biard J., *Logique et théorie du signe au XIVe siècle,* p.98 : « Le corpus de base de la logique médiévale avant le XIIe siècle est généralement appelé logica vetus. Celle-ci comprend l'Isagoge de Porphyre, quelques traités d'Aristote traduits par Boèce…, les *Topiques* de Cicéron et les commentaires de Boèce sur les précédents textes… Le renouveau de la logique à partir du début du XIIe siècle est dû à la redécouverte d'autres textes d'Aristote, constituant la logica nova, mais aussi à l'apparition de traités sur les propriétés des termes ».

dérivent-ils du sensible ou ont-ils un mode d'être propre qui ne soit ni réel ni mental, mais objectif[326] ?

Dans une logique de la prédication, les nominalistes, par opposition au singulier, définissent l'universel comme un prédicat dont la nature est de pouvoir être attribué à plusieurs sujets. Le concept n'est qu'un mot susceptible de désigner une multitude d'individus et non une réalité en soi. Il n'y a pas de concepts généraux, il n'y a que des termes généraux. L'individu est la seule réalité. En considérant le mot comme terme de propositions, on saisit le sens de la théorie de la *suppositio*, élaborée dans l'intervalle qui sépare Pierre Abélard de Guillaume d'Ockham. Le logicien médiéval qui ne disposait pas des langues symboliques des logiques modernes, devait rendre aussi exacte que possible la « langue naturelle » dans laquelle il s'exprimait, tendre à en éliminer les ambiguïtés et les équivoques.

Les trois questions sans réponse de Porphyre sur la nature des termes universaux de genre et d'espèce trouvent une réponse à plusieurs variantes chez les nominalistes. Les universaux sont des termes conventionnels, des noms. Si, pour Roscelin de Compiègne, l'universel n'est que le mouvement d'air que l'on émet en le prononçant (*flatus vocis)*, pour Abélard, l'universel est ce que l'on peut prédiquer d'une multiplicité, et sa nature est conceptuelle. Le rapport entre les mots, les concepts et les choses change. Les choses existent individuellement et l'universel est prédicable.

---

[326] Porphyre *Isagoge,* trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, pp.11-12 : « En ce qui concerne les genres et les espèces, la question de savoir si ce sont des réalités subsistances en elles-mêmes, ou seulement de simples conceptions de l'esprit, et, en admettant qu'ils soient de réalités substantielles, s'ils sont corporels ou incorporels si enfin ils sont séparés ou s'ils ne subsistent que dans les choses sensibles et d'après elles ».

De Libera A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age,* Paris, Des Travaux, Seuil, 1996, notamment « Le haut Moyen Age et la querelle des universaux », pp.125-175.

Guillaume d'Ockham partage cette conception. Pour lui, l'universel et l'individuel sont distincts, faisant du premier un signe, un concept ou même une intention de l'esprit, du second une réalité individuelle, saisie par une intellection intuitive. L'universel est une chose singulière qui n'est universelle que par « signification », parce qu'elle est le signe de plusieurs choses. La particularité d'Ockham est d'intégrer l'universel dans le processus de la signification. Ce processus est axé sur l'étude des propriétés référentielles des termes et sur les différentes modalités propositionnelles par lesquelles on peut renvoyer du sujet au prédicat. Ce faisant, les genres et les espèces signifient des concepts de l'esprit et les catégories traduisent des dispositifs de signification, selon les propriétés des noms.

Aussi toute la logique devrait-elle respectivement étudier la nature des termes, leur place dans les propositions et les différents types de syllogismes qui les utilisent. Ainsi la *Somme de toute la logique*[327] d'Ockham est constituée d'une part de la *logica vetus* et de la *logica nova,* d'autre part des enrichissements à la logique aristotélicienne dus aux XIIe et XIIIe siècles, en l'occurrence de la théorie de la supposition. La première partie est consacrée aux termes, la seconde aux propositions et la troisième aux inférences. Cette dernière partie est subdivisée en quatre sections : le syllogisme en général, le syllogisme démonstratif, les *consequentiae* et les inférences fallacieuses. Les valeurs de vérité de chaque type de proposition élémentaire (catégorique) dépendent de l'identité (ou de la non-identité) d'objets pour lesquels leurs termes « supposent » et où une inférence valide est caractérisée par l'impossibilité que d'une proposition vraie s'ensuive une fausse.

---

[327] Guillaume d'Ockham, *Opera philosophica,* éd. Du Franciscan Institute, St. Bonaventure, New-York, t. I, *Summa Logicae*. Nous utilisons la version française de J. Biard, Somme de logique, 2e éd., TER, Mauvezin, 1993.

Avec Guillaume d'Ockham, l'objet élémentaire de la logique est le terme, défini comme une espèce de signe. Ce signe logico-linguistique n'est pas séparable de sa fonction de supposition. La compréhension de ce qu'est un terme conditionne l'étude des propositions, bien que le terme soit présenté comme ce dans quoi se résout par analyse une proposition[328].

3. La Ramée et les remarques d'Arnauld

La *Logique de Port-Royal* fait mention de l'œuvre de la Ramée à huit reprises. Ces différentes références à la *Dialectique* de la Ramée sont pour la plupart des remarques. Aune filiation explicite n'a été établie par Arnauld dans la *Logique*. Examinons d'abord ces huit références explicites dans l'ouvrage d'Arnauld.

* Remarque 1.

Arnauld reproche à Ramus et aux ramistes d'avoir marqué les limites de chaque science et par conséquent d'avoir empêché l'interdisciplinarité : « c'est une chose entièrement ridicule que les gênes que se donnent certains auteurs, comme Ramus et les ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de chaque science, et faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres[329] ». Contre cette distinction rigoureuse et trop formelle, les auteurs de la *Logique* prônent le libre arrangement des connaissances, « comme celui des lettres d'une imprimerie », selon les besoins, ainsi que la liberté de puiser en toutes disciplines, Physique, Morale, Métaphysique, tout ce qui peut servir à la logique. En cela, « tout ce qui sert à la logique lui appartient[330] ».

---

[328] Guillaume d'Ockham *Somme de logique*, I, ch. 8, p. 34 : « Pour savoir si une argumentation est valide, il est nécessaire de présupposer les signifiés des mots ; c'est sur cette base qu'il faut juger si l'argumentation est valide ou non ».

[329] Arnauld, *Logique*, éd. Clair et Girbal, 1965, 1er discours, p. 24.

[330] *Loc. cit.*

Pour Arnauld, il est inconcevable de dresser entre les sciences les barrières infranchissables. Au nom de l'homogénéité d'un savoir délimité, la Ramée se base sur les dispositions axiomatiques pour scléroser les sciences : traiter les sciences selon leur spécificité, l'arithmétique arithmétiquement, la géométrie géométriquement. Mais il devient évident avec l'application de l'algèbre à la géométrie, que le savoir cartésien et arnaldien n'hésite plus à s'affranchir des limites que la Ramée imposait aux disciplines au nom de cette homogénéité. Toutefois la Ramée a entrevu cette nécessité du lien entre les sciences dans ses ouvrages le *Discours sur la nécessité d'unir l'étude de la philosophie et celle de l'éloquence*[331] et les *Scholae dialecticae*[332]. L'homme parle et raisonne spontanément, il pratique conjointement Grammaire, Rhétorique et Dialectique.

L'analyse d'un discours consiste à répertorier les structures grammaticales, les figures de rhétorique et les procédés dialectiques qu'il contient. L'art dialectique et l'art de penser (logique) constituent une seule et même doctrine pour bien raisonner de quelque chose que ce soit. Il existe des ponts entre divers arts, un certain parallélisme les maintient distingués et les confond en même temps. La dialectique est l'art de bien disputer et de bien raisonner, comme la Grammaire est l'art de bien parler. On peut diviser la dialectique en invention et jugement, « tout ainsi que la première partie de la Grammaire enseigne les parties d'oraison et la syntaxe en décrit la construction ». Sous des dénominations et contenus divers, les différentes sciences présentent des schémas individuels, mais identiques, qui émanent d'une seule et même raison, la méthode unique, qui, ne connaît pas de frontière. La méthode s'applique « en toutes choses que nous délibérons enseigner

---

[331] La Ramée Pierre., *Discours sur la nécessité d'unir l'étude de la philosophie et celle de l'éloquence,* 1546.

[332] La Ramée, *Scholae dialecticae,* I, IV, 16, 1569.

facilement et clairement[333] ». Il y a un art de penser ramusien qui coiffe de son universalité et de son unicité l'ensemble du corps du savoir auquel nous avons abouti après l'analyse du concept de méthode.

Ramus et ses partisans se sont fort tourmentés pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on peut le faire raisonnablement, c'est bien. Pour Arnauld, ce qui compte réside dans la clarté et la facilité. C'est ce qui doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit point rejeter les divisions en trois membres, et plus encore quand elles sont plus naturelles et qu'on aurait besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres. Car alors au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'accable par un grand nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'un coup on avait fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple et plus naturel de dire : toute étendue est ou ligne, ou surface, ou solide, que de dire, comme Ramus, « *magnitudo est linea, vel lineatum : lineatum est superfices, vel solidum*[334]*».*

* Remarque 2.

Le deuxième reproche d'Arnauld à Ramus rejoint le précédent. Pour Arnauld, Ramus fait preuve de rigidité et de formalisme en réduisant toute division aux deux membres de la dichotomie. Le désaccord ne porte pas sur le principe mais sur son application pratique. Soulager l'esprit et la mémoire, estime Arnauld, doivent prévaloir sur l'application inconditionnelle des règles de la méthode. Il faut une certaine transitivité et faire jouer une division en trois membres, qui évitent un emboîtement de subdivisions nuisibles à la

---

[333] La Ramée, *Dialectique,* p. 123.

[334] *Logique*, p. 163.

clarté et à la facilité. C'est un souci de clarté pédagogique inhérent à ce nouvel art de penser[335].

*Remarque 3.

Contre Ramus, dans le troisième reproche, Arnauld soutient que le syllogisme de Cicéron concernant Murena est correct parce qu'il « enferme dans le sens une particule exclusive ».

> Il y a néanmoins de ces arguments conditionnels, qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple : Cicéron ayant publié une loi contre ceux qui achèteraient les suffrages, et Murena étant accusé de les avoir achetés, Cicéron qui plaidait pour lui se justifie par cet argument du reproche que lui faisait Caton d'agir contre sa loi : *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse deffenderem, facerem improbè, etiam si alius legem tulisset ; cùm verò nihil commisum contra legem esse deffendam, quid est quod meam deffensionem latio legis impediat* ? Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un blasphémateur, qui dirait pour s'excuser : Si je disais qu'il y eût un Dieu, je serais un méchant : mais quoique je blasphème, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu : donc je ne suis pas un méchant. Cet argument ne vaudrait rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'athéisme qui rendent un homme méchant : mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoique Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement, c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, et qu'il le faut réduire[336].

---

[335] *Logique,* Discours I, p.24;

[336] *Ibid.,* p.219.

*Remarque 4.

La quatrième remarque porte sur la hiérarchisation de l'invention et de la disposition. Les ouvrages logiques de Ramus construisent, sur ces deux concepts de l'invention et la disposition, les deux parties de la dialectique. Arnauld et Nicole contestent la position de Ramus, celle d'avoir défendu l'antériorité de l'invention sur le jugement. La première recherche d'abord les règles et les préceptes, le second les énonce en axiomes nécessaires puis enchaîne ces propositions en syllogismes avant de les ordonner selon les règles de nature ou de prudence. Pour Ramus, les règles et les lois « qui s'apprennent les premiers en sont non seulement les premiers jugements de leur vérité, mais sont aussi propositions et fondements des jugements syllogistiques lesquels après nous concluons des choses spéciales [337]».

C'est ce rapport d'antériorité que mettent en question les auteurs de la *Logique*. Ils distinguent « trouver » et « apprendre à trouver », ainsi que « disposer » et « apprendre à disposer » : « la raison de Ramus est, que l'on doit avoir trouvé la matière avant que de songer à la disposer. Or l'explication des Lieux enseigne à trouver cette matière, au lieu que les règles des arguments n'en peuvent apprendre que la disposition[338] ». S'il est évident qu'on ne peut disposer que ce qu'on a trouvé, il semble aux auteurs de l'art de penser que l'apprentissage de la disposition ne suit point nécessairement les règles de l'invention. Il n'est pour cela nul besoin

---

[337] Ramus, *Dialectique,* 1555, p.113 ;

[338] *Logique,* III, 17, p.233. M. Le Guern estime que « la division des lieux en grammaire, lieu de logique et lieux de métaphysiques, sont un emprunt au chapitre XVII et dernier de Pars et secunda de Clauberg. Quant à l'énumération des types de causes, elle est la traduction quasi-littérale d'une partie du chapitre VI de la Pars prima : « La critique des lieux et des catégories à Port-Royal » in *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés,* Paris, Kimé, 1993, p.437.

d'art ni de méthode, « l'esprit et le sens commun » fournissent assez d'exemples de matières générales à imiter[339].

Voulant ensuite pousser la logique raméenne au bout de sa cohérence, il faut remarquer qu'avant d'inventer, il faudrait savoir ce que c'est qu'un argument. Mais là encore « la nature seule nous fournit une connaissance générale de ce que c'est qu'un raisonnement ». Arnauld et Nicole font plus confiance à la raison naturelle et au bon sens qu'aux règles logiques : « ce n'est point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connaissance de diverses vérités les fait produire, et ensuite l'art les rapporte à certains genres[340] ».

* Remarques 5 et 6.

Arnauld expose, dans cette cinquième remarque, la critique de la méthode des lieux pour montrer, à la suite, l'inutilité de ses règles et de ses formules. L'expérience générale leur montre l'inutilité de cette méthode artificielle que Ramus croit nécessaire pour fournir le miroir du jugement naturel et tourner l'esprit vers la lumière de la raison :

> En vérité, le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode des Lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée et qu'on l'enseigne dans les écoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se serait appliqué à en tirer tout le fruit qu'on peut en tirer, on ne

---

[339] *loc. cit*: « mais cette raison es très faible, parce qu'encore qu'il soit nécessaire que la matière soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matière avant que d'avoir appris à la disposer. Car, pour apprendre à disposer la matière, il suffit d'avoir certaines matières générales pour servir d'exemples ; or l'esprit et le sens commun en fournissent toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ni méthode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matière pour y appliquer les règles des arguments, mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matière par la méthode des Lieux ».

[340] *Logique,* III, 17, p.234.

> voit pas qu'on puisse arriver par-là à quelque chose qui soit véritablement utile et estimable. Car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette méthode d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement[341].

Le chapitre dix-huit de la troisième partie de la *Logique* traite de la « *Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, et de la Métaphysique* ». Arnauld, pour sa part, récuse la division des Lieux de Ramus et la juge « trop embarrassée de subdivisions[342] ». Il préfère celle de Clauberg[343] subdivisée en Lieux de Grammaire, « l'étymologie, et les mots dérivés de même racine » ; Lieux de Logique qui sont « les termes universels, genre espèce, différence, propre, accident, la définition, la division » et les Lieux de Métaphysique qui sont « certains termes généraux convenant à tous les êtres, auxquels on rapporte plusieurs arguments, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés ». Arnauld et Nicole n'ont pas suivi scrupuleusement la position de Clauberg selon laquelle la méthode des lieux communs peut être traitée autrement. Pour les Messieurs, la méthode des lieux est

---

[341] *Ibid.,* p.235.

[342] *ibid.,* p. 236.

[343] *Ibid.,* p.237 et p.405 notamment la note 308 : « La logique de Clauberg parut en 1658 et s'intitule *Logica Antiqua* et *Nova ou Novantiqua*. Elle s'inspire à la fois de la tradition péripatéticienne et scolastique, et de Bacon et de Descartes. L'auteur donne raison de cet éclectisme dans la préface : j'aurais écrit sans doute une meilleure logique, si notre époque n'eût exigé l'alliance de l'ancienne et de la nouvelle logique. Le but selon Clauberg, est de nous apprendre à discerner le vrai et à éviter l'erreur, point de vue qu'Arnauld et Nicole n'eussent pas désavoué. Il y aurait donc comme deux logiques : l'une génétique, traitant de la formation de nos pensées [elle sera l'art de bien percevoir, de bien juger, de bien se rappeler ses perceptions et ses jugements et de bien exprimer ses idées], l'autre analytique, comprenant l'art de critiquer la pensée d'autrui ».

indissociable du système des catégories. La véritable raison du rejet des catégories réside dans l'insertion du cartésianisme en logique[344].

La *Logica vetus& nova* de Clauberg est divisée en quatre parties, dont les deux premières constituent la *Genetica* et les autres l'*Analytica*[345]. La première et la deuxième partie de la logique concernent respectivement la formation des pensées et la formation des propositions qui nous permettent de les communiquer. La troisième partie apprend à saisir le vrai sens des mots et des propositions énoncés. La quatrième partie traite de l'analyse des pensées d'autrui et leur conformité aux règles du raisonnement qui sont exposées dans la première partie. Toutefois, cette subdivision en *Genetica* et en *Analytica* est une division scolastique que La Ramée a utilisée dans ses *Aristotelicae animadversiones* [346].

Remarque 7.

La septième allusion à Ramus a trait à une question d'une confusion de la définition de l'angle plan rectiligne d'Euclide :

> La grandeur de cet espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent, lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixième

---

[344] M. Le Guern, *op. cit.,* p.438 : « Pour Aristote, seule la première catégorie, celle qui s'appelle précisément la substance, concerne les substances ; les neuf autres concernent les accidents. C'est dans la catégorie de la quantité qu'Aristote range l'espace. La philosophie cartésienne définit la substance corporelle par l'espace, ce qui se traduit dans le système aristotélicien des catégories par le fait de définir une substance par un accident : il y a là une impossibilité évidente, d'où découle la nécessité pour un cartésien de rejeter les catégories d'Aristote ».

[345] Sur la division de la logique en « génétique » et « analytique », voir Petrus K., *Genese und Analyse. Logik, Rethorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert,* Berlin, W. de Gruyter, 1997.

[346] La Ramée P., *Animadversionum aristotelicarum libri XX,* Paris, Andreas Wechelus, 1556. Voir en particulier les livres IX et X.

> partie, ils sont égaux ; et si l'un a la dixième, et l'autre la douzième, celui qui a la dixième est plus grand que celui qui a la douzième. Au lieu que par la définition d'Euclide on ne saurait entendre en quoi consiste l'égalité de deux angles ; ce qui fait une horrible confusion dans ses éléments, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre guère mieux[347].

* Remarque 8.

Cette dernière remarque n'est pas adressée singulièrement à Ramus mais à tous ceux qui ont voulu comme titre de la *Logique* « art de bien penser » au lieu de « art de penser ». Arnauld et Nicole ont préféré donner comme sous titre à la *Logique* « l'art de penser ». Penser, pour les Messieurs, revêt un sens bien plus large et élevé que raisonner. Il est superflu d'ajouter l'adverbe « bien » parce que l'art « signifie de soi-même une méthode de bien faire quelque chose[348] ». L'art de penser contient la notion de qualité et d'excellence. Il ne saurait y avoir un art de mal peindre.

La *Logique* est écrite en français commun. Comme le remarquent Clair et Girbal dans leur avant-propos, Arnauld et Nicole ont eu sur ce point d'autres devanciers : Descartes avec le *Discours de la méthode* en 1637, Louis de Lesclache avec sa *Philosophie* en 1648. Mais Ramus compte parmi les plus anciens précurseurs de l'expression philosophique en langue française. Ecrire en français pour le plus grand nombre et non plus seulement pour les doctes, a animé en 1555 La Ramée, plus de quatre-vingts ans avant le *Discours* de Descartes :

> L'écriture dans la langue maternelle marque la naissance de la philosophie française qu'il s'agit de libérer par le rejet des enseignements d'autorité et accompagne le projet humaniste des Réformés de ramener l'homme à lui-

---

[347] *Logique,* IV, 4, p. 311.

[348] *Logique,* Second discours, p. 27.

> même, de revenir à la pensées naturelle, de penser par soi-même. Ce sera plus tard le projet cartésien. La *Logique de Port-Royal* est conduite, elle aussi, à l'abandon des questions scolastiques[349].

La *Dialectique* et la *Logique* ont-elles une même finalité, celle de proposer une logique qui s'enracine dans l'usage courant plutôt que les vaines subtilités scolastiques aux « connaissances stériles et infructueuses[350] » ? A notre avis, l'influence de La Ramée sur la logique nouvelle s'inscrit dans cette vague de contestation de la logique ancienne. Ainsi, il faut donc élaborer une nouvelle logique sur les ruines des fondements anciens. La logique ancienne est très éloignée de l'usage, explique Arnauld, et « ses leçons ne sont jamais renouvelées par la pratique[351] ». Aussi la vraie logique part-elle d'exemples concrets empruntés à l'expérience commune, lesquels donnent les meilleures leçons. L'usage prime sur l'art. L'art de penser ne multiplie pas les règles. Il réfléchit ce que la nature nous donne à voir. Il s'en tient à produire un strict minimum de règles. Du reste, pour La Ramée comme pour Arnauld, la multitude de règles ne rend pas l'homme logicien, et un art sans usage est vide. La Ramée écrit dans la *Dialectique* : « Nous voyons maints hommes sages et de bons jugement, c'est-à-dire grands logiciens et dialecticiens qui n'ont jamais appris l'art logique »[352]. On retrouve la même intention chez Arnauld dans la *Logique* lorsqu'il affirme : « Les opérations de l'esprit se font naturellement et quelque fois mieux par ceux qui

---

[349] Robinet-Bruyère N., "La Logique face à la dialectique", *Sources et effets de la Logique de Port-Royal,* Paris, Vrin, 2000, p.13: " Car écrire en français conduit à élaguer, à corriger, à amender le discours encombré par les disputes de l'Ecole, donc à penser autrement".

[350] *Logiqu*e, p.16.

[351] *op .cit.,* p.28.

[352] La Ramée, *Dialectique,* éd. Robinet-Bruyère N., Paris, Vrin, 1996, p.83.

n'ont appris aucune règle de Logique, que par ceux qui les ont apprises[353] ».

Le plan de ces deux ouvrages est sensiblement le même. La *Dialectique* de 1555 est divisée en deux livres : Invention et Jugement[354]. Ce dernier connaît trois espèces, trois degrés : l'énonciation, le syllogisme et la méthode. Or la *Logique* désigne les quatre principales opérations de l'esprit par : « concevoir, juger, raisonner et ordonner ». Cette quadruple articulation arnaldienne reprend la dialectique précédente. La conception est étudiée dans le chapitre de l'invention ; le jugement étudie les rapports des énonciations une fois inventées et le raisonnement correspond au chapitre du syllogisme. La *Logique de Port-Royal* ajoute à cette triple articulation « ordonner ». Un siècle plus tôt, cette conception de l'ordre se retrouve dans la *Dialectique* : « méthode ».

La similitude entre invention et conception s'arrête à la représentation des choses. Pour Ramus, l'homme a l'art d'inventer devant les yeux « comme quelque miroir lui représentant les images universelles et générales de toutes choses ». Quant à Arnauld « la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit…sans en former aucun jugement exprès…et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle idée». La notion d'idée est absente de la *Dialectique* de Ramus. Il parle plutôt « d'images universelles et générales de toutes choses ». Ramus réfute la thèse d'idées constituées ontologiquement ou de façon immanente et se tourne vers la recherche des outils conceptuels, des

---

[353] *Logique,* p.38.

[354] La Ramée P., *Dialectique,* Genève, Slatkine, 1972, p.71 : « On peut lire au tout début de ce second livre : « le jugement est la deuxième partie de la logique, qui montre les voies et les moyens de bien juger par certaines règles de disposition lesquelles, pour cette cause, sont comprises par Aristote aux Analytiques sous les noms de composition et de résolution.
La disposition de Logique a trois espèces : Enonciation, Syllogisme, Méthode ».

règles logiques de la dialectique. L'invention est la réflexion sur les genres, les catégories, les éléments et les preuves nécessaires à la dialectique[355]. C'est ce formalisme que lui reproche Arnauld.

On peut établir un rapport entre le premier degré de la disposition de Ramus (énoncer) et juger d'Arnauld. « L'énonciation, écrit Ramus, est la disposition par laquelle quelque chose est énoncé comme : le feu brûle, le feu est chaud, le feu n'est eau[356]». Arnauld et Ramus sont d'accord pour dire qu'une proposition logique unit un prédicat à un sujet par une relation d'affirmation ou de négation. Ainsi, Arnauld écrit : « on appelle juger l'action de notre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre… la terre est ronde. Cette même division des propositions en simples et composées a été établie par Ramus. Il a distingué l'énonciation simple et l'énonciation composée dans sa *Grammaire*. Dans l'énonciation simple, le lien est le verbe affirmé ou nié, est, ou n'est pas ; l'énonciation composée, le lien est la conjonction, de sorte qu'elle peut être copulative, relative, conditionnelle, ou disjonctive[357].

De la même manière, Arnauld distingue à son tour les propositions simples et les propositions composées. Dans l'ordre des énonciations, on passe du simple au complexe. Arnauld ajoute les propositions complexes par le sujet ou par l'attribut et étudie l'une après l'autre les copulatives, les disjonctives, les conditionnelles et

---

[355] Robinet-Bruyère N., *op. cit*., p.15: "La Ramée abandonne, après 1543, le terme d'idée, au profit d'argument, de raison, de preuve, pour se démarquer de la doctrine réaliste des Idées. L'idée n'est jamais envisagée par lui comme exemplaire ou archétype, à la réalité ontologique séparée dans un monde intelligible. C'est un mode de l'esprit, une force pensante, une puissance de lumière révélatrice de l'universalité des genres, dans son originalité pré-langagière".

[356] La Ramée, *op. cit.,* pp.71-72.

[357] La Ramée a utilisé le mot "Enonciation" dans la *Dialectique*. Arnauld le remplace par proposition. Les tables de propositions réparties en simples et composées, et les autres subdivisions sont pratiquement les mêmes chez les deux auteurs.

les relatives. De plus, on voit apparaître les causales, les discrétives, les exclusives, les exceptives, les comparatives et inceptives.

La troisième partie accentue les prolongements de la logique scolastique. Il s'agit en outre du développement des syllogismes composés.

Nous venons de voir que l'introduction de la méthode en logique n'est pas l'œuvre exclusive d'Arnauld. Contrairement aux logiques qui privilégient le syllogisme, Arnauld et Nicole affirment que la réflexion sur la méthode est « sans doute l'une des plus utiles et des plus importantes ». La Logique distingue deux aspects de la méthode : l'analyse et la synthèse.

Cette démarche critique montre qu'Arnauld puise dans la logique ancienne tout ce qui peut lui servir dans sa construction de la logique cartésienne. Il s'est « appliqué à en tirer tout le fruit qu'on peut en tirer ». Aussi pouvons-nous dire que l'auteur de l'*Art de penser* soustrait ce qui est cartésien de la *Dialectique* : La logique des idées d'Arnauld s'est inscrite dans le courant cartésien[358]. En philosophie, Arnauld s'est lui-même considéré comme cartésien, puisqu'il a reconnu dans le grand philosophe Descartes son premier maître à penser. Arnauld ne refuse pas cette parenté. Il reconnaît se définir par rapport aux autres. Cependant, le fait de reconnaître cette affinité dans les systèmes existants ne signifie pas qu'en soit reniée la profonde originalité de la *Logique*. Nous retrouvons cet aveu de dépendance aux courants de pensée dans le premier Discours de la *Logique*. Nous lisons ce qui suit :

---

[358] Robinet A., *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes,* Paris, Vrin, 1996, p.243. « L'impact ramiste sur les Règles » peut être appréhendé par : « les deux actions de l'intellect, l'intuition et la déduction, [qui] décrivent la structure de l'esprit connaissant, l'invention et le jugement. Pour que ces actions atteignent le but fixé aux études, il convient de les orienter vers la recherche de la vérité avec précision ».

> On est obligé néanmoins de reconnaître que ces réflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a emprunté quelques unes des livres d'un célèbre philosophe de ce siècle [Descartes], qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit écrit non imprimé, qui avait été fait par feu Monsieur Pascal… [et] ce qu'on a tiré des livres ordinaires de la logique[359].

En définitive, la *Logique* et la *Dialectique*, par la forme de leur texte, présentent une structure similaire. Ces deux ouvrages défendent un art de penser aux finalités identiques. La plupart des positions sont communes, qu'il s'agisse du refus du réductionnisme syllogistique, l'affirmation d'u certain formalisme logique, la théorie des axiomes[360] et la place suprême accordée à la méthode.

Hormis ces convergences a priori entre *Dialectique* et *Logique*, l'axe La Ramée-Descartes nous semble difficile à établir. Doit-on voir dans l'étude de Nelly Bruyère[361], l'insistance de la notion de *mathesis* chez La Ramée, une continuité avec les emplois cartésiens de *mathesis* ? Il ne semble pas y avoir une identité formelle entre ces deux ouvrages, remarque Frédéric de Buzon. Aussi poursuit-il qu'il est difficile de déduire les sources de la pensée cartésienne « des concepts de la dialectique générale » comme le préconise André Robinet dans *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*[362]. Ces similitudes ne sont pas manifestement identifiables dans l'œuvre de Descartes. On peut constater que « la connaissance directe des œuvres de La

---

[359] *Logique,* p.21.

[360] Nous traiterons cet aspect dans la troisième partie de notre travail.

[361] Bruyère N., *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée,* Paris, Vrin, 1984.

[362] Robinet A., *Aux sources de l'esprit cartésien, l'Axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, Vrin, 1996.

Ramée par Descartes n'est pas attestée[363] ».En suivant l'analyse de Frédéric de Buzon, il ressort que les allusions et les quelques mentions du nom de La Ramée dans le corpus cartésien ne prouvent pas l'importance de ce dernier dans la formation philosophique de Descartes[364]. De plus, le terme mathesis cartésien n'a pas la même connotation que celle de La Ramée.

C. La logique cartésienne : la vraie logique ?

1. La vraie logique n'est pas la dialectique

Descartes choisit de ne pas prescrire de règles logiques de l'inférence. Ce choix peut être expliqué par ses invectives contre la dialectique. La théorie des figures du syllogisme, dans les *Premiers analytiques*, offre une série de règles pour savoir, étant donné les propositions, quelles autres peuvent être déduites ou ne le peuvent pas. Ainsi de deux particulières on ne peut rien conclure, ni de deux propositions négatives. L'absence de ces règles logique dans les *Règles* est justifiée par Descartes quant à leur multitude, leur exagération didactique et de ce fait leur inutilité pour produire la connaissance. La Règle X critique sévèrement les syllogismes qui mettent seulement en forme l'argumentation et ne servent pas à la recherche :

> Mais peut-être plusieurs s'étonneront-ils, qu'en ce lieu où nous cherchons, le moyen de nous rendre plus propres à déduire les vérités les unes des autres, nous omettions tous les préceptes des Dialecticiens, par lesquels ils pensent régir la raison humaine en lui prescrivant certaines formes de discours, qui concluent si nécessairement, que la raison qui s'y fie, quand

---

[363] De Buzon F., « Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste ? » *in Les logiques de Descartes,* Les Etudes philosophiques, Oct. 2005, p.455.

[364] Voir l'étude entière : De Buzon F., « Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste ? », *Les logiques de Descartes,* Les Etudes philosophiques, Oct. 2005, pp.455-467.

> même elle s'amuserait en quelque manière à négliger la considération attentive et évidente de l'inférence, pourrait cependant en conclure quelque certitude par la vertu de la forme : c'est que nous avons remarqué que souvent la vérité s'échappe de ces liens, cependant qu'y demeurent précisément empêchés ceux mêmes, qui en ont usé.[365]

Pour Descartes, dans le processus de la vérité, l'esprit ne doit pas se mettre en vacances mais il doit être plutôt attentif. L'inférence est perçue comme une relation entre les intuitions où l'esprit passe d'une raison évidente à une autre, par un mouvement continu de la pensée[366], plutôt qu'aux procédures formelles qui agissent sans avoir de compréhension du contenu qu'elles manipulent. La déduction doit instituer un rapport nouveau par la mise en œuvre d'un ordre ; la raison invente un cheminement qui part du connu et découvre ce qui est inconnu.

Descartes est évidemment opposé à la dialectique. Il met pour titre de la Règle I : « L'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente ». En fait, Descartes reprend la définition de la méthode des *Topiques* pour la mettre au compte de la connaissance certaine. En effet Aristote écrit « Le but de ce traité est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire[367] ». Descartes rejette la dialectique parce

---

[365] Descartes *Règles,* Règle X, A.T. X, pp.405-406, trad. J.-L. Marion et . Costabel, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, p.36.

[366] Règle VII, AT, X, p.388, trad. J.-L. Marion et Costabel, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, p.22: "Pour achever la science il faut parcourir une à une toutes les choses, qui touchent à notre dessein, par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée, et les comprendre dans un dénombrement suffisant et fait selon l'ordre".

[367] Aristote *Topiques,* I, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1997, p.1.

qu'elle porte sur le probable et ne procure pas la certitude de la connaissance :

> Nous ne condamnons point pour autant, certes, cette manière de philosopher que les autres ont cultivé jusqu'à présent, ni ces machines de guerre, si bien adaptées aux joutes oratoires, que sont les syllogismes probables de la scolastique ; car elles exercent les jeunes esprits et les stimulent par l'appel qu'elles font à l'émulation ; et il vaut mieux former ces esprits par des opinions de cette sorte, si manifestement incertaines soient-elles, puisqu'elles divisent les savants, plutôt que de les laisser libres et abandonnés à eux-mêmes[368].

La méthode de la découverte s'identifie, pour Descartes, à la démarche réglée de la lumière naturelle. Descartes refuse la logique ordinaire, c'est-à-dire la dialectique, au profit de ce qu'il nomme la « vraie logique[369] », c'est-à-dire la méthode, pour l'exercice de laquelle la lumière naturelle dispense de règles de l'inférence. Dans *l'Entretien avec Burman*, Descartes associe la Logique et la dialectique. Cette dialectique est différente de la vraie logique : « il s'agit là plutôt d'une dialectique, puisqu'elle nous enseigne à parler de toutes choses, que de la Logique, qui permet d'atteindre dans toutes les questions à une vérité démontrée. Ainsi elle corrompt le bon sens plus qu'elle ne l'augmente[370] ». Descartes dévoile sa Logique et l'assimile à la méthode. L'identification de la logique

---

[368] Descartes *Règles,* A.T. X, Règle II, p.363.

[369] Lettre à Mersenne du 31 décembre 1640, AT, III, p.272 : « Je vous prie, en l'endroit où j'ai mis *iuxta leges Logicae meae,* de mettre au *lieu iuxta leges verea Logicae* ; c'est environ le milieu de mes réponses ad Caterum, où il m'objecte que j'ai emprunté mon argument de S. Thomas ».

[370] Descartes *Entretien avec Burman*, ed. Beyssade, Paris, PUF, 1981, p.136 ; A.T. V, p.176.

véritable à la méthode est explicitement faite dans la Lettre-Préface de l'édition française des *Principes* :

> Après cela, il doit étudier *la logique*, *non pas celle de l'Ecole*, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente *; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore*, et parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques[371].

La logique cartésienne se voit à travers la méthode que Descartes s'est proposé dans la recherche de la vérité. L'essence de cette logique cartésienne telle qu'elle est transcrite dans la *Logique* se retrouve dans les *Règles* et la deuxième partie du *Discours*. Les *Règles* sont une des œuvres posthumes de Descartes. La *Logique* a bénéficié du manuscrit de Descartes que Clerselier a eu la bonté de prêter à Arnauld[372]. La seconde édition de 1664 de la *Logique* fait

---

[371] Descartes *Lettre-Préface des Principes*, A.T. IX-2, pp.13-14. Plus loin à la page 15, Descartes ajoute: « La première partie de ces essais fut un discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique ».
Aussi Descartes *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t.III, Paris, Bordas, 1989, pp.778-780.
Lettre à Mersenne du 31 décembre 1641, A.T. III, pp.272-273. Descartes oppose sa logique à la logique ordinaire.

[372] Arnaud et Nicole ont eu connaissance du manuscrit de Descartes, que Clerselier leur a prêté : c'est du moins ce qu'ils précisent dans une note du chapitre II de la quatrième partie de la Logique dont tout le début reproduit la règle XIII.
Descartes, *Œuvres philosophiques,* t. I, Paris, Garnier, p. 69. Alquié écrit à ce propos : « Les Règles devaient dans le dessein de Descartes comporter trois parties, de douze règles chacune. L'ouvrage est inachevé. La date de sa

expressément mention des extraits des *Règles*. Cette méthode se veut à la fois simple et inventive. Nous lisons : « ce que j'entends maintenant par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et, sans y dépenser inutilement des forces de son esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable[373] ». La simplicité de la méthode se traduit par le nombre de règles limité à quatre :

> Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre de plus rien en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.
>
> Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.
>
> Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composées, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

---

composition est incertaine, mais on s'accorde à considérer qu'elle est antérieure à 1629. Selon l'hypothèse la plus probable, Descartes a rédigé les Règles en 1628, reprenant sans doute, sur plus d'un point des notes anciennes. [...] Le manuscrit est signalé dans l'inventaire de Stockholm, sous la lettre F. Il fut aux mains de Clerselier, qui le communiqua à Arnauld et Nicole, à Nicolas Poisson, peut-être à Malebranche, et le légua à J.-B Legrand, qui le prêta à son tour à Baillet. C'est pourquoi la seconde édition de la *Logique de Port-Royal* [...] contient des extraits de l'ouvrage ».

[373] Descartes, *Règles,* Règle IV.

> Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre[374].

Descartes s'écarte de la logique et de sa conception aristotélicienne par un besoin de simplicité. Il propose seulement quatre règles là où les aristotéliciens en exposent une multitude. Avec le Moyen Age et la scolastique s'est en effet développée à l'Université la pratique de la dispute. A propos d'une question débattue, on pose des arguments pour et contre, issus d'auteurs qui font autorité ou tirés du raisonnement ; puis le maître donne à la question sa réponse et résout les difficultés des arguments. Cette pratique a encore cours au XVIIème siècle dans les collèges et les universités. Descartes la récuse comme inutile et égarante. Il écrit ainsi dans la Règle II :

> Dans les sciences, en effet, on trouverait difficilement une seule question sur laquelle des hommes de talent ne se soient trouvés souvent en désaccord. Or, chaque fois que sur le même sujet le jugement de deux hommes se porte à des avis contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe ; et même aucun des deux, apparemment, ne possède la science ; car si le raisonnement de l'un était certain et évident, il pourrait le proposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par lui gagner aussi l'adhésion de son entendement[375].

Descartes oppose ainsi à une logique de l'exposition des arguments « une logique de l'invention des raisons ». Aussi les préceptes de la méthode recoupent-ils certaines règles des *Règles pour la direction de l'esprit*. Le premier précepte demande de n'admettre que ce qui se présente clairement et distinctement à son

---

[374] Descartes, *Œuvres,* A.T. VI, Vrin, 1996, pp.18-19.
[375] *Ibid.,* A.T. X, p.363.

esprit et ne laisser subsister aucun doute. Dans la Règle II[376], ce qui est tenu pour certain et indubitable est distingué des opinions qui sont seulement probables parce qu'elles sont reçues des Anciens ou issues de conjectures sur les données sensibles. La certitude est acquise par l'intuition et la déduction, c'est-à-dire la saisie intellectuelle du simple et la composition du complexe à partir de ces éléments simples acquis dans l'intuition. C'est ce qui ressort de l'intitulé de la Règle III : « Touchant les objets que nous proposons à notre étude, il faut rechercher non point ce que d'autres ont pensé, ou ce que nous-mêmes nous entrevoyons, mais ce dont nous pouvons avoir une intuition claire et évidente ou ce que nous pouvons déduire avec certitude ; car ce n'est pas autrement qu'on en acquiert la science[377] ».

Le deuxième précepte est la division des difficultés en simples : la mise en ordre du complexe en simple. La mise en ordre consiste à diviser une question complexe en une série de questions simples identifiées et hiérarchisées. Il s'agit de disposer les questions simples les unes par rapport aux autres de façon que la résolution de la première permette la résolution de la deuxième[378] etc. Ce processus englobe le troisième précepte.

---

[376] *Loc. cit.* : Règle II : « Il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable ».

[377] *Ibid.,* A.T. X, p.366.

[378] *Ibid.,* A.T. X, p.379: Règle V" Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Et nous l'observons fidèlement, si nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples de toutes, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés jusqu'à la connaissance de toutes les autres ».
Règle VI « Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont complexes, et pour en poursuivre méthodiquement l'examen, il faut, dans chaque série de termes où nous avons déduits directement certaines vérités les unes à partir des autres, identifier celui qui est le plus simple, et voir comment tous les autres en sont, soit plus, soit moins, soit également éloignés ».

Le dernier précepte de la méthode est celui de l'énumération complète et ordonnée. L'énumération est un procédé qui est requis lorsque la déduction est longue et fait intervenir des séries des raisons différentes, prouvées antérieurement et rappelées à la mémoire. Enumérer consiste à passer en revue de manière continue la totalité des raisons qui permettent de prouver quelque chose. Si une raison manque, l'énumération est incomplète, et la déduction imparfaite. Si les raisons ne sont pas disposées selon l'ordre requis, elles échouent à prouver ce qu'on entendait prouver : Règle VII « Pour parfaire la science, il faut passer en revue dans leur totalité et une par une, d'un mouvement continu et absolument ininterrompu de la pensée, toutes les choses qui concernent notre propos, et les embrasser en une énumération suffisante et ordonnée[379] ».Ces règles mettent en exergue les termes d'évidence, d'ordre et de déduction.

« L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent[380] ». L'ordre est dans la méthode et vice-versa. Il régit les séries de raisons en suivant nécessairement la disposition des choses qui va du simple pour s'élever vers le complexe ou déduire le simple du complexe. C'est seulement à partir des idées, et de la disposition de ses pensées que le sujet peut atteindre les choses. Pour les choses, l'ordre est appréhendé par les degrés de réalité : « il y a divers degrés de réalité ou d'entité : car la substance a plus de réalité que l'accident ou le mode, et la substance infinie que la finie. C'est pourquoi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la

[379] *Ibid,* A.T. X, p.387.

[380] Descartes, *ibid.,* A.T. VII, p.155. L'ordre est général et il convient aussi bien à la synthèse qu'à l'analyse.

substance que dans celle de l'accident, et dans l'idée de la substance infinie que dans l'idée de la substance finie[381] »

L'objectif des règles cartésiennes de la méthode est : n'admettre comme vrai que ce qui est certain, c'est-à-dire ce qui se manifeste à l'esprit avec une telle clarté et une telle distinction que c'est indubitable ; diviser les difficultés en autant d'éléments simples qu'il est requis ; mettre en ordre ses pensées en commençant par les plus simples pour s'élever ainsi à la connaissance des plus complexes. La méthode est une méthode pour l'esprit et pour l'objet à connaître. L'esprit dans son individualité est susceptible d'être conduit par ordre. Il est soumis à une discipline appliquée à l'impétuosité de son tempérament. Pour ce faire, l'esprit ne s'égare pas mais il est concentré sur l'objet à connaître à travers des bonds qualitatifs. La méthode est ce qui permet d'atteindre un but sans se confondre avec le but : la vérité[382]. Elle ne se confond ni avec le but, ni avec les instruments que sont les facultés cognitives et leurs opérations. Mais elle peut être appliquée à toutes ces instances prises individuellement. Cette méthode explique le bon usage des deux principaux instruments de la pensée : l'intuition et la déduction.

En quoi la méthode cartésienne constitue-t-elle une véritable logique ?

Les règles de la méthode, réduites à quatre dans la deuxième partie du *Discours*, sont la substance des vingt et une *Règles pour la direction de l'esprit.* La véritable logique est une logique de la simplicité. Cette simplicité passe par une méthode accessible et pratique à tous.

---

[381] Descartes, *ibid.* A.T VI, pp.165-166.

[382] Descartes, *Discours de la méthode*, II, Règles de la méthode. Aussi *Logique,* IV, 2, pp.299-300.

Elle n'est pas formelle, ni symbolique à la manière de la logique aristotélicienne : elle est seulement traduite sous forme de maximes ou de règles, ce qui est conforme au caractère normatif de la logique. Il s'agit expressément, dans le *Discours*, de réduire le nombre de règles de la logique : « au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre » et le but « de cette méthode était que par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir ». Qu'en est-il de sa différence avec la logique d'Aristote ?

2. La méthode inventive

Aristote désigne la logique comme l'art de raisonner par syllogisme. Il considère la logique comme une discipline préparatoire à la philosophie plutôt que comme une partie de la philosophie. Il définit ainsi le syllogisme dans les *Premiers analytiques* : « le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données[383] ». Il s'agit de la théorie des syllogismes démonstratifs, du type : tout homme est mortel, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel. Pour Descartes, la logique ainsi entendue ne permet pas de produire un savoir nouveau. En posant « tout homme est mortel », on présuppose « Socrate est mortel » : ainsi la conclusion est déjà contenue dans les prémisses et le syllogisme n'amène pas à un résultat nouveau. La logique sert donc à exposer un savoir déjà constitué par d'autres voies :

> Cette technique de l'argumentation n'apporte absolument aucune contribution à la connaissance de la vérité, il convient de remarquer que les

[383] Aristote, *Premiers analytiques,* I, 1, 24b 18-20

> dialecticiens ne peuvent construire selon les règles un seul syllogisme dont la conclusion soit vraie, s'ils n'en possèdent déjà la matière, en d'autres termes s'ils ne connaissent pas à l'avance cette même vérité qu'ils y déduisent. D'où il ressort qu'ils ne reçoivent eux-mêmes de cette fameuse forme aucune connaissance nouvelle ; par conséquent, que la dialectique telle qu'on l'entend communément est parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses, et qu'elle ne peut servir, à l'occasion, qu'à exposer plus facilement aux autres des raisonnements déjà connus ; et que, pour cette raison, il faut la transférer de la philosophie à la rhétorique[384].

Descartes oppose à une logique de l'exposition des arguments une logique de l'invention dont les règles se résument à quatre : l'impératif de la clarté et de la distinction, la division du complexe en éléments simples, la conduite de la pensée suivant l'ordre de la déduction, et enfin le dénombrement complet qui permet de s'assurer qu'on a rien omis dans la résolution d'un problème.

Au lieu que la logique repose sur une analyse du syllogisme, comme c'est le cas chez Aristote, elle consiste au contraire chez Descartes dans l'invention d'une démarche de la pensée susceptible de résoudre les difficultés qui se présentent à la pensée. La logique d'Aristote est une logique des objets et de leurs attributs. La logique de Descartes est une logique de la pensée qui découvre par elle-même ses vérités. Après les notions de « composition » et de « modalité de composition », la logique cartésienne s'articule autour

---

[384] Descartes, *Règles,* Règle X, A.T. X, p.406. La critique ici du syllogisme consiste à dire que le syllogisme est stérile, à cause de son caractère formel. Pour que la conclusion soit vraie, il ne suffit pas seulement que le raisonnement soit formellement correct, il faut aussi que ses prémisses soient matériellement vraies. Sous le mot de dialectique, il faut entendre la logique formelle ou syllogistique, telle que les règles en avaient été fixées par Aristote dans les Premiers analytiques.

de deux opérations essentielles de l'esprit : l'intuition et la déduction : « toute science humaine consiste seulement à voir distinctement comment les natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses[385] ». Cette logique s'emploie à déterminer comment la modalité de composition opère-t-elle, et à quoi se rapporte le rapport de coordination des éléments qui composent un ensemble.

C'est ici que la *Logique* prend tout son sens. Pour Arnauld, les quatre actions de l'esprit (concevoir, juger, raisonner et ordonner) participent d'un même ensemble : la pensée. La logique d'Aristote repose sur le principe d'identité et le principe de contradiction. Le principe d'identité repose sur l'opération mentale d'assimilation. Cette opération est prévue dans la méthode cartésienne, mais elle n'y figure qu'à titre préalable. Elle est l'opération préparatoire à l'opération principale de composition et à l'étude du comment de cette composition. L'opération d'assimilation est incluse dans la notion de « natures simples » : celles-ci désignent les éléments premiers auxquels, par abstraction et assimilation de proche en proche, on peut réduire le contenu de tous les ensembles dont on analyse la composition.

Des principes d'identité et de contradiction, on voit s'esquisser, dans la méthode cartésienne, le passage de l'objet à un ensemble structuré par la construction analytique[386]. Ces principes jouent entre deux limites extrêmes qui sont définies par les contraires. Il y a une première étape de la logique des objets ou des attributs vers une logique des ensembles ou des classes. En effet, le principe de contradiction (complété par le principe du tiers exclu) est un principe d'exclusion : il exclut la possibilité, pour deux contraires, de figurer ensemble dans la description d'un même objet ou d'un

---

[385] Descartes, *Règles,* Règle XII, A.T. X, p.427.

[386] Descartes, *Discours de la méthode,* 2ème et 3ème préceptes, AT VI.

même processus. Deux de ces contraires, les plus importants pour la validité du raisonnement ou du jugement, constituent l'alternative : vrai ou faux. Or, le seul fait de poser ce dilemme, à la base d'une logique « à deux valeurs » implique l'existence, en dehors de la condition d'exclusion, d'un critère de discrimination s'ajoutant à cette condition d'exclusion. Ce critère sélectif, qui est le véritable référentiel du processus logique, est laissé dans l'ombre par la logique aristotélicienne.

Ce critère sélectif est plutôt mis en lumière par la méthode cartésienne : c'est l'évidence intuitive. C'est de cette évidence intuitive que dépend la clarté avec laquelle l'esprit aperçoit distinctement les éléments (les natures simples) ou leur mode de coordination au sein d'une structure complexe. D'où la supériorité, aux yeux de Descartes, de la mathématique sur la logique, la première se prêtant, mieux que la seconde, au déclenchement « clair et distinct » de l'évidence intuitive. Pour Descartes, la mathématique offre une voie plus sûre que la logique au cheminement éclairant de l'esprit. Il envisage plutôt un rapprochement entre la logique et la mathématique sous la forme d'une « mathématique universelle » dont il a dégagé les bases normatives sans les systématiser[387]. Ces bases figurent implicitement dans l'œuvre de Descartes. Pour atteindre cette mathématique universelle, il faut passer par une analyse graduelle de la démarche rationnelle de la pensée.

En laissant de côté la première règle de la méthode (qui pose comme critère unique du jugement la réduction à la claire et distincte évidence intuitive), ainsi que la dernière (qui définit une opération récapitulative de dénombrement et de contrôle), la deuxième et la troisième règles se ramènent au jeu alterné de

[387] Ce caractère graduel de la démarche de la pensée est la base de la logique cartésienne. Descartes précise en effet, dès le début du Discours : « j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance… »

l'analyse et de la synthèse ; mais en insistant beaucoup sur la phase synthétique et sur son caractère graduel sur la phase analytique[388]. En ce qui concerne celle-ci, en effet, l'opération définie par le second précepte consiste à « diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Publiée un quart de siècle après le *Discours*, la *Logique de Port-Royal* dira : « le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées qu'en les considérant en parties. C'est ce qu'on peut appeler connaître par abstraction[389] ». Le troisième précepte est beaucoup plus explicite. Il consiste à « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres[390] ».

Dans cette règle fondamentale de la méthode cartésienne, on voit se dégager avec netteté les notions de simplicité et de composition, en même temps que les notions d'ordre et de gradation. Le critère d'évidence intuitive n'est pas seulement d'ordre rationnel, il a un caractère transcendantal, essentiellement individuel. Il ramène l'appréciation de la vérité ou de la fausseté des jugements à l'arbitrage de l'esprit. Ce qui est parfaitement conforme au mode réel d'évolution de la connaissance rationnelle ; mais ce qui est contraire, à la fois, à l'anonymat postulé par la logique formelle, et à l'objectif avoué de Descartes de restituer à l'esprit l'indépendance du jugement, en l'émancipant de la tutelle, servilement accepté par les scolastiques, envers un *magister* quel qu'il soit. Ce caractère personnel qu'il attribue à sa méthode ne permet pas à Descartes de

---

[388] Lamouche A., *La logique de la simplicité,* Paris, Dunod, 1959, p. 29.

[389] *Logique* I, 5, p.55.

[390] Descartes, *Discours,* 2ème partie, troisième règle, AT VI.

pousser très loin la formalisation de sa logique. Il s'est donc borné à la présenter sous la forme de maximes et de règles, qui traduisent la normalisation opérationnelle, objectif de toute logique. Aussi est-il conduit à intituler l'exposé de ces maximes « *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* ».

Nous aborderons ce que la *Logique* a fait de l'héritage des anciens et des scolastiques dans l'élaboration d'une logique des idées.

DEUXIEME PARTIE

LA LOGIQUE DES IDEES

Que signifie la notion de la logique des idées dans le corpus arnaldien ? Quel sens a-t-elle pour ses initiateurs ? Dans quelle mesure peut-on l'assimiler à *L'Art de penser* ?

A priori, la rupture cartésienne ne conduit pas à une destruction de la logique, mais à une nouvelle manière de la concevoir. Chez Aristote et chez les stoïciens, la logique est articulée à une réflexion sur l'être. Avec Descartes, la logique va être fondée sur les structures de la pensée du sujet ; elle va devenir une théorie des opérations cognitives. Arnauld et Nicole, dans *La logique de Port-Royal*, reprennent les catégories fondamentales de logique aristotélicienne ; mais au lieu de voir dans ces notions le reflet d'une analyse de la réalité, ils vont la considérer comme un ensemble de règles gouvernant l'activité de notre esprit. Selon eux, un syllogisme n'est pas correct parce qu'il correspond à une structure profonde de l'être ; il est correct parce qu'il exprime adéquatement le fonctionnement d'un esprit engagé dans une activité de connaissance. La méthode ne s'oppose plus, comme chez Descartes, à la logique ; elle devient une nouvelle façon de la concevoir.

Chapitre I. Concevoir

A. La problématique des idées

1. Le concept de « la logique des idées »

Le concept de la « logique des idées[391] » ressort une dizaine de fois dans *L'analyse du langage à Port-Royal* de Jean-Claude Pariente et dans divers autres ouvrages des historiens du langage contemporains. Il désigne dans le corpus de l'auteur les spécificités propres à la *Logique ou l'art de penser* qui la différencient des autres logiques. Cette analyse est sous-jacente également dans *La naissance de la grammaire moderne* de Marc Dominicy.

Du reste, en 1993, *La logique des idées* est le titre d'un des ouvrages de Sylvain Auroux. En partant de la *Logique de Port-Royal* aux travaux de Boole et de De Morgan, l'auteur définit la théorie des idées comme « la structure algébrique sous-jacente aux conceptions de Port-Royal et de ses successeurs…Théorie des idées désigne le noyau des règles formelles […] qui donnent une définition implicite de la notion d'idée. Logique des idées réfère plus particulièrement à la façon dont cette théorie donne lieu à une conception logique[392] ».

Quatorze ans plus tôt, *La sémiotique des encyclopédistes* de Sylvain Auroux mentionnait « la logique des idées » avec beaucoup de réserves vis-à-vis de la *Logique*. C'est dire que de *La sémiotique des encyclopédistes* à *La logique des idées*, le concept a évolué et est peaufiné. Dans le premier ouvrage, pour Sylvain Auroux, la logique des idées est appréhendée au dix-huitième siècle. La logique des idées existe « comme un certain savoir d'un champ d'objets : les idées, leurs relations, les propositions, etc.[393] ». Il ajoute que « la

---

[391] Pariente J.-C., *L'analyse du langage à Port-Royal, Paris, Minuit,* 1985, pp. 243, 250, 265, 275, 277,288, 295, 348 etc.

Dominicy M., *La naissance de la grammaire moderne*, Liège, Mardaga 1984.

[392] Auroux S., *La logique des idées,* Bellarmin-Vrin, 1993, Avant-propos, p.15.

[393] Auroux S*., La sémiotique des encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979, p.149.

particularité culturelle de la logique des idées est de donner lieu à un champ réflexif » :

> Par champ réflexif, nous entendons tout d'abord un ensemble de problèmes qui, tout en étant présentés par un domaine de positivité, disposent d'un éventail de solutions pour lesquelles le domaine lui-même n'offre aucun principe de choix. Dire que la logique des idées ouvre un champ réflexif, c'est une autre façon de parler de sa neutralité vis-à-vis de certains problèmes ontologiques[394].

Plus loin, les réserves ont été émises sur la réalité de la logique des idées du dix-septième siècle. Selon l'auteur de La *logique des idées*, le cartésianisme n'a pas su interpréter dans le champ réflexif de la syllogistique les *Seconds analytiques* d'Aristote :

> Avec le cartésianisme, la participation de la logique à une telle interprétation des sciences est des plus minces ; parce qu'au sens strict la logique cartésienne n'a pas de champ d'objets, des concepts aussi flous que ceux de pensée (subjectivité), de Dieu et d'évidence en prennent la place. La situation est tout autre chose au XVIIIème siècle[395].

Par contre, le deuxième ouvrage, *La logique des idées*, note explicitement comme point d'ancrage de la logique des idées, la *Logique de Port-Royal*. Ainsi le deuxième chapitre de *La logique des idées* s'intitule « Description et modélisation de la *Logique de Port-Royal* ». Dans ce chapitre, il s'agit, pour Sylvain Auroux, de « fournir au lecteur une idée assez précise de la logique des idées et une base pour l'étude de son développement après Port-Royal[396] ».

---

[394] Auroux, *op. cit.,* pp.149-150.
[395] Auroux, *op. cit*., p.151.
[396] Auroux, *La logique des idées,* p.63.

Ainsi il ressort de ce qui précède qu'il existe une logique des idées qui a sa propre structure et un formalisme immanent à la pensée.

Dans cette deuxième partie, nous incorporerons ce concept dans la Logique. Nous essayerons de placer cette logique des idées dans son contexte historique et ressortir ce qui la singularise des autres logiques.

Cette logique des idées peut être assimilée à une « logique de simplicité », la véritable logique propre à l'esprit humain[397]. Il n'est donc pas étonnant de voir le jugement devenir le centre et la fin de la « nouvelle logique ». Par sa finalité, l'opposition entre cette logique et les logiques anciennes est vite identifiée. Ces dernières placent le centre de gravité de leur discours dans le raisonnement.

Pour Arnauld et Nicole, la logique ne nous apprend pas à penser : nous pensons naturellement. Mais la logique est une réflexion de la pensée sur elle-même, réflexion qui porte sur les quatre moments de la pensée : concevoir, jugement, raisonner et ordonner. Si le jugement est important dans cette logique, il passe au second plan dans cet « ordre des raisons ». Les opérations ou les actes de l'esprit suivent un ordre : concevoir, juger, raisonner et ordonner. Dans cet ordre, concevoir est une opération de l'esprit qui est le fondement de tout le reste. Il n'est pas possible de juger qu'auparavant l'esprit n'ait conçu. Raisonner est « l'action de notre esprit par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres », et ordonner est « l'action de notre esprit par laquelle ayant sur un

---

[397] Lamouche, *op. cit.* : « Avec François Bacon, avec Descartes, de nouvelles manières de penser entrèrent en conflit avec la logique ancienne, ou du moins avec l'abus qu'en avait fait le Moyen-Age. Or la méthode cartésienne s'appuyait, elle-aussi, sur le critère intuitif de simplicité [...] ; la véritable logique, propre à l'esprit humain, est une logique de la simplicité et cette logique met en œuvre deux phases complémentaires dans le travail spontané de l'esprit. Elle se dédouble en une Logique analytique de l'assimilation et une Logique synthétique de la composition ».

même sujet… diverses idées, divers jugements et divers raisonnement, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître le sujet[398]. »

Ainsi la matière de la *Logique* est riche et variée. Disons que la logique n'a pas un champ d'action privilégié. Son champ n'est donc pas restreint étant donné l'objet de cette logique. En effet, la pensée constitue le territoire de la logique[399]. La logique arnaldienne n'est-elle pas une logique qui s'effectue en dehors des schémas de la logique formelle ? Si la logique touche à tout et « tout ce qui sert à la Logique lui appartient[400]», que reste-t-il de la logique formelle ? La logique s'approprie les opérations essentielles de la pensée.

La logique est essentiellement fondée sur l'idée et le rapport entre les idées. L'idée est *a priori* un terme primitif et indéfinissable ; le jugement est une opération élémentaire de l'esprit qui « lie ou délie » deux idées dans un rapport de convenance ou de non convenance ; le raisonnement est une extension du jugement et enfin la méthode qui régit les opérations de l'esprit. La logique est la pensée dans son actualité, la pensée dans ses rapports avec le langage.

2. Définitions de l'idée

2.1. Les définitions arnaldiennes

Les définitions arnaldiennes de l'idée ne sont pas établies uniquement dans la *Logique*. On les retrouve également dans d'autres œuvres et correspondances philosophiques. Du cartésianisme, Arnauld retient une série de thèses sur les idées auxquelles il imprime un tour original et souvent plus explicite,

---

[398] *Logique*, p.38.

[399] Auroux S., *op. cit.,* p.78 : « Pour les Messieurs, l'objet de la logique, c'est la pensée ».

[400] *Logique,* 1er Discours, p. 24.

ensuite le cogito, dont il souligne le caractère augustinien[401]. Nous pouvons lire dans la *Logique*, à propos de *concevoir* et *idée,* ce qui suit : « on appelle concevoir la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès. Et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle *idée*[402] *».* Cette définition est très proche de celle donnée dans la *Grammaire* : « concevoir, n'est autre chose qu'un simple regard de notre esprit sur les choses, soit d'une manière purement intellectuelle ; comme quand je connais l'être, la durée, la pensée, Dieu : soit avec des images corporelles, comme quand je m'imagine un carré, un rond, un chien, un cheval[403] ». Au chapitre V des *Vraies et des fausses idées*, Arnauld définit l'idée par rapport à la perception : « je prends pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet[404] ». Un peu plus loin, il ajoute :

> J'ai dit que je prenais pour la même chose la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme ; et que le mot de perception marque plus directement le premier rapport et celui d'idée, le dernier. Ainsi la perception d'un carré marque plus directement mon âme comme apercevant un carré ; et l'idée d'un carré, marque plus directement le carré, en tant qu'il est objectivement dans mon esprit. Cette remarque est très importante pour résoudre beaucoup de difficultés qui ne sont fondées que

---

[401] Arnauld *Œuvres,* III, pp.396, 402, 426-426, 557-558, X, pp.462-463, XXXVIII, pp.9-10, 166-167, 181-183 ; *Logique,* I, 1.

[402] *Logique,* avant-propos, p.37. Arnauld A. et Lancelot C., *Grammaire générale et raisonnée,* Genève, Slatkine Reprints, 1993, p. 3.

[403] *Grammaire*, II, 1.

[404] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, ch. V, déf. 3, *Œuvres,* t. 38, p.198.

> sur ce qu'on ne comprend pas assez que ce ne sont point deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui enferme essentiellement ces deux rapports : puisque je ne puis avoir de perception, qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit, comme apercevant, et la perception de quelque chose, comme aperçue, et que rien aussi ne peut être objectivement dans mon esprit (qui est ce que j'appelle idée)) que mon esprit ne l'aperçoive[405].

Toutes ces définitions de l'idée se rejoignent et trouvent leur application dans la *Logique*. L'idée est une perception, une vision de l'objet par l'esprit. L'identification de l'idée à la perception est sous-tendue par un double rapport qui unifie les deux entités : l'un à l'âme qu'elle modifie et l'autre à la chose aperçue en tant qu'elle est objectivement présente dans mon esprit. Les idées sont donc des actes de notre pensée qui n'ont pas une existence séparée de leur réalité. Arnauld reprend Descartes pour qui la pensée recouvre la conscience; tout esprit pense et est présent à soi dans toutes ses opérations[406]. L'idée est « essentiellement réfléchissante sur elle-même[407] » et de ce fait est immanente à la conscience.

Une autre caractéristique de l'idée, telle qu'elle se dégage de ces définitions, est la nature de représentation de l'idée. Dans cette vision de l'esprit qu'est l'idée, l'idée présente l'objet auquel elle se substitue pour le représenter. La représentation, qui aussi se confond à l'idée, consiste à rendre présent un objet par la perception. Dans la représentation, nous avons la conscience de l'objet et sa présence comme telle :

---

[405] *Loc. cit.*, déf. 6.

[406] Descartes, Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, A.T. IX, p.190 ; *Principes,* I, 9, A.T. IX, p.28 ; I, pp.63-64, A.T. IX, pp.53-54.

[407] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées, Œuvres,* ch. VI, déf. 3, p.204.

> Je dis qu'un objet est présent à l'esprit, quand notre esprit l'aperçoit et le connaît. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre présence de l'objet, préalable à la connaissance, et qui soit nécessaire, afin qu'il soit en état d'être connu. Mais il est certain que la manière dont je dis qu'un objet est présent à l'esprit quand il en est connu et incontestable, et que c'est ce qui fait dire, qu'une personne que nous aimons est souvent présente à l'esprit, parce que nous y pensons souvent[408].

C'est ce double rapport de présentation et de représentation d'objet qui caractérise l'idée. Par la représentation une chose est objectivement dans mon esprit, c'est-à-dire sous la forme d'une idée. La perception s'accompagne de la conscience réfléchie de l'acte mental : « rien aussi ne peut être objectivement dans mon esprit qui est ce que j'appelle idée que mon esprit ne l'aperçoive ». La représentation tend à l'objectivité parce qu'elle enveloppe essentiellement l'idée. La réalité objective de l'idée assure sa nature représentative, « de sorte que si je pense au soleil, la réalité objective du soleil qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception ; et le soleil possible ou existant qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat[409] ».

Les termes de présentation et de représentation de l'idée, chez Arnauld, correspondent, chez Descartes, à la double réalité de l'idée : la réalité formelle et la réalité objective[410]. La réalité formelle de l'idée, c'est sa réalité présente en tant que mode particulier de la pensée. Les idées cartésiennes, dans leur réalité formelle, sont des

---

[408] Arnauld, *Œuvres, op. cit.,* p.198 ;

[409] *op. cit.,* ch. VI, p.204.

[410] Descartes développe la double réalité de l'idée dans la troisième Méditation. Cette analyse fait l'objet des définitions II et III de *l'Exposé géométrique* qui suit les Réponses aux Secondes Objections : Descartes, *Méditations métaphysiques,* III, A.T. IX, p.31 ; *Réponses aux Secondes Objections*, déf. II, III, A.T. IX, p.124.

modifications de la pensée[411]. Elles sont toutes égales entre elles. Quant à la réalité objective des idées, elle est la chose présente objectivement dans l'esprit. C'est dire que Descartes ne considère pas comme deux entités distinctes la réalité formelle et la réalité objective. L'une ne va pas sans l'autre. La réalité objective de l'idée est la chose signifiée, « l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée[412] ». Pour Descartes, l'idée est « la forme de chacune de nos pensées » et il poursuit : « de sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même, il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles[413] ». Descartes prend l'idée, comme Arnauld, pour une modalité représentative. Les définitions de l'idée présentent plusieurs éléments : d'abord comme perception ou forme, puis comme contenu ou réalité objective et comme signification.

2.2. Classification arnaldienne des idées

Au chapitre premier de la *Logique*, Arnauld et Nicole suggèrent la reconnaissance de cette évidence première : « Le mot d'idée est du nombre d ceux qui sont si clairs qu'on ne peut les expliquer, parce qu'il n'en a point de plus clair et de plus simple ». Quelques logiciens, au lieu de s'en tenir à cette évidence première tentent d'expliquer les idées par les sensations[414]. Tout ce qui est dans notre esprit est idée. Seulement, il faut se garder d'entendre par là ce qui se manifeste en images, ce qui est le produit de

---

[411] Descartes, *Œuvres,* éd. Alquié F.,t. II, *Méditations Métaphysiques*, III, p.439 : « on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soit aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser ». C'est ce qui caractérise la perception chez Arnauld.

[412] Descartes, *Réponses aux secondes objections, op. cit*., p.124.

[413] Descartes, *loc. cit.*

[414] *Logique* I, 1, p.39-40.

l'imagination. L'opinion de Gassendi et de Hobbes est que nous ne raisonnons que sur des mots assemblés par le signe conventionnel *est,* opinion qui détruit toute preuve de l'existence de Dieu et de celle de l'âme. Arnauld la réfute par simple observation : si avant les noms nous n'avions pas les idées des choses, toute convention de langage est impossible. Les idées ne sont pas arbitraires, pas plus que les jugements et les raisonnements. S'il en était ainsi les différents peuples ne pouvaient s'entendre sur aucune chose. Il n'est pas vrai que toute idée tire son origine des sens, il n'y a rien que nous concevons, par exemple, plus nettement que notre propre pensée, ni de proposition si claire que celle-ci : *je pense donc je suis.* L'idée de Dieu, telle que la peinture la représente, n'est pas celle d'un vieillard vénérable, elle comprend l'existence incorporelle, invisible. Arnauld nous montre d'où les idées ne viennent pas ; mais peut-être aurait-il dû indiquer plus clairement comment nous viennent les idées les moins dépendantes des sens. Pour cela, il faudra analyser la conscience du moi ou établir quelque chose de semblable aux catégories.

Arnauld distingue deux grandes classes d'idées : « Quoique toutes choses soient singulières, néanmoins par le moyen des abstractions nous ne laissons pas d'avoir plusieurs sortes d'idées, dont les unes ne représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soi-même, et les autres en peuvent également représenter plusieurs... Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulières ou individuelles, en ce qu'elles représentent des individus, et celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales[415] ». Les idées sensibles et abstraites apparaissent comme de simples phénomènes intellectuels compris dans la formation des idées particulières et des idées générales. Les idées sensibles et abstraites ne représentent,

[415] *Logique* I, 6, p.57-58.

dans le sens rigoureux du mot, *des idées de quelque chose.* Il n'existe point de bleu, de rouge, de chaud, de froid, mais il y a des choses qui sont bleues, rouges, chaudes, froides. De même, les idées d'être, de cause, de substance, de temps, d'espace, ne peuvent représenter des objets ; elles ne subsistent qu'en tant qu'elles représentent d'autres idées, considérées dans leur sens général : l'être, toutes les choses qui sont; la cause, les choses qui ont des effets ; l'espace, toutes les choses qui sont réellement étendues.

« Nous concevons clairement l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, et que pareillement, l'ordre et le nombre ne diffèrent pas, en effet, des choses ordonnées et nombrées ». Nous nous sommes habitués à raisonner sur les sensations de chaud, de froid, de dureté, de résistance comme si ces sensations et ces idées représentaient par elles-mêmes quelque chose, tandis que Arnauld et Nicole ne les envisageaient de cette manière, à moins que ce ne fut pour leur contester, ainsi que Descartes l'a fait pour les idées sensibles et Pascal pour les idées abstraites, toute espèce de certitude. Port-Royal fait de l'idée de substance une idée simplement plus générale que celle de corps, et relègue les diverses sortes d'idées de cause parmi les lieux de rhétorique.

2.3. Les définitions cartésiennes

Ce que Descartes entend exactement par « idée » n'est pas aisé à comprendre. Néanmoins, nous pouvons distinguer un sens strict et un sens large. Au sens large, une idée est « cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées». En d'autres termes, quand on perçoit une idée, on prend conscience d'une pensée : la pensée fait l'objet d'une perception médiatisée par la perception immédiate de l'idée. Le fait que l'extension des idées soit aussi large que celle de la pensée, et donc de toute la conscience, est ce qui introduit l'équivocité de cette notion[416] .

En s'appuyant sur les *Méditations métaphysiques*, on peut en outre diviser l'ensemble des pensées, et donc des idées, en deux grandes espèces :

- d'une part les idées, au sens strict, qui s'énoncent avec des noms et se présentent à moi comme des « images des choses[417] ». Elles sont tout que je perçois en moi, et qui manifeste la propriété d'être intentionnel, c'est-à-dire de renvoyer à quelque chose d'autre qu'à soi-même : à son objet.
- d'autre part ce qu'on pourrait appeler les attitudes propositionnelles, en suivant l'expression de Russell devenue courante en philosophie analytique contemporaine, à savoir tout ce que je perçois en moi et qui s'énonce sous la forme de propositions : les volontés, les désirs, les croyances, les imaginations, les sentiments, les jugements etc.

---

[416] Sur les différents sens cartésiens de l'idée, voir les analyses de Jean-Luc Marion *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p.77-81

[417] « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même » (Méditation troisième), AT IX, 31.

Toute pensée donne lieu à une idée[418] et elle se rapporte à une ou plusieurs idées qui lui confèrent son objet[419]. L'ensemble des idées au sens large inclut naturellement les idées au sens strict, qui sont la forme que je perçois lorsque je me représente ce qu'énonce un nom. Mais il inclut également la forme que je perçois quand je me représente une de mes attitudes propositionnelles : ce que je désire, ce que je crois, ce que je sens, etc. : les idées au sens strict sont un élément de sens, tandis que les idées correspondant aux attitudes propositionnelles sont la façon dont je me représente mon désir, mon sentiment, etc. (et non mon désir ou mon sentiment comme phénomènes du corps).

Les idées, au sens large, ne sont donc pas réductibles à des réalités conceptuelles : une douleur dans la cuisse, ressentie ici et maintenant, engendre une idée, qui n'est autre que le phénomène de conscience singulier auquel elle donne lieu.

La fonction représentative est ce qui permet de voir les divers degrés entre les idées. Ainsi, selon leur clarté et leur distinction, certaines idées reconnaissent l'objet en définissant parfaitement sa nature et ses propriétés[420]. S'il est vrai que les idées ont la même réalité formelle en tant qu'actes de pensée, elles diffèrent selon leur réalité objective[421]. Selon le mode de formation dans notre esprit, les idées divergent[422] : les idées factices, les idées adventices et les idées innées.

L'idée cartésienne est définie en fonction d'une structure représentative de la connaissance. L'*esse objective* de la *Meditatio* III trouve son équivalence dans les *Principia Philosophiae* comme

---

[418] « Nous ne saurions rien vouloir sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée » : Descartes, Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641.

[419] AT IX, 31.

[420] AT IX, 34.

[421] AT IX, 32.

[422] AT IX, 29-30 ; Lettre à Mersenne, 16 juin 1641.

esse repraesentive[423]. La réalité objective détermine la relation de l'idée à la chose qu'elle manifeste. Elle désigne l'être de la chose telle qu'elle se tient dans notre entendement. Descartes précise dans l'*Abrégé géométrique* des *Secondes réponses* : « Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée en tant que cette entité est dans l'idée[424] ». L'idée devient significativement la chose même en tant qu'elle est dans l'entendement. Elle s'approprie l'entité de la chose représentée[425]. L'idée devient la seule chose connue et universellement médiatrice entre l'esprit et la chose : « car étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leurs rien attribuer de positif que je l'aperçoive auparavant dans leurs idées, et je crois aussi que tout ce qui se trouve dans ces idées est nécessairement dans les choses[426] ». Dans ces textes, la prédication ne vaut que si la vérité de la chose advient par l'idée qui la manifeste. Le lieu de la vérité se déplace, en tant qu'il ne s'entend plus comme adéquation de l'entendement à la chose, mais comme « présence et dévoilement de la réalité objective indiquée par l'idée[427] ».

3. La réfutation des thèses sensualistes

Il ressort de ces définitions de l'idée qu'Arnauld partage avec Descartes la nature de l'idée qui interdit toute fausse assimilation de

---

[423] *Principia Philosophiae* I, XVII, AT VIII-1, 11, 20-21.

[424] *Secondes Réponses*, déf. III, AT IX-II, 124.

[425] *Primae Resp.* AT VII, 102, 3-4.

[426] Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT VIII, 474, 13-20.

[427] Bardout J.-C., « Représentation et existence, éléments d'un débat entre Descartes et la scolastique », *Descartes et la Renaissance. Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion,1999, p.255.

l'idée avec l'image : « Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourrait donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau, et qui s'appelle imagination »[428].

L'idée est rattachée à l'essence spirituelle qu'est la pensée ; et en tant que telle, elle est un acte de l'entendement : « la forme par laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle idée ». Arnauld reprend, dans la *Logique*, la distinction qu'a établie Descartes entre l'idée et l'image dans les *Méditations*[429]. L'harmonie des points de vue de Descartes et Arnauld, à ce sujet, est telle que l'auteur des *Quatrièmes Objections* écrit :

> J'ajouterai seulement ici, à la fin de la première série de remarques, que j'approuve grandement ce que Monsieur Descartes dit touchant la distinction qui est entre l'imagination et la pensée ou l'intelligence ; et que ça toujours été mon opinion, que les choses que nous concevons par la raison sont beaucoup plus certaines que celles que les sens corporels nous font apercevoir. Car il y a longtemps que j'ai appris de saint Augustin, ch. 15, *De la quantité de l'âme*, qu'il faut rejeter le sentiment de ceux qui se persuadent que les choses que nous voyons par l'esprit, sont moins

---

[428] *Logique*, I, 1, p.40. La Chute originelle et ses conséquences sur l'homme ont été l'objet d'analyse de saint Augustin : *Migne*, t.XLI ; *Migne*, t. XXXIV ; aussi Senault, *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin*, Paris, Camusat, 1647, 3ème discours, p.139 ; Descartes, Lettre à Mersenne, juillet 1641, A.T., III, p.393 : « Mais j'appréhende qu'il ne soit pas de ceux qui croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser et concevoir ».

[429] Descartes, *Méditations Métaphysiques,* AT, VII, pp.71-93.

> certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps qui sont troublés par la pituite[430].

La source de cette fausse assimilation de l'idée à l'image remonte, selon Arnauld, non pas à l'enfance, mais bien au-delà : depuis le péché, nous sommes sensibles aux choses matérielles et corporelles, au point où nous sommes persuadés qu'il n'existe pas de pensée pure : « Car, comme saint Augustin remarque souvent, l'homme depuis le péché s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire se la représenter sous une image corporelle »[431]. Si nous faisons réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, nous apercevrons qu'un très grand nombre de choses sont conçus sans aucune de ces images. Ce qui atteste que l'esprit n'a pas besoin de l'imagination pour être ce qu'il est.

Pour Arnauld comme pour Descartes, l'idée est présentation et représentation d'objet, en tant qu'elle est une modalité essentiellement représentative. L'idée est d'essence spirituelle et de ce fait, elle a un rapport avec le langage. Ce rapport n'entame en rien l'indépendance de l'idée à l'égard de l'imagination et des sens. Aussi Arnauld ajoute-t-il à la définition de l'idée : « lors donc que nous parlons des idées, nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité, que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions[432] » et conclut :

---

[430] Arnauld, *Quatrièmes Objections,* in Descartes*, Œuvres*, t. II, p.642.

[431] *Logique,* I, 1, p.40.

[432] *Ibid.,* p.41.

> Il s'ensuit que nous 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 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 aura 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[433].

Les thèses sensualistes de Gassendi[434] et de Hobbes dans les *Troisièmes Objections* rejettent la distinction cartésienne de l'idée et l'image. Selon eux, l'idée est une image et elle est une représentation concrète d'une chose. L'idée est une trace matérielle gravée dans le cerveau. Pour Hobbes, l'idée n'est donc pas une opération de l'entendement pur. Par conséquent, la pensée, la réflexion, le jugement, la volonté et tout autre mode de la pensée sont des facultés du cerveau. Pour appuyer sa thèse, Hobbes donne un argument qui a trait au langage. Arnauld reprend, évidemment dans la *Logique*, cet argument contre Hobbes dont voici la teneur :

> Que dirons-nous maintenant, si peut-être le raisonnement n'est rien d'autre qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot *est* ? D'où il s'ensuivrait que, par la raison, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leur appellations, c'est-à-dire

---

[433] *Loc. cit.*

[434] *Logique*, I, 1, pp.43-44 : Arnauld et Nicole, dans ce texte, font allusion à Gassendi : « Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, et si on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* C'est le sentiment d'un philosophe qui est estimé dans le monde, et qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea orsum ducit a sensibus*. Toute idée tire son origine des sens ». Dans la note n°43 de l'édition Clair et Girbal, les auteurs attribuent à John Wallis la citation. Mais il semble bien qu'Arnauld et Nicole parlent de Gassendi : *Logique ou l'art de penser*, éd. L. Barré, 1877, p.34 ; *Logique ou l'art de penser*, éd. A. Fouillée, 1878, p. 36.

> que, par elle, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels ; et ainsi, l'esprit ne sera rien d'autre qu'un mouvement en certaines partie du corps organique[435].

Comment Hobbes peut-il faire dépendre le raisonnement des noms, les noms de l'imagination, qui elle-même dépend du corps ? Descartes a soutenu auparavant dans le *Discours* que la faculté de la parole relève de la seule raison, et le langage articulé est la marque distinctive de l'homme. Dans sa réponse à Hobbes, il précise que « l'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais celui des choses signifiées par les noms[436] ». La conception cartésienne du raisonnement se dévoile un peu plus. Pour Descartes, le raisonnement est un enchaînement d'idées claires et distinctes. Il est une opération de l'entendement. Il ne s'effectue que sur les idées, les choses signifiées. La diversité des langues ne nous empêche pas d'avoir les mêmes raisonnements touchant les mêmes choses. De plus, nous usons de mots différents pour exprimer souvent les mêmes choses. La communication n'est pas ruinée pour autant, encore moins la compréhension : il y a donc une «transcendance de l'idée par rapport au sensible, au mot, ou plus exactement l'indépendance de la pensée par rapport au mot[437] ». Dans ce premier chapitre de la première partie de la *Logique*, Arnauld reprend la distinction cartésienne de l'idée et de l'image pour réfuter « les opinions dangereuses » de Hobbes et de Gassendi.

---

[435] Ce texte se trouve dans les Troisièmes objections, A.T. IX, p.138. Arnauld le reprend dans *Logique*, I, 1, p.42.

[436] Descartes, *Réponses aux Troisièmes objections*, AT, IX, pp.133-152.

[437] Ndiaye, A. R., *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991, p. 32.

Si Descartes n'a pas élaboré une théorie spécifique du rapport de l'idée au langage[438], il en a exploré quelques aspects. Descartes, dans sa théorie des idées, ne s'est-il pas focalisé plus sur l'idée en elle-même ? C'est ce que semble lui reprocher ses interlocuteurs. Le mérite d'Arnauld est d'avoir continué les remarques de Descartes quant au rapport de l'idée et le langage. Aussi pouvait-il déclarer :

> Que si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient jamais regardé que nous-mêmes, il aurait suffit de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres signes : mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs : et que même cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres ; il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées[439].

C'est dire que par essence, la pensée s'exerce sans parole ni mot dans l'appréhension immédiate du vrai. Mais de fait, la pensée ne s'extériorise que revêtue de mots et de signes. Le langage sert donc d'instrument à la pensée pour communiquer aux autres : « parler est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventé à ce dessein ». C'est la nécessité de la parole qui nous oblige à considérer les idées jointes aux mots. Le lien qui existe entre l'idée et le mot, est habituel. Nous pouvons même dire que dans l'expérience du *cogito*, nous usons des mots : « quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en

---

[438] Descartes, *Discours de la méthode,* 5ème partie, AT, VI, pp.40-60; Lettre à Mersenne, 30 juillet 1640, AT, III, p.121; *Le Monde*, AT XI, pp.3-4.
[439] *Logique,* p.38.

parlant aux autres ». Penser seul, c'est parler à soi-même. Les mots sont des signes extérieurs, les revêtements de la pensée dans la communication avec les autres. Cette relation habituelle de l'idée et du mot est acquise par convention. Dans sa réponse à Hobbes, Arnauld explique que :

> Les conventions dont parle ce philosophe ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. 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[440].

L'idée préexiste au mot. Si nous n'avons pas d'idée à exprimer, nous n'aurons pas besoin d'inventer des mots par convention et attribuer tel mot à telle idée. La nécessité d'extérioriser nos pensées rend possible l'existence des mots, et oblige les hommes à être d'accord pour tel signe d'exprimer telle idée. Les mots sont des signes dans « leur nature matérielle en tant que sons et caractères ». Les mots sont arbitraires parce que nous joignons telle idée à tel son plutôt qu'à un autre. Mais les idées ne le sont pas. Elles ne dépendent pas de notre fantaisie car si l'inférence est une suite d'idées claires et distinctes, la conclusion est nécessairement vraie :

> Il serait ridicule de s'imaginer que des effets très réels pussent dépendre purement des choses arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin pourrait tourner sans faire tourner celle de dessous, si étant rond il passait par un trou rond ; mais qu'il ne pourrait tourner sans faire tourner celle de

[440] *Logique*, I, 1, p.39.

> dessus, si étant carré il était emboîté dans un trou carré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point été un assemblage de noms selon une convention qui aurait entièrement dépendu de la fantaisie des hommes ; mais un jugement solide et effectif de la nature des choses par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms[441].

Les idées claires et distinctes sont des représentations vraies des choses. Elles rendent possible l'application du jugement vrai. Les jugements vrais portent sur les idées claires et distinctes en tant qu'elles sont des représentations vraies des choses. Le mot, quant à lui est un signe, et il a la fonction de représenter l'idée et la rendre visible dans la communication. Les mots en eux-mêmes ne signifient rien. Ils ne peuvent être significatifs et représentatifs que par rapport à nos idées.

Le mot *godt* n'a de signification que pour celui qui parle allemand. Pour celui qui ne parle pas allemand, il n'est qu'un son et n'est représentatif de rien. Le mot n'est significatif que par sa liaison conventionnelle et arbitraire à l'idée de Dieu qu'il excite dans mon esprit. Arnauld et Nicole ajoutent que si nous n'avions aucune idée de Dieu, en prononçant le nom de Dieu nous n'en concevrions que quatre lettres D, i, e, u, c'est-à-dire le son[442]. De plus si nous n'avions pas l'idée de Dieu « sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu, comme qu'il n'y en a qu'un : qu'il est éternel, tout-puissant, tout bon, tout sage ; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son de Dieu, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu et que nous avons jointe à ce son[443] ». Du reste, les

---

[441] *Logique,* I, 1, p.43.

[442] *ibid*., p.41.

[443] *op. cit.* p.41.

mots et les sons ne sont significatifs en tant que signes, c'est-à-dire par rapport « aux idées qu'ils réveillent dans l'esprit ». Ils sont représentatifs et significatifs quand ils sont liés ou joints aux idées.

Arnauld élargit le champ de l'analyse cartésienne de l'idée. L'idée et le mot sont analysés ensemble dans le cadre du langage. Il existe donc un rapport tripartite : la pensée et l'idée, l'idée et les choses, l'idée et les mots. Ce rapport s'appréhende dans les opérations de l'esprit : « Quand je dis que l'idée est la même chose que la perception, j'entends par la perception tout ce que mon esprit conçoit ; soit par la première appréhension qu'il a des choses, soit par les jugements qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre en raisonnant[444] ».

En reprenant l'argumentation de la prédication, Arnauld et Nicole formulent les objections suivantes à Hobbes :

> La seconde de ces fausses opinions est qu'un anglais a dit, que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage et enchaînement de nom par ce mot *est.* D'où il s'ensuivrait que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations.
>
> A quoi cet auteur ajoute : si cela est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, et l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels : ainsi notre âme ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique [...]
>
> Car les conventions dont parle ce philosophe, ne peuvent avoir été l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms nous

[444] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres, t. 38, p.199.

> n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention aurait été impossible, comme il est impossible par une 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.
>
> De plus, les diverses nations ayant donné divers noms aux choses, et mêmes aux plus claires et aux plus simples, comme celles qui sont les objets de la Géométrie, ils n'auraient pas les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'était qu'un assemblage de nom par le mot *est*.
>
> Et comme il parait par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les français pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourraient aussi convenir dans leurs jugements et leurs raisonnements, si leurs raisonnements dépendaient de cette convention[445].

3. La question de l'origine des idées

Concevoir est, donc pour Arnauld, l'activité de l'esprit dans sa saisie immédiate des choses sans aucune appréciation au préalable. Tout ce que notre esprit capte dans son immédiateté s'appelle concevoir. L'idée est la forme par laquelle nous nous représentons ces choses. L'idée n'est pas antérieure à la conception pas plus qu'il n'existe un primat de la conception sur l'idée. L'idée

---

[445] *Logique,* 42-43. Descartes répond à l'objection de Hobbes : « Car qui doute qu'un français et un allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ? Et ce philosophe ne se condamne-t-il pas lui-même, lorsqu'il parle de conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant la signification des mots ? Car s'il admet que quelque chose est signifié par les paroles, pourquoi ne veut-il pas que nos discours et raisonnements soient plutôt de la chose qui est signifiée, que des paroles seules ? », AT IX, 133-152. Martine Pécharman analyse la position de Port-Royal sur l'arbitraire et explique cette critique de Hobbes par la *Logique* : « L'âme et le corps : Antoine Arnauld et la question de la distinction réelle », *Chroniques de Port-Royal,* 44, 1995.

englobe, *a priori,* toutes les forme de concevoir. Une telle définition de concevoir peut être assimilée à l'intuition cartésienne[446].

La forme par laquelle nous concevons les choses s'appelle idée. Du reste, l'idée, intuitivement, est un terme primitif : « le mot d'Idée est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples[447] ». L'idée est ainsi définie sur les principes axiomatiques, c'est-à-dire « des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées ». L'innéisme cartésien sert de base à Arnauld pour examiner l'origine des idées. Concevoir n'est pas que l'imagination. Nous nous trompons en réduisant concevoir à l'imagination « qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau ». Arnauld se fonde, sur l'Abrégé géométrique des *Secondes réponses* de Descartes, pour établir la différence entre l'idée et l'image. L'image est une impression corporelle qui touche seulement notre cerveau, même si elle s'accompagne d'une modification de notre esprit. Ainsi négativement l'idée s'oppose à l'image. La première partie de la *Logique* s'ouvre en ces termes :

> Comme nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous[448], les réflexions que l'on peut faire sur nos idées, sont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la Logique, parce que c'est le fondement de tout le reste.
>
> On peut réduire ces réflexions en cinq chefs, selon les cinq manières dont nous considérerons les idées.

---

[446] L'intuition doit être prise ici au sens étymologique, intueri, en latin qui est voir. L'intuition cartésienne est une vision au sens propre du terme. L'intuition est « la représentation qui est le fait même de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu'elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction » : Descartes, *Règles*, Règle III, A.T. X, p.368.

[447] *Logique,* I, 1, p.39.

[448] Descartes, Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642, A.T. III, p.474.

> La 1. Selon leur nature et leur origine
>
> La 2. Selon la principale différence des objets qu'elles représentent.
>
> La 3. Selon leur simplicité ou composition ; où nous traiterons des abstractions et précisions d'esprit.
>
> La 4. Selon leur étendue ou restriction, c'est-à-dire leur universalité, particularité, singularité.
>
> La 5. Selon leur clarté, et obscurité, ou distinction et confusion[449].

Arnauld et Nicole posent le problème de l'origine des idées, qu'ils distinguent de celui de la nature, en ces termes : « toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, et si on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ». Comme nous l'avons abordé précédemment, Arnauld vise Gassendi. A l'instar des textes qu'il a empruntés à Descartes à propos de la nature des idées, Arnauld fait de même pour l'origine des idées. Qu'il s'agisse, en effet, de la nature ou de l'origine des idées, Arnauld se sert de références cartésiennes pour illustrer ses propos. Pour affirmer l'autonomie de la pensée, Descartes a évoqué un exemple contre les auteurs des *Sixièmes Objections*[450]. Arnauld reprend cet argument en lui donnant une touche augustinienne :

> Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demande par quels sens elles sont rentrées ? Sont-elles lumineuse ou colorées, pour être entrées par la vue ? D'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'odorat ? De bon ou mauvais goût pour entrer par le goût ? Froides ou chaudes, dures ou molles pour être entrées par l'attouchement ? Que si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise, quelles sont ces autres images sensibles dont

---

[449] *Logique,* p.39.

[450] Descartes, *Réponses aux Sixièmes Objections,* A.T. IX, p.225.

> on prétend que les idées de l'être et de la pensée ont été formées et comment elles en ont été formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion ? Que si on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées de l'être et de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens ; mais que notre âme a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens, et comme un peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent[451].

Arnauld affirme contre Gassendi l'innéisme des idées : le pouvoir naturel et inné de l'âme de former les idées sans le secours ni des sens, ni de l'imagination. C'est la thèse cartésienne des attributs de l'âme. L'âme a la faculté de produire les idées par elle-même. Toutefois certaines idées ne sont pas présentes actuellement à notre pensée. Elles se réveillent occasionnellement à telles ou telles circonstances :

---

[451] *Logique*, I, 1, pp.44-45 ; Robinet A., *op. cit.* pp.10-11 ; Arnauld, Lettre à Duvaucel, *Œuvres*, t. III, p.397 ; saint Augustin, Confessions, X, x-xii : « Mais quand j'entends dire qu'il y a trois genres de questions, à savoir : telle chose existe-t-elle ? quelle en est l'essence ? quelle en est la qualité ? je retiens bien l'image des sons dont ces mots sont composés ; je sais que ses sons ont traversé l'air en s'accompagnant d'un bruit et qu'ils ont déjà cessé d'être. Mes les choses elles-mêmes, signifiées par ces sons, je ne les ai atteintes par aucun sens corporel , je ne les ai vues nulle part ailleurs que dans mon esprit. Ce que j'ai enfermé dans ma mémoire, ce ne sont pas leurs images, c'est elles-mêmes. D'où sont-elles ainsi entrées en moi ? qu'elles le disent si elles le peuvent. J'ai beau parcourir toutes les portes de ma chair, je n'en trouve aucune par où elles seraient entrées. Les yeux disent : si elles sont colorées, c'est nous qui les avons annoncées. Les oreilles disent : si elles sont sonores, c'est nous qui les avons signalées [...]. Nous les voyons en nous-mêmes sans le secours d'images, telles qu'elles sont en elles-mêmes ».

> Il est donc faux, que toutes nos idées viennent de nos sens ; mais on peut dire au contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion en ce que les mouvements qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'âme de se former diverses idées qu'elle ne se formerait pas sans cela, quoique presque toutes ces idées n'aient rien de semblable à ce qui se fait dans les sens et le cerveau, et qu'il y ait de plus un très grand nombre d'idées, qui, ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent, sans une absurdité visible, être rapportées à nos sens[452].

En fait, Arnauld distingue deux sortes d'idées innées : les idées que Dieu nous donne, et celles que nous nous donnons. Dans le chapitre XXVII *Des vraies et des Fausses idées,* Arnauld énumère les idées que Dieu nous donne. Au nombre de celles-ci figure l'idée de l'âme, l'idée de l'infini, et les idées des choses simples :

> Il y a lieu de croire que Dieu en créant l'âme lui a donné l'idée d'elle-même, et que c'est peut-être cette pensée d'elle-même qui fait sont essence. Car… rien ne paraît plus essentiel à l'âme que d'avoir la conscience et le sentiment intérieur de soi, ce que les Latins appellent plus heureusement *esse sui consciam.*
>
> … On peut dire autant de l'idée de l'infini ou de l'être parfait. On ne peut concevoir que nous la puissions former de nous-mêmes, et il faut que nous la tenions de Dieu.
>
> … Il y a beaucoup d'apparence que Dieu nous donne les perceptions des objets fort simples comme de l'étendue, de la ligne droite, des premiers nombres, du mouvement, du temps, et des plus simples rapports qui nous

[452] *Logique,* I, 1, p.46. Cette thèse a été défendue par Descartes contre Régius qui confondait la cause de l'idée de Dieu et l'occasion qui l'a fait naître en nous.

> font apercevoir si facilement la vérité des premiers principes, comme le tout est plus grand que la partie[453].

Une deuxième catégorie d'idées innées est celles qui viennent de nous-mêmes, c'est-à-dire celles que notre âme « ne peut connaître que par raisonnement, comme sont presque toutes les lignes courbes ». Les unes aussi bien que les autres dépendent de Dieu. Dieu est la cause unique de nos perceptions. La première catégorie des idées innées a été mise en moi par Dieu. Je ne découvre les idées innées de la deuxième catégorie que parce que Dieu m'a donné la faculté de les produire :

> De quelque manière que nous ayons ces idées, nous en sommes toujours redevables à Dieu : tant parce que c'est lui qui a donné à notre âme la faculté de les produire, que parce qu'en mille manières qui nous sont cachées, selon ses desseins qu'il a eus sur nous de toute éternité, il dispose, par les ordres secrets de sa providence, toutes les aventures de notre vie, d'où dépend presque toujours une infinité de choses que nous n'aurions pas connues s'il les avait disposées d'une autre sorte[454].

La théorie de la proposition définit le contenu de l'information logique véhiculée par chacun des quatre types de propositions. La correction d'un syllogisme dépend du rapport entre l'information contenue dans la conclusion et celle qui est contenue dans l'ensemble des prémisses[455]. Ce rapport n'est déterminé qu'au niveau des termes : l'information logique est alors une information sur les termes. Les relations unissent les termes qui constituent la

---

[453] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* Œuvres, t. 38, pp.348-349. Ces idées premières et nécessaires sont aussi celles que Descartes appelle innatae : Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, A.T., III, p.418.

[454] Arnauld, *op. cit.,* p.349.

[455] Pariente, *op. cit.,* p.228.

proposition. Toute proposition met en jeu deux termes : le sujet, celui de qui l'on affirme ou de qui l'on nie, et le prédicat ou attribut, celui qui est affirmé ou nié[456].

Le sujet de la proposition est formé d'un terme singulier ou d'un terme commun. Si c'est un terme commun le sujet indique l'extension selon laquelle il est pris. Il sera affecté d'un signe d'universalité (*tout ou nul*) ou d'un signe de particularité (*quelque).*Or l'extension selon laquelle est pris le sujet détermine la quantité de la proposition. On obtient dons des universelles ou des particulières, les singulières se ramenant aux universelles. C'est la relation des deux extensions et des deux compréhensions qui est la proposition. Les signes de quantité ne fonctionnent pas comme des quantificateurs (calcul des prédicats). Dans la *Logique*, Arnauld fait de l'idée un terme primitif et indéfinissable. Nous lisons : « Le mot idée est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne peut les expliquer par d'autres parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples ».

B. Les idées et les choses

1. Des contestations théologiques à la sémiologie

Arnauld et Nicole évoquent les additions de 1683 dans l'Avertissement :

> On a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avait faites ; ce qui a obligé d'éclaircir et de soutenir les droits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclaircissements, que la raison et la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, et que l'on ne saurait guère s'éloigner de l'une s'en s'écarter de l'autre. Mais quoique ce soient des contestations Théologiques qui ont

[456] *Logique,* II, 3, p.113.

> donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la Logique[457].

A y regarder de près, on s'aperçoit que la théorie des signes avait à l'origine une autre finalité que celle d'enseigner la logique. Les quatre chapitres consacrés à cette sémiologie sont tous des additions de 1683 : *Logique* I, 4 et 15 ; II, 12 et 14. Or comme le précise l'Avertissement, ce sont des contestations théologiques qui y ont donné lieu.

Il s'agit en l'occurrence de la controverse eucharistique[458]. Le Saint-Sacrement fut l'un des principaux points de litige entre les catholiques et les réformés au dix-septième siècle. Les deux camps rivalisèrent de zèle pour réfuter la thèse de l'adversaire en publiant des ouvrages traitant le sujet. Arnauld et Nicole entrèrent en lice autour des années 1670 et opposèrent au parti réformé l'ouvrage *La perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie*. C'est l'ouvrage qui est à l'origine de la sémiologie qui a été surajoutée à la dernière édition de la *Logique*.

La substance du pain et du vin est changée au cours de la messe, à l'eucharistie, en la substance du corps et du sang du Christ. Il y a sous les apparences du pain et du vin, la réalité de la présence du corps et du sang du Christ. Cette thèse catholique est combattue diversement par les réformés et les sacramentaires. Ce qui est question dans cette controverse eucharistique, c'est de savoir si ces symboles contiennent réellement et en eux-mêmes ce qu'ils désignent comme signes. Il s'agit de savoir si dans l'Eucharistie le signe s'identifie à la chose qu'il signifie. Dans la classification des

---

[457] *Logique,* Avertissement, p.12.

[458] A propos de la controverse entre les calvinistes et Port-Royal au sujet de l'Eucharistie, Arnauld, *Œuvres,* t.12, Préface historique et critique, pp.III-XL. Voir aussi Gouhier H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII*^{ème} *siècle*, « Arnauld et la querelle eucharistique », Paris, Vrin, 1978, pp.133-140.

signes, la *Logique* parle de manière obsédante de « signes joints aux choses » et de « signes séparés des choses[459] » ; c'est certainement le cas de l'Eucharistie qui en commande la problématique.

Mais est-il seulement possible que la représentation déploie son pouvoir dans un espace où le signe et la chose ne font qu'un ? Arnauld énumère quatre maximes, pour la deuxième classe des signes, afin de pallier les éventuelles difficultés :

> 1. Qu'on ne peut jamais conclure précisément ni de la présence du signe à la présence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes ; ni de la présence du signe à l'absence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses présentes. C'est donc par la nature particulière du signe qu'il en faut juger.
> 2. Que quoiqu'une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état, puisque tout signe demande une distinction entre la chose représentante et celle qui est représentée ; néanmoins il est très possible qu'une chose dans un certain état se présente dans un autre état, comme il est très possible qu'un homme dans sa chambre se représente prêchant ; et qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante et la chose figurée.
> 3. Qu'il est très possible qu'une même chose cache et découvre une autre chose en même temps ; et qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paraît par ce qu'il cache*, ont avancé une maxime très peu solide. Car la même chose pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose, et le découvre comme signe…Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de Jésus-Christ comme chose, et le découvrent comme symbole.
> 4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet

[459] *Logique,* I, 4, p.53.

> effet subsiste, c'est-à-dire tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose serait détruite en sa propre nature…Et il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvu qu'il s'excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelque sorte le corps de Jésus-Christ[460].

Suivant ces maximes le rapport entre les signes et les choses est établi. La dernière maxime a trait au côté matériel du signe. C'est au niveau de l'idée et non pas de la chose que le signe se constitue comme tel. Inversement, il y a idée d'un signe, si l'idée d'un objet évoque dans l'esprit celle d'un autre. Tant que cette « double idée est excitée, le signe subsiste », quand même la chose qui correspond au côté matériel du signe cesserait d'exister dans sa propre nature. Pour illustrer cette maxime, les Messieurs allèguent l'arc-en-ciel :

> Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruirait plus le genre humain par un déluge, soient réelles et véritables, pourvu que nos sens aient toujours la même impression, et qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu[461].

Cet exemple de l'arc-en-ciel, Arnauld l'a emprunté à Descartes[462]. Descartes est arrivé à donner des explications de la genèse comme des formes et des couleurs de ce phénomène météorologique engendré par des rayons du soleil agissant contre les gouttes d'eau qui flottent dans l'air. En fait les couleurs seraient le produit de divers rapports de force entre les mouvements rectilignes et les mouvements de rotation des particules. Cette découverte scientifique et les implications philosophiques qu'elle entraîne ne

---

[460] *Logique,* I, 4, pp.53-54.

[461] *Loc.cit. « Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire ».*

[462] Descartes, *Les météores, Discours* VIII, A.T. VI, p.325.

sont-elles pas de nature à empêcher l'arc-en-ciel de se constituer en signe ? Si l'arc-en-ciel et ses couleurs n'ont d'autre réalité qu'une apparence sans substantialité, le support matériel ne leur manque-t-il pas pour que Dieu en fasse un signe ?

La réponse apportée à cette question par Arnauld est négative : « il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel que Dieu a prises pour signe...soient réelles ou véritables, pourvu que nos sens aient toujours la même impression » conformément à la quatrième maxime. Peu importe que les couleurs soient réelles ou non, véritables ou non. L'arc-en-ciel fut, est et sera toujours signe, pourvu que notre esprit conçoive la même impression des couleurs, pour renouveler le souvenir de la promesse divine. Pour qu'il y ait signe, il suffit d'un « lien du signifiant et du signifié au niveau des idées et il n'est pas nécessaire que le support matériel du signifiant existe dans la réalité tel que le représente le signifiant[463] ».

A l'instar de l'arc-en-ciel, l'Eucharistie ne perd pas son statut de signe malgré la disparition en elle de la substance du pain. Les espèces, c'est-à-dire les seules apparences du pain suffisent à servir de signifiant pour en constituer un signe du corps du Christ. Il faut expliquer les caractéristiques de l'Eucharistie comme signe par l'influence religieuse de leur auteur. L'Eucharistie est un sacrement. Selon la définition traditionnelle, le sacrement est le « signe d'une chose sacrée, le signe visible d'une grâce invisible institué pour notre justification[464] ». Les sacrements ont diverses caractéristiques par rapport aux signes profanes. Ils sont efficaces comme signe. Le baptême n'est pas seulement un rite qui signifie la purification de l'âme et sa renaissance dans l'Eglise. Son efficace est de purifier et

---

[463] Shiokawa T., « L'arc-en-ciel et les sacrements : de la sémiologie de la *Logique de Port-Royal* à la théologie pascalienne des figures » in *Pascal Philosophe, Revue internationale de Philosophie,* n°1, Mars 1997, p.84. L'article entier pp.77-99.

[464] *Catéchisme du Concile de Trente*, t.1, II, II, 5, éd. de l'Abbé Gagey, Dijon et Lyon, 1874, p.285.

fait renaître réellement l'âme de celui qui l'a reçu. Cela relève de la foi. Les sacrements, c'est-à-dire les seuls signes institués par Dieu, ont, par delà leur fonction indicative et/ou significative, le pouvoir de réaliser ce qu'ils signifient[465].

Du reste, les particularités de l'Eucharistie comme signe ont une nature double. L'Eucharistie est à la fois chose et signe[466]. Selon la troisième maxime, la même chose peut être en même temps et chose et signe. C'est le cas de l'Eucharistie où « les symboles cachent le corps de Jésus-Christ comme chose, et le découvrent comme symbole ». Ce qui singularise l'Eucharistie est la fusion dans le même objet d'un signe et de son référent. En principe, un signe ordinaire doit consister en deux éléments, celui du signifiant et celui du signifié. Le signe doit être différent de la chose qu'il désigne ou représente. L'Eucharistie englobe les deux à la fois. C'est ce qui explique la distinction des « signes joints aux choses » et des « signes séparés des choses ».

Par ailleurs, la *Logique* distingue les vérités pratiques chrétiennes des vérités spéculatives. Cette distinction permet de réintroduire le rhétorique, exclu de la réflexion logico-grammaticale du discours : « Le rhétorique revient sous la forme performative[467] ». Les vérités morales ne sont pas exprimées de la même manière que les vérités spéculatives. Elles sont exprimées à travers la représentation des images, des mouvements, c'est-à-dire, des sentiments, des affects que le locuteur a en les concevant. Ainsi le langage qui livre ces vérités représente ces affects. Tel n'est pas le cas de l'ordre logico-grammatical qui n'est pas régi par des affects mais plutôt sur une structure topique, un modèle d'intelligibilité métaphysiquement fondé. Les vérités divines, morales et pratiques

---

[465] Shiokawa T., *op. cit.,* p.86.

[466] Armogathe J.-R., *Theologia cartesiana*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p.5.

[467] Marin L., *Pascal et Port-Royal,* Paris, PUF, 1997, p.190.

représentent l'image d'un mouvement, les affects de ce qui est conçu : « Au contraire, lorsque la matière que l'on traite est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est un défaut d'en parler d'une manière sèche, froide et sans mouvement parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce que l'on doit »[468].

Dans cette perspective, le rhétorique constitue un bouleversement de « l'ordre naturel rationnel du discours ». Cet ordre naturel du discours réside dans le mouvement de la phrase, le parallélisme des unités linguistiques au mouvement logique de la pensée. La phrase est non seulement la représentation d'une vérité, mais l'image d'un mouvement, des affects de celui qui parle.

L'empreinte de la foi des auteurs de la *Logique* transparaît. L'exemple de l'Eucharistie dévoile l'ardente foi en un mystère que seule réalise la grâce de Dieu, celui de la fusion intime du signe et de la chose. L'Eucharistie est bel et bien un signe séparé des choses. De plus, dans la *Perpétuité de la foi*[469] , le chapitre consacré à « la distinction des images et de leurs originaux » à propos de l'Eucharistie, Arnauld réaffirme que l'Eucharistie se caractérise par l'union en elle de l'original et de l'image, comme elle l'a été par celle de la chose et du signe dans la sémiologie.

2. La pensée et le signe

L'idée est signe de ce dont elle est l'idée. L'idée est signe de son objet : l'idée de rose est signe de la rose. Même si l'objet n'existe pas indépendamment de l'idée, l'idée représente l'objet comme quelque chose de distinct de l'idée elle-même. L'idée est une chose qui représente une autre chose, quel que soit le statut de la chose représentée. Comme l'idée, la pensée est signe, par ce qu'elle est une chose représentant autre chose. Quand je pense que le carré a

---

[468]Voir Aussi Arnauld, *Œuvres,* t.XLII *: Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs.*

[469] Arnauld, *Œuvres,* t.III, liv.III, 2, p.148.

quatre côtés, cette pensée est quelque chose (un acte mental), et elle représente aussi quelque chose : elle a un certain contenu, elle est pensée de quelque chose. « L'acte mental est signe à l'égard du contenu qu'il véhicule[470] » : la pensée (*le carré a quatre côtés*) représente le fait que le carré a quatre côtés (quel que soit le statut de ce fait).

En tant que signe, la pensée, dans sa réalité d'acte mental, entretient avec son contenu représentatif une relation ambiguë du signe et de la chose signifiée. Si nous pensons attentivement au nombre des côtés en faisant abstraction de l'acte mental par lequel nous nous le représentons, alors la pensée est transparente par rapport à son contenu, à ce qu'elle représente. Mais si, à l'inverse, nous faisons réflexion sur le signe, sur l'acte de penser, alors « ce qui est pensé (le carré a quatre côtés) ne nous apparaît plus de façon immédiate, et perd son évidence intuitive, pour être rapporté à l'acte de pensée dont il est le contenu[471] ».

2.1. « Transparence et opacité du signe »

La transparence peut être entendue comme la fidélité de la parole à la pensée, ce qui garantit a priori la clarté du discours. Or le langage relève de la matière sonore et d'un principe spirituel. Les hommes ont besoins d'organes corporels pour manifester leur réflexion : « Le signe linguistique est à la fois sensible et conceptuel[472] ». Un signe n'est signe pour autant qu'il entre dans une

---

[470] Récanati, F., *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979, p. 18.

[471] *Ibid.,* p. 19 : « l'acte mental est, comme signe, transparent par rapport au contenu de pensée qu'il représente, mais dans la mesure où nous ne pouvons accéder au contenu de pensée qu'au moyen de l'acte mental, celui-ci risque, pour peu que l'attention se porte réflexivement sur lui, de se transformer en obstacle à cet accès. »

[472] *Logique*, p.38 : « il est nécessaire de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées » ; Marin L., *Critique du discours*, p.207 : « Il n'y a pas de communication humaine de pensées pures et de pensée à pensée ; enfin, l'homme

relation de signification, et une relation de signification est une relation dyadique : le signe est toujours signe de quelque chose ; un objet, le signe, est lié à un autre objet, la chose signifiée, et la relation entre les deux est une relation de signification, ou encore de représentation : le signe représente la chose signifiée. Si le principe de communication intellectuelle est commun aux interlocuteurs, le langage échappe au vide. La langue fonctionne sur le pari d'une transparence sémiotique et d'« un maintien de la coextension de l'expression humaine aux intensions de l'âme[473] ».

Arnauld et Nicole soulignent ce point : il faut deux idées pour un signe, *une idée représentante* et une *idée représentée*. La chose représentante est un signe dans la mesure où elle est effectivement engagée dans une relation de représentation avec la chose signifiée. Mais on ne peut pas s'en tenir là. A côté de cette dyade fondamentale il y en a une autre, non moins importante, qui lui est étroitement associée dans la *Logique* de Port-Royal. La première dyade est celle de la chose représentante et de la chose représentée ; la deuxième dyade est interne à la chose représentante : la chose représentante se dédouble, elle a deux aspects distincts, selon le point de vue qu'on adopte à son égard[474].

---

est obligé, pour communiquer avec les autres et avec lui-même, d'utiliser des signes matériels physiques ; l'homme est condamné au langage : certes, il se distingue par là, des bêtes brutes, mais il l'apprend. Le corps, l'enfance, le langage seront les constituants primitifs de la nature dé-naturée de l'homme, puis que le corps, l'enfance, le langage ont fait son malheur, le font encore s'il n'y prend garde : ils sont, dans cette nature, les marques et les symptômes d'un malheur originel dans le désaccord essentiel qui les lie les un s aux autres : péché originel ».

[473] Reguig-Naya D., *Le corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal*, Paris, Champion, 2007, p.47.

[474] Marin M., *op.cit.,* p.60 :« l'idée de chose est une représentation, mais le signe est une chose en représentation. Il y a ainsi deux notions de représentation en une seule : la première qui est une présence, la forme de présentation de la chose à l'esprit à la seconde qui est la répétition d'une présence, une chose qui en elle-

Ces deux aspects apparaissent déjà dans l'expression « chose représentante » : on peut considérer la chose représentante soit comme chose, soit comme représentante. La chose représentante est d'abord une chose, comme toutes les autres choses, mais elle se distingue des autres choses par une qualité supplémentaire : elle est signe, elle représente autre chose qu'elle-même. Tout signe est une chose parmi les choses, mais toute chose n'est pas un signe ; le signe est donc doublement déterminé, en premier lieu comme chose, et ensuite, de façon spécifique comme signe. Chaque fois qu'on est en face d'un signe, on peut le considérer soit comme une chose, sans prêter attention au fait que cette chose en représente une autre, soit comme signe. Ces deux aspects du signe qui constituent la seconde dyade fondamentale sont présentés ainsi dans la *Logique* :

> Quand on considère un objet en lui-même et dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les tableaux[475].

Arnauld et Nicole établissent qu'il y a deux façons de considérer un objet : d'une part, un objet peut être considéré comme signe ou comme chose et d'autre part certains objets sont habituellement considérés comme choses (terre, soleil) et d'autres comme signes (cartes, tableaux). Même si la terre et le soleil sont généralement considérés comme choses, il est pensable de les considérer, dans un contexte particulier, comme signe. N'importe

---

même, va répéter le rôle d'idée; chose qui fonctionne comme une idée, tel est le signe ou la chose-signe. »

[475] Arnauld, *Logique,* I, 4, pp.52-53.

quel objet peut devenir signe si on le considère comme représentant quelque chose d'autre. Inversement, les objets (cartes, tableaux) sont censés représenter quelque chose. Ces objets peuvent en principe, être considérés comme signes, mais comme choses : quelqu'un qui, de sa vie, n'aurait jamais vu de carte géographique, pourrait en voyant une, demander : « quelle est donc cette chose[476] ? », et la qualifier de lourde et de plate. Considéré comme chose, le signe focalise sur lui-même la « vue de l'esprit », il est l'objet propre de la considération, il ne représente rien mais se présente à lui-même. Au contraire, considéré comme signe, il se dérobe à la considération, et déplace la vue de l'esprit de lui-même à l'objet qu'il signifie.

L'opacification du signe, quand on le considère comme chose, est mise en évidence par l'illustration qu'en donne la *Logique* : « La même chose, pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe[477]. » Considérée comme chose, la cendre est opaque et elle cache, mais considérée comme signe, elle acquiert une transparence qui lui permet de découvrir l'objet qu'elle signifie. « La transparence et l'opacité sont ainsi les deux destins possibles du signe.[478] »

---

[476] Frege G., *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 172 : « Le tableau, en tant qu'il est une chose perceptible par la vue et le toucher. »

[477] Arnauld, *Logique,* I, 4, p.54.

[478] Récanati F., *ibid.,* p.33. Mais avant de tirer cette conclusion, l'auteur compare le signe à un miroir qui joue le double jeu de la transparence et de l'opacité :
« Le signe est comme un miroir qui donne à voir autre chose que lui-même, ou bien encore il est comme une vitre transparente qui laisse voir autre chose qu'elle-même. Mais aussi bien le miroir que la vitre ont la propriété de s'opacifier, c'est-à-dire qu'elle peut cesser de se dérober pour au contraire s'offrir à la considération, à la vue de l'esprit ; un objet peut cesser d'être considéré comme signe, et être considéré comme chose : le résultat c'est qu'il cesse alors d'être lié à la chose signifiée, il retrouve son indépendance de chose, il cesse de détourner les regards de lui-même et se présente à eux. Il devient opaque. Il perd la transparence qui permet de voir le second objet à travers lui. »

2.2. Dualités

La double nature du signe linguistique oriente l'épistémologie arnaldienne sur une exigence de rationalité et un fonctionnement du langage dans une perspective morale[479]. Cette perspective morale est inscrite dans les exigences mêmes de la pensée augustinienne et elle trouve un terrain d'exercice particulièrement fertile dans l'engouement pour la réflexion morale que manifeste la période. Peut-on parler d'une ambiguïté à la manière de Marc Dominicy ? L'analyse du langage à Port-Royal ne repose pas sur une contradiction, mais bien sur la nature même de son objet dans une optique augustinienne qui refuse l'indépendance de la rationalité par rapport à l'expérience morale. Pour Nicole, il y a un rapport d'étroite interdépendance entre la corruption morale et la valeur de vérité des énoncés : « Il y a des sermons qui pèchent par le fond même, et qui ne sont remplis que de paroles, qui ont plus de sons que de sens. Il y en a où l'on ne débite que des spéculations creuses et des pensées sans solidité, qui laissent l'âme dans la disette et dans la faim, dont on ne saurait rien rapporter pour la correction de ces mœurs, où le peuple comprend aussi peu, que s'ils étaient fait en une langue inconnue[480] ».

---

[479] Dominicy M., *La naissance de la grammaire moderne*, p.97 : « Quiconque lit les œuvres théologiques d'Arnauld ne peut qu'être frappé par la place obsédante et ambiguë qu'y occupe le langage ordinaire. Très souvent, le langage paraît constituer la clef d'une rationalité universellement répandue ; de sorte que l'usage et la grammaire, s'ils sont expressément analysés, viennent dissiper les opinions fausses ou perverses [...]. Ailleurs, au contraire, c'est le rôle néfaste du langage ordinaire qui se trouve souligné » ; aussi *ibid.,* p.98 : « Ses *Essais de morale* [Nicole], et les passages de la *Logique* qui leur correspondent (*Logique* III, 20), voient dans le langage commun et la conversation l'une des sources de corruption les plus dangereuses. Lui aussi pense que l'abus des mots provoque bien des malentendus. Pourtant, comme Arnauld, il ne trouve d'autre issue que dans l'étude de la réforme des langues ».

[480] Nicole *Essais de morale*, éd. L. Thirouin, Paris, PUF, 1999, t.III, VIII, « Des moyens de profiter des mauvais sermons », ch. 2, p.381. Voir aussi *La vraie beauté*

L'expression verbale permet, selon saint Augustin, de proposer, sous forme physique, des contenus intellectuels à la conscience de l'interlocuteur. Le langage a la faculté d'unir l'*intus* et le *foris*, l'intériorité et l'extériorité : « le système linguistique servira de lien entre l'*intus* et le *foris*, l'intérieur et l'extérieur, la volonté du sujet et l'intelligence des autres[481] ». Parler est expliquer ses pensées par des signes[482]. La mise en relation de l'*intus* et du *foris* nécessite l'union de deux réalités hétérogènes, la pensée et la voix.

Toutefois, certains mots, qui marquent la structure active de celui qui parle, sont forgés sans aucun référent dans le monde et représentent un mouvement purement conceptuel : « La seconde sorte de mots qui signifient la forme de nos pensées, et non pas proprement les objets de nos pensées, sont des conjonctions, comme *et, non, vel, si, ergo, et, non, ou, si donc.* Car si on y fait bien réflexion, on verra que ces particules ne signifient que l'opération même de notre esprit, qui joint ou disjoint les choses, qui les nie, qui les considèrent absolument, ou avec condition. Par exemple, il n'y a point d'objet dans le monde hors de notre esprit, qui réponde à la particule non ; mais il est clair qu'elle ne marque autre chose que le jugement que nous faisons qu'une chose n'est pas une autre[483]».

---

et son fantôme et autres textes d'esthétique, éd. Guion B., Paris, Champion, 1996 : elle examine les conséquences proprement poétiques d'une telle « primauté du signifié » à Port-Royal dans l'introduction qu'elle consacre à son édition.

[481] Antoni G., *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du verbe*, Paris, Vrin, 1997, p.18.

[482] Pariente J.-C., *L'analyse du langage à Port-Royal*, p.108 : « La définition que donne la *Grammaire* de la parole signifie donc clairement pour un lecteur du XVIIème siècle que la grammaire est un art supra-animal et infra-angélique. Elle explique par là même qu'elle est la difficulté qu'il faut vaincre pour exprimer ses pensées quand on est un homme: l'esprit doit se communiquer malgré le corps qui le dérobe à autrui, mais aussi à travers le corps qui n'a pourtant rien de semblable lui. On comprend qu'une tâche aussi paradoxale exige un art pour être convenablement accomplie ».

[483] *Grammaire*, p.108.

Le corps constitue une sorte de frontière. Ce passage à travers le corps se fait par le moyen d'une « excitation » de la pensée par le signe linguistique : « Quand on considère un objet en lui-même et dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les tableaux. 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[484] ».

Le signe ne fonctionne pas, à la manière de François Récanati, comme un miroir. Le signe est neutre dans son fonctionnement. Son traitement et sa réception peuvent altérer son mécanisme. L'esprit qui reçoit le signe superpose l'idée signifiée à celle qui lui correspond dans sa propre conscience. La grande *Perpétuité* fournit un développement propre à éclairer cette position de la *Logique* en même temps qu'elle lui fait jouer un rôle capital dans son argumentation antiprotestante : les choses peuvent être considérées en elles-mêmes ou comme signes, et cette considération s'ordonne dans le dialogue ; lorsque l'interlocuteur utilise un signe, la question de l'interprétation de ce signe, de son symbolisme, vient

---

[484] *Logique* I, 4, p.53. Voir aussi Landy-Houillon I., « Grammaire et foi : les additions de 1683 à la *Logique de Port-Royal* », *De la mort de Colbert à la révocation de l'Edit de Nantes*, éd. L. Godard de Donville et R. Duchêne, Marseille, CMR, 17, 1985, pp.113-126. L'auteur insiste sur le fait que le chapitre quatre de la première partie de la *Logique* est très inspirée de la « grande » *Perpétuité* et de saint Augustin ; pour elle, c'est bien l'actualité des débats théologiques qui a poussé Arnauld et Nicole à faire ces additions. Michel Foucault commente ainsi le processus : « En son être simple d'idée, ou d'image, ou de perception, associée ou substituée à une autre, l'élément signifiant n'est pas signe. Il ne le devient qu'à la condition de manifester, en outre, le rapport qui le lie à ce qu'il signifie. Il faut qu'il représente, mais que cette représentation, à son tour, se trouve représentée en lui », *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.78.

naturellement à l'esprit de l'interlocuteur[485]. Le signe consiste en une relation, un dynamisme qui agit sur les sens de celui qui le reçoit. Nous pouvons reprendre, à juste titre, l'explication de Martine Pécharman :

> Le chapitre IV de la *Logique* peut montrer à partir de là que l'excitation de l'idée de la chose représentée par l'idée de la chose représentante, par quoi se définit la nature même du signe, revient en fait à une double excitation conceptuelle, à l'occasion d'une unique impression sensible : car l'idée immédiatement excitée « dans le sens » (l'idée de la chose qui représente en tant que chose) ne peut être conçue sans que l'esprit ne remplace la considération de cette chose dans sa nature par sa considération comme signe (l'idée de la chose représentante en tant que représentante), et seule cette substitution qui est le fait de l'esprit permet que soit excitée, en même temps que l'idée du signe, l'idée de la chose représentée[486].

2.3. Typologie du signe

Si l'on considère un objet en lui-même, l'idée que l'on en a est une idée de chose ; mais si on le considère comme en représentant un autre, l'idée que l'on a est une idée de signe. « Le signe renferme 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[487]. » Ces idées peuvent être réparties en trois catégories principales qui définissent les espèces de signes comme l'indique le tableau ci-dessous. Cette répartition des signes a été déjà adoptée par Arnauld dans La Perpétuité de la foi :

---

[485] *Perpétuité de la foi*, 1672, t.II, livre 1, ch. 12, p.98.

[486] Pécharman M., « La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld », *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, éd. Jean-Claude Pariente, Paris, Vrin, 1995, p.88.

[487] Arnauld, *Logique,* IV.

> Il y a des signes conjoints aux choses, comme le visage signe de l'esprit, est conjoint à cet esprit. Les signes des maladies, aux maladies, et le sang à l'âme des bêtes, selon l'opinion de saint Augustin. Il y en a de séparés des choses ; comme la pierre du désert, qui était séparée de Jésus-Christ selon son humanité, quoiqu'elle lui fût jointe selon sa divinité, qui est éternelle et qui remplit toutes choses. Ces signes conjoints et ces signes séparés conviennent dans cette qualité commune que l'on donne quelquefois aux signes le nom de la chose signifiée. On dit que le sang est l'âme ; on dit que la pierre était Christ. On ne peut donc conclure précisément de ces expressions ni que la chose est présente ni qu'elle est absente. Si on conclut de ce qu'il est dit, que le sang est l'âme, que l'âme est absente, c'est mal conclure[488].

Dans cette classification des signes, on dénote :
-des *signes certains* (respiration l'est de la vie des animaux), les signes probables (pâleur signe probable de grossesse chez les femmes) ;
- des s*ignes joints aux choses* (symptôme, signe de maladie ; air du visage, mouvement de l'âme ; arche, signe de l'Eglise joint à Noé ; colombe, figure du Saint-Esprit jointe au Saint-Esprit, s*ignes séparés des choses* (sacrifices de l'ancienne loi, signes de Jésus-Christ immolé).
-*signes naturels* (image qui paraît dans le miroir est un signe naturel de celui qu'elle représente).
Les signes d'institution et d'établissement sont ceux qui ont quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'ont point du tout. Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées et les caractères des mots[489]. Les deux premières divisions correspondent,

---

[488] Arnauld, *Perpétuité de la foi,* Paris, Chavreux, 1713, t.3, pp. 96-97

[489] La représentation du signe à l'âge classique est analysée également dans Foucault M., *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966, pp.72-77.

selon Sylvain Auroux, à une réflexion sur la conséquence sémiologique[490].

Si je suis la trace A d'un pas B dans le sable, poursuit-il, l'enfoncement de la trace me permet d'inférer que le pas est pesant. La forme abrégée du signe A relié à un contenu propositionnel P_2 est : S (A, P_2) or je constate A, donc P_2.

Sylvain Auroux explique la référence à la modalité dans ce contexte : « dire qu'un signe de quelque chose est probable, c'est simplement dire que, si la chose qui est le signe existe, alors l'affirmation de l'existence de ce dont elle est signe à la valeur du probable. La modalité provient donc de la nature du signe et, par conséquent, d'une relation entre les deux termes de la conséquence sémiologique[491]. »

Les Messieurs notent qu'il faut être prudent, que l'inférence ne saurait être universalisable et que c'est « par nature particulière du signe qu'il faut en juger ». On retrouve la doctrine sémiologique d'Augustin dans l'opposition entre les deux premières divisions et la dernière. Le Père de l'Église distinguait entre les « signes naturels », qui ne dépendent d'aucune intention de l'âme (la fumée comme signe du feu), et les signes que l'âme s'est donnée.

A est signe de B

A est signe de B pour C

---

[490] Auroux S., *La philosophie du langage*, Paris, PUF, 2004, p. 90. Arnauld et Nicole n'ont pas formulé dans les termes syllogistiques aristotéliciens : « Soient A et B deux entités qui ont entre elles la relation de signe S, c'est-à-dire S (A, B) ; soient P_1( ) ...P_6 ( ), des propriétés affirmables de ces mêmes entités ; nous appelons conséquence sémiologique un raisonnement qui aurait la forme suivante :
Hyp.1 S (A, B);
Hyp. 2 P_1 (A)
Conclusion : P_2 (B) »

[490] Auroux, *ibid.,* p. 91.

Il est tout à fait clair que les Messieurs de Port-Royal considèrent le deuxième signe comme la forme correcte et générale de la définition du signe. Le lieu de la signification n'est pas en jeu mais plutôt les contenus de la signification en tant seulement qu'ils sont une représentation pour un esprit. Ce qui importe, c'est la nature de la signification. On peut donner au signe le nom de la chose signifiée : on dit d'une carte d'Italie que c'est l'Italie. Ils n'invoquent nulle part la possibilité que la pensée puisse être considérée comme un signe. Leur doctrine rend cette considération impossible. Un signe doit comporter deux idées, l'une de la chose qui représente (A) et l'autre de la chose représentée. Soit une chose *x* et A l'idée de x; l'idée de A est A : comme le notait Descartes dans sa *Réponse* aux *Secondes objections*, l'idée est la forme de nos pensées. Il n'y a donc qu'une seule idée et, par conséquent, pas d'idée de signe.

Cette réflexion sémiotique se trouve développée chez Roger Bacon[492] (1214-1294). Le *De signis* élabore une conception globale de la signification en débutant sur une définition générale puis par une typologie des signes. Les diverses relations qui peuvent être au fondement de l'être-signifiant sont étudiées. Ensuite l'analyse du signe linguistique aborde les divers types de rapport entre le signifiant et le signifié. Du reste, saint Augustin est à l'arrière-plan de la sémiologie baconienne. On retrouve des renvois implicites dans le *De signis* : deux allusions au *De dialectica* sur l'équivocité du nom *Tullius*. En revanche, dans le *Compendium studii theologiae*, Roger

[492] *De signis*, (1267) est une partie de *Opus maius* de Roger Bacon. Le texte a été édité par K. M. Fredborg, L. Nielson et Pinborg : « An inedited part of Roger Bacon's Opus maius », in *Traditio,* XXXIV, 1978, pp.75-136.

Bacon reconnaît avoir retrouvé l'essentiel de sa doctrine sémiologique dans le *De doctrina christiana*[493] d'Augustin.

3. L'intuition

Le préambule à la *Logique* qu'Arnauld et Nicole font paraître à la suite de la *Grammaire générale et raisonnée*, renforcée des remarques d'Arnauld, précise :

> Si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient regardé que nous-mêmes, il aurait suffit de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles ni d'aucuns signes. Mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs, et que même cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées[494].

Les pensées qui ne regardent que nous-mêmes sont ce que Descartes appelle intuition, réflexion. Cette intuition pure ou réflexion se suffit à elle-même dans son effectivité. Elle s'exerce sans signe et sans mot. L'intuition pure, c'est la pensée aux prises avec elle-même; l'auto-mouvement de la pensée sur elle-même s'effectue sans mot et sans signe. Il existe plusieurs étapes de la pensée. La pensée sans signe est le premier moment de la graduation de la pensée telle qu'elle est établie par André Robinet :

---

[493] Fredborg K. M., « Roger Bacon on impositio vocis ad significandum » in *English Logic and Semantics,* p.173; Biard J., *Logique et théorie du signe au XIV ème siècle,* Paris, Vrin, 1989, p.28.

[494] *Logique,* éd. Clair et Girbal, 1965, Préambule, p.38.

« la pensée pensante», « la pensée dépensée », et « la pensée dépassée[495] ».

La pensée pensante est régie par la réflexivité. Cette réflexivité est le propre de l'entendement. L'intuition est l'accomplissement de l'idée, la saisie immédiate de la pensée par elle-même sans signe, ni mot. Ce que Descartes nomme intuition pure, Arnauld l'appelle idée : « On appelle concevoir, la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès; et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle idée ». Nous nous représentons une multitude de choses sans jugement y compris la pensée. L'idée est la forme représentative de nos pensées. Tant qu'il a une idée, il y a une présence intuitive; « Penser, c'est présenter dans la participation intuitive ». La parole n'est pas nécessaire dans l'état intuitif de la pensée pure, tant que cet état perdure[496]. A cet égard, Arnauld reconnaît d'abord une émergence de la pensée sans signe, qui se développe dans son originalité du langage : « Si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient regardé que nous-mêmes, il aurait suffit de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles ni d'aucuns signes ». En cela, il rejoint Descartes.

Mais Arnauld ne s'arrête pas à ce stade de la pensée pensante. La pensée est loin d'être en autarcie. Arnauld tente de briser ce solipsisme en reconnaissant la nécessité par habitude du

---

[495] Robinet A., *ibid.,* p.7 : « Au niveau des pensées qui ne regardent que nous-mêmes, ce que Descartes appelle réflexion, la pensée n'est pas une fonction mais une essence, elle connaît sans parole ni mot. Elle est le nerf et l'accomplissement de ce qu'Augustin désigne par connaissance de la chose elle même, de ce que Descartes et Arnauld nomment idée au sens strict ».

[496] La parole est prise ici dans le sens ou Arnauld la définit dans *La grammaire générale et raisonnée* : « Parler, est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein ».

langage. Que vaut la pensée dans son effectivité réflexive? La pensée est face à elle-même et ne pense qu'elle-même. Pour Arnauld, les réflexions sur nos pensées ne peuvent pas seulement regarder nous-mêmes. Les pensées ont besoin d'êtres extériorisées. D'ailleurs, dans la pensée pensante « quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres ». La pensée nécessite une altérité si incommodante soit-elle : « la nécessité de se servir des mots pour exprimer les pensées étant un défaut à l'homme, elle l'incommode effectivement : il voudrait s'en passer s'il le pouvait[497] ». Cet autre que soi, a priori, peut être confondu au sujet pensant. Ainsi penser est non seulement présenter dans une participation intuitive mais également communiquer avec soi : « penser, c'est parler à soi-même ». La pensée pensante n'est pas vidée pour autant de sa substance.

4. Le discours

« Le parallélisme noético-linguistique[498] » est également lié à la communication. La « pensée pensante » s'effectue à travers des mots dans l'expérience humaine de la communication. A toutes les étapes de la pensée, qu'il s'agisse de la conception pure, le jugement ou le raisonnement, le sujet use des mots ou des termes. Quand nous pensons seuls, nous nous mettons à user des signes dont nous avons accoutumé de revêtir nos pensées en parlant aux autres, alors que notre propre nature nous en dispense.

C'est dire que la puissance de la méditation pure (*cogito)* n'est pas pour autant effilochée même dans la communication. Arnauld ne renonce pas au cogito. Il lui donne la place qui lui revient. La méditation considère en elles-mêmes nos pensées mais pour autant

---

[497] Arnauld, *La perpétuité de la foi,* t. III, p.25.

[498] Granger G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science*, p.33.

« il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées ». Pour nous-mêmes, nous continuons de joindre par habitude les idées aux mots. La *Logique* rompt avec cette « philosophie du secret » pour une « philosophie de la naissance interne de l'idée, de son surgissement à l'être ». Ce n'est qu'avec les autres que la pensée s'expose dans la nécessité du signe et du mot. Dans la communication, l'unité de la pensée solitaire s'extériorise. Pour autrui, nous avons joint nos pensées aux signes.[499]

« Parler, est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein[500] ». Il existe donc une liaison nécessaire entre la pensée et le langage : « les mots, les signes sont les revêtements extérieurs des idées, mais ce revêtement est dans son extériorité même la condition de la pensée, parce que la pensée est essentiellement communication, discours à quelqu'un[501] ». Les réflexions que nous faisons sur nos pensées regardent d'autres que nous-mêmes. Notre pensée est alternativement indépendante et ouverte à l'autre. Si par essence la pensée peut s'effectuer dans la solitude, la parole lui dévoile l'extérieur.

Même dans ce cas, le passage de l'extérieur vers l'intérieur est justifié par l'accoutumance des mots, de sorte que « penser seul,

---

[499] Robinet A., *Le langage à l'âge classique*, pp.24-25. « La pensée dépensée se défait comme pensée pure pour s'étaler dans les procédures de l'art : elle devient art de penser, elle devient logique. Elle se monnaye en conception, jugement, raisonnement, ordre. Cette quadruple articulation, qui devient re-présentation, n'est qu'un effet second : il a pour valeur innovatrice de mettre le contenu de la logique sous la dépendance directe de la saisie du logos par soi. Le logos ici se dissipe des uns aux autres. Revenant sur nous-mêmes, nous nous différencierons à notre tour de nous-mêmes en rendant notre langage extérieur tributaires des signes et des images verbales. Toute communication est commisération pour un augustinien ; elle est pour un cartésien, condescendance. […] » .

[500] Arnauld et Lancelot, *La grammaire générale et raisonnée*, Genève, Slatkine Reprints, 1993, p.3.

[501] Marin L., *La critique du discours,* p.44.

c'est encore parler à soi-même comme à un autre soi[502] » : « quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumés de les revêtir en parlant aux autres[503] », car « l'extériorité de la parole, c'est l'extériorité même de la pensée, l'acte de pensée qui n'est acte que dans la communication à l'autre, s'articulant comme différence , n'existant que dans et par cette différence[504]». La logique est non seulement une analyse descriptive des opérations de l'esprit mais également une analyse du langage dans ses diverses manifestations.

Si la pensée ne peut pas être considérée comme un signe, la parole, quant à elle, est dans la sémiologie arnaldienne signe de la pensée[505]. Pour Descartes, l'homme parle parce qu'il pense. Ce qui distingue l'homme de la machine et de l'animal, ce n'est pas simplement l'usage du langage. Ce qui est l'apanage de l'homme réside dans la façon dont il se sert des paroles « en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées » : composer les paroles en les arrangeant de diverses manières est ce qui caractérise l'homme.

> Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes : comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles

[502] Marin L., *op. cit.* p.46.
[503] *Logique,* I, Préambule, p.38.
[504] Marin L., *ibid.,* p. 45.
[505] *Logique* I, 4, pp.52-53.

> manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière[506].

La machine, pas plus que l'animal, ne peut arranger diversement les paroles pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence. Ce qui fait le langage humain, le langage articulé, « c'est l'aptitude à composer diversement les signes pour s'adapter et répondre à des significations[507] ». Quand Descartes associe raison et langage, ce n'est pas simplement au sens d'usage de signes. Ce qu'il associe à la raison, et qui caractérise le langage humain, est l'organisation des signes en phrases ou propositions. Non seulement l'homme possède la raison mais elle lui permet d'énoncer des

---

[506] Descartes, *Discours de la méthode*, AT, VI, pp.56-58 : « ... Le premier est que jamais elles [les machines, les bêtes] ne pourraient user de parole, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. ; [...]
Or, par ces deux moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensembles diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. [...] Et on ne doit confondre les paroles avec les mouvements, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par les machines aussi bien que par les animaux. »

[507] Pariente J.-C., *L'analyse du langage à Port-Royal,* Paris, Minuit, 1985, p.55 : « c'est très exactement dans l'aptitude à organiser des signes en phrases ou propositions que Descartes situe le décalage de l'homme par rapport au règne mécanique et animal. Cette aptitude liée a l'usage humain des signes traduit un pouvoir de diversification qui dépasse tout ce que pourrait expliquer la disposition des organes, et recoupe l'aptitude à agir de manière adaptée '' en toutes sortes de rencontres'' qui est une autre marque de la raison ».

phrases, d'en comprendre le sens en les adaptant aux jeux langagiers[508]. La raison est ce qui fonde la parole humaine. La raison et l'aptitude au discours sont ce qui caractérise le langage humain.

Descartes a refusé d'attribuer une âme aux bêtes considérant que l'existence, chez les hommes, de la capacité à produire des phrases douées de sens fournit la réponse à ce problème. Nous avons l'habitude, fermement ancrée en nous, du fait de l'éducation que nous avons reçue, d'attribuer aux animaux des sentiments et des émotions, des désirs et des pensées. Or il n'en est rien. Ce qui nous distingue des animaux, c'est notre pouvoir de parler et de communiquer. Parler, au sens cartésien du terme, est un acte de la raison. Les animaux n'ont pas de raison et d'actes raisonnés. Ils ne sauraient parler. Descartes n'a pas résolu les problèmes du langage. Cet héritage cartésien qui est en même temps une de ses limites est ce qu'Arnauld tentera d'aborder dans *La logique*.

C. Etendue et compréhension des idées

1. Nature et fonction de l'extension des idées

Arnauld et Nicole définissent l'étendue de l'idée comme suit : « J'appelle étendue de l'idée, les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi inférieurs d'un terme général, qui à leur égard est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses espèces[509] ». Il semble que Port-Royal définit la

---

[508] La raison est en partage chez tous les êtres humains. La faculté de penser est « assoupie » chez les enfants et chez les fous elle est troublée. *Réponses aux quatrièmes objections* : A.T., IX, p.177.
Lettre à Morus, A.T., V, pp.267-269 ;

[509] *Logique,* p.59. A propos de l'étendue des idées, Pariente donne cette définition : « L'extension de l'idée A se définit comme l'ensemble des idées qui figurent comme sujets dans les affirmations vraies dont A est le prédicat. L'idée A contient dans son extension aussi bien des idées prises universellement que des idées prises particulièrement. Parmi les idées prises universellement, certaines peuvent être singulières, d'autres communes », op. cit., p.245.

relation d'une idée et de ses sujets, non pas en terme d'appartenance d'un individu à un ensemble, mais plutôt comme une sorte d'inclusion[510].

« J'appelle étendue de l'idée les sujets à qui cette idée convient » : l'extension de l'idée A se définit comme l'ensemble des idées qui figurent comme sujets dans les affirmations vraies dont A est le prédicat. L'idée A contient donc dans son extension aussi bien des idées prises universellement que des idées prises particulièrement. Parmi les idées prises universellement, certaines peuvent être singulières, d'autres communes : l'extension de l'idée d'homme enferme aussi bien l'idée de philosophe que l'idée de Socrate. Dans le calcul des prédicats, l'extension d'un prédicat est un « ensemble d'individu ou de *n-uples* d'individus selon que le prédicat est à un ou à *n* arguments[511] ». Or dans l'extension d'une idée au sens de Port-Royal, l'extension est un ensemble de sujets qui ne signifient pas nécessairement des individus, et même pas nécessairement des entités réelles, puisqu'elle peut s'appliquer à des idées factices.

Dans cette définition de l'étendue, l'étendue de l'idée n'est pas l'extension du prédicat, c'est-à-dire l'ensemble des individus dont ce prédicat est vrai. La notion de sujet, dans cette définition, ne se rapporte pas à l'individu mais aux parties subjectives (*partes subjectivae*) telle qu'elles ont été définies par les médiévaux. Le rapport d'une idée à ses parties subjectives s'analyse dans cette définition, qui n'a aucun mal à considérer comme sujet de l'idée d'animal aussi bien des individus que des espèces. Voici comment Arnauld expose cette théorie :

---

[510] Pariente, « Le système des propositions catégoriques à Port-Royal », in *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Colloque organisé par J. Vuillemin, Paris, Vrin, 1986, pp.227-249.

[511] Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal,* p. 245.

> Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelé en Latin *totum*, et dont les parties sont appelées parties intégrantes. La division de ce tout s'appelle proprement partition. Comme quand on divise une maison en ses appartements, une ville en ses quartiers, un royaume ou un Etat en ses provinces, l'homme en corps et en âme, le corps en ses membres…
>
> L'autre tout est appelé en Latin omne, et ses parties subjectives, ou inférieures ; parce que tout est un terme commun et ses parties sont les sujets compris dans son étendue, comme le mot animal est un tout de cette nature, dont les inférieurs comme homme et bête, qui sont pris dans son étendue, sont des parties subjectives[512].

Une idée est donc un tout universel qui se divise en parties subjectives : les idées d'homme et de bête sont les parties inférieures ou les sujets de l'idée d'animal. Toute idée a une étendue. Une idée sans étendue serait une idée à laquelle ne serait associée aucun ensemble de sujets[513].

Un terme pris universellement ou « pris selon toute son étendue » est un terme dont la détermination complète est établie, peu importe que cette étendue comporte une pluralité de parties subjectives ou se limite à une seule. L'universalité d'un terme renvoie à la détermination complète de ce terme.

---

[512] *op. cit.,* 161.

[513] Dans la logique des idées, un terme vide est un terme qui ne s'applique à aucune réalité. La montagne d'or n'est pas quelque chose de réel, pas plus que la chimère. Les idées qui correspondent à ces termes sont vides, mais elles ont une étendue : la montagne d'or « parce qu'elle est composée des deux idées de montagne et d'or, quelle représente comme unies, quoiqu'elles ne le soient point véritablement » *Logique,* p.49 et « je puis définir le mot de chimère, en disant, j'appelle chimère ce qui implique contradiction. Et cependant il ne s'en suivra pas de là que la chimère soit quelque chose », ibid., p.88.

Le sujet d'une proposition universelle est un terme pris universellement. Les syllogismes de la première figure comportent une majeure universelle :

1. Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide

2. Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé

3. Tout ce qui sert au salut est avantageux

4. Ce qui est suivi d'un juste repentir, n'est jamais à souhaiter

Au contraire, une idée prise particulièrement est une idée qui a subi une « restriction ou un resserrement de l'idée générale quant à son étendue[514] ». Une proposition particulière est une proposition dont le sujet « n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé quelque[515] ». Quand l'idée est prise particulièrement, elle ne s'étend plus, dans une proposition donnée, qu'à une partie des sujets auxquels elle convient. La restriction concerne l'étendue totale de l'idée prise en elle-même. Cette restriction se fait de deux manières :

> La première est, par une autre idée distincte et déterminée qu'on y joint, comme lorsque à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit : ce qui resserre cette idée à une seule espèce de triangle, qui est le triangle rectangle.
>
> L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte et indéterminée de partie, comme quand je dis, quelque triangle : et on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendait auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resserré[516].

---

[514] *Logique,* I, 6, p.59.

[515] *op. cit.* II, 3, p.115.

[516] *op. cit*. p.59;

Dans les deux procédures, le mécanisme de restriction est le même : la restriction d'une idée se fait en lui joignant une autre idée. La première procédure montre qu'on passe de l'idée de triangle à celle de triangle rectangle. On va du genre à une de ses espèces. Il s'agit, dans ce cas, d'aller d'une idée déterminée à une autre idée déterminée, ajouter une autre détermination à l'idée initiale.
Dans la seconde procédure, le terme *triangle* est précédé de l'indéfini *quelque* pour former l'expression *quelque triangle.* Le signe de particularité s'exprime ici sous « une forme indéterminée de détermination ».

2. La compréhension de l'idée et la « loi de Port-Royal »

2.1. La compréhension de l'idée

Arnauld définit la compréhension comme suit : « J'appelle compréhension de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peut ôter sans la détruire, comme la compréhension de l'idée de triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles et l'égalité de ces trois angles à deux droits[517] ». La compréhension d'une idée est un ensemble dont les éléments sont eux-mêmes des idées. Chaque élément est doté de sa propre compréhension et ainsi de suite.

L'idée est associée à deux ensembles que sont son étendue et sa compréhension. Les deux ensembles ont des éléments et des propriétés différentes. L'homme qui parle ou qui pense peut détruire l'idée en lui ôtant un de ses attributs. Il peut, sans détruire l'idée, lui retirer une partie de son extension en ne l'appliquant qu'à quelques-uns des sujets auxquels elle convient. Il est possible donc de prendre un terme universellement ou particulièrement sur le plan de l'étendue ; par contre, prendre une partie de la compréhension d'une idée, c'est la dénaturer, c'est changer d'idée. Aussi la compréhension

[517] *Logique*, I, 6, p.59.

forme-t-elle « le noyau dur de l'idée », et « les idées ne sont point des choses arbitraires, et qui dépendent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires et distinctes[518] ».

Cette définition de la compréhension fait ultérieurement l'objet principal des thèses centrales de la philosophie leibnizienne sur laquelle plusieurs autres auteurs se sont également penchés, à savoir qu'une proposition est vraie quand *prædicatum in est subjecto,* quand le prédicat est contenu dans le sujet[519]. C'est dire que fondamentalement, l'analyse conceptuelle seule des termes d'une proposition suffit à comprendre le lien nécessaire entre un sujet et un prédicat et à déterminer s'il est vrai ou faux. Par exemple, lorsqu'on affirme que *Socrate est mortel,* le prédicat *mortel* doit être compris pour Leibniz dans la notion *Socrate*, c'est-à-dire que la *mortalité* entre nécessairement, comme propriété, dans l'explication du sujet *Socrate.* En fait, pour l'exprimer en des termes kantiens, toutes les propositions vraies ont pour Leibniz la forme des propositions analytiques : dans la compréhension du sujet *Socrate* se trouve la qualité d'être mortel. Évidemment, pour une tradition qui comprend la dualité entre les propositions synthétiques et analytiques surtout à la manière kantienne, cette définition de la proposition vraie semble extrêmement établie; même aujourd'hui, les vérités logiques satisfont à cette définition. Pour Leibniz, cette conception de la vérité prend tout son sens à l'intérieur de son

---

[518] *Logique,* I, 1, p.43.

Aussi Pariente, *op. cit.,* p.251 : Après avoir montré que la compréhension est beaucoup plus étroitement liée à l'idée que l'étendue, l'auteur conclut : «la présence en chaque idée d'une compréhension, dont l'homme n'est pas maître, et d'une extension, qu'il peut contrôler, ménage le fondement de ce qui constitue un trait hautement caractéristique du style de Port-Royal en logique, la volonté de rendre compte du raisonnement en équilibrant la part faite aux nécessités de la pensée et la part faite aux initiatives du penseur ».

[519] Rauzy J.-B., *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques,* Paris, Vrin, 2001, p. 248…

système et accompagne une série d'autres thèses épistémologiques et métaphysiques. Jean-Baptiste Rauzy a tenté dans son ouvrage de restreindre la portée de ses analyses aux seules considérations sémantiques, logiques et ontologiques. Selon lui, l'idée d'une inhérence conceptuelle a des répercussions primordiales sur l'ensemble de la philosophie leibnizienne. Jean-Baptiste Rauzy veut toutefois la comprendre dans cette perspective bien précise pour en circonscrire rigoureusement les aspects intéressants.

2.2. La loi de Port-Royal

Dans le chapitre cinq de la première partie de la *Logique*, Arnauld distingue parmi les « manières de concevoir les choses par abstraction », celle qui a pour effet que « une même chose ayant divers attributs on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entre eux qu'une distinction de raison. Et voici comment cela se fait. Si je fais par exemple, réflexion que je pense ; et que par conséquent je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquer à la considération d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoiqu'en moi, moi et celui qui pense ne soit que la même chose. Et ainsi, l'idée que je concevrai d'une personne qui pense, pourra représenter non seulement moi, mais toujours les autres personnes qui pensent[520] ». Il ajoute : « dans ces abstractions, on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec quelque détermination particulière ; comme moi comprend ce qui pense, et le triangle équilatère comprend le triangle, et le triangle la figure rectiligne ; mais que le degré supérieur étant moins déterminé peut représenter plus de choses ». La loi de Port-Royal serait tirée de ces définitions. Elle consiste en ce

[520] *Logique,* I, 5, p.56.

que la compréhension et l'extension d'une idée varient en proportion inverse[521].

Or les définitions de compréhension et d'extension d'une idée tendent à infirmer cette conception : « j'appelle compréhension de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peut ôter sans la détruire, comme la compréhension de l'idée de triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles et l'égalité de ces trois angles à deux droits » et « j'appelle étendue[522] de l'idée, les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi inférieurs d'un terme général, qui à leur égard est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses espèces ». La *Logique* parle de compréhension d'une idée alors que dans cette « loi de Port-Royal », idée et compréhension sont confondues. S'il est vrai que Port-Royal identifie *idée* et *terme*[523], il faut appréhender cette identification dans la logique des idées propre à Port-Royal.

---

[521] Auroux, *op. cit.* p.67 : « Nous attribuons à Port-Royal le théorème : extension et compréhension d'un concept varient en proportion inverse. Sous cette forme, nous ne trouvons pas dans la logique : la compréhension d'un concept est invariable. Nous trouvons deux formulations de cette loi :

a) [...] soit une suite d'idées ordonnée selon la généralité (du plus particulier au plus général) : tout prédécesseur comprend son successeur plus une détermination (= sa compréhension est plus riche).

b) Dans le chapitre suivant sur la généralité, on envisage deux moyens de « resserrer » ou « restreindre » l'extension d'une idée : 1. lui joindre ou ajouter une autre idée distincte ou déterminée (a+b=c telle que a<c) ; 2. lui joindre une idée indistincte ou indéterminée de partie (exemple : quelque triangle) ; ce dernier point concerne le traitement de la quantification dans la théorie des idées ».

[522] *Logique,* I, 6, p.59.

[523] *Ibid.,* I, 6, p.58 : « tant les idées universelles que les termes communs se peuvent appeler termes généraux ».

Aussi Pariente, *op. cit,* p.229 (note) : « Port-Royal passe sans scrupules des idées aux termes, et ne manifeste aucun souci de rigueur dans la métalangue. L'anthropologie du langage fait qu'il ''est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées'' ; [et] ''tant les idées universelles que les termes communs se peuvent appeler termes généraux''. Il

L'extension ou l'étendue d'une idée est pensée dans la problématique de l'arbre de Porphyre. Il s'ensuit que celle-ci peut comporter, non pas tout ce qui tombe sous l'idée ou tout ce qu'elle subsume, mais tout ce qui lui est inférieur, par exemple les espèces et les individus. Arnauld et Nicole tranchent nettement. Selon les Messieurs, l'extension ou l'étendue d'une idée est l'ensemble des sujets « à qui cette idée convient[524] ». Cette extension peut être réduite ou restreinte, et la restriction d'une idée générale s'obtient soit par l'adjonction d'une autre idée ; par exemple, on considère les triangles qui ont un angle droit, soit par le signe de la quantité lorsqu'on dit quelque triangle.

Dans la logique classique, on ne fait pas de différence de principe entre la quantification sur les termes et la composition des concepts[525]. Il apparait une difficulté propre à cette théorie. Il est en effet possible de considérer la restriction à partir d'une relation sur les compréhensions, dite de « domination ». Une idée domine une autre si la compréhension de la seconde contient celle de la première. Ainsi l'idée de triangle domine l'idée restreinte « triangle rectangle[526] ». La restriction par le signe de la quantité concerne principalement le sujet, car l'extension du prédicat est déterminée par celle du sujet : tous les lions sont des animaux, on ne considère pas tous les animaux mais seulement ceux qui sont des lions.

La compréhension telle que la conçoivent les Messieurs soulève également certaines difficultés. La compréhension de l'idée de triangle enferme : « extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ses trois angles à deux droits, etc. ». Puisque tous les

---

convient de renoncer ici aux débats contemporains sur le symbolisme de la logique ».

[524] *Logique,* I, 7, p.59.

[525] Voir Rauzy J.-B., *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques, « intension et compréhension »,* pp.154-155.

[526] Pariente *op. cit.* pp.254-255.

éléments qui font partie de la compréhension de l'idée ne peuvent en être séparés, il suit qu'il n'y a pas de restriction dans la compréhension, auquel cas toute restriction de la compréhension est aussi bien l'adoption d'une autre idée. Comme le note Jean-Claude Pariente, l'idée est ainsi dépendante de sa compréhension que de son étendue[527]. On détruit l'idée si on lui retire un élément de sa compréhension, on ne la détruit pas en ne l'appliquant qu'à une partie de son étendue. La compréhension de l'idée du triangle comprend non seulement les éléments de sa définition, mais également tout ce qui peut être démontré à propos du triangle, par exemple que ses angles sont égaux à deux droits.

La compréhension de l'idée suppose que certains attributs, les parties constitutives de cette compréhension, puissent être considérées comme nécessaire alors que d'autres, qui peuvent être ôtés, sont des accidents de l'idée ou, mieux, des dénominations externes[528].

Soient deux idées que l'on additionne pour former un terme complexe. Ou la première contient la seconde, et le terme complexe a la même extension et la même compréhension qu'elle ; ou elle ne l'a contient pas, et le terme complexe a plus de compréhension et moins d'extension. Cette distinction est la source de la différence, qu'on retrouve dans la *Grammaire* et la *Logique*, entre propositions relatives explicatives et déterminatives[529], ainsi que celle des propositions analytiques et synthétiques. Plus une idée est composée, plus elle possède de compréhension ; comme l'extension d'une idée est l'ensemble des termes dans la compréhension desquels elle rentre, « extension et compréhension varient en raison inverse ». Une proposition S est P affirme que l'idée du sujet est

---

[527] Pariente *op. cit.* pp. 230-233. Voir aussi Voir Rauzy J.-B., *op. cit.,* p. 156.

[527] *Logique,* II, 6.

[528] *Logique,* I, 3, p.49.

[499] *Logique,* I, 3, p.49.

contenue dans l'extension de l'idée du prédicat qui, elle, est contenue dans la compréhension de l'idée du sujet. Un raisonnement est vrai si cette double inclusion est réalisée : la validité est question de contenu, non de forme. Derrière les règles du syllogisme, c'est « l'inclusion dans les prémisses des termes de la conclusion qui est le véritable principe général permettant de juger la validité du raisonnement ».

La *Logique* établit sept axiomes se rapportant à la proposition. Les deux premiers sont les plus importants : « L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition », et « l'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension, c'est-à-dire selon tous ses attributs ». Les axiomes III et IV sot complémentaires des deux premiers ; les trois derniers se rapportent aux propositions négatives. Dans un jugement affirmatif, le sujet est pris selon son extension et l'attribut selon sa compréhension seulement. L'axiome est absolu. Il ne change point si, au lieu d'appliquer notre faculté de juger à un sujet simple, nous l'appliquons à un jugement entier, celui-ci devient en ce cas le sujet d'un second jugement. Un jugement entier devenant le sujet d'un second jugement, est pris nécessairement, d'après le premier axiome, non plus selon la compréhension de son attribut, mais selon l'extension de cet attribut. Celui-ci, en effet, qui était attribut dans la proposition exprimant le premier jugement, devient sujet dans la proposition qui exprime le second. Cela est d'une évidence mathématique.

« Cette étoffe est noire parce que tous les objets noirs absorbent les rayons de la lumière[530] » ; l'attribut *noir* du premier jugement ne représente-t-il plus, selon sa compréhension, toutes les

---

[530] Funck-Brentano Th., « La *Logique de Port-Royal et la science moderne* », Lecture faite à l'Académie des Sciences morales et politiques, Paris, éd. Alphonse Picard, 1890, p.11.

[530] *Logique,* III, 5, p.193.

qualités du noir, mais, selon son extension, toutes les choses auxquelles ces qualités s'appliquent, toutes les choses noires. Il renferme donc, dans son extension, non seulement le sujet du premier jugement, *cette étoffe,* mais également celui du second, tous les objets noirs, puisqu'il s'étend à *tous les objets noirs*.

2.3. La détermination comme connaissance de l'extension.

Les signes *quelque* ou *tout* portent sur des termes. Chaque terme a une extension qui lui est propre, et qui est composé de tous les sujets ou inférieurs de ce terme. Les signes de quantité sont des déterminants : « *l'idée d'animal convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens*[531] ». L'extension de l'idée d'homme comprend aussi bien des ensembles que des individus. Ainsi un terme ne peut servir de terme logique s'il n'est pas déterminé. La détermination est « une connaissance de l'extension ». Elle est la condition nécessaire pour qu'un terme puisse jouer le rôle de sujet ou de prédicat dans une proposition, et aussi la condition pour qu'il puisse jouer le rôle d'antécédent d'un relatif. Même les propositions complexes qui comportent un ou plusieurs termes complexes, *Les grands qui oppriment les pauvres seront punis de Dieu qui est le protecteur des opprimés*[532], on peut trouver comme parties du terme complexe des termes eux-mêmes déterminés. La détermination conditionne le fonctionnement d'un terme comme sujet ou prédicat que comme antécédent d'un relatif. L'idée doit être associée à une extension déterminée qui lui assure la fonction logique de sujet ou de prédicat ou toute autre fonction.

Quant aux termes singuliers, ils n'ont pas besoin d'être précédés d'une marque de détermination, car ils comportent en eux-

---

[531] *op. cit.,* II, 6, p. 121.

mêmes les indications nécessaires : les pronoms, les descriptions définies et les noms propres.

« L'usage des pronoms est de tenir la place des noms, et de donner moyen d'en éviter la répétition qui est ennuyeuse[533] ». Arnauld ajoute que de par leur nature « les pronoms ne représentent les noms que d'une manière confuse. Les noms découvrent en quelque sorte les choses à l'esprit, et les pronoms les présentent comme voilées, quoique l'esprit sente pourtant que c'est la même chose que celle qui est signifiée par les noms ». Le pronom donne une idée confuse de ce que le nom qualifie. Il véhicule l'idée confuse de la chose présente. C'est seulement par rapport aux circonstances de l'émission qu'on peut déterminer cette idée confuse par une idée particulière. Les pronoms de la deuxième et de la troisième personne expriment l'individu auquel ils renvoient par sa situation provisoire par rapport à l'acte de parole. Le pronom relatif est particulier en ce que la proposition, dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, et former ainsi une de ces propositions ajoutées ou incidentes.

La description convient à une définition imparfaite : « la définition moins exacte qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connaissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres[534] ». Elle est prise comme une « variété particulière de termes complexes, et comme engendrée par la procédure d'addition qui caractérise le mode de formation des idées totales à partir des idées élémentaires[535] ».La description n'exprime pas distinctement l'individu signifié. Elle le constitue comme individu à travers une de ses propriétés. La description présente

---

[533] *Op. Cit.,* II, 1, p.105.

[534] *op. Cit.* II, 16, p.165.

[535] Pariente, *op. cit.* p.200.

[535] *Logique*, I, 8, pp.66-67.

l'individu de manière partielle, et elle doit être associée à d'autres descriptions de qualités pour que nous parvenions à nous faire une idée suffisante de l'individu auquel elle s'applique :

> Le prince des philosophes c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de prince est déterminé par celui de philosophe ; mais au regard d'Aristote que l'on marque dans les écoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens ; puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit[...] Mais ce qui est de remarquable dans ces termes complexes est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, et qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque qu'on peut appeler une équivoque d'erreur[536].

L'expression descriptive signifie une idée confuse et sa confusion ne peut être levée que grâce à des indications empruntées au contexte ou à la situation de l'émetteur. La confusion surgit au moment où l'esprit substitue au sujet confus un sujet déterminé. Il le fait en fonction d'opinions, d'avis ou de préjugés qui varient d'un homme à l'autre. La possibilité de l'équivoque d'erreur s'explique dans la distinction du plan de l'idée générale et confuse et celui de l'idée distincte et particulière. Le plan de l'idée générale et confuse est véhiculé par l'expression elle-même et identique pour tous les locuteurs. Le plan de l'idée distincte et particulière ne l'est pas. La même idée générale peut être appliquée par l'un à telle idée particulière et par l'autre à telle autre:

> Le mot de *véritable religion* ne signifie qu'une seule et unique religion, qui est dans la vérité la Catholique, n'y ayant que celle là de véritable. Mais parce que chaque peuple et chaque secte croit que sa religion est la véritable, ce mot est très équivoque dans la bouche des hommes, quoique

[536] *Logique* I, 8, pp.66-67.

> par erreur. Et si l'on lit dans un historien, qu'un prince a été zélé pour la véritable religion, on ne saurait dire ce qu'il a entendu par-là, si on ne sait de quelle religion a été cet historien : car si c'est un protestant cela voudra dire la religion protestante ; si c'était un Arabe Mahométan qui parlât ainsi de son prince, cela voudrait dire la religion Mahométane, et on ne pourrait juger que ce serait la religion Catholique, si on ne savait que cet historien était Catholique[537].

L'équivoque d'erreur des termes ne vient pas des sens car « les termes qui sont ainsi équivoques par erreur sont principalement ceux qui enferment des qualités dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes aient divers sentiments[538] ».

Une idée singulière ou individuelle est celle qui représente une seule chose. Cette idée est un nom propre[539] en tant qu'elle représente un individu : *Socrate, Rome*. Le nom propre signifie un individu et marque distinctement l'individu exprimé. Le nom propre est toujours pris dans toute son étendue. Les propositions dont il est sujet comptent comme universelles car l'universalité exige seulement que le sujet soit pris dans toute son étendue sans aucune autre condition : « il importe peu pour l'universalité d'une proposition que l'étendue de son sujet soit grande ou petite[540] ». Le nom propre tient de sa nature une détermination complète. Dans un syllogisme, la prémisse singulière est celle dont le sujet est un terme singulier et elle a une valeur d'universelle : « les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation[541] ». Cette universalité est attribuée au terme singulier parce qu'il est pris

---

[537] *Logique,* I, 3, p.67.
[538] *Logique* I, 3, p.67.
[539] *op. cit,* I, 6, p.58.
[540] *op. cit,* II, 3, p.115.
[541] *loc. cit.*

dans toute son étendue : «les termes singuliers comme Louis XIV, passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue[542]».

Le nom propre n'est pas un terme commun contrairement au sujet d'une universelle. Le sujet d'une universelle est un terme général et peut être pris particulièrement et devenir ainsi sujet d'une particulière. Une idée singulière ne peut pas avoir son étendue restreinte. De plus, d'une universelle, on peut inférer un ensemble de singulières, toutes celles qui ont pour sujets des individus qui entrent dans l'extension du sujet de l'universelle, alors que cette inférence est exclue à partir d'une singulière : *Les Romains ont vaincu les Carthaginois* n'est pas une universelle mais une singulière parce que le sujet est l'idée du peuple Romain considéré comme une entité individuelle.

Sur le plan du langage, le nom propre et la description s'opposent comme expression simple et expression complexe mais ils sont l'un et l'autre signes d'idées singulières. Tant que le nom propre est comme signe d'une idée particulière, c'est-à-dire d'une idée qui ne représente qu'une seule chose, l'idée singulière signifiée par un nom propre est une idée distinctement exprimée (Rome). L'idée qui est signifiée par une description est une idée confuse et équivoque : elle peut être entendue de diverses façons selon les utilisateurs de la description (canon)[543].

Toutefois le nom propre peut véhiculer une idée confuse ou peut être le signe d'une idée singulière distinctement ou confusément exprimée :

> Mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de *Rome* à qui il attribue ces deux qualités, d'être de brique en un temps, et de

[542] *op. cit*. III, 9, p.207.
[543] *Logique*, I, 6, p.58.

> marbre en un autre. Et quant il en fait ensuite des propositions, et qu'il dit par exemple, que *Rome* qui avait été de brique devant Auguste, était de marbre quand il mourut ; le mot de *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[544].

En principe le mot Rome signifie l'idée d'une ville particulière avec toutes ses déterminations y compris la nature des matériaux avec lesquels sont construits les bâtiments de la ville. L'idée de Rome comme étant une ville en marbre n'est pas la même que l'idée de Rome en brique. Si nous devons prendre Rome en tant qu'un nom propre, suivant la *Logique* I, 6, formellement cela paraît impossible : le nom propre est signe d'une idée particulière. Pour pallier cette difficulté, les Messieurs attribuent à Rome le signe d'une idée confuse. Nous pensons deux sujets sans nous apercevoir de leur distinction. Dans ce cas, « l'expression qui est grammaticalement un nom propre n'en a pas la valeur logique, car elle signifie une idée singulière mais confusément exprimée[545].»

Quant à la description, si l'expression *Prince des philosophes* est prise selon sa valeur attributive, elle ne laisse pas place à l'équivoque :

> Or quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode, qui étant distinct et invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'il demeure dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de Prince des Philosophes, ne peut jamais être équivoque tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des

---

[544] *ibid.,* II, 12, p.147.

[545] Pariente, « Les termes singuliers dans la Logique de Port-Royal » in *Antoine Arnauld, Chroniques de Port-Royal,* Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995, p.252.

> Philosophes à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct et déterminé auquel il attribue la forme et le mode[546].

C'est seulement quand il s'agit d'une description « prise selon sa valeur référentielle » qu'il faut savoir de quel individu il est question, et que chacun peut penser à un individu différent, pourvu que lui convienne l'attribut de *Prince des Philosophes*. L'erreur vient de l'article défini « le » qui précède l'expression. Il est porteur de confusion puisqu'il peut s'agir de tout individu dont on pense qu'il est seul à représenter la propriété considérée. Si *Le Prince des Philosophes* est l'unique individu qui présente cette propriété, on a l'idée confuse d'un individu qui est le seul sujet d'un mode distinct.

3. La réalité des idées

Dans le but de clarifier, pour un lecteur du *Discours* méritant une telle considération, l'argument qu'une idée peut être plus parfaite qu'elle-même, Descartes se rabat sur des lignes sémantiques, et prévient, dans la Préface des *Méditations*, que le mot "d'idée" est équivoque. Ce mot, écrit Descartes, d'un côté, peut être pris (*sumi*) matériellement (*materialiter*) [547], et alors il signifie une réalité formelle, en l'occurrence un mode de la substance esprit, et d'un autre côté, il peut être pris objectivement (*objective*), et alors il signifie une réalité objective, en l'occurrence ce que l'idée représente. Ainsi, c'est la sémantique, le *mot* d'idée, qui amorce ce dédoublement ontologique, il y a deux *réalités* : une desquelles dévoile le caractère épistémologique des idées, et une idée *représente* quelque chose.

---

[546] *Logique,* I, 8, p.69.

[547] Descartes *Meditationes.* Praefatio, AT VII, p.8.

Si l'idée se fait connaître, au sens fort de connaître, par sa représentation, nous devons demander en quoi consiste cette représentation, autrement dit comment la réalité objective explique-t-elle le contenu ou la compréhension de l'idée ? Descartes est assez vague et réticent à ce sujet. Il donne une précision de nature négative. La représentation des idées n'est pas une image :

> Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissances de ces mêmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau[548].

Il s'appesantit sur la compréhension de quelques idées. Que comprennent l'idée de Dieu et l'idée de triangle ? L'idée de Dieu comprend la perfection, l'infini, l'existence, etc., et l'idée du triangle comprend l'égalité des ses trois angles intérieurs à deux droits[549]. Les deux exemples appartiennent à deux types d'idées différents: l'idée

---

[548] Descartes, *Secondes réponses* A.T. IX, p.124 : Lettre à Mersenne de juillet 1641 (CCXLV), A.T., III, pp.392-393.

[549] Descartes, *Discours*, 4ème partie, AT VI, p.36 : « supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il eût au monde aucun triangle. Au lieu que revenant à l'idée que j'avais d'un Etre parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits…; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Etre parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être »; AT IX, p.125

de Dieu, qui n'est comme aucune autre, et l'idée d'un triangle, qui est une idée générale. La représentation de l'idée est donc sa compréhension et elle consiste en des attributs sans lesquels l'idée ne pourrait être ce qu'elle est. Nous reconnaissons en cette compréhension une partie de définition de chose. La boucle parait donc fermée: le départ sémantique signale la réalité métaphysique laquelle dissimule l'élément épistémologique qui finalement se résout dans la sémantique. Si Descartes manque de fermeté à ce sujet, il n'est pas évident qu'il accepte cette interprétation sémantique de la réalité objective des idées.

Arnauld et Nicole vont approfondir le côté sémantique de l'idée laissé par Descartes. Ils soulignent que les idées générales, qui peuvent aussi bien être appelées des *termes*, ont deux aspects, à savoir l'étendue et la compréhension. Ainsi, et reprenant l'exemple des deux auteurs, la compréhension de l'idée du triangle « enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ces trois angles à deux droits », et l'idée du triangle « s'étend à toutes les diverses espèces de triangles[550] ». Nous constatons qu'Arnauld et Nicole ajoutent un nouvel élément, « les diverses espèces » au contenu de l'idée en tant que réalité objective. Cette étendue apparaît déjà en filigrane dans la compréhension cartésienne, car plus une idée a d'attributs qui lui sont essentiels (compréhension), moins elle a de sujets (étendue). Arnauld et Nicole nous donnent donc une analyse explicitement sémantique du contenu de la réalité objective des idées générales. Reste à savoir si cette analyse est valable dans le cas d'idées non générales : les idées singulières et les idées de sensations.

L'idée singulière est une idée complètement déterminée c'est-à-dire une idée qui a, comme étendue, une chose individuelle, même

[550] *Logique,* I, 7 , p.57.

si cette chose est une substance composée[551]. Que dire maintenant sur la compréhension de l'idée singulière. L'attribut, « fils de Philippe », ne peut faire partie de la compréhension de l'idée d'Alexandre, parce qu'Alexandre resterait le même individu même s'il s'avérait qu'il ne fut pas le fils de Philippe. La notion initiale de la compréhension disparaît car on peut retrancher un attribut sans pour autant détruire l'idée. On ne peut pas dire que l'idée singulière n'ait pas de compréhension; elle est singulière précisément parce qu'elle est complètement déterminée par ses attributs[552]. Dans le cas des idées singulières il faut donc faire appel à une notion moins forte de compréhension qui s'explique par le fait que seul Dieu peut connaître la compréhension d'un individu. Cette notion sera la "description", un concept que les auteurs de Port-Royal empruntent au vocabulaire aristotélicien et scolastique.

La description est « une définition moins exacte qui donne quelque connaissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres ». Les « accidents qui sont propres » décrivent, d'une manière insidieuse, à la fois le « propre » et « l'accident », c'est-à-dire ce qui appartient essentiellement et *par accident* à l'individu et ce qui le détermine. La différence sémantique qui est manifeste entre une définition et une description est plus ou moins parallèle à la différence épistémologique qui est manifeste entre les idées "complètes" et les idées "adéquates". Descartes explique cette différence à Arnauld dans ses *Réponses aux quatrièmes objections*[553]. Les attributs d'une description suffisent à distinguer,

---

[551] *Ibid.* I, 6, p.58.

[552] *op. cit.,* I, 8, p.65.

[553] Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections,* A.T. VII, p.220 : « on ne peut pas inférer une distinction réelle entre deux choses, de ce que l'une est conçue sans l'autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement, de ce que chacune d'elles est conçue sans l'autre pleinement, ou

comme les attributs d'une idée complète, une idée individuelle d'une autre. Les idées adéquates, comme les définitions réelles, ne sont connues que par Dieu.

Le cas est plus délicat quand on cerne les idées de sensations, qui comme toute autre idée doit posséder une réalité objective. La difficulté réside en ce que les idées de sensation possèdent une si faible réalité objective qu'on ne peut discerner s'il s'agit d'une idée de mode ou d'une idée de privation. C'est en cette occasion que Descartes introduit la notion d'idée « matériellement fausse[554] ». Une idée est « matériellement fausse » au seul cas où elle représente une chose comme étant alors qu'elle n'est pas. Les idées de sensations sont telles qu'on ne peut les certifier matériellement fausses. Descartes est formel sur ce point: *« nonnisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint veræ, vel falsæ, hoc est, an ideæ, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideæ, an non rerum*[555] *»*.

La faible constitution de la réalité objective de ces idées, en conséquence, ne permet pas d'en déterminer la valeur sémantique. Il n'y a pas, non plus, comme dans le cas des idées singulières, de repêchage par une représentation moins puissante. On a tôt fait de distinguer la réalité objective et la qualité représentative de l'idée[556]. Les idées de sensations ne sont pas certifiées matériellement

---

comme une chose complète. Car je n'estime pas qu'une connaissance entière et parfaite de la chose soit ici requise, comme le prétend Monsieur Arnauld ; mais il y a en cela cette différence, qu'afin qu'une connaissance soit entière et parfaite, elle doit contenir en soi toutes et chacune les propriétés qui sont dans la chose connue. Et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sache qu'il a les connaissances entières et parfaites de touches choses ».

[554] Descartes, *Quatrièmes Réponses,* AT VII, p.230 : « quelques idées sont matériellement fausses; c'est-à-dire selon mon sens, qu'elles sont telles qu'elles donnent au jugement matière ou occasion d'erreur, mais [Arnauld], considérant les idées prises formellement, soutient qu'il n'y a en elles aucune fausseté »

[555] Descartes, *Méditations*, 3ème, A.T. VII, p.43.

[556] Wilson M. D., *Descartes,* Londres, 1978, pp.111-113;

fausses, il se pourrait seulement qu'elles le fussent. En fait, le véritable affront de l'idée matériellement fausse consiste en ce qu'aucune d'elle ne peut être confirmée matériellement fausse. Aussi n'est-il pas tranché d'affirmer qu'il n'y a pas de réalité formelle de la chose à l'origine de l'idée de sensation[557]. Si l'idée est matériellement fausse, il est vrai qu'il n'y aurait pas de réalité formelle de la *chose*, mais dans ce cas il faudrait dire que l'esprit lui-même est la cause formelle de la réalité objective.

Il apparaît donc que seul celui ou celle qui arriverait à pénétrer la chaîne causale des idées serait en mesure d'établir si une idée est matériellement fausse. Arnauld a compris cela. Dans une de ses nombreuses lettres concernant la signature du Formulaire, il fait une analogie entre la signature parjure du *Formulaire* et une idée matériellement fausse. Il écrit : « Car enfin que ces faussetés matérielles du *Formulaire*, pour parler ainsi, soient un mensonge à mon égard, il faut qu'en les prononçant, ou en les signant, je donne lieu de croire à ceux à qui je parle, ou devant qui je signe, que je les approuve, quoique je ne les approuve pas[558] ».

Dans le cas du *Formulaire*, il est bien clair que seul le signataire sait si le *Formulaire* est matériellement faux. Le lecteur du Formulaire dépend entièrement de la sincérité du signataire. Parallèlement, dans le cas des idées de sensation, seul l'auteur de ces idées sait si elles sont matériellement fausses.

Il n'est donc pas étonnant qu'Arnauld, dans *Des Vraies et des Fausses Idées*, un ouvrage qui parut en 1683, date de la cinquième édition de *La Logique*, introduit très timidement la thèse que les idées de sensation pourraient être placées en nous par Dieu : « On ne peut presque pas douter que ce ne soit Dieu qui nous donne les perceptions de la lumière, des sons et des autres qualités sensibles,

---

[557] Ndiaye A. R., *La philosophie d'Antoine Arnauld,* Paris, Vrin, 1991, p.54.

[558] Arnauld, *Œuvres,* t.1, p.63.

aussi bien que de la douleur, de la faim, de la soif, quoique ce soit l'occasion de ce qui se passe dans les organes de nos sens, ou dans la constitution de notre corps[559] ».

Arnauld doit se résoudre à cette suggestion. Mais même si on la prenait sérieusement, la générosité de Dieu ne s'étend pas jusqu'à expliciter le contenu de la représentation des idées de sensation. Possèdent-elles une étendue et une compréhension? Il semble qu'encore une fois, Dieu seul le sait. La seule valeur sémantique qu'on peut imputer à une idée de sensation est la valeur contraire, et Descartes lui-même la reconnaît. La chaleur est contraire à la froideur et une chose peut être ni chaude ni froide.

La thèse de la fausseté des idées a évolué chez Arnauld. En 1640 au moment où il rédigeait ses *Quatrièmes objections*, Arnauld refusait à admettre qu'il y ait de la fausseté dans les idées. Il ne comprend pas encore comment on peut dire d'une idée qu'elle est fausse. Sa préoccupation était double. Accepter la fausseté des idées est, selon lui, à l'encontre des principes cartésiens. De plus, il s'agissait de comprendre en quoi consistait réellement cette fausseté des idées. Aussi l'exprime-t-il clairement :

> M. Descartes ayant soutenu que la fausseté ne se trouve proprement que dans les jugements, il dit néanmoins un peu après qu'il y a des idées qui peuvent, non pas à la vérité formellement, mais matériellement, être fausses ; ce qui me semble avoir de la répugnance avec ses principes[560].

Mais avec les réponses de Descartes, Arnauld reproduira, en 1662 dans la *Logique,* cette doctrine cartésienne de la fausseté des idées,

---

[559] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* Paris, Fayard, 1986, pp.261-262.

[560] Arnauld, *Quatrièmes Objections*, A.T. IX, p.160. Voir les remarques de Marc Dominicy, « Logique et langage à Port-Royal », in *Philosophie de la logique et philosophie du langage,* éd. J. Bouveresse, Paris, Odile Jacob, 1991, pp.171-192, à propos du livre de Jean-Claude Pariente, *L'analyse du langage…*

en soutenant que les idées complexes peuvent être fausses parce qu'elles enferment des jugements. Il admet l'expression d'idée fausse et parle de « ces idées confuses, que l'on peut aussi appeler fausses[561] ». L'idée sensible, telle qu'elle se présente maintenant à notre esprit, est le résultat d'un jugement passé par lequel nous l'avons posée comme une image ressemblante de la réalité extérieure : « et ce sont là ces idées obscures et confuses que nous avons des qualités sensibles, l'âme ayant ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui faisait connaître[562] ».

Il semble que le problème réside dans la nature même de l'affirmation. C'est l'actualité présente qui confère à l'affirmation son effectivité. Dans le cas des idées confuses, Arnauld présente la confusion de l'idée sensible comme le résultat du faux jugement que cette propriété nous induit à porter. Bien que seuls les jugements soient faux au sens propre, certaines idées peuvent être déclarées fausses, parce qu'en elles le produit d'un jugement erroné s'est ajouté à ce qu'enseigne la nature. Une idée confuse résulte donc de la combinaison d'une idée et d'un jugement. L'esprit réactive ce jugement qui a été effectivement porté dans le passé.

---

[561] *Logique,* I, 10, p.77.

[562] *op. cit.* p.172.

Chapitre II Juger

Préliminaire

Qu'entendons-nous par « relation entre idées » ? Si une idée au sens strict est une singularité signifiante, un atome de sens, comme « le ciel », « une main », ou « une ligne », une relation entre 'idées au sens strict' est soit une représentation complexe, une molécule de sens, comme « la somme des angles d'un triangle », soit une équivalence entre différentes représentations complexes, comme « la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits ». Dans la mesure où cet acte est une espèce d'attitude propositionnelle, la forme qui permet d'en prendre conscience, qui n'est autre que son résultat, est une idée au sens large.

Le jugement est entendu comme acte de mettre en relation plusieurs idées mais aussi comme l'acte d'affirmer ou de nier cette relation. La doctrine cartésienne distingue dans le jugement une matière et une forme[563] juger, c'est affirmer ou nier (acte de la volonté) une idée au sens strict ou une relation entre idées (actes de l'entendement). Le jugement ajoute à la relation entre idées une adhésion ou un rejet de la volonté

Si on ne précisait pas que les « idées » peuvent être des relations entre idées, c'est-à-dire des représentations que nous énoncerions avec des phrases plutôt qu'avec des termes, on ne comprendrait pas que les idées puissent, à une condition (la distinction), justifier un jugement affirmant des relations entre les choses, ce qui est le but de notre analyse. Plutôt que de « relations entre idées », Descartes parle parfois de « vérité ». Il faut distinguer :

---

[563] AT VIII, p.363 ; « Il faut distinguer entre la matière, ou la chose à laquelle nous donnons notre créance, et la raison formelle qui meut notre volonté à la donner », AT IX, p.115 ; Nuchelmans G., *Judgment and proposition. From Descartes to Kant,* Amsterdam, North-Holland, 1983, pp.43-50 ; Gilson E., *Index scolastico-cartésien,* Paris, Vrin, 1979, p.153.

- la relation entre idée (exemple : « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits »).
. le jugement (exemple : « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, oui je l'affirme »).
. le fait que le jugement soit justifié (exemple : « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, oui j'ai raison de l'affirmer »).

Parmi toutes les idées (au sens large), deux espèces vont donc retenir plus particulièrement notre attention : les idées au sens strict et les relations entre idées, qui sont les deux espèces d'idées dont la nature est telle qu'elles peuvent être affirmées ou niées. Le jugement (au deuxième sens) a par conséquent deux formes possibles. La matière renferme les deux idées en rapport : « car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier[564] ». Or, on va le voir, parmi les idées qui peuvent être affirmées ou niées, certaines d'entre elles ont une nature encore spécifique selon laquelle je suis poussé à les affirmer plutôt qu'à les nier.

Ce développement appelle au moins trois remarques : *Primo,* le jugement prédicatif, qui est l'affirmation ou le rejet d'une relation entre idées, sera éventuellement énoncé sous la même forme que la relation entre idées. Dans la mesure où l'affirmation de la volonté est comme implicitement contenue dans la mise en relation, on peut supprimer la mention explicite de l'affirmation de l'existence d'une relation. Si on dit par exemple : « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits », l'idée d'attribution d'existence semble contenue dans la mise en relation. *Secundo :* statuer sur l'existence n'implique pas de statuer sur la nature de l'existence c'est-à-dire sur la nature des choses visées par les idées ; on ne s'est pas encore prononcé ici sur la question de savoir s'il s'agissait d'une existence

[564] AT IX, p.45.

matérielle, intellectuelle ou encore d'un autre type. *Tertio,* cette attribution d'existence peut être justifiée ou erronée : si elle est justifiée et qu'on l'affirme parce qu'elle nous apparaît justifiée (ou si elle erronée et qu'on la nie parce qu'elle nous apparaît erronée), on dispose d'une connaissance. Inversement, si on l'affirme alors qu'elle est erronée (ou si on la nie alors qu'elle est justifiée), alors on commet une erreur de jugement.

Le jugement est caractérisé par la jonction des différentes idées. Si dans la logique scolastique, on entreprend la recherche des règles pour établir la vérité des propositions et pour reconnaître la validité des propositions précédentes, tel n'est pas le cas chez Arnauld[565]. Ainsi la doctrine de la vérité liée à la doctrine de la *suppositio*[566], à son tour rattachée à la doctrine de la *significatio*, est totalement ignorée. Dans la *Logique*, le mot *suppositio* n'apparaît jamais. La théorie de la vérité est entièrement contenue dans la doctrine de la clarté et de la distinction[567]. La description des idées

---

[565] Nous lisons dans le Premier discours ce qui suit : « L'arrangement de nos diverses connaissances est libre comme celui des lettres d'une imprimerie, chacun a le droit d'en former différents ordres selon son besoin, quoique lorsqu'on les forme, on les doive ranger de la manière la plus naturelle. Il suffit qu'une matière nous soit utile pour nous en servir, et la regarder non comme étrangère, mais comme propre. [...] Mais on a plus de liberté dans les premières ; et celles de Logique que nous avons cru devoir omettre, sont de ce genre : elles ont cela de commode qu'elles ont peu de crédit, non seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là mêmes qui les enseignent », *Logique,* Premier discours, pp.24-25.

[566] Guillaume d'Ockham, *Summa logicae*, pars I-1 in *Opera philosophica*, I, ed. Ph. Boehner et al., New-York, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1974, pp.8-9.

[567] « Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait assez sentir ; ainsi il n'en faut point d'autre pour reconnaître la vérité, que la clarté même qui l'environne et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait ; de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont plus capables d'empêcher l'âme de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsque s'étant ouverts ils sont frappés par la lumière du soleil » *Logique*, p.20.

claires et distinctes, avec la caractérisation du critère qui guide le discernement de la vérité, nous emmène très loin de la perspective de la vérité établie au niveau des propositions, et de la portée de vérité des termes, les seuls qui attribuaient aux énonciations le pouvoir d'être vraies ou fausses.

Le jugement consiste dans l'affirmation d'une idée. La proposition qui est le jugement exprimé suppose donc que deux termes, l'un qui désigne l'idée, l'autre qui désigne l'affirmation ou la négation. Le premier est le sujet, le second, le verbe[568] *est*. Si la plupart des propositions renferment un troisième terme, l'attribut, c'est qu'en général, l'esprit ne juge pas seulement de l'existence des choses, mais encore de leur manière d'être. Arnauld part de l'hypothèse que tout jugement est une perception de rapport ; mais cette théorie pour avoir été anciennement admise n'en est pas moins fondée. Elle suppose en effet que l'esprit qui juge est toujours en possession de deux idées, compare entre elles et dont il découvre le rapport à la suite de cette comparaison. Or il en est pas toujours ainsi ; soit par exemple le jugement le plus simple de tous : *J'existe*, je le porte spontanément, dès la première sensation que j'éprouve, dès la première opération qui a lieu dans mon âme sans que j'aie au préalable l'idée de *moi* et celle d'*existence*. Il y a plus, je n'aurais jamais formé la notion abstraite d'existence si je n'avais connu d'abord mon existence personnelle ; l'abstraction suppose ici, comme partout, un jugement particulier qu'elle décompose et dont elle tire les notions qui sont plus tard la matière des jugements comparatifs.

[568] *Logique* II, 2, p.112 « ce qui est essentiel au verbe, sa seule vraie définition est : *vox significans affirmationem*, un mot qui signifie l'affirmation » ; voir aussi Aristote *Hermeneias*, chap. III. La division des propositions dans *Logique* II, 3 est empruntée à Aristote *Hermeneias*, chap. VII.

A. Les propositions affirmative et négative

1. La proposition affirmative

Pour donner une définition de la nature des propositions, il faut prendre ce qui est commun à l'affirmation et à la négation. La proposition serait alors un discours qui représente le jugement que l'on fait de quelque chose. Pour cela, il faut considérer dans la proposition trois choses qui sont étroitement liées : la chose qui est l'objet de notre discours, le jugement que nous en faisons et la structure de ce jugement quant à sa matière, sa forme, sa quantité et son temps.

Les deux termes qui composent la proposition sont d'ordinaire sa matière, dont le premier est le sujet et le second l'attribut. Ceci est valable pour les propositions simples : *La vertu est louable*. Pour les propositions composées, comme *Si le soleil est levé, il fait jour*, les deux propositions constituent sa matière. C'est dans ce sens alors que Lesclache définit la matière de la proposition comme « la chose dont est composée la proposition[569] ». La forme essentielle de la proposition, sa qualité, est l'affirmation ou la négation. Sa quantité est l'étendue de son sujet selon qu'elle est universelle ou particulière. Le discours est effectué dans un cadre temporel défini : passé, présent, futur etc.

La *Logique* et la *Grammaire* donnent les définitions suivantes de la proposition :

> Le jugement que nous faisons des choses, comme quand je dis ; la terre est ronde, s'appelle proposition ; et ainsi toute proposition enferme nécessairement deux termes : l'un appelé sujet, qui est ce dont on affirme, comme terre ; et l'autre appelé attribut, qui est ce qu'on affirme, comme ronde : et de plus la liaison entre les deux termes, est. Or il est aisé de voir que les deux termes appartiennent proprement à la première opération de

[569] Lesclache L., *La philosophie en cinq parties,* t.1, Paris, 1648, p.172.

> l'esprit, parce que c'est ce que nous concevons, et ce qui est l'objet de notre pensée ; et que la liaison appartient à la seconde, qu'on peut dire être proprement l'action de notre esprit, et la manière dont nous pensons[570] ;
>
> Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensembles, et trouvant que les unes conviennent entre elles, et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle affirmer ou nier, et généralement juger. Ce jugement s'appelle aussi proposition, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle sujet ; et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie, lequel s'appelle attribut ou Prædicatum[571].

La proposition qu'elle soit simple ou complexe, se caractérise par deux « différences », sa qualité, selon laquelle elle est affirmative ou négative, et sa quantité, selon laquelle elle est universelle ou particulière. Dans la *Logique*, la volonté cartésienne ne décide pas de la vérité ou de la fausseté du jugement. Les relations entre les termes déterminent celle-ci[572]. Ainsi en « croisant ces différences », on obtient les quatre types de proposition que distingue la tradition scolastique. Les quatre types canoniques de propositions sont : l'universelle affirmative *A : tout vicieux et esclave* et l'universelle négative *E : nul vicieux n'est heureux* ; et la particulière affirmative *I : quelque vicieux est riche* et la particulière négative *O : quelque vicieux n'est pas riche.* Les propositions indéfinies qui n'ont aucun

---

[570] Arnauld et Lancelot, *Grammaire*, II, I, p. 47.

[571] *Logique,* II, 3, p. 113.

[572] Nuchelmans G., *Judgment and proposition. From Descartes to Kant,* North-Holland Publishing, Amsterdam, Oxford, New-York, 1983, p.70: "it is remarkable that in the Logic there is no trace of the Cartesian doctrine that judgment belongs to the voluntas. Probabily the writers were of the opinion that a treatise on logic was not the proper place to go into that issue".

signe de quantité sont, selon les cas, des universelles ou des particulières[573].

La quantité universelle ou particulière d'une proposition dépend de l'extension totale ou partielle selon laquelle est pris son sujet. Mais la qualité d'une proposition n'est pas aussi simple. Port-Royal associe une information logique spécifique à la nature affirmative ou négative de chaque proposition. Comment Port-Royal analyse-t-il l'extension et la compréhension que l'affirmation ou la négation relie ?

La proposition se compose de deux termes ou idées. Mais elle comprend aussi le verbe à travers lequel l'esprit lie ou délie ces deux idées. Cette liaison est marquée par le verbe *est*, employé seul, et constitue la proposition affirmative. Dans la *Logique* II, 2 et dans la *Grammaire* II, 1, le verbe n'est pas signe d'une idée, mais signe d'une action ou opération de l'esprit. Le verbe signifie une forme ou une manière de la pensée et non pas un objet de la pensée. Le verbe n'ajoute pas une idée de plus à celles du sujet ou du prédicat mais il leur ajoute « l'affirmation qui est une action de l'esprit[574] ».

La véritable nature de l'affirmation se trouve dans un texte de la *Perpétuité de la foi* que voici : « la nature de toute proposition affirmative, est de marquer que le sujet est la même chose que l'attribut. Or une chose n'est une qu'avec elle-même, et elle est distincte de tout autre chose [...] et l'on peut dire que quiconque ignore ce principe, ignore le fondement de tout le langage humain et

---

[573] Le manuscrit Vallant et l'édition princeps présentent les propositions dans le chapitre II, 13. Ce chapitre deviendra II, 17 dans la cinquième édition. Il y a un paragraphe qui pose le problème de l'affirmation, si elle consiste dans un assentiment donné à une idée unique représentant le sujet comme doté d'un attribut, ou si elle consiste dans la liaison de deux idées. On ne retrouve plus ce paragraphe dans la deuxième édition de 1664. Or la nature de l'affirmation a été reprise dans la *Perpétuité de la foi* (1669-1672) et elle consiste dans la liaison de deux idées. Cette hypothèse de l'affirmation sera restituée dans l'édition de 1683.

[574] *Logique,* I, 1, p.41.

de toute la Logique ». La copule établit une identité entre le sujet et le prédicat. Le problème essentiel de la proposition affirmative est d'analyser, en termes d'extension et de compréhension, les conditions auxquelles satisfont deux idées de l'affirmation. Cette identification est aisée pour la proposition comme « *Tout homme est homme*[575] » dans laquelle le sujet et le prédicat sont signifiés par le même terme, c'est-à-dire conçus par la même idée. Mais pour la proposition comme *Tous les impudiques seront damnés*, il importe de comprendre en quel sens la copule établit une identité entre le sujet et le prédicat.

La théorie des propositions affirmatives est régie par des axiomes qui sont définis comme « des propositions si claires et si évidentes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées[576] ». Cette théorie de la proposition affirmative s'énonce dans les quatre axiomes de l'affirmation comme suit :

> *Axiome*$_1$:L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. C'est-à-dire, que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet ; et si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet.
>
> *Axiome*$_2$:L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension, c'est-à-dire, selon tous ses attributs.
>
> *Axiome*$_3$:L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet.
>
> *Axiome*$_4$: L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet ; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne

---

[575] C'est une proposition vaine et ridicule. Cette proposition est une tautologie qui n'a pas d'intérêt pour la *Perpétuité de la foi*.

[576] *Logique,* IV, 6, p.315 ;

> signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes[577].

L'affirmation pose la compréhension de l'attribut comme partie intégrante de la compréhension du sujet. Dans l'affirmation la compréhension de l'attribut forme un sous-ensemble propre de celle du sujet. L'Axiome1 explique que le sujet peut être une idée prise universellement ou particulièrement. Dans le premier cas, le prédicat est conçu dans toute l'extension du sujet, « c'est-à-dire que la compréhension du prédicat est posée comme partie de la compréhension de toutes les idées qui figurent dans l'extension du sujet[578] ». Du fait que tout homme est animal, on peut attribuer chacune des propriétés de l'animal à chacune des idées (philosophe, roi, grec etc.). Dans le second cas, la proposition particulière, « les attributs composant la compréhension du prédicat sont mis dans une partie indéterminée de l'extension du sujet[579] ». Du fait que certains hommes sont justes, il n'est pas permis de conclure que les Grecs, les Rois ou les philosophes le sont, car rien ne permet de savoir de quelle partie de l'extension du sujet est affirmée la justice. On peut seulement dire que la justice est mise en une partie indéterminée des hommes.

Dans l'Axiome2, du moment où la compréhension de l'idée d'animal enferme l'attribut d'avoir un corps, je ne peux affirmer que les chevaux sont des animaux sans en affirmer qu'ils ont un corps et ainsi de suite. Pariente explique la construction d'une chaîne de prédications ayant le même sujet en ces termes :

---

[577] *Logique,* II, 17, p. 170

[578] Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal,* 5ème Etude, ch.9, p.266.

[579] Pariente, *Loc.-cit.*

> Une telle formule [*l'Axiome*$_2$], on le voit, s'interprète sur au moins deux plans différents : d'un côté elle définit le statut de la compréhension de l'attribut dans une affirmation isolée ; mais de plus elle fonde la possibilité pour chaque affirmation d'être origine de nombre d'autres affirmations. Les philosophes sont des hommes ; mais la compréhension d'homme contient animal : les philosophes sont donc des animaux ; mais la compréhension d'animal contient l'attribut d'avoir un corps : les philosophes ont donc un corps ; ils sont donc des substances, puisque les corps le sont[580].

La compréhension d'une idée est invariable, que l'idée soit considérée en elle-même ou qu'elle soit considérée comme un des termes d'une proposition donnée. Modifier la compréhension, c'est détruire l'idée[581]. Avec l'extension, la situation est différente car l'extension peut varier sans altérer l'identité de l'idée. Une idée peut associer une extension constituée de l'ensemble de ses sujets. Dans la proposition *Tous les lions sont animaux*, on n'identifie pas l'extension de l'idée de lion et celle de l'idée d'animal. L'idée d'animal a par elle-même une extension plus grande que celle de lion, puisque tout ce qui est sujet de lion est sujet de l'animal ; la deuxième idée a des sujets (coq, tigre etc.) que n'a pas la première. C'est ce que stipule l'Axiome$_3$ «L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet ». Le terme animal ne suppose pas tous les animaux. Ceci n'est possible que si la copule joue son rôle de « symbole d'identification[582] », mieux si « elle

---

[580] Pariente, *Ibid.,* p. 265.

[581] *Logique,* I, 6, p.59. La compréhension d'une idée est «l'ensemble des attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peut ôter sans la détruire »

[582] L'Axiome$_4$ « L'extension de l'attribut est resserré par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet ; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes ».

fonctionne bien comme posant une identité ». Pour ce faire, « elle identifie non pas l'idée du sujet et l'idée du prédicat considérées selon leur extension propre, mais l'extension du sujet et l'extension de l'attribut considérée comme resserrée par celle du sujet[583] ».

Dans l'affirmative universelle, quand l'étendue de l'attribut est par elle-même supérieure à celle du sujet, la copule ne peut les identifier que si l'étendue de l'attribut est restreinte à celle du sujet. Pariente explique que c'est « le processus d'indexation de l'attribut du sujet (et non du sujet sur l'attribut) qui permet à la copule d'identifier l'extension des deux idées[584] ». Cette indexation de l'attribut sur le sujet n'a lieu que dans les cas ou elle est indispensable pour identifier les étendues : les cas ou l'affirmation lie un sujet dont l'idée a par elle-même une étendue inférieure à un attribut dont l'idée a par elle-même une étendue supérieure. Y a-t-il une extension identique quand une idée devient sujet d'une proposition et qu'une autre idée devient attribut de cette même proposition ?

2. La proposition négative

La nature de la proposition négative est de « concevoir qu'une chose n'est pas une autre[585] ». Dans une proposition négative, la séparation des idées se marque par le verbe *est*, accompagné d'une

---

[583] Pariente, *op. cit.,* p.268. Les formulations suivantes désignent l'interprétation canonique de l'affirmative universelle selon Port-Royal : a) « il y a identité entre l'étendue totale de l'idée de lion et la partie de l'étendue de l'idée d'animal qui résulte de la restriction de cette idée par celle de lion », b) « il y a identité entre l'étendue totale de l'idée de lion et une partie de l'étendue de l'idée d'animal ».

[584]Pariente, *op. cit.,* p.269 : « D'une proposition à l'autre, le sujet varie, un même attribut sera pris selon des extensions différentes dans deux propositions différentes. Son extension, ou plutôt l'extension selon laquelle il est pris dans une proposition donnée, est en quelque sorte indexée sur celle du sujet de la proposition ».

[585] *Logique II*, 19, p.173.

particule négative. La négation est elle aussi une action, une « action contraire » à la liaison affirmative. Elle est dotée de sa positivité : une action opposée à l'action qu'est l'affirmation. La présentation, que donne Port-Royal de la distinction entre animal et bête[586], est explicite : l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa compréhension (certains animaux, les bêtes ne pensent pas), mais ne l'exclut pas (certains animaux, les hommes pensent). On ne peut pas nier la pensée de l'idée d'animal, mais on peut nier la pensée de l'idée de bête, qui « exclut la pensée dans sa compréhension ».

Qu'en est-il de la compréhension et de l'extension d'un attribut quand il est posé comme séparé d'un sujet ?

L'*Axiome*$_5$ explique que « la proposition négative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la compréhension de l'attribut : mais elle sépare seulement l'idée totale et entière composée de tous ces attributs unis[587] ». Si je dis que la matière n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas une substance, mais je dis qu'elle n'est pas une substance pensante, qui est l'idée totale et entière que je nie de la matière. C'est tout le contraire de l'extension de l'idée. La proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension : « être sujet d'une idée et être contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée ; et par conséquent quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée[588] ». Si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, et par conséquent je les sépare tous de lui.

L'*Axiome*$_6$ traduit le précédent : « L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. Ce qui se peut aussi plus

---

[586] *op.cit*., I, 7, pp. 62-63.

[587] *op.cit,* II, 19, p.173

[588] *Loc. cit.*

distinctement : tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés de cette autre idée, c'est-à-dire, qu'une idée est toujours niée selon toute son extension[589] ». Les propositions négatives séparent l'attribut du sujet selon toute l'extension de l'attribut, mais elles séparent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition : elle l'en sépare universellement si le sujet est universel et particulièrement si le sujet est particulier. Si je dis *Nul vicieux n'est heureux*, je sépare toutes les personnes heureuses des personnes vicieuses. Si je dis quelque docteur n'est pas docte, je sépare docte de quelque docteur. Cette formulation est issue de la tradition scolastique : si on nie le genre, on nie aussi l'espèce.

Apparemment Arnauld adhère à cette tradition mais il ajoute vraisemblablement « qu'on ne peut nier l'espèce que comme partie du genre[590] ». Dans une proposition négative, c'est l'étendue selon laquelle est pris le sujet qui détermine de quoi est séparé l'attribut.
Pour Arnauld, les axiomes définissent l'information logique véhiculée par une proposition isolée et fondent la possibilité pour chaque proposition d'être l'origine d'autres propositions[591]. L'*Axiome*$_7$ stipule « Tout attribut nié d'un sujet, est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition[592] ».

---

[589] *op. cit.,* p. 174

[590] Pariente, *op. cit.,* p.278 : « Une partie du genre ne forme pas une idée déterminée, et il apparaît que seule une idée déterminée peut faire l'objet d'une négation. Introduire la distinction entre espèce et partie du genre, c'est dire que la logique des idées, dans la version qu'en donne Port-Royal, s'accompagne d'une théorie non-extensionnelle de la négation ».

[591] Pariente, *op. cit.,* p.279 « nul corps n'est esprit pur ; mais l'idée de vivant est contenue dans l'extension de celle de corps : donc nul vivant n'est esprit pur ; mais l'idée d'animal est contenue dans l'extension de celle de vivant : donc nul animal n'est esprit pur ; nul homme ne l'est donc, puisque tout homme est animal ».

[592] *Loc. cit.*

En fait, la théorie cartésienne du jugement réfère à la seule volonté l'acte d'affirmer et de nier les idées perçues par l'entendement. L'autre dimension du jugement, telle qu'elle s'exerce dans l'affirmation et la négation, constitue l'originalité d'Arnauld. Le *oui* et le *non* transcende l'image, en tant qu'ils sont des mots que ne peuvent traverser aucune image, et la négation encore moins que l'affirmation :

> Car que concevons-nous plus clairement que notre pensée lorsque nous pensons ? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le oui et le non n'y en peuvent aussi avoir aucune, celui qui juge que la terre est ronde, et celui qui juge qu'elle n'est pas ronde ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, savoir la terre, et la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmation qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, et l'autre une action contraire qui est la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image[593].

La négation n'est pas qu'une simple privation, elle est un acte au même titre que l'affirmation. Elle sépare et exclut ce que l'affirmation unit et identifie[594]. Dans la mesure où elle signifie un acte, la copule va exercer dans le jugement sa fonction discriminante.

---

[593] *Logique,* I, 1, p.41; II, 2, p.109 : « c'est proprement en quoi consiste ce qu'on appelle Verbe, qui n'est rien autre qu'un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation, c'est-à-dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge et qui les affirme »; II, 3, p.113.

[594] *Logique,* II, 17, p.168: « il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir et d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut, puisque c'est ce qui est signifié par le mot est »; II, 19 : "De la nature des propositions négatives". Pariente, *op. cit,* p.262: "La négation est aussi une action, action contraire de l'affirmation".

Deux règles essentielles se dégagent et fondent la syllogistique arnaldienne. D'abord, la nature de l'affirmation est de mettre l'attribut et sa compréhension « dans tout ce qui est exprimé dans le sujet ». Ainsi « c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative[595] ». Ensuite, la proposition négative sépare et exclut l'attribut du sujet, celui-ci ne peut plus restreindre celui-là, d'où « l'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement[596] ». Les propositions négatives assurent la convertibilité de l'attribut et du sujet.

Que reste-t-il de l'acte de juger dans la perspective cartésienne? Arnauld s'approprie le jugement cartésien et s'en écarte également. Il l'intègre dans le processus discursif. Pour Descartes, si l'entendement était l'unique faculté de la pensée, nous pourrions percevoir les idées sans jamais les associer ni les dissocier pour composer des jugements. Une autre faculté distincte de l'entendement est nécessaire : la volonté. Il n'y a pas d'erreur si la volonté n'affirme que ce que l'entendement aperçoit avec évidence. Par contre, l'erreur survient lorsque la volonté affirme ou nie ce que l'entendement n'aperçoit pas clairement et distinctement.

Dans la *Logique* II, 13, Arnauld et Nicole consacrent tout un chapitre sur les propositions universelles et particulières : « Autres observations pour reconnaître si les propositions sont universelles ou particulières ». Ce chapitre, vraisemblablement rédigé par Arnauld, figure dans le manuscrit Vallant. Certaines propositions sont tirées de ses précédents écrits notamment l'*Apologie pour les saints Pères* :

---

[595] *Logique,* II, 17, p.169. C'est l'énoncé général qui commande les axiomes de l'affirmation. Aussi Pousseur J.-M., « Bacon et la *Logique de Port-Royal* », in *Sources et effets de la Logique de Port-Royal,* p.36: "l'affirmation ne permet pas de constituer la compréhension de l'attribut, elle la présuppose".

[596] *Logique,* II, 19, p.173

> III ème observation. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles se doivent entendre de *generibus singulorum*, et non pas *de singulis generum*, comme parlent les philosophes : c'est-à-dire toutes les espèces de quelque genre, et non pas de tous les particuliers de ces espèces. Ainsi l'on dit, que tous les animaux furent sauvé dans l'arche de Noé, parce qu'il en fut sauvé quelques uns de toutes les espèces. Jésus-Christ dit aussi des Pharisiens qu'ils payaient la dîme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dîme de toutes les herbes qui étaient dans le monde mais parce qu'il n'y avait point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dîme[597].

3. Les idoles et les fantômes

3.1. Causes

Par ces termes Arnauld et Nicole désignent les jugements erronés dans lesquels notre nature viciée par le péché nous entraîne nécessairement[598]. Les idoles et les fantômes trouvent donc leur racine dans la nature individuelle ou spécifique de l'esprit humain. Ils caractérisent les jugements erronés dans lesquels notre nature viciée nous entraîne nécessairement. La reconstitution génétique qu'en propose l'*Art de penser* au chapitre dix de sa première partie révèle bien une réalité de leur cause et de leurs effets qui n'est pas seulement conjecturelle. Dans les termes vraisemblablement empruntés à Pascal, les Messieurs reprennent, pour ce qui concerne les idées confuses en matière de spéculation, les analyses de Descartes en son premier livre des *Principes de philosophie*. Avec Descartes, les effets durables de l'enfance peuvent être corrigés par la raison naturelle attentive aux idées claires et distinctes.

La *Logique* réunit sous le terme d'idée confuse, d'une part, celle dont le contenu actuel est formé d'une représentation et du

---

[597] Arnauld *Apologie pour les saints Pères*, livre II, 2ème édition, 1651, p.31.

[598] *Logique,* I, 9, p.75.

jugement, porté antérieurement, selon lequel cette représentation est semblable à la chose ; et d'autre part, celle dont le contenu actuel résulte d'un jugement antérieur qui a réuni en une seule deux idées incompatibles.

D'abord il y a des idées confuses tirées de la Physique : « les idées confuses et obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur, etc. comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle[599] etc. » Les idées des qualités sensibles sont celles dans lesquelles l'âme a « ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui fait connaître ».

Les causes de ces idées confuses et obscures, les « fausses idées[600] », sont conjoncturelles et ne dépendent pas de nous :

> Comme nous avons été plutôt qu'enfants qu'hommes, et que les choses extérieures ont agi sur nous en causant divers sentiments dans notre âme par les impressions qu'elles faisaient sur notre corps, l'âme qui voyait que ce n'était pas par sa volonté que ses sentiments s'excitaient en elle ; mais qu'elle ne les avait qu'à l'occasion de certains corps ; comme qu'elle sentait de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avait quelque chose hors d'elle qui était cause qu'elle avait ses sentiments, en quoi elle ne serait pas trompée ; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui était dans ces objets était entièrement semblable aux sentiments ou aux idées qu'elle avait à leur occasion. Et de ces jugements elle en a formé des idées, en transportant ces sentiments de chaleur, de couleur etc. dans les choses mêmes qui sont hors d'elle. Et ce sont là ces idées obscures et confuses que nous avons des qualités sensibles, l'âme ayant ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui faisait connaître[601].

---

[599] *Logique,* I, 9, p.71.

[600] *Logique,* I, 10, p.77: "ces idées confuses que l'on peut appeler aussi fausses".

[601] *Logique,* I, 9, pp.71-72.

Tel est le cas de l'idée confuse de la pesanteur. Cette idée vient de ce que nous n'avons jugé dans notre enfance de toutes les choses extérieures, que par rapport aux impressions qu'elles faisaient sur nos sens[602]. Le remède à ces idoles est « de nous défaire des préjugés de notre enfance, et de ne croire rien de ce qui est du ressort de notre raison[603] ».

Pour Arnauld les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens et des maux sont « infiniment plus dangereuses » que celles tirées de la Physique, car : « Personne ne se peut dispenser de former des jugements sur les choses bonnes ou mauvaises, puisque c'est par ces jugements qu'on doit conduire sa vie, régler ses actions, et se rendre heureux ou malheureux éternellement ; et comme les fausses idées que l'on a de toutes ces choses sont les sources des mauvais jugements que l'on en fait »[604]. Ce sont les « vains fantômes » après lesquels les hommes courent, et qui sont constitués d'idées engendrées « en alliant ensembles diverses idées qui ne sont pas jointes dans la vérité ». La dénonciation des idées confuses tirées de la Morale s'établit selon une perspective religieuse et morale. On ne saurait les découvrir toutes, mais il est impérieux de voir « la manière dont on les forme, en alliant ensembles diverses idées qui ne sont pas jointes dans la vérité, dont on compose ainsi de vains fantômes, après lesquels les hommes courent[605] ». Le péché nous éloigne de notre vrai bonheur et de la juste évaluation de l'excellence. Il entraîne notre concupiscence à prêter valeur à de

---

[602] A propos des idées confuses de la pesanteur: Descartes, Lettre à Mersenne du 13 juillet 1638, A.T. II, p.223; Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, A.T. III, pp.667-668; Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, A.T. V, pp.222-223.

[603] *Logique,* I, 9, p.76; Descartes, Principes, 1ère partie, A.T. IXB, p.44; Lettre à Morin du 13 juillet 1638, A.T. II, pp.212-213.

[604] *Logique*, I, 10, p.77.

[605] *Loc. cit.*

vains fantômes et à se laisser séduire par de vains sophismes ; et « c'est proprement ce fantôme composé de tous les admirateurs des riches et des grands que l'on conçoit environner leur trône et les regarder avec crainte, respect, abaissement, qui fait l'idole des ambitieux[606] » :

> Mais la corruption du péché, qui le sépare de Dieu, en qui seul il pouvait trouver son véritable bonheur, et à qui seul par conséquent il en devait attacher l'idée, la lui fait joindre à une infinité cde choses dans l'amour dans desquelles il s'est précipité, pour y chercher la félicité qu'il avait perdu ; et c'est par-là qu'il s'est formé une infinité d'idées fausses et obscures, en se représentant tous les objets de son amour, comme étant capable de le rendre heureux, et ceux qui l'en privent, comme le rendant misérable. Il a de même perdu par le péché la véritable grandeur et la véritable excellence, et ainsi il est contraint pour s'aimer de se représenter à soi-même autre qu'il n'est en effet ; de se cacher ses misères et sa pauvreté, et d'enfermer dans son idée un grand nombre de choses qui en sont entièrement séparées, afin de la grossir et de l'agrandir. [...] Mais quoique ces idées et les jugements qui en naissent soient faux et déraisonnables, ils sont communs à tous les hommes qui ne les ont pas corrigés [...][607].

Déjà dans le Premier Discours de la *Logique*, les Messieurs abordent la question du défaut du jugement en associant les références pascaliennes et cartésiennes. Pour eux, si les hommes ont naturellement tant de mal à bien juger, c'est que leur esprit ne parvient pas à discerner le vrai avec exactitude non seulement envers diverses apparences, mais encore entre les extrémités[608].

---

[606] *Logique*, I, 10, p.79.
[607] *Logique*, I, 10, p.78.
[608] *Logique,* 1er Discours, p.16.

C'est dire qu'en dehors de la cause surnaturelle du péché originel, les hommes ont leur part de responsabilité, en tant qu'ils ont peu d'amour pour la vérité[609]. Arnauld et Nicole ne nient pas l'universalité de la raison, quand ils affirment que « le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense[610] ». Pour eux, la raison est certes présente en tous les hommes, mais inégalement exercée par eux. Bon théologien, aux yeux d'Arnauld, la morale et la religion nous commandent, et nous permettent de nous en délivrer. La magnificence excessive, le respect, la gloire sont des vains fantômes des hommes. Seule la méditation religieuse permet à l'homme de « mépriser ces vaines idées » et de remplir le cœur des idées véritables, pour lesquelles il n'a pas « besoin de la vue et du commerce des hommes[611] ».

Une autre cause est intrinsèquement liée au langage. Le titre du chapitre XI de la première partie est « d'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots ». Les mots répondent à une nécessité, celle que nous avons de communiquer avec les autres hommes au moyen de « signes extérieurs », mais d'une communication dont le principe réside en notre pensée. Etant donné qu'aux mêmes mots peuvent s'attacher autant d'idées différentes, il importe de ne prendre les mots pour les choses dont l'idée serait fixée une fois pour toute. Il s'agit donc de régler les mots sur nos pensées, d'attacher les mots aux idées.

Nicole émet des réserves quant à la réalité du langage. Pour lui, le langage est l'instrument privilégié de l'amour-propre[612]. Le

---

609 *Logique.* Premier Discours, p.17.

610 *loc. cit.*

611 *Logique* I, 10, p.82.

612 Réguig-Naya Delphine a consacré une analyse dans *Le corps des idées,* Deuxième partie, ch. 2 « Expression et corruption : Nicole et le langage de la concupiscence », Paris, Champion, 2005, pp.291-504.

langage est l'acteur dans l'emprise d' « enflure du cœur[613] » à laquelle se livre l'orgueil pour créer l'illusion des grandeurs humaines : « c'est ce qui nous a produit tous ces titres fastueux qui se multiplient à mesure que l'orgueil intérieur est plus grand ou moins déguisé. Je m'imagine que celui qui s'est le premier appelé *haut et puissant Seigneur,* se regardait comme élevé sur la tête de ses vassaux, et que c'est ce qu'il a voulu dire par cette épithète de *haut*, si peu convenable à la bassesse des hommes. Les nations orientales surpassent de beaucoup celles de l'Europe dans cet amas de titres, parce qu'elles sont plus sottement vaines. Il faut une page entière pour expliquer les qualités du plus petit roi des Indes, parce qu'ils y comprennent le dénombrement de leurs revenus, de leurs éléphants et de leurs pierreries, et que tout cela fait partie de cet être imaginaire, qui est l'objet de leur vanité[614] ».

Cette domination de l'amour-propre sur le langage explique la diffusion de la fausseté et de l'erreur[615]. La référence cartésienne, qui attribue à notre vulnérabilité enfantine notre attachement à des opinions fausses ou non examinées par la raison[616], est manifeste. Mais il y a une différence d'approche entre les deux. Si Descartes

---

[613] Nicole *Essais de morale*, éd. L. Thirouin, Paris, PUF, 1999, p.27.

[614] *Ibid*, p.28.

[615] *Essais de morale*, p.58-59 : « Cette corruption de notre esprit consiste donc proprement dans la fausseté de nos idées : mais la voie ordinaire par laquelle nous recevons ces fausses idées, est le langage, n'étant pas moins vrai des opinions que nous avons de la plupart des choses du monde, de leur petitesse ou de leur grandeur, que les vérités de la foi, qu'elles se communiquent par l'ouïe. *Fides ex audito*. Car ces idées se sont formées en nous, pour la plupart, lorsque nous étions incapables de juger de nous-mêmes, et que nous recevions seulement les impressions que l'on nous communiquait par les paroles. Dans cet état, nous avons oui représenter certaines choses comme des biens, et d'autres comme des maux. Ceux qui nous en ont parlé, nous ont imprimé l'idée de leurs mouvements, et nous nous sommes accoutumés à les regarder de la même sorte, et à y joindre les mêmes mouvements et les mêmes passions ».

[616] Première méditation, AT IX, p.13.

donne les sens pour principaux responsables de nos erreurs, Nicole reconnait dans le langage l'acteur principal de nos errements. L'homme est né parmi les hommes, les discours, les passions. La double attitude de réception et d'héritage du langage par l'homme corrompt sa nature. Le langage de la concupiscence peut être corrigé par un autre langage, celui des idées de la foi ou de la raison :

> Lorsque le jugement de la raison ou de la foi sont contraires aux idées qui naissent des sens ou de la cupidité, il se forme par nécessité deux sortes de langage qui subsiste ensemble : l'un qui répond aux idées des sens et de la concupiscence ; l'autre qui répond à la raison et à la foi : et que les moyens que les hommes ont trouvé pour les accorder, n'est pas d'abolir l'un par l'autre, mais de marquer et désigner les choses par des termes conformes aux idées des sens ou de la concupiscence, et d'y joindre ensuite les idées de la foi ou de la raison, pour les corriger. On avait ajouté que ce double langage a des racines naturelles dans l'esprit des hommes ; parce qu'ils ne sont jamais si parfaitement pénétrés des idées de la vérité qu'ils puissent oublier celles qu'ils ont reçues par les sens ou par la cupidité ; et qu'ainsi tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de les corriger, et non de les anéantir et de les détruire[617].

3.2. Vérités morales et vérités spéculatives

C'est surtout dans le domaine des applications morales de la logique qu'Arnauld et Nicole recourent le plus fréquemment à Pascal. Il semble que les auteurs de la *Logique* sont conscients de la tension, entre Descartes et Pascal[618], que présente leur texte. Comme nous venons de le voir plus haut, outre l'amour-propre et l'estime d'autrui du chapitre X de la première partie, la jonction des références

---

[617] *Perpétuité,* t.III, 1. IV, ch.1, p.193.

[618] Bouchilloux H., « Pascal dans la Logique de Port-Royal » in *Sources et effets de la Logique de Port-Royal*, p.42.

pascaliennes et cartésiennes est observée dans le dernier chapitre de la troisième partie.

En effet, la *Logique* III, 20 revient sur les deux causes de l'erreur de la première partie, l'union de l'âme et du corps, d'une part, le péché d'autre part, et se propose de dénombrer les erreurs morales qui procèdent de ces deux causes. La première cause est intérieure tandis que l'autre est extérieure :

> En considérant donc généralement les causes de nos erreurs, il semble que les puisse rapporter à deux principales ; l'une intérieure, qui est le dérèglement de la volonté, qui trouble et dérègle le jugement, l'autre extérieure, qui consiste dans les objets dont on juge, et qui trompent notre esprit par une fausse apparence[619].

Dans la perspective cartésienne, les deux causes sont différentes mais elles sont déterminées par la volonté. D'une part, la volonté déréglée par le péché réconforte les hommes « dans le lien d'amour-propre, d'intérêt ou de passion ». Ainsi le jugement dépend moins de « la pénétration de la vérité et la force des raisons ». L'amour-propre jette les hommes dans l'erreur, les y affermit et les empêche d'en sortir. Cet engrenage s'explique de diverses manières. L'une des manières par lesquelles l'amour-propre jette les hommes dans l'erreur est que nous prenons notre intérêt pour motif de croire une chose. Ainsi « la figure est dans le langage comme l'expression du désir[620] » car « nous jugeons des choses, non pas ce qu'elles sont en elles-mêmes mais par ce qu'elles sont à notre égard[621] ». L'amour-propre pousse certains à surestimer leur raison et ils prennent « toutes leurs pensées pour tellement claires et évidentes, qu'ils

---

[619] *Logique,* III, 20, p.261.

[620] Marin L., *La critique du discours,* p.344.

[621] *Logique*, III, 20, p.261.

s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre[622] ». Les hommes jugent les opinions et les autres par ce qui fait le plus impression sur eux. Ils ne rendent pas justice au vrai qui se trouve avec le faux dans ces opinions, ni aux qualités qui se trouvent avec les défauts dans leurs semblables.

Ici le cogito cartésien est imbibé de ses affects. Comment peut-il reconnaître le vrai dans la transparence de ses évidences ? Le sujet pensant n'est pas neutre puisque sa pensée est informée et déformée par son amour-propre.

D'autre part, les faux raisonnements naissent parfois des objets mêmes. La cause extérieure de nos erreurs est également le fait de la volonté « parce que la fausse apparence de ces objets ne serait pas capable de nous jeter dans l'erreur, si la volonté ne poussait l'esprit à former un jugement précipité, lorsqu'il n'est pas encore suffisamment éclairé[623] ». Pour expliquer cette cause extérieure de nos erreurs, Arnauld adhère à la thèse pascalienne selon laquelle la vérité en morale ne s'offre jamais pure mais toujours mélangée[624] :

> Les hommes ne considèrent guère les choses en détail. Ils ne jugent que selon leur plus forte impression, et ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lorsqu'ils aperçoivent dans un discours beaucoup de vérités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées ; et au contraire s'il y a des vérités mêlées, parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs, le fort emportant le faible, et l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure…
>
> C'est pourquoi la justice et la raison demandent que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien et de mal, on en fasse le discernement, et

---

[622] *Logique*, III, 20, p.263.

[623] *op. cit.,* p.274.

[624] Pascal, *Œuvres*, Lafuma 905.

> c'est particulièrement dans cette séparation judicieuse que paraît l'exactitude de l'esprit[625].

Pour Arnauld, la raison commande, dans toutes les choses qui sont ainsi mélangées de bien et de mal, de faire le discernement, et c'est particulièrement dans cette séparation judicieuse que paraît l'exactitude de l'esprit[626]. Par ailleurs, la *Logique* distingue les vérités pratiques chrétiennes des vérités spéculatives. Cette distinction permet de réintroduire le rhétorique, exclu de la réflexion logico-grammaticale du discours : « Le rhétorique revient sous la forme performative[627] ». Les vérités morales ne sont pas exprimées de la même manière que les vérités spéculatives. Elles sont exprimées à travers la représentation des images, des mouvements, c'est-à-dire, des sentiments, des affects que le locuteur a en les concevant. Ainsi le langage qui livre ces vérités représente ces affects. Dans cette perspective, le rhétorique constitue un bouleversement de « l'ordre naturel rationnel du discours ». Cet ordre naturel du discours réside dans le mouvement de la phrase, le parallélisme des unités linguistiques au mouvement logique de la pensée. La phrase est non seulement la représentation d'une vérité, mais l'image d'un mouvement, des affects de celui qui parle.

4. L'analyse des incidentes

4.1. L'incidente explicative

Pour permettre de comprendre les textes qui concernent la proposition relative, Arnauld et Nicole ont introduit la doctrine de la hiérarchie de l'affirmation. Pour eux, le verbe de la relative représente une affirmation incidente, et ce caractère incident revêt

---

[625] *Logique*, III, 20, p.275.

[626] *loc. cit.*

[627] Marin L., *Pascal et Port-Royal,* Paris, PUF, 1997, p.190.

des formes différentes selon qu'il s'agit d'une relative explicative ou d'une relative déterminative. La proposition incidente est « celle dont le sujet est le relatif *qui*, comme *Les hommes qui sont créés pour connaître et pour aimer Dieu,* ou *Les hommes qui sont pieux*, ôtant le terme d'hommes, le reste est une proposition incidente[628] ». L'incidente explicative est désignée comme telle lorsque « l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoute lui convient généralement et dans toute son étendue : *Les hommes qui sont créés pour connaître et pour aimer Dieu*[629] ».

Dans la relative explicative, l'attribut de l'incidente est affirmé du sujet de la principale, c'est-à-dire de l'antécédent du relatif. Si l'on peut extraire les affirmations vraies de la relative explicative, on ne peut pas la définir comme celle qui, transformée en proposition indépendante, est vraie quand la proposition principale à laquelle elle est associée est vraie. En effet, si l'on peut extraire les affirmations vraies *Dieu est invisible* et *Le monde est visible* de la proposition vraie *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible*, ce n'est pas le cas de *Alexandre qui été fils de Philippe, a vaincu les Perses.* Une proposition principale peut être vraie sans que le soit l'incidente qui lui est liée par un pronom relatif :

> Cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne serait pas fils de Philippe, parce que l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre, et ce qu'on y a joint incidemment, quoique faux, n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre a vaincu les Perses[630].

L'affirmation incidente est « celle dont la valeur de vérité n'importe pas à la valeur de vérité de la principale ». Du moins quand

---

[628] *op. cit.,* II, 6, p.121.

[629] *loc. cit.*

[630] *Logique,* II, 7, 125.

l'explication se limite à développer un des éléments de la compréhension de l'idée exprimée dans le terme qui sert d'antécédent au relatif. La proposition introduite par le relatif *qui* est « une affirmation expresse », c'est pourquoi elle peut être caractérisée comme vraie ou fausse :

> Il peut y avoir de la fausseté, parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le qui se rapporte, *Alexandre qui est le fils de Philippe*, j'affirme quoique incidemment, le fils d'Alexandre, et par conséquent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas[631].

Mais elle est une affirmation incidente en tant qu'elle eut être supprimée sans altérer la valeur de vérité de l'affirmation principale.

Dans certains cas particuliers, la fausseté de l'incidente entraîne celle de la principale : « si néanmoins l'attribut de la proposition principale avait rapport à la proposition incidente, comme si je disais Alexandre fils de Philippe était petit-fils d'Amintas, ce serait alors seulement que la fausseté de la proposition incidente rendrait fausse la proposition principale[632] ».

Ce qui caractérise essentiellement l'affirmation, est le rapport entre l'extension du sujet et celle de l'attribut[633]. Or la relative explicative n'altère pas l'extension du sujet. A priori elle n'a aucune conséquence pour l'affirmation principale. Elle est une affirmation expresse qui développe l'idée du sujet de la principale. Aussi les propositions incidentes explicatives peuvent-elles être considérées « comme des propositions qui ont été faites auparavant, et qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'étaient de simples idées[634] ».

---

631 *Loc. cit.*

632 *Logique,* II, 7, p.125.

633 *op. cit.,* II, 17, pp.168-169.

634 *Op. cit.,* II, 5, p.119.

4.2. L'incidente déterminative

La grande difficulté ici consiste à définir l'affirmation que contient l'incidente déterminative. Arnauld et Nicole reconnaissent que « l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le qui se rapporte[635] ». Affirmer, pour les Messieurs, c'est unir et identifier le sujet avec l'attribut. Dans quelles conditions se réalise l'identification du sujet et de l'attribut dans une incidente déterminative ? La *Grammaire* nous informe que « les hommes ne parlent guère pour exprimer les jugements qu'ils conçoivent ; mais c'est presque toujours pour exprimer les jugements qu'ils font des choses qu'ils conçoivent[636] ». C'est dire que les propositions portent sur les choses. Mais il semble que dans le cadre des propositions incidentes, et plus particulièrement de l'incidente déterminative, les propositions ne concernent que les représentations. Nous lisons dans la *Logique* ce qui suit :

> Et ainsi, tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas compatible avec celle d'*homme*, et qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, et examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union[637].

Il n'y a qu'un seul jugement dans ces incidentes qui porte sur les idées simples pour les unir en une idée totale, celle d'*hommes pieux*. C'est ce jugement qui est présenté comme « une affirmation tacite et virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte ; mais de la convenance possible[638] ».

---

[635] *op. cit.* II, 6, p.122.
[636] *Grammaire,* II, 1, p.28.
[637] *Logique*, II, 6, p.122.
[638] *op. cit.,* II, 7, p.126.

Quant à la fausseté de la relative déterminative, elle résulterait de son désaccord avec l'expérience. Quand on extrait, en substituant au relatif son antécédent, *Les hommes sont pieux* de *Les hommes qui sont pieux sont charitables*, « la proposition serait fausse, parce que ce serait affirmer le mot de pieux des hommes comme hommes ; mais en disant, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux ». Alors que dans le cas de l'explicative, les Messieurs admettaient qu'elle pût être démentie par l'expérience sans pour autant contester sa valeur d'affirmation expresse. En fait dans l'incidente déterminative, l'étendue de l'antécédent est restreinte. Telle est la conclusion tirée par Beauzée : « L'incidente déterminative restreint l'étendue de l'antécédent ; si on la rend principale, l'antécédent reprend toute son universalité, et l'on énonce le contraire de ce que l'incidente faisait entendre[639] ».

B. Les inférences immédiates à Port-Royal

Les inférences immédiates sont « la théorie des oppositions, des conversions et celle des obversions reconnue comme telle par Port-Royal »[640]. Toutefois Port-Royal reste tributaire de la doctrine traditionnelle des propositions et de ces différentes théories. Aussi Arnauld et Nicole reproduisent-ils fidèlement les quatre types canoniques de propositions que sont : l'universelle affirmative *A : tout vicieux et esclave* et l'universelle négative *E : nul vicieux n'est heureux* ; et la particulière affirmative *I : quelque vicieux est riche* et la particulière négative *O : quelque vicieux n'est pas riche.*

---

[639] Beauzée N., *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues,* Paris, 1767, t. II, nouvelle impression, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, p.35.

[640] Pariente, *op. cit.,* p.288.

Dans le chapitre quatre de la deuxième partie de la *Logique*, Arnauld aborde « l'opposition entre les propositions qui ont même sujet et même attribut ». L'opposition entre les propositions consiste à distinguer « quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lorsqu'on fait du même sujet et du même attribut diverses sortes de propositions[641] ».

Les scolastiques ont formulé les syllogismes explicitement sous forme de schémas d'inférence « p, q, donc r ». La prémisse appelée majeur relie le moyen terme (B) au majeur (A), qui est le prédicat de la conclusion. La mineure relie le moyen terme au mineur (C), qui est le sujet de la conclusion. La conclusion, obtenue par l'intermédiaire du moyen terme, relie le mineur au majeur. Le moyen terme figure dans chacune des prémisses, mais est absent de la conclusion. Les quatre relations syllogistiques symbolisées par les voyelles a (« tout…est… »), e (« aucun…n'est… »), i (« quelque…est… »), o (« quelque…n'est pas… ») donnent lieu respectivement à une proposition universelle affirmative (« tout A est B »= AaB), une universelle négative (« aucun A n'est B »=AeB), une particulière affirmative (« quelque A est B »= AiB), et à une particulière négative (« quelque A n'est pas B »=AoB). Ce sont les quatre relations utilisées par les scolastiques ajoutées aux relations converses d'Aristote[642] : a^1= (« … est prédiqué de tout »); e^1= (« …n'est prédiqué d'aucun »); i1= (« …est prédiqué de quelque »), et o^1= (« n'est pas prédiqué de quelque »). Ces relations directes aussi bien que converses, sont à la base de la théorie de l'opposition. On les schématise par le carré logique.

---

[641] *Logique,* II, 4, p.116 .

[642] Aristote, *Catégories,* 10 et 11, éd. Tricot, Paris Vrin, 1969.

1. Le carré des oppositions

1.1. La contradiction

Si les propositions sont opposées en quantité et en qualité comme *AO* et *EI*, on les appelle contradictoires : *tout homme est animal, quelque home n'est pas animal* ; *nul homme n'est impeccable, quelque homme est impeccable.* Les propositions *AO* et *EI* sont contradictoires parce qu'elles ne sont « jamais ni vraies ni fausses ensembles ». Si l'une est vraie, l'autre est fausse et vice-versa[643]. S'il est vrai que tout homme est animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'est pas animal. La contradiction de l'universelle affirmative et de la particulière négative est présentée comme un axiome, « cela est si clair qu'on ne pourrait que l'obscurcir en l'expliquant davantage ». Cette présentation rejoint la définition des axiomes dans le chapitre six de la quatrième partie de la *Logique* : «les propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées, et que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes d'une véritable démonstration[644] ».

1.2. La contrariété

« Les contraires ne peuvent jamais être ensemble ; mais elles peuvent être toutes deux fausses. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires seraient vraies[645] ». S'il est vrai que *tout homme est animal*, il est faux que *quelque homme n'est pas animal* (la contradictoire). Par conséquent il est encore plus faux que *nul homme n'est animal* (la contraire). Si une proposition de type *A* est vraie, la *O* correspondante sera fausse, ce qui entraîne la fausseté de la *E* correspondante.

---

[643] *Logique,* II, 4, p.116.
[644] *op. cit.,* IV, 6, p.315.
[645] *op. cit.,* II, 4, p.117.

1.3. La subcontrariété

C'est la relation de deux propositions de type *I* et *O* qui peuvent être vraies mais pas fausses ensemble. Le même sujet étant pris dans une proposition *I* et dans une proposition *O* selon une partie indéterminée de son extension, on peut en affirmer ou nier le même prédicat. Il suffit que l'affirmation et la négation ne portent pas sur la même partie de son extension. Mais si une proposition I est fausse, par contradiction la *E* correspondante est vraie, et, par subalternation comme nous le verrons ci-dessous, la proposition O est vraie :

> Les subcontraires par une règle toute opposée à celle des contraires peuvent être vraies ensemble, comme ces deux ici ; quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste, parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, et ne convenir pas à l'autre ; et ainsi l'affirmation et la négation ne regardent pas le même sujet, puisque quelque homme est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, et pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses, puisque autrement les contradictoires seraient toutes deux fausses. Car s'il était faux que quelque homme fût juste, il serait donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contraire, et à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire[646].

1.4. La subalternation

Pour les propositions subalternes, « ce n'est pas une véritable opposition, puisque la particulière est une suite de la générale ». Une proposition de type I est subalterne d'une proposition de type A. Ce principe sera confirmé dans la *Logique* III, 3 : « les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature[647] » :

---

[646] *Logique*, II, 4, p.117-118.

[647] *Ibid.,* III, 3, p.183.

> Car si tout homme est animal, quelque homme est animal : si nul homme n'est singe, quelque homme n'est pas singe. C'est pourquoi la vérité des universelles emporte celle des particulières ; mais la vérité des particulières n'emporte pas celle des universelles...Et au contraire, la fausseté des particulières emporte la fausseté des universelles...Mais la fausseté des universelles n'emporte pas la fausseté des particulières...D'où il s'ensuit qu'il y a plusieurs rencontres ou ces propositions subalternes sont toutes deux vraies, et d'autres où elles sont toutes deux fausses[648].

2. La conversion des propositions

2.1. Conversion des propositions affirmatives

La nature de l'affirmation est d'unir et d'identifier le sujet avec l'attribut. L'affirmation met l'attribut dans « tout ce qui est exprimé dans le sujet selon l'étendue qu'il a dans la proposition ». Quand je dis *tout homme est animal,* je veux dire et je signifie que tout ce qui est homme est aussi animal. Je conçois l'animal dans tous les hommes. De même quand je dis *quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans *quelque homme*. Une idée est toujours affirmée selon sa compréhension. En lui ôtant un de ses attributs essentiels, on détruit cette idée. Quand une idée est affirmée, « elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soi[649] ». Par contre, l'idée de l'attribut n'est « pas prise

---

[648] *ibid,* p.118.

[649] *ibid.* II, 17, p.169: « quand je dis qu'un triangle est un parallélogramme, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée de parallélogramme. Car s'il y avait quelque partie de cette idée qui ne convînt as au rectangle, il s'ensuivrait que l'idée entière ne lui conviendrait pas, mais seulement une partie. Et partout le mot de parallélogramme, qui signifie l'idée totale, devrait être nié et non affirmé du rectangle ».

selon toute son extension, à moins que son extension ne fût pas plus grande que celle du sujet[650] ».

Ce que l'affirmation identifie, c'est la totalité ou une partie de l'étendue du sujet avec une partie de l'étendue du prédicat. La conversion consiste à ressortir la « relation symétrique » des deux termes de la proposition :

> Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, et l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, et non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet…
>
> J'ai dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa généralité s'il en a une plus grande que le sujet. Car n'étant restreint que par le sujet, si le sujet est aussi général que cet attribut, il est clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute sa généralité[651].

« On appelle conversion[652] d'une proposition, lorsqu'on change le sujet en attribut, et l'attribut en sujet ; sans que la proposition cesse d'être vraie, si elle l'était auparavant ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût ». La conversion consiste donc à permuter le sujet et l'attribut d'une proposition, de telle sorte que, la proposition initiale étant supposée vraie, sa converse le soit également.

A quelles conditions cette permutation peut-elle se faire ? Pour les propositions affirmatives, l'union des termes est réciproque : « il

---

[650] *Loc. cit.: «* car si je dis que tous les impudiques seront damnés, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés, mais qu'ils seront du nombre des damnés ».

[651] *Logique,* II, 17, pp.169-170.

[652] Arnauld a reproduit la conversion des propositions d'Aristote, *Premiers analytiques,* I, 2, pp.6-9 et I, 3. éd. Tricot, Vrin, 1992.

est impossible qu'une chose soit jointe et unie à une autre, que cette autre ne soit jointe aussi à la première, et qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit réciproque, c'est-à-dire que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la manière qu'ils sont unis. Ce qui s'appelle conversion[653] ».

Ainsi la particulière affirmative *quelque homme est juste* est vraie s'il y a identité entre une partie de l'étendue du sujet *homme* et une partie de l'étendue du prédicat *juste*. La permutation du sujet et du prédicat donne *quelque juste est homme*. *Juste* est pris particulièrement puisqu'il est précédé de *quelque* ; *homme* l'est également parce qu'il occupe la position de prédicat :

> *Quelque homme est juste*, le sujet et l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet *homme* étant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoute, et l'attribut *juste* l'étant aussi, parce que son étendue étant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme ; il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme ; et qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions[654].

Pour les propositions universelles affirmatives, la conversion n'est pas si simple comme elle l'était avec les particulières affirmatives. Cette proposition *tout homme est animal* est vraie s'il y a identité entre la totalité de l'étendue du sujet et une partie de l'étendue du prédicat. Si on fait la permutation, *animal* serait pris

---

[653] *Ibid.,* II, 18, p. 171.

[654] *Logique,* II, 18, p.171.

universellement. Pour le conserver dans cette permutation, il lui faut affecter une marque de détermination et écrire la converse *quelque homme est animal*. Il s'agit d'une conversion par accident :

> Lorsqu'on le rendra sujet par la conversion, il lui faudra garder sa même restriction, et y ajouter une marque qui le détermine, de peur qu'on ne le prenne généralement. Ainsi quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle de l'animal, restreinte et resserrée aux seuls hommes. Et partant quand je voudrai envisager cette union comme par une autre face, et commençant par l'*animal*, en affirmant ensuite l'*homme*, il faut conserver à ce terme sa même restriction, et de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination [...] ; comme elles sont composées d'un sujet général et d'un attribut restreint, il est clair que lorsqu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint et resserré, c'est-à-dire particulier[655].

Deux règles régissent la conversion des propositions affirmatives :

> « *Règle*$_1$ *: Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.*
> *Règle*$_2$ *: Les propositions particulières affirmatives se doivent convertir sans aucune addition ni changement,*
> c'est-à-dire, en retenant pour l'attribut devenu sujet, la marque de particularité qui était au premier sujet[656] ».

Ces deux règles peuvent être en une seule : « l'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, si on le veut faire devenir sujet, il lui faut conserver sa restriction ; et par

---

[655] *Logique,* II, 18, pp.171-172 et les deux règles.
[656] *Logique,* II, 18, p.172.

conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fût universel, soit qu'il fût particulier[657] ». Ces règles sont applicables aux véritables conversions qui sont « certaines et infaillibles par la seule disposition des termes ».

2.2. La conversion des propositions négatives

La conversion simple est possible pour les propositions universelles négatives si le sujet et l'attribut sont pris dans la proposition initiale avec la même quantité. L'attribut d'une négative étant pris selon toute son étendue, seules les universelles satisfont les conditions requises de la conversion : « comme il est impossible qu'on sépare deux choses totalement, que cette séparation ne soit mutuelle et réciproque, il est clair que si je dis que *nul homme n'est pierre*, je puis dire aussi que *nulle pierre n'est homme* » car l'attribut dans les propositions négatives est toujours pris universellement, parce qu'il est nié selon toute son étendue. Il s'ensuit la seule règle de conversion des propositions négatives : « *Règle$_3$: Les propositions universelles négatives se peuvent convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, et conservant à l'attribut devenu sujet, la même universalité qu'avait le premier sujet*[658] *».*

Il n'y a pas de conversion pour les particulières négatives, auquel cas le sujet qui est pris particulièrement, la conversion en ferait l'attribut d'une négative. La conversion exigerait qu'il soit pris universellement. Ce qui est contraire à la règle de conversion. La règle doit être la même pour les propositions de même type :

> Mais par cette même raison on ne peut faire de conversion des propositions négatives particulières, et on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque médecin n'est pas homme*, parce que l'on dit que *quelque homme n'est pas*

---

[657] *op.cit.,* II, 17, p.169.

[658] *Logique*, II, 20, p.174.

> *médecin*. Cela vient…de la nature même de la négation…qui est que dans les propositions négatives l'attribut est toujours pris universellement et selon toute son extension ; de sorte que lorsqu'un sujet particulier devient attribut par la conversion dans une proposition négative particulière, il devient universel, et change de nature contre les règles de la véritable conversion, qui ne doit point changer la restriction ou l'étendue des termes[659].

Cependant, dans l'édition princeps et le Manuscrit Vallant, Arnauld a admis la conversion pour les propositions de type *O* comme *quelques savants ne sont pas vertueux*. On peut passer donc à *quelques vertueux ne sont pas savants*[660]. Dans l'édition de 1664, cette possibilité est évacuée au nom du principe selon lequel la règle doit être la même pour toutes les propositions du même type.

Le système des propositions catégoriques à Port-Royal doit être analysé comme tel, dans le cadre d'une logique des idées. Il est incompatible avec l'analyse que donne le calcul des prédicats. Quels sont les points de rupture entre le calcul des prédicats et la théorie des inférences immédiates ? Nous suivons ici les analyses de Jean-Claude Pariente dans *Le système des propositions catégoriques à Port-Royal*[661]. Il existe trois points de rupture entre le calcul des prédicats et la théorie des inférences immédiates. D'abord, le calcul des prédicats n'admet pas la relation de contrariété entre les *A* et les *E*[662]. Ensuite il rejette la subalternation et la conversion par accident des universelles affirmatives. Ces deux inférences partent d'une

---

[659] *ibid.,* II, 20, p.175.

[660] *Logique*, éd. Brekle, II, 16, p.172.

[661] Pariente, « Le système des propositions catégoriques à Port-Royal » in *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie,* éd. J. Vuillemin, Paris, Vrin, 1986, p. 235.

[662] Pariente, *loc. cit.:* " Transcrites dans son symbolisme, les premières ont la forme (x) (Fx ⊃Gx) et les secondes (x) (Fx ⊃ ⌉Gx). Dans le cas où il n'existe pas d'individus dont soit vrai le prédicat F, l'affirmation comme la négative sont vraies".

proposition universelle, donc d'une proposition qui peut être vraie quand aucun individu ne satisfait l'antécédent[663]. Ces transcriptions montrent que le calcul des prédicats ne traite pas ces propositions comme des particulières au sens de Port-Royal, mais les traite plutôt comme des « existentielles ». Il est impossible de déduire une existentielle de l'universelle correspondante : l'universelle a un cas de vérité qui exclut la vérité existentielle, le cas où il n'existe pas d'individu dont soit vrai le prédicat *F*. Enfin le calcul des prédicats refuse de considérer les I et les O comme des subcontraires[664].

C'est dire que le calcul des prédicats admet que les A et les O d'un côté, les E et les I de l'autre sont contradictoires. Il admet également la conversion des E et des I. Ces ruptures s'expliquent par le fait que Port-Royal ne prend pas en considération un des cas de vérité ou de fausseté des propositions : c'est le cas où l'on met en cause l'existence ou l'inexistence de certains individus. L'interprétation des théories des quatre types canoniques de propositions par le calcul des prédicats repose sur trois caractéristiques[665]. En premier lieu, le caractère universel des A et des E, le caractère existentiel des I et des O est attesté par le quantificateur initial. Ce quantificateur lie des variables d'individus et caractérise l'énoncé sur lequel il porte comme vrai de tous les individus ou d'au moins un de ces individus, selon qu'il s'agit d'un quantificateur universel ou existentiel. En second lieu, dans une universelle, l'énoncé a la forme d'un conditionnel ; dans une existentielle, celle d'une conjonction. En troisième lieu, les connecteurs utilisés, conditionnel ou conjonction, relient les énoncés

---

[663] Pariente, « Le système des propositions catégoriques à Port-Royal » in *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie,* éd. J. Vuillemin, Paris, Vrin, 1986, p. 235: " Ces inférences aboutissent à une proposition de type I ou O qui se transcrit respectivement par (∃x) (FxΛGx); (∃x) (FxΛ¬Gx)".

[664] *Loc. cit.*

[665] Pariente, *op. cit.,* p.236.

qui, sous leur forme la plus élémentaire, sont composés d'un symbole de prédicat à un argument et d'une variable d'individu.

Or la proposition à Port-Royal n'exprime pas qu'un prédicat donné soit vrai d'un individu donné ou qu'un individu appartienne à un certain ensemble. Les quatre types de propositions définissent des relations de convenance ou de séparation entre les étendues d'idées. Le prédicat permet la formulation de ces relations. Ainsi le domaine d'interprétation associé n'est pas constitué d'individus mais d'idées. Toutefois certaines idées sont représentatives d'individus ; ainsi est maintenue la possibilité des propositions particulières.

Dans la *Logique,* Arnauld et Nicole donnent une caractéristique du rapport entre une idée et ses sujets. Cette relation ne relève pas de l'appartenance d'un individu à un ensemble mais plutôt d'une inclusion. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que les idées individuelles sont assimilables à des idées prises universellement[666] ; les idées individuelles peuvent aussi être considérées comme les inférieurs d'idées générales. Mais il faut comprendre l'inclusion à partir de cette logique des idées. Dans le calcul des prédicats, elle est définie à partir de l'appartenance, la relation entre propriétés s'analyse en termes de relations entre individus et propriétés. A Port-Royal, en revanche, « ce qui correspond aux relations entre individus et propriétés est construit sur le modèle établi primitivement pour ce qui correspond au relations entre propriétés ».

La difficulté de Port-Royal est d'expliquer par les idées la théorie des inférences qui appartient, en tant que telle, à la tradition aristotélicienne. Il faut comprendre cette logique des idées comme une réponse historique. La théorie des inférences s'est retrouvée adossée au XVIIème siècle à un contexte différent, constitué par une théorie des idées, d'inspiration cartésienne. Un des indices les plus

---

[666] *Logique,* I, 8, p.65.

apparents de cette difficulté est fourni par les idées négatives. Les termes négatifs sont considérés, par Aristote, comme des formes indéfinies. Mais quand Port-Royal remplace le terme par l'idée, quel est le statut d'une idée négative ? Comment assigner la compréhension de l'idée de non-homme ou de non-mortel ? Port-Royal n'a pas de solution satisfaisante pour ce problème. Cela suppose que les inférences traditionnelles peuvent être encore interprétées autrement. L'inhérence de la prédication suppose une méthode par les idées opposée à la méthode par les individus propre à fonder la vérité[667]. Cette conception de la prédication se poursuivra avec Leibniz. Mais Arnauld ne définit pas l'inhérence des termes qui garantit l'unité du concept de vérité à la manière de Leibniz. Pour ce dernier, l'inhérence est une relation entre les concepts[668]. L'inhérence des termes assure la vérité de toutes les propositions, non seulement les propositions du carré logique, mais également pour les propositions moléculaires (conditionnelles, conjonctives ou disjonctives) et les propositions modales. Ce qui peut expliquer le rappel de *praedicatum inest subjecto* dans presque tous les fragments métaphysiques relatifs à la contingence.

---

[667] Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités,* Introduction et notes par J.-B. Rauzy, PUF, 1998, pp.459-460 : « Le prédicat ou le conséquent est donc toujours dans le sujet ou dans l'antécédent, et c'est en cela précisément que consiste universellement la nature de la vérité, c'est-à-dire la connexion entre les termes de l'énoncé, comme d'ailleurs Aristote l'a remarqué » ; Lettre à Arnauld 4/14 juillet 1686 :« Dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans le sujet ; *praedicatum inest subjecto* ; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité ».

[668] Leibniz *Recherches générales*…, p.92 : « Par terme, je n'entends pas un nom mais un concept, c'est-à-dire ce qui est signifié par un nom, pour quoi on pourrait aussi employer notion ou idée ».

C. La théorie des propositions complexes et composées

1. Définitions

Nous avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet et un attribut ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet et plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet et qu'un attribut s'appellent *simples,* et celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées* ; comme quand je dis : Les biens et les mots, la vie et la mort, la pauvreté et la richesse viennent du Seigneur ; cet attribut *venir du Seigneur*, est affirmé non d'un seul sujet, mais de plusieurs, savoir *des biens et des maux,* etc.

Mais avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paraissent, et qui sont néanmoins simples : car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet et de l'attribut. Or il y a plusieurs propositions qui n'ont proprement qu'un sujet et qu'un attribut ; mais dont le sujet et l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeler incidentes, qui ne font que partie du sujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en proposent toutes qu'une seule.

Ainsi quand Jésus-Christ dit : *Celui qui fera la volonté de mon Père qui est dans le ciel, entrera dans le royaume des cieux* ; le sujet de cette proposition contient deux propositions, puisqu'il comprend deux verbes ;mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne font que partie du sujet : au lieu que quand je dis, les biens et les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un et de l'autre, qu'ils viennent de Dieu[669].

2. Les propositions complexes selon la matière

Il y a proposition complexe quand le sujet, l'attribut ou tous les deux sont composés de plusieurs termes qui forment dans l'esprit une idée totale dont on affirme ou on nie. La proposition peut être complexe selon la matière ou selon la forme. Il y a trois manières

[669] *Logique*, II, 5, pp.118-119.

selon laquelle les propositions peuvent être complexes selon la matière : « La complexion tombe sur le sujet quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition : *Tout homme qui ne craint rien est roi*». La complexion tombe sur l'attribut lorsque l'attribut est un terme complexe : *La piété est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités.* Des fois, la complexion tombe sur le sujet et sur l'attribut, l'un et l'autre étant un terme complexe : *Les grands qui oppriment les pauvres seront punis de Dieu qui est le protecteur des opprimés.* C'est dire que la prédication porte soit, sur l'ensemble d'un des deux termes matériels de la proposition, soit à la fois des deux termes de cette proposition.

Arnauld a exposé les termes complexes dans le chapitre huit de la première partie de la *Logique* : « On joint quelque fois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier, ce qu'on ne pourrait pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparé : par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent, un corps transparent, Alexandre fils de Philippe.* Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis ; *un corps qui est transparent, Alexandre qui est fils de Philippe »*[670].

Après avoir défini la complexion, Arnauld s'interroge sur la nature du rapport qui lie entre eux les éléments du terme au point d'en faire dans l'esprit une idée totale susceptible d'un seul acte de prédication. Et il conclut que ce rapport peut être de deux sortes : explicatif ou déterminatif :

> Cette addition se peut appeler seulement *explication*, quand elle ne fait que développer, ou ce qui était enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement et dans toute son étendue :

[670] *Logique,* I, 8, p.65.

> comme si je dis ; *l'homme qui est un animal doué de raison*, ou *l'homme qui désire naturellement d'être heureux*. Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes ; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.
>
> Toutes ces additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit, Paris qui est la plus grande ville de l'Europe, Jules César qui a été le plus grand Capitaine du monde ; Aristote le prince des philosophes ; Louis XIV roi de France. Car les termes individuels distinctement exprimés se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être.
>
> L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeler détermination, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, et fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue ; mais seulement pour une partie de cette étendue : comme si je dis, *les corps transparents, les hommes savants, un animal raisonnable*. Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des déterminations ; parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps, ne signifie plus qu'une partie des corps : le mot d'homme, qu'une partie des hommes, le mot d'animal, qu'une partie des animaux.
>
> Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot général individuel, quand on y ajoute les conditions individuelles, comme quand je dis, *le Pape qui est aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la personne unique et singulière d'Alexandre VII[671].

L'addition est tantôt en elle-même tantôt relativement à son point d'application. En elle-même, l'addition est explicative. Elle développe, d'une part, l'ensemble des propriétés nécessaires enfermées dans la compréhension du premier terme : *l'homme qui est un animal doué de raison*, et d'autre part, ce qui en qualité

[671] *Logique,* I, 8, pp.65-66.

d'accident lui convient généralement et dans toute son extension : *l'homme qui désire naturellement d'être heureux.*

L'addition est déterminative quand ce qu'on ajoute au premier terme restreint sa signification, c'est-à-dire quand l'addition conduit à ne prendre l'idée exprimée par le terme que dans une partie de son extension : *les corps transparents*. Du reste l'ensemble formé par l'idée et sa détermination peut s'appliquer à un individu singulier : *le Pape qui est aujourd'hui*.

A son point d'application, l'explication peut porter sur un terme qui marque distinctement un individu ou sur un terme qui convient à plusieurs objets : *l'homme qui est mortel*.

Quelle est la nature des propositions incidentes[672] qui font partie du sujet ou de l'attribut des propositions complexes selon la matière ? Selon qu'elle traite de la nature du terme, comme nous venons de le voir dans *Logique* I, 8 ou de la structure du jugement (*Logique* II, 5-8), Arnauld analyse la complexion relativement à l'idée ou à l'acte d'affirmation. Les mêmes principes quant à l'addition des termes complexes se retrouvent dans les propositions incidentes selon que l'addition est explicative ou déterminative :

> Or quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoique ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale ; de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple : Les hommes qui ont été créés

[672] Donzé R., *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Berne, Francke, 1967, p.145 : « Ils entendent par [propositions incidentes] des propositions matériellement constituées qui font partie, en tant qu'objets de simple appréhension, du sujet ou de l'attribut de la principale. Cette subordination logique d'un jugement antérieur à la proposition totale actuelle a un aspect grammatical : elle est liée à la syntaxe de convenance, et notamment à l'emploi du pronom relatif ».

pour connaître et pour aimer Dieu. Car on peut dire : Les hommes ont été créés pour connaître et pour aimer Dieu.

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on voulait substituer le mot d'*hommes* au *qui*, en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition serait fausse ; parce que ce serait affirmer le mot de pieux des hommes, comme hommes ; mais en disant, les hommes qui sont pieux sont charitables, on n'affirme ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux ; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de pieux avec celle des hommes, et en faisant une idée totale, juge que l'attribut de charitables convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de pieux n'est pas incompatible avec celle d'homme, et qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, et examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union[673].

3. Les propositions complexes selon la forme

Outre les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation qui est exprimée par le verbe ; comme si je dis : *je soutiens que la terre est ronde* ; *je soutiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale ; et cependant il est visible qu'elle ne fait partie ni du sujet ni de l'attribut : car cela n'y change rien du tout, et ils seraient conçus entièrement de la même manière si je disais simplement, *la terre est ronde.* Et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manières : l'une à l'ordinaire par le verbe *est : la terre est ronde*, et l'autre plus expressément par le verbe *je soutiens*.

---

[673] *Logique* II, 6, p.122.

C'est de même quand on dit : *je nie* ; *il est vrai* ; *il n'est pas vrai* ; ou qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuie la vérité, comme quand je dis : *Les raisons d'Astronomie nous convainquent que le soleil est beaucoup plus grand que la terre* : car cette première partie n'est que l'appui de l'affirmation[674].

Il y a des propositions complexes où la complexion tombe sur le verbe et non sur le sujet ni l'attribut. Les propositions modales en font partie et elles sont définies comme telles parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes : *possible, contingent, impossible, nécessaire* :

> Et parce que chaque mode peut être affirmé ou nié, comme *il est impossible* ou *il n'est pas impossible*, et en l'une et en l'autre façon être joint avec une proposition affirmative ou négative, que la terre est ronde, que la terre n'est pas ronde, chaque mode peut avoir quatre propositions et les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots *Purpurea, Illiace, Amabimus, Edentuli* … Chaque syllabe marque un des quatre mode :
>
> La 1. possible
>
> La 2. contingente
>
> La 3. impossible
>
> La 4. nécessaire
>
> Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe ; qui est ou A, ou E, ou I ou O, marque si le mode doit être affirmé ou nié, et si la proposition qu'ils appellent *dictum*, doit être affirmée ou niée en cette manière :
>
> A. L'affirmation du mode, et l'affirmation de la proposition
>
> E.L'affirmation du mode, et la négation de la proposition
>
> I. La négation du mode, et l'affirmation de la proposition
>
> O. La négation du mode, et la négation de la proposition[675].

---

[674] *Logique*, II,8, pp.128-129.

[675] *Logique,* II, 8, p.130.

Dans l'affirmation complexe, « l'assertion est exprimée deux fois, et c'est la première proposition qui entre dans la copule de la seconde en qualité d'incidente[676] ». Dans le cas de l'attribut complexe, c'est au contraire la deuxième proposition qui se subordonne logiquement, en tant qu'incidente, à l'attribut de la première. Le sens du contexte décide :

> Néanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës, et qui peuvent être prises différemment selon le dessein de celui qui les prononce ; comme si je dis : *Tous les philosophes nous assurent que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas*. Si mon dessein est de montrer que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas, la première partie de cette proposition ne sera qu'incidente, et ne fera qu'appuyer l'affirmation de la dernière partie. Mais si au contraire je n'ai dessein que de rapporter cette opinion des philosophes, sans que moi-même je l'approuve, alors la première sera la proposition principale, et la dernière sera une partie de l'attribut : car ce que j'affirmerai ne sera pas que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes ; mais seulement que tous les philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux différentes manières de prendre cette même proposition, la changent tellement, que ce sont deux différentes propositions, et qui ont des sens tout différents. Mais il est souvent aisé de juger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend[677].

---

[676] Donzé, *op. cit.,* p.150.

[677] *Logique,* II, 8, 129.

D. Les propositions composées

1. Les propositions expressément composées

Dans la *Logique*, II, IX et X, Arnauld énumère les propositions composées. Il commence par les propositions où la composition est « expressément marquée » comme suit:

1.1. Les copulatives :

« On appelle copulatives celles qui enferment ou plusieurs sujets ou plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative, c'est-à-dire *et* ou *ni* : car *ni* fait la même chose que *et* en ces sortes de propositions, puisque le *ni* signifie *et* avec une négation qui tombe sur le verbe, et non sur l'union des deux mots qu'il joint[678] ». On distingue respectivement trois sortes de ces propositions selon qu'elles ont plusieurs sujets, plusieurs attributs ou plusieurs sujets et attributs :*la mort et la vie sont en la puissance de la langue* ; *celui qui aime la médiocrité qui est estimable en toutes choses, n'est logé ni mal proprement ni superbement* ;*ni les maisons, ni les terres, ni les plus grands amas d'or et d'argent ne peuvent ni chasser la fièvre du corps de celui qui les possède, ni délivrer son esprit d'inquiétude et de chagrin .*

« La vérité de ces propositions dépend de la vérité de toutes les deux parties[679] ». Les propositions qui sont considérées comme négatives et contradictoires à l'égard des copulatives et de toutes les autres composées « ne sont pas toutes celles où il se rencontre des négations, mais seulement celles où la négation tombe sur la conjonction *: Non enim amas, et deseris* ; *qu'on ne peut pas être amoureux et sage.*

---

[678] *Logique*, II, 9, p.131.

[679] *Logique, II*, 9, p.132.

1.2. Les disjonctives

Les disjonctives « sont celles où entre la conjonction disjonctive *vel, ou »* : *Une femme aime ou hait : il n'y a point de milieu*.

La vérité de ces propositions dépend de l'opposition nécessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu. Mais sur le plan moral, la vérité de ces propositions est nuancée :

> Mais comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour être nécessairement vraies, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour être considérées comme moralement vraies. C'est pourquoi il est absolument vrai qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Théologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifférente ; mais quand on dit, que les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte, cela n'est pas vrai absolument, puisqu'il y en a quelques uns qui ne se remuent ni par l'un ni par l'autre de ces passions ; mais par la considération de leur devoir ; et ainsi toute la vérité qui y peut être, est que ce sont les deux ressorts, qui remuent la plupart des hommes[680].

Les propositions contradictoires aux disjonctives sont celles où l'on nie la vérité de la disjonction : il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.

1.3. Les conditionnelles

Les conditionnelles « sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si*, dont la première, qui est celle où est la condition, s'appelle l'antécédent, et l'autre le conséquent » : *si l'âme est spirituelle* (l'antécédent) *elle est immortelle* (conséquent). La conséquence est « médiate quand il n'y a rien dans les termes de

---

[680] *Logique,* II, 9, pp.133-134.

l'une et de l'autre partie qui les lie ensemble» : *Si la terre est immobile, le soleil tourne.*

La conséquence est immédiate[681] quand :

-Les deux parties ont le même sujet : *Si la mort est un passage à une vie heureuse, elle est désirable.*

-Les deux parties ont le même attribut : Si *toutes les épreuves de Dieu nous doivent être chères, les maladies nous le doivent être*.

-L'attribut de la première partie est le sujet de la seconde : *Si la patience est une vertu, il y a des vertus pénibles.*

-Le sujet de la première partie est l'attribut de la seconde, à condition que la seconde partie soit négative. En outre la vérité de ces propositions est la vérité de la conséquence : *Si tous les vrais Chrétiens vivent selon l'Evangile, il n'y a guère de vrais Chrétiens.*

Les propositions négatives et contradictoires aux conditionnelles sont celles où la conditionnelle est niée. On exprime les contradictoires par *quoique* et une négation : *Si vous mangez du fruit défendu vous mourrez. Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.*

1.4. Les causales

Les causales « sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia*, parce que, ou *ut*, afin que » : *Malheur aux riches, parce qu'ils ont leur consolation en ce monde*[682].

> Il est nécessaire que pour la vérité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre : ce qui fait aussi qu'il faut que l'une et l'autre soit vraie ; car ce qui est faux n'est point cause, et n'a point de cause ; mais l'une et l'autre partie peut être vraie, et la causale être fausse, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre : ainsi un

---

[681] *Ibid.,* II, 9, pp.134-135.

[682] *op. cit*., p.136. L'exemple qu'Arnauld donne est de l'Évangile selon Luc, 6,24.

> prince peut avoir été malheureux, et être né sous une telle constellation, qu'il ne laisserait pas d'être faux, qu'il ait été malheureux, pour être né sous cette constellation[683].

1.5. Les relatives

Les relatives « sont celles qui renferment quelque comparaison et quelque rapport » : *Telle est la vie, telle est la mort*. La vérité dépend de la justesse du rapport et on les contredit en niant le rapport : *Il n'est pas vrai que telle est la vie, telle est la mort.*

1.6. Les discrétives

Les discrétives « sont celles où l'on fait des jugements différents, en marquant cette différence par les particules *sed* mais, *tamen* néanmoins, ou autres semblables, exprimées ou sous-entendues » : *La fortune peut ôter le bien ; mais elle ne peut ôter le cœur.* La vérité de ces propositions dépend e la vérité de toutes les deux parties, et de la séparation qu'on y met. Les copulatives sont contradictoires des discrétives. On a plusieurs contradictoires de cette proposition : *Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.* Cette proposition peut être contredite de ces manières :

Le bonheur ne dépend ni des richesses, ni de la science

Le bonheur dépend des richesses et de la science[684]*.* Ces deux dernières propositions sont des copulatives.

2. Les propositions composées dans le sens

La *Logique* II, 10 aborde les propositions composées dans le sens ou les exponibles, c'est-à-dire des propositions qui ont besoin d'être exposées ou expliquées. Elles sont scindées en quatre :

---

[683] *Logique*, II, 9, p.136.

[684] *op. cit.* p.137.

2.1. Les exclusives

Les exclusives « sont celles qui marquent qu'un attribut convient à un sujet, et qu'il ne convient qu'à ce seul sujet ; ce qui est marquer qu'il ne convient pas à d'autres : d'où il s'ensuit qu'elles enferment deux jugements différents, et que par conséquent, elles sont composées dans le sens. C'est ce qui s'exprime par le mot *seul*, ou autre semblable. Ou en français *il n'y a*[685] » : *Il n'y a que Dieu seul aimable pour lui-même* ; *L'homme ne recueillera que ce qu'il aura semé*. L'exclusion est parfois sous-entendue : *Le salut des vaincus est de n'en point attendre.*

Cette maxime des Académiciens *Que cela est certain qu'il n'y a rien de certain* est contredite différemment :

> Les dogmatiques la combattaient en soutenant que cela était doublement faux, parce qu'il y avait beaucoup de choses que nous connaissons très certainement, et qu'ainsi il n'était point vrai que nous fussions certains de ne rien savoir. Et les Pyrrhoniens disaient aussi que cela était faux, par une raison contraire, qui est que tout était tellement incertain, qu'il était même incertain, s'il n'y avait rien de certain[686].

2.2. Les exceptives

Les exceptives « sont celles où on affirme une chose de tout un sujet, à l'exception de quelqu'un des inférieurs de ce sujet, à qui on fait entendre par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas, ce qui visiblement enferme deux jugements et ainsi rend ces propositions composées dans le sens[687] » : *Toutes les sectes des anciens philosophes, hormis celle des Platoniciens, n'ont point reconnu que Dieu fût sans corps.* Deux jugements sont tirés de cet

---

[685] *Logique,* II, 10, p.138.

[686] *op. cit.,* p.139.

[687] *op. cit.,* p.140.

exemple : *Les philosophes anciens ont cru Dieu corporel* et *les Platoniciens ont cru le contraire.*
Les propositions exclusives et les exceptives sont presque « la même chose exprimée un peu différemment ».

2.3. Les comparatives

« Les propositions où l'on compare enferment deux jugements, parce que c'en sont deux, de dire qu'une chose est telle, et de dire qu'elle est telle plus ou moins qu'une autre : et ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens[688] » : *La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un ami.*

On peut contredire cette maxime d'Epicure de différentes manières : *La douleur est le plus grand de tous les maux.* Les Péripatéticiens reconnaissent que la douleur est un mal ; mais ils soutiennent que le vice et les autres dérèglements sont bien de plus grands maux. Pour les Stoïciens, la douleur n'est pas un mal, elle ne saurait être le plus grand de tous les maux.

2.4. Les inceptives ou désitives

« Lorsqu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'être telle, on fait deux jugements, l'un de ce qu'était cette chose avant le temps dont on parle, l'autre de ce qu'elle est depuis : et ainsi ces propositions, dont les unes sont appelées inceptives, et les autres désitives, sont composées dans le sens[689] » : *Les Juifs ont commencé depuis le retour de la captivité de Babylone à ne se plus servir de leurs caractères anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains*.
Une réflexion générale est dégagée de ces propositions composées dans le sens :

---

[688] *Logique,* II, 10, p.141.
[689] *op.cit.,* II, 10, p.143.

> Quoique nous ayons montré que ces propositions exclusives, exceptives, etc. pouvaient être contredites en plusieurs manières, il est vrai néanmoins, que quand on les nie simplement sans s'expliquer davantage, la négation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison ou le changement marqué par les mots de commencer et de cesser. C'est pourquoi si une personne croyait qu'Epicure n'a pas mis le souverain bien dans la volupté du corps, et qu'on lui dit, que le seul Epicure y amis le souverain bien, s'il le niait simplement sans ajouter autre chose, il ne satisferait as à sa pensée, parce qu'on aurait sujet de croire sur cette simple négation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps…
>
> Et c'est ce qui fait voir qu'il y a des propositions auxquelles il serait injuste de demander qu'on y répondît simplement par oui ou par non, parce qu'en formant deux sens on n'y peut faire de réponse juste qu'en s'expliquant sur l'un et sur l'autre[690].

3. Remarques sur les propositions complexes

Il y a une différence fondamentale qui existe entre la structure logique des relatives explicatives et la structure des relatives déterminatives. Les propositions complexes qui résultent des premières impliquent le jugement exprimé par la relative. Ces propositions sont réductibles logiquement à un rapport de conjonction « parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le qui se rapporte[691] » : *Alexandre qui est le fils de Philippe*. Ce qui n'est pas le cas des propositions complexes issues de la structure des relatives déterminatives « parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le qui se rapporte ». Dans *Que les juges qui ne font jamais*

---

[690] *Logique*, II, 10, pp.143-144.

[691] *op.cit.,* II, 7, p.125.

rien par prières et par faveur, sont dignes de louanges[692], Arnauld précise qu'on ne dit pas « pour cela qu'il y ait aucun juge sur la terre qui soit dans cette perfection ». De plus, cette proposition n'implique pas que les juges dans leur totalité soient impartiaux ni que tous soient dignes de louanges, mais elle affirme de façon restrictive que les juges impartiaux méritent d'être loués. Visiblement la structure sous-jacente de cette proposition diffère de celle qui régit les propositions complexes comportant une relative explicative.

Disons que la relative restrictive est fondée sur une idée complexe ayant pour parties constituantes la relative restrictive et son antécédent, et le jugement même qui affirme la convenance de cette idée totale et l'attribut « digne de louanges ». Avec son antécédent la relative restrictive compose une seule idée complexe et elle joue le rôle d'idée constitutive conformément à cette théorie des relatifs déterminatifs :

> Mais quand le qui est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le qui se rapporte. Car si après avoir dit, *Les hommes qui sont pieux sont charitables*, on voulait substituer le mot d'*hommes* au *qui*, en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition serait fausse, parce que ce serait affirmer le mot pieux des hommes comme hommes ; mais en disant, *Les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux ; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle d'*hommes*, et en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas compatible avec

[692] *op. cit*. p.127;

> celle d'*homme*, et qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, et examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union[693].

En fait c'est l'exigence de la cohérence du discours qui explique la complexion des relatives restrictives. L'emploi cohérent du jugement *Les juges qui ne font jamais rien sans prières et par faveur* tient à un jugement préalable qui assure la compatibilité des idées constitutives. La relative restrictive ne constitue pas un jugement au sens strict du terme mais enveloppe « une affirmation tacite et virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le qui se rapporte ; mais de la convenance possible[694] ». De la même manière, la proposition *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds* » est fausse en raison de l'incompatibilité de ses idées constitutives : « l'idée de quarré et de rond étant incompatible avec l'idée d'esprit ris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devraient passer pour fausses[695] ».

Pour Arnauld donc, toute relative restrictive implique un jugement tacite affirmant la compatibilité des idées constitutives. Si on la place dans cette logique des idées, cette doctrine est cohérente. La notion de compatibilité est fondée d'une part, sur la compréhension des idées constitutives, et d'autre part, elle est assimilée à la fausseté matérielle de la proposition. Les erreurs naissent de cette confusion que nous faisons en ajoutant des idées incompatibles avec les idées elles-mêmes : « c'est de là que naissent la plupart de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur

---

[693] *Logique,* II, 6, p.122.
[694] *Logique*, II, 7, p.127.
[695] *loc. cit.*

nous l'ayons crue compatible, ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne lui peut convenir[696] ».

[696] *Logique*, II, 7, p.127.

Chapitre III. Raisonner

Dans une logique des idées qui est hostile au syllogisme, est-il judicieux de parler d'une syllogistique arnaldienne ? Au début de la troisième partie de la *Logique* consacrée aux règles du raisonnement, Arnauld et Nicole font cette remarque du moins paradoxale. Tout d'abord, les Messieurs estiment que cette partie de l'ouvrage est la plus importante ; aussitôt après, ils se demandent si elle est aussi utile : « Cette partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les règles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, et c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine[697] ».C'est dire que les Messieurs détournent, a priori, les lecteurs de cette syllogistique.

A. La syllogistique d'Arnauld

1. Aspects cartésiens

Les vraies raisons, de ces réserves vis-à-vis de la syllogistique, se trouvent dans cette assimilation de la Logique à un art de penser. En apparence, cette identité est une défiance envers tout formalisme. Pour Arnauld et Nicole, la plupart de nos erreurs tiennent à la matière et non à la forme du raisonnement. Cette thèse directrice est émise dans le premier Discours[698] et réitérée au début de la troisième partie de la *Logique* : « La plupart des erreurs des hommes viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes[699] ». Les sources de cette thèse sont cartésiennes. En effet,

---

[697] *Logique,* III, 1, p.177.

[698] *Logique,* p. 21 : « La plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements dont on tire de mauvaises conséquences ».

[699] *Loc. cit.*

dans la première partie de ses *Principes*, Descartes écrit : « *Nos non errare, nisi cum de re non satis percepta judicamus*[700] ».

Pour Arnauld et Nicole, il y a une primauté du jugement sur le raisonnement. Si le raisonnement ne s'identifie pas au jugement, il est tout au moins réduit à une relation de convenance ou de non convenance entre divers jugements. La théorie du syllogisme n'est que le prolongement complexe de la proposition élémentaire : « on appelle raisonner l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres[701] ».

Cet assentiment du jugement par rapport au raisonnement est renforcé par un texte de Descartes rapporté dans la *Logique* : « Un auteur de ce temps [Descartes] a dit avec grande raison que les règles de la logique d'Aristote servaient seulement à prouver à un autre ce que l'on savait déjà ; mais que l'art de Lulle ne servait qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savait pas[702] ». Ce qui est reproché au syllogisme se résume à sa stérilité. Le syllogisme n'invente pas mais il met en ordre un savoir déjà donné.

Contre La Ramée, Arnauld et Nicole réfutent la thèse de la logique, art d'inventer. Dans le chapitre XVII de la *Logique* (Des lieux, ou de la méthode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage), Arnauld définit les Lieux comme « certains chefs généraux auxquels on peut rapporter toutes les

---

[700] *Descartes, Principes de la philosophie,* 1ère partie, A.T., VIII, (IX B), p.17 (39). Toutefois, au début de la quatrième partie du Discours de la méthode, Descartes n'exclut pas pour autant toute possibilité d'erreur, due à un vice de forme.

[701] *Logique,* p. 37.

[702] *Ibid,* p.52. Voir Descartes, *Discours de la méthode,* deuxième partie, A.T., VI, p.17. A propos des Lullistes, Arnauld trouve l'essence de l'inutilité de leur Logique dans la méthode des Lieux : « Il est encore beaucoup plus important d'être très persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perte de vue, comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs généraux qui sont des espèces de Lieux, et que cette mauvaise facilité de parler de tout, et de trouver raison partout, dont quelques personnes font vanité, est un si mauvais caractère d'esprit qu'il est beaucoup au dessus de la bêtise ».

preuves dont on se sert dans les diverses matières que l'on traite » et l'invention « n'est autre chose ce que [les logiciens] enseignent de ces Lieux[703] ». Pour La Ramée, on doit avoir trouvé la matière avant de songer à la disposer. Or l'explication des Lieux enseigne à trouver cette matière, au lieu que les règles des arguments n'en peuvent apprendre que la disposition. Pour Arnauld, cette raison n'est pas fondée :

> Il est nécessaire que la matière soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire d'apprendre à trouver la matière avant que d'avoir appris à la disposer. Car, pour apprendre à disposer la matière, il suffit d'avoir certaines matières générales pour servir d'exemples ; or l'esprit et le sens commun en fournissent toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ni d'aucune méthode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matière pour y appliquer les règles des arguments ; mais il est faut qu'il soit nécessaire de trouver cette matière par la méthode des Lieux[704].

La véritable invention ne relève pas d'un art routinier et on ne la trouve pas dans la méthode des Lieux car « la nature, la considération attentive du sujet, la connaissance de diverses vérités les fait produire, et ensuite l'art les rapporte à certains genres[705] ».

La connaissance théorique des règles du raisonnement n'est pas indispensable pour raisonner. « Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnements qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée : Et ceux qui ne seraient pas capables d'en reconnaître la fausseté par la *seule lumière de la raison*, ne le seraient pas ordinairement d'entendre les règles que l'on en donne,

---

[703] *Logique,* p.232.

[704] *Ibid,* p.233.

[705] *Ibid.* p. 235. Descartes précise à plusieurs reprises le rôle de l'attention dans l'inférence ou la déduction. C'est un mouvement qui, quoique distinct de la déduction, la conditionne : A.T., X, p.407 (*motus ingenii*), A.T., X, pp. 370, 388, 408.

et encore moins de les appliquer[706] ». La lumière naturelle de la raison pourvoit aux besoins de l'esprit qui argumente ; quand elle fait défaut, le raisonnement devient incorrect, mais dans ce cas, « les règles ne sont pas un palliatif car, faute de cette lumière, on ne saurait ni les entendre ni les appliquer[707] ».

2. Nécessité de la syllogistique

Qu'est-ce qui peut justifier une syllogistique dans la *Logique* eu égard à l'hostilité affichée par les Messieurs? Arnauld et Nicole reconnaissent amplement cette difficulté, et ils ne s'en détournent pas. A ce titre, ils donnent deux raisons :

En premier lieu, c'est la reconnaissance de la place qu'occupe la syllogistique dans quelque traité de Logique. Il est impossible de faire un traité de logique sans parler de la syllogistique[708] : « Il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique [...], et il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits qui se sont appliqués avec tant de soin aux règles du raisonnement, n'aient rien du tout trouvé de solide ; et enfin parce que la coutume a introduit une certaine nécessité de savoir au moins grossièrement ce que c'est que Logique[709] ». L'essentiel est de restituer ce que la syllogistique a de solide et d'en tirer « ce qui peut le plus servir à former le jugement[710] ». Aussi les Messieurs donnent-ils une analyse complète de la syllogistique.

---

[706] *Logique,* p178. C'est nous qui soulignons. C'est une expression de Descartes issue des formules scolastiques *ratio naturalis, lumen naturale*. Il l'emploie dans le sens de l'intuition *intuitus* : Mersenne 16 octobre 1639, A.T. II, pp.597-599 ; Règles, A.T. X, p.368.

[707] Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, p.305.

[708] Pariente, *op. cit.,* p.205 : « Même s'il est décentré en faveur du jugement, l'art de penser ne sera reconnu comme une logique qu'à condition de comporter un art de raisonner ».

[709] *Logique*, p.21.

[710] *loc. cit.*

En second lieu, le recours à la syllogistique est d'ordre plutôt technique. Il est vrai que les Messieurs désapprouvent la « logique sèche », la logique théorique et abstraite. Cette syllogistique n'est pas utile parce qu'elle élabore des règles pour des raisonnements si clairs que chacun peut apprécier leur correction avec les seules ressources de la lumière naturelle. De plus, personne ne les utilise véritablement dans aucun discours : « On se contente d'ordinaire de donner des règles des syllogismes simples, et presque tous les exemples qu'on en apporte sont composés de propositions incomplexes, qui sont si claires que personne ne sait jamais aviser de les proposer sérieusement dans aucun discours[711] ». La syllogistique d'Arnauld rompt avec cette logique abstraite pour puiser ses exemples dans « la bigarrure de Rhétorique, de Morale, de Physique, de Métaphysique, de Géométrie[712] ».

La syllogistique de Port-Royal est ainsi établie sur la base du discours dans son effectivité. Les exemples pris en divers endroits redonnent quelque utilité à la logique. C'est dire que la syllogistique de la *Logique* travaille, en l'occurrence, sur les syllogismes simples, composées de propositions simples ou complexes. Quant aux syllogismes complexes, la connaissance des règles du syllogisme est utile pour « débrouiller des arguments empruntés au discours ordinaire ». Arnauld et Nicole réinventent l'utilité des règles du syllogisme, à la condition qu'elles servent toujours à exercer l'esprit[713]. Dans cette syllogistique, les syllogismes complexes sont réduits aux syllogismes simples étant donné que les mêmes règles sont appliquées aux uns comme aux autres : « Nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes [complexes]. Nous

---

[711] *Ibid.,* p.206.

[712] *ibid.,* p. 28.

[713] *Ibid.,* p.178 : « Néanmoins quand on ne considérerait ces règles que comme des vérités spéculatives, elles serviraient toujours à exercer l'esprit ».

montrerons [...] comment on les peut réduire aux syllogismes incomplexes... pour en juger par les mêmes règles[714] ».

Mais avant d'aborder cette syllogistique, voyons d'abord les caractéristiques qui fondent cette syllogistique. La structure de la syllogistique de *Logique* est essentiellement basée sur l'idée et les relations entre idées. L'idée est un terme théorique au « même titre que par exemple *sujet* ou *prédicat* ».Il convient de dégager quel type de formalisme cette syllogistique utilise. Cela peut paraître paradoxal d'autant que les auteurs reconnaissent l'inutilité de cette partie de la logique. Toutefois il faut chercher ce formalisme dans l'objet et la fin de cette nouvelle logique : la pensée et la rectitude des opérations de l'esprit. Ainsi Arnauld n'est pas hostile au formalisme inhérent à la pensée elle-même. Ce formalisme est construit différemment par rapport au formalisme du calcul des prédicats. Aussi Auroux fait-il la description de ce formalisme comme suit : « Il est possible de traiter un objet logique formel et/ou formalisable sans construire de langage-objet, ni de métalangage symbolique formel. Il suffit pour cela de suivre la procédure de construction d'un système formel implicite : a)Utiliser de façon canonique des expressions de la langue naturelle comme constantes logiques ; b) Présenter des exemples en langue naturelle (en respectant a) ; c) Présenter les règles logiques dans la langue naturelle en utilisant des expressions métalogiques (ex. : le terme, le sujet, etc.). Telle est la pratique de Port-Royal »[715].

---

[714] *Ibid.* p.204.

[715] Auroux, *op.cit,* p.56 et à la page 55 : « la logique est formalisée lorsqu'elle est entièrement symbolique [...] et que l'introduction de symboles [...] se fait uniquement par le biais des règles de leur manipulation. Il faut sans doute rattacher l'apparition de la logique formelle à l'utilisation de symboles et de variables. Toutefois ce n'est pas une raison pour identifier les deux : si l'utilisation de variables implique l'aspect formel de la logique, l'inverse n'est pas vrai ».

Cette procédure est ce qu'on retrouve tout au long de cette *Logique* : les exemples sont en langue naturelle de même que les constantes logiques, et les règles sont élaborées dans cette même langue naturelle. Sur cette base, examinons la syllogistique arnaldienne.

B. Nature et fonction du syllogisme

> La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle question, ne le peut pas toujours faire par la considération de deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelé le petit terme, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, et celle qui en est l'attribut est aussi appelé le grand terme par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirme ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexe ou complexe [...] et cette troisième idée s'appelle moyen[716].

Dans la logique classique, la *subjectio* et la *praedicatio* indiquent la fonction d'un terme dans une proposition. Par exemple, dans « tout homme est mortel », « mortel » est « dit de » ou prédiqué, alors que « homme » est « subjecté » « (*subjicitur*). Cette juxtaposition de *subjectio* et *praedicatio* sert à caractériser les places successives d'un même terme dans les prémisses et dans les conclusions. C'est ce qui ressort des lignes 40b30-41a13 des *Premiers analytiques* d'Aristote. Pour Arnauld et Nicole, la distinction *praedicatio/subjectio* n'affecte pas la nature du lien logique ou le mode de son interprétation. Ce sont toujours les différentes places d'un terme dans le syllogisme qui se trouvent

---

[716] *Logique*, p.178.

indiquées ; et comme le suggère Jean-Baptiste Rauzy « la place d'un terme est toujours le reflet exact de sa fonction propositionnelle comme sujet ou comme prédicat[717] ». Pour Jungius la *predicatio* et la *subjectio* ne procède pas l'une de l'autre par simple *inversio relationis*, mais d'une relation différente qui est posée ici et là[718].

Dans l'effectuation du discours, l'inhérence conceptuelle est érigée comme principe d'intelligibilité et d'unification, malgré les problèmes logiques que ce principe peut engendrer.

Pour Arnauld et Nicole, le recours au raisonnement est dû à la finitude de notre entendement. Autrement, un entendement infini serait à même de voir immédiatement si une proposition est vraie ou fausse par la considération des deux idées qu'elle joint ou sépare. Pour un entendement fini, la seule considération des deux idées ne suffit pas pour déterminer si les deux idées conviennent ou non. L'entendement doit les comparer avec une troisième idée et résoudre le problème de convenance ou de non convenance à un sujet. C'est ainsi que se met en place le processus du raisonnement et de la forme syllogistique « comme détermination de la relation entre deux idées par l'intermédiaire de leur relation à une même troisième[719] ». Arnauld fait néanmoins aux préjugés de son temps le sacrifice de reproduire toutes les règles dont on avait surchargées la théorie du syllogisme. Comme il le remarque, la nécessité du raisonnement résulte de la faiblesse de l'esprit humain, qui ne peut pas toujours porter un jugement immédiat sur l'objet de ses méditations. Ne voyant pas clairement si le sujet en question contient réellement l'attribut proposé, l'esprit cherche un moyen terme qui soit contenu dans la compréhension du premier, du sujet, et qui dans la sienne

---

[717] Rauzy J.-B., *La doctrine leibnizienne de la vérité*, p.169. Voir aussi Jungius J., *Logica hamburgensis,* 1638, éd. R.W. Meyer, Hamburg, 1957, I, IX pp. 14-15.

[718] Jungius *op. cit.,*II, X.

[719] Pariente*, op. cit.,* p.310.

contienne le second, l'attribut : d'où l'on conclut que le sujet renferme bien l'attribut.

Dans tous les cas, le moyen terme est comparé avec le petit terme et le grand terme. Dans les syllogismes simples, le moyen terme est comparé séparément avec le petit terme et le grand terme[720]. Quant aux syllogismes conjonctifs, le moyen terme est comparé à la fois avec les deux termes. Ce processus peut se répéter, c'est-à-dire que la confrontation de la première et de la troisième idée peut avoir à passer à une quatrième etc. jusqu'à un terme qui lie l'attribut de la conclusion avec le sujet : « Si après avoir consulté une troisième idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, et l'avoir comparé avec un des termes, je ne sais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme: j'en pourrais choisir un quatrième pour m'en éclaircir, et un cinquième si celui-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à un terme qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet[721] ».

Dans la *Logique*, comme dans toute la scolastique, le sujet s'appelle petit terme et l'attribut grand terme. Arnauld explique que

---

[720] *Logique,* III, 1, p.179 « Pour les simples cela est clair, parce que le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion, (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle majeure, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle grand terme. Et étant une autrefois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle mineure, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle petit terme. Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avait à prouver, et qui avant que d'être prouvée s'appelait question ».

[721] *Logique,* III, 1, p.180. Exemple : « Si je doute, par exemple, si les avares sont misérables, je pourrais considérer d'abord que les avares sont plein de désirs et de passions. Si cela ne me donne pas lieu de conclure, donc ils sont misérables, j'examinerai ce que c'est que d'être plein de désirs, et je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on désire, et la misère dans cette privation de ce que l'on désire ; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement : Les avares sont plein de désirs : Ceux qui sont plein de désirs manquent de beaucoup de choses, par ce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs désirs : Ceux qui manquent de ce qu'ils désirent sont misérables ; Donc les avares sont misérables.

ces raisonnements issus de ce processus sont ceux utilisés en Mathématique : les sorites. « Mais parce qu'ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, et que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les règles des bons et des mauvais syllogismes[722] ». Les mathématiciens admettent ce principe. Un sujet A contient en lui certaines idées intégrantes, de même qu'un nombre contient des facteurs. Etant donné l'attribut B, considéré comme une quantité, si l'on ne voit pas du premier coup d'œil que ce facteur se trouve dans ceux de A, on remarquera du moins parmi ces derniers un facteur composé M, un moyen terme, qui, contenu dans A, contient lui-même B ; et l'on en conclura très légitimement que A contient comme facteur B.

Considérant le syllogisme, à ce point de vue, et plaçant toujours le moyen terme au centre réel du raisonnement ; en réduisant à cette forme rigoureuse tous les arguments qu'on a lieu d'examiner ou que l'on propose de produire, quelles que soient les complications ou renversements qui les déguisent, on doit reconnaitre immédiatement les vices qu'ils pourraient contenir, tels que la non-identité du sens des termes, le sens général d'un côté, le sens particulier de l'autre, les affirmations se heurtant contre des négations. Dès lors, le tétragramme cabalistique AEIO et ses figures, *baroco, barbara* etc. deviennent inutiles. C'est pourquoi Arnauld et Nicole se permettent de les reproduire dans les chapitres deux à huit de la troisième partie de la *Logique*. Si du moins la science de la logique pouvait encore les réclamer, l'art logique n'en tirerait aucun profit. Au chapitre IX, en traitant des syllogismes complexes et montrant comment on peut les réduire, Nicole, car l'addition parait de lui, estime que nous devons examiner un raisonnement plutôt par sa solidité naturelle que par les figures. Les chapitres X et XI de la troisième partie de la *Logique*

[722] *Logique,* III, 1, p.180.

indiquent aussi un principe général sans aucune réduction aux figures et aux modes.

Le syllogisme apprécie la vérité ou la fausseté d'une proposition donnée, par le biais de sa relation avec deux autres propositions. Les prémisses sont déterminées, par rapport à la conclusion, comme des propositions à partir desquelles on peut prouver celle qui est donnée comme *question* : la conclusion est antérieure aux prémisses[723]. Ainsi, dans le syllogisme, il est exclu d'établir la concluance d'un mode à l'aide d'une argumentation qui recourrait à la conversion de la conclusion : « comme la conclusion étant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver ; on ne peut pas dire proprement qu'elle ne soit jamais renversée, nous avons cru qu'il était plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion[724] ». Arnauld renonce à la conversion (simple ou par accident) de la conclusion. Pourtant dans la tradition médiévale, les différents modes sont justifiés par cette conversion. Ce renoncement est justifié par une « primauté épistémologique de la conclusion[725] ». Toutefois ce non recourt à la conversion ne

---

[723] Pariente, *op. cit.* , pp.310-311 : « Cette représentation du syllogisme n'est pas une invention de Port-Royal ; elle est largement répandue dans les ouvrages de logique post-médiévale, et on la rencontre par exemple dans une œuvre aussi influente que celle du logicien de Padoue, J. Zabarella, qui la fait d'ailleurs remonter à Averroès. Et la note 2 de la page 311 : Zabarella J., *Opera logica,* Frankfurt-a.-M., réimp. Minerva GMBH, 1608, p.102 : «*quod enim Graeci problema vocant, id vocat Averroes quaesitum, quod mox facta ratiocinatione dicitur conclusio ».* Même doctrine chez Ramus, *Dialecticae Institutiones,* nouvelle imp. en fac-similé, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgard-Bad Cannstatt, 1964, p. 20 : « *Syllogismus igitur… est argumenti cum quaestione firma necessariaque collocatio, unde quaestio ipsa concluditur, atque aestimatur* ».

[724] *Logique,* p.202.

[725] Pariente, *loc. cit.* : Parlant de ce renoncement de la conversion de la conclusion, l'auteur ajoute « qu'il s'agit là d'un interdit de nature épistémologique, il faut le répéter, et non logique, mais il contribue à la mise au point de la syllogistique ».

s'applique pas aux prémisses puisqu'il arrive que les prémisses subissent une conversion ; tel est le cas de la deuxième figure[726].

Les syllogismes simples sont ceux où le moyen terme n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion :

Tout bon prince est aimé de ses sujets :

Tout roi pieux est bon prince

Donc tout roi pieux est aimé de ses sujets[727]

Ce syllogisme est simple parce que le moyen terme est joint séparément avec *roi pieux* qui est le sujet de la conclusion, et avec *aimé de ses sujets* qui en est l'attribut.

Ces syllogismes simples sont de deux sortes :

- « Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, savoir avec l'attribut tout entier dans la majeure, et avec le sujet tout entier dans la mineure ». Ce sont les syllogismes simples incomplexes.
- « Les autres, où la conclusion étant complexe, c'est-à-dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, et on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre ave le moyen dans l'autre proposition. » Ce sont les syllogismes simples complexes.

Avant d'établir les règles auxquelles sont soumis les modes concluants, Arnauld résume en quatre axiomes l'essentiel de la théorie de la proposition. Pour lui, « ce sont principalement sur ces axiomes que sont fondées les règles générales des syllogismes, qu'on ne saurait violer sans tomber en de faux raisonnements[728] » :

---

[726] *Logique*, p.196.

[727] *Logique*, III, 2, p.181.

[728] *op. cit.,* p.183.

> 1. Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, et non les générales dans les particuliers, I. dans A. et O dans E. et non A. dans I. ni E. dans O.
> 2. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particulière.
> 3. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement : parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.
> 4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement[729].

Ce que Jean-Claude Pariente résume en ces termes : « Le premier rappelle simplement le principe de la subalternation. Les trois suivants s'attachent à établir une relation entre d'une part, la quantité et la qualité des propositions et, d'autre part, l'étendue selon laquelle sont pris les deux termes. L'objectif poursuivi est d'obtenir le droit d'argumenter à partir de la place d'un terme sur la proposition où il figure, et réciproquement. Cet objectif se réalise en formulant deux relations :

- l'une associe biunivoquement la quantité de la proposition et l'extension, totale ou partielle, selon laquelle est pris le sujet ;
- l'autre associe biunivoquement la qualité de la proposition et l'extension selon laquelle est pris l'attribut. Dans une négative, il est pris universellement ; dans une affirmative, il est toujours considéré comme pris particulièrement »[730].

Des huit règles de la liste traditionnelle, Arnauld et Nicole écartent les deux premières, qui définissent le syllogisme comme composé de trois termes dont l'un disparaît de la conclusion. Ainsi, les Messieurs ne retiennent que six règles régissant les syllogismes

---

[729] *Logique*, III, 2, p.181

[730] Pariente, *op. cit.,* p.318.

simples. Les deux premières règles concernent les termes, en l'occurrence leur quantité.

- Règle 1. Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement, mais il doit être pris au moins une fois universellement[731].
- Règle 2. Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris universellement dans la conclusion que dans les prémisses
- Règles 3. On ne peut rien conclure de deux propositions négatives
- Règle 4. On ne peut prouver une conclusion négative de deux propositions affirmatives
- Règle 5. La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire, que s'il y a une des deux propositions négatives, elle doit être négative ; et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière
- Règle 6. De deux propositions particulières il ne s'en suit rien[732].

Par sa place, la première règle ne dépend pas des autres règles et des axiomes. En dehors du premier axiome, les autres concernent le grand et le petit terme, alors que la première règle détermine une condition relative à l'extension que le moyen doit satisfaire pour assumer sa fonction, et unir ou désunir les termes de la conclusion. Cet argument de Port-Royal est conforme à la tradition : si le moyen est pris deux fois particulièrement, aucune conclusion n'est possible à cause de l'indétermination des termes pris particulièrement.

Pour autant que la vérité des prémisses soit associée à une certaine extension du petit et du grand terme, la deuxième règle garantit que la conclusion est conforme aux conditions de vérité des prémisses. La deuxième règle est la conséquence du premier axiome. En fait, le sens des règles est de garantir que l'extension des termes de la conclusion respecte l'extension qu'ils ont dans les

[731] *Logique*, p. 183.
[732] *op. cit.,* p.187.

prémisses : un terme n'est pas pris dans la conclusion selon une extension supérieure à celle selon laquelle il est pris dans l'une des prémisses.

La troisième règle suit la méthode de contre-exemple d'Aristote : « deux propositions négatives séparent le sujet du moyen et l'attribut du même moyen. Or de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'en suit ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose ». De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas Chrétiens, il ne s'en suit pas que les Espagnols ne soient pas Chrétiens ; et il ne s'en suit pas non plus que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols[733].

La quatrième règle fait appel « à une intuition sémantique » des analyses de l'affirmation et de la négation : si le moyen est uni aux deux termes de la conclusion dans les prémisses, on ne peut pas conclure que ces termes soient désunis ; si le moyen est séparé d'un des termes de la conclusion, on ne peut conclure à l'union de ces termes[734]. La cinquième et la sixième règle reposent sur le renvoi des caractères des propositions à l'extension des termes et vice-versa :

> Règle 5 « S'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une de ses parties de la conclusion : et particulièrement il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement. Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale. Car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit être aussi universel dans la mineure, et par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il en sera général dans la majeure, parce qu'autrement il serait deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, et par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale. Corollaire : ce qui conclut le général conclut le particulier ».

---

[733] *Logique*, III, 3, p.186.

[734] *loc. cit.*

> Règle 6 : « si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement, soit qu'il soit sujet (par l'Axiome2) soit qu'il soit attribut (Axiome3). Or par la première règle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement. Et s'il y en avait une négative, la conclusion l'étant aussi, (par la règle précédente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses, (suivant le corollaire2). Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs négatifs, ce qui serait contre la troisième règle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle[735].

En définitive, ces règles définissent les conditions nécessaires du syllogisme et, quand il est possible, elles exposent son contenu. De plus, ces règles sont relatives à l'opération de transfert qui caractérise le syllogisme. Elles sont fondées sur les axiomes énoncés au début du chapitre trois de la troisième partie, et l'analyse des propositions de la fin de la deuxième partie de la *Logique.*

Les règles 3 et 6 excluent de tirer une conclusion de deux prémisses qui seraient toutes les deux « faibles » selon la qualité ou la quantité. Les règles 4 et 5 définissent les caractères que représente la conclusion, quand elle existe, selon les caractères des prémisses. Comme on peut le constater, les règles 3 à 6 déterminent l'existence et les caractères de la conclusion à partir des caractères des prémisses.

Les règles sont générales par ce qu'elles définissent les conditions de concluance des modes en prenant en considération la nature des propositions : la disposition des termes n'est pas prise en compte. Le Corollaire$_2$ ne s'intéresse pas à la position du grand terme qui peut être sujet ou attribut. Il en est de même pour le Corollaire$_4$ qui examine le petit terme dans les cas où il est sujet de la mineure et le cas où il en est attribut. « Les règles générales n'énoncent en

---

[735] *Logique,* III, 3, pp.186-187.

fait que les conditions nécessaires de la concluance[736] », celles auxquelles un mode doit satisfaire pour constituer un bon syllogisme, dans lequel la « conclusion ne peut être fausse, les prémisses étant vraies ». Les règles n'établissent pas la correction des modes concluants, mais elles sont établies par analyse de ces modes. Ce faisant, elles écartent par elles-mêmes les modes non-concluants : « Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des règles générales qui font voir qu'une conclusion ne saurait être bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées[737] ».

> Il n'est pas difficile de montrer que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, et que l'autre le fait voir ; et que les arguments ne sont pas vicieux que quand on manque à observer cela, et qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes les règles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses. Or cela dépend visiblement de ce principe général, que les prémisses doivent contenir la conclusion. […]
>
> L'autre règle générale est, que le moyen doit être pris au moins une fois universellement. Ce qui dépend encore de ce principe, que la conclusion doit être contenue dans les prémisses[738].

Port-Royal adhère à la représentation du syllogisme comme une inférence. Ce modèle s'accorde plus directement avec l'objectif qui lui est assigné d'établir la vérité de la conclusion. Quand l'inférence est correcte, la vérité des prémisses garantit la vérité de

---

[736] Pariente, *op. cit.,* p.323.

[737] *Logique,* p.182 :

[738] *Ibid.,* pp.212-213.

la conclusion. L'objectif de la syllogistique est de déterminer ceux des modes qui sont bons[739], où la conclusion est bien tirée, et non pas de construire des implications valides. Au cas où les règles ne nous permettraient pas de tirer une bonne conclusion, le recours à la lumière naturelle est impératif : « nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumière naturelle, que par la forme[740] ».

Après l'établissement des règles générales qui doivent être observées dans tous les syllogismes simples, Arnauld énumère, dans le chapitre IV de la troisième partie de la *Logique*, les différents modes et figures des syllogismes en général. Un *mode* est « la disposition des trois propositions selon leurs quatre différences A.E.I.O[741] » et la *figure* est « la disposition des trois termes, c'est-à-dire, du moyen avec les trois termes de la conclusion ». Sur la base des six règles générales et des six corollaires, Arnauld et Nicole constatent qu'ils éliminent 54 des 64 modes possibles. Il reste donc dix modes conformes aux règles générales. Comme nous l'avons signalé, les règles ne sont pas des énoncés, tenus pour vrais, de la langue-objet, à partir desquels on peut déduire des modes valides. Le respect de ces règles garantit que la vérité reconnue aux prémisses est transmise à la conclusion. Ainsi, les règles jouent une fonction éliminatrice, « le rôle d'un crible qui ne laisse passer que les modes valides, ceux dans lesquels il est légitime de transférer une affirmation ou une négation de l'ensemble des prémisses à la conclusion[742] ».

---

[739] *Logique,* p.179 : « Les prémisses sont mises dans l'esprit avant la conclusion qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon, c'est-à-dire que supposé la vérité des prémisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie »

[740] *Ibid.,* p.205.

[741] *op. cit.,* p. 188.

[742] Pariente, *op. cit*., pp.324-325.

Les dix modes concluants : 4 affirmatifs (A.A.A., A.I.I., A.A.I., I.A.I.), 6 négatifs (E.A.E., A.E.E., E.A.O., A.O.O., O.A.O., E.I.O[743].)
Chaque mode est constitué de trois propositions dont chacune est de type A, E, I ou O. Chaque proposition est composée de deux termes, entre lesquels elle établit un rapport d'affirmation ou de négation. Les termes de la conclusion ont une importance particulière : son attribut est le grand terme ou majeur du syllogisme, son sujet le petit terme ou mineur. La prémisse où est définie la relation du grand terme au moyen est nommée majeure; la prémisse où est définie la relation du petit terme au moyen s'appelle la mineure. Quand on considère les modes selon la disposition des trois termes, on en vient à les classer en un certain nombre de figures.

C. Fondements des modes valides des quatre figures

Les chapitres cinq à huit de la troisième partie de la *Logique* examinent les règles particulières des quatre figures. Ces règles particulières tirent les conséquences des règles générales en tenant compte de la disposition des termes qui caractérisent chaque figure. Elles assurent, à un niveau différent, la même fonction d'élimination. Dix modes étaient retenus par les règles générales. De ces dix modes, les règles particulières déterminent ceux qui doivent être écartés d'une figure donnée.

1. Règles, modes et fondements de la première figure

La forme du syllogisme est la disposition des termes ou des propositions qui constituent la figure de ce syllogisme. La première figure est celle dans laquelle le moyen est sujet de la majeure et l'attribut de la mineure. Deux règles régissent cette première figure

[743] *Logique,* III, 4, p.189.

qui est « celle où le moyen est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure[744] » :

Règle1. « Il faut que la mineure soit affirmative ».

Règle2. « La majeure doit être universelle[745] ».

Suivant la procédure de criblage et d'élimination, seuls quatre modes sont concluants pour la première figure : « De ces dix modes A.E.E. et A.O.O. sont exclus par la Règle1 de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative. I.A.I. et O.A.O. sont exclus par la Règle2… A.A.I. et E.A.O. sont exclus par le corollaire4 des règles générales…Par conséquent, il ne reste que quatre modes ». Les Messieurs s'approprient la liste des modes concluants suivant la tradition sous de vers mnémotechniques : « ces quatre modes pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, et la voyelle de chaque syllabe marque qu'elle doit être cette proposition…Ces mots ont cela de très commode dans l'école[746] ». Ainsi ces quatre modes sont connus sous la forme : *Barbara, Celarent, Darii, Ferio:*

> **BAR**- Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide
>
> **BA**- Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir ;
>
> **RA**. Donc ils son homicides.
>
> **CE**- Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé
>
> **LA**- Tous ceux qui meurent après s'être enrichis du bien de l'Eglise, sans le vouloir restituer, sont des voleurs impénitents
>
> **RENT**. Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être sauvé
>
> **DA**- Tout ce qui sert au salut est avantageux

---

[744] *Logique*, II, 5, p.191.

[745] *loc. cit.*

[745] *Logique,* III, 5, p.192.

[618] *Logique,* III, ch. Voir aussi Granger G.G., *La théorie aristotélicienne de la science,* surtout le chapitre cinq « La forme syllogistique », pp107-147.

RI- Il y a des afflictions qui servent au salut

I. Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses

FE- Ce qui est suivi d'un juste repentir, n'est jamais à souhaiter

RI- Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir;

O. Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.[747]

Il ressort quatre modes deux affirmatifs (A.A.A., AI.I.) et deux négatifs (E.A.E., E.I.O.). Deux principes[748] fondent cette première figure dont le premier est relatif aux deux modes affirmatifs et le second aux deux modes négatifs :

- Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est le sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée.
- Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

La première figure ne requiert pour se fonder que les axiomes de l'affirmation et le dernier axiome de la négation.

2. Règles, modes et fondements de la seconde figure

La deuxième figure est celle ou le moyen est deux fois attribut. Comme la précédente, « il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux règles[749] » :

Règle1. Il faut qu'il y ait une des deux premières propositions négatives, et par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixième règle générale.

---

[747] *Logique,* III, 5, pp.192-193.

[748] Pariente, *op. cit.,* p.347 : Le principe d'une figure est « une condition suffisante de concluance des modes, assurément, mais aussi une règle, dont l'énoncé est adapté à la disposition des termes caractéristique de cette figure et qui autorise en vertu de la théorie de l'affirmation et de la négation à inférer la conclusion recherchée avec le minimum de manipulation des termes ».

[749] *Logique,* III, 6, p.194

Règle2. Il faut que la majeure soit universelle.

« Des dix modes concluants, les quatre affirmatifs sont exclus par la Règle1 de cette figure… O.A.O. est exclu par la Règle2… E.A.O. est exclu pour la même raison qu'en la première figure ». Il ne reste que quatre modes des dix concluants. La deuxième figure est connue sous : Cesare, Camestres, Festino et Baroco:

CE- Nul menteur n'est croyable

SA- Tout homme de bien est croyable

RE Donc nul homme de bien n'est menteur

CA- Tous ceux qui sont à Jésus-Christ crucifient leur chair

MES- Tous ceux qui mènent une vie molle et voluptueuse ne crucifient point leur chair

TRES- Donc nul d'eux n'est à Jésus-Christ

FES- Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la vérité

TI- Il y a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la vérité

NO- Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu

BA- Toute vertu est accompagnée de discrétion

RO- Il y a des zèles sans discrétion

CO- Donc il y a des zèles qui ne sont pas des vertus[750]

On a deux modes généraux (E.A.E., A.E.E.) et deux modes pariculiers (E.I.O., A.O.O.)

Il y a deux principes qui fondent ces quatre modes :

- Ce qui est nié d'une idée universelle est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée, c'est-à-dire de tous les sujets de cette idée[751] (*Cesare* et *Festino*) et,

- Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie, l'attribut d'une

[750] *op. cit.,* p.195.

[751] *Logique*, III, 6, p.196.

proposition négative étant pris selon toute son extension[752] (*Camestres* et *Baroco*).

La deuxième figure repose sur les deux axiomes de la négation, mais exige la conversion des négatives. Ainsi, Arnauld fait un fléchissement à son interdit du non recourt à la conversion.Il ne s'agit pas, dans ce cas, de la conversion d'une conclusion mais celle des prémisses. Nous avions signalé que les prémisses peuvent subir une conversion, la deuxième figure en est un exemple : « cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* et *Festino* ne sont différents des deux de la première figure, *Celarent* et *Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée[753] ».

3. Règles modes et fondements de la troisième figure

Dans la troisième figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'en suit :

Règle[1]. Que la mineure en doit être affirmative

Règle[2]. L'on y peut conclure que particulièrement

Par conséquent, il ne peut qu'y avoir que six modes concluants. Ces six modes sont désignés par : Darapti Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo et Ferison :

DA- La divisibilité de la matière à l'infini est incompréhensible

RA- La divisibilité de la matière est très certaine,

PTI. Il y a donc des choses très certaines qui sont incompréhensibles.

FE- Nul homme ne se peut quitter soi-même

LA- Tout homme est ennemi de soi-même

PTON. Il y a donc des ennemis que l'on ne saurait quitter.

DI- Il y a des méchants dans les plus grandes fortunes

SA- Tous les méchants sont misérables

---

[752] *Logique*, III, 6, p.197.

[753] *op . cit.*, III, 6, p.196

MIS. Il y a donc des misérables dans les plus grandes fortunes.

DA- Tout serviteur de Dieu est roi

TI- Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres

SI. Il y a donc des pauvres qui sont rois.

BO- Il y a des colères qui ne sont pas blâmables

CAR- Toute colère est une passion

DO. Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.

FE- Nulle sottise n'est éloquente

RI- Il y a des sottises en figure

SON- Il y a donc des figures qui ne sont pas éloquentes[754]

Pour la troisième figure, selon la procédure de criblage : (AEE et AOO) sont exclus par la Règle[1], et (AAA et EAE) le sont par la Règle[2]. Ainsi, il nous reste, pour cette figure, trois modes affirmatifs et trois modes négatifs : (A.A.I, A.I.I., I.A.I.) et (E.A.O., E.I.O. O.A.O[755]).

Deux principes fondent cette troisième figure dont le premier est relatif aux modes affirmatifs et le second aux modes négatifs : lorsque deux termes se peuvent affirmer d'une même chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulièrement ; et lorsque de deux termes l'un peut être nié et l'autre affirmé de la même chose, ils se peuvent nier particulièrement l'un de l'autre.

La troisième figure ne s'appuie plus sur la reformulation des axiomes comme lois de transfert.

---

[754] *Logique,* III, 7, pp.198-199.

[755] *op. cit.* III, 7, pp.198

4. Des modes de la quatrième figure

Contrairement aux trois figures précédentes, la quatrième figure n'a pas de fondement. Arnauld et Nicole se contentent d'énumérer les règles et ils s'expliquent en ces termes :

« La quatrième figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure. Elle est si peut naturelle qu'il est assez inutile d'en donner les règles. Les voilà néanmoins afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manières simples de raisonner[756] ».

L'origine de cette quatrième figure remonterait à Galien[757] en tant que le moyen est l'attribut de la majeure et sujet dans la mineure comme dans ce syllogisme :

Tout homme est un animal

Tout homme est une substance

Donc quelque substance est un homme

La majeure n'est pas toujours la première proposition du syllogisme mais celle qui contient le grand terme. La figure de Galien ne diffère de la première d'Aristote, qu'à l'égard de la conclusion qui ne suit pas « l'ordre de la nature ». Ce syllogisme de Galien peut être appréhendé dans la première figure d'Aristote si on la dispose de cette façon :

Tout animal est une substance

Tout homme est un animal

Donc tout homme est une substance

Pour Arnauld, il faut dépasser la classification des figures et dégager les règles qui rendent possibles leur effectuation. Aussi trouve-t-il trois règles dont vont dépendre les cinq modes concluants :

---

[756] *Logique*, III, 8, p.200.

[757] Lesclache L*., La philosophie divisée en cinq parties,* t.1, Paris, Chastellain, 1648, p.204.

Règle[1]. Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Règle[2]. Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particulière.

Règle[3]. Dans les modes négatifs la majeure doit être générale[758].

Nous avons cinq modes concluants qui sont renfermé dans ces mots artificiels:

BAR-Tous les miracles de la nature sont ordinaires

BA- Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point

RI- Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.

CA- Tous les maux de la vie sont des maux passagers

LEN- Tous les maux passagers ne sont point à craindre

TES. Donc nul des maux qui sont à craindre n'est un mal de cette vie.

DI- Quelque fou dit vrai

BA- Quiconque dit vrai mérite d'être suivi

TIS. Donc il y en a qui méritent d'être suivis, qui ne laissent pas d'être fous.

FES- Nulle vertu n'est une qualité naturelle

PA- Toute qualité naturelle a Dieu pour premier moteur

MO. Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour auteur, qui ne sont pas des vertus.

FRE- Nul malheureux n'est content

SI- Il y a des personnes contentes qui sont pauvres

SOM. Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux[759] .

Ces cinq modes concluants sont retenus étant donné qu'A.I.I. et A.O.O. sont exclus par la Règle1, A.A.A. et E.A.E. par la Règle[2] et

[758] *Logique*, III, 8, p.200.

[759] *op. cit.,* III, 8, p.201.

O.A.O. l'est par la Règle[3] : il en résulte deux modes affirmatifs (A.A.I., I.A.I.) et trois modes négatifs (A.E.E., E.A.O., E.I.O.)

Pour Arnauld et Nicole, la syllogistique a un fondement naturel. La lumière naturelle guide les syllogismes. Elle en est « l'âme » et les règles « l'écorce ». Le bon sens ajuste les règles[760]. Les principes qui régissent une figure sont énoncés sous une forme adaptée à cette figure. Ce fondement naturel du raisonnement, tout au moins pour les trois premières figures, permet d'éliminer le plus possible le recours aux procédures de réduction. C'est ce qui explique que chaque fondement est adapté à la figure considérée. Toutefois deux modes de la deuxième figure et la quatrième figure seront traités différemment. Le raisonnement, pour Arnauld, est une extension du jugement. Les principes des trois premières figures sont établis sur la base de l'analyse de l'affirmation[761] et de la négation de la deuxième partie de la *Logique*. Ainsi les modes concluants des figures sont classés en modes affirmatifs et en modes négatifs.

Comment les Messieurs établissent-ils les lois de transfert d'affirmation ou de négation telles qu'elles sont issues des axiomes de la proposition affirmative ou négative ? Ils prennent pour base les (Axiome[1] et Axiome[2]) de l'affirmation et les (Axiome[6] et Axiome[7]) de la négation.

L'Axiome1 indique que l'attribut est mis dans le sujet selon l'extension de celui-ci. L'axiome[2] stipule que l'attribut est affirmé selon toute sa compréhension. Quand on affirme l'idée A de l'idée B,

---

[760] *op. cit.,* pp.204-205 : « Cette affection étant la marque d'un esprit bas et peu solide, il arrive que s'attachant plus à l'écorce des règles qu'au bon sens, qui en est l'âme, ils se portent facilement à rejeter comme mauvais des raisonnements qui sont très bons, parce qu'ils n'ont pas assez de lumière pour les ajuster aux règles ».

[761] *Logique,* III, 5, p.193 : « Ce principe a été tellement éclairci dans le chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir ici davantage ».

on affirme de B tous les attributs de A, c'est-à-dire « toutes les idées dominantes de A ». Ces idées sont affirmées de toutes les parties de l'extension de B ou d'une de ces parties selon que B est pris universellement ou particulièrement dans la proposition affirmative. Pour Pariente, il n'y a qu'une seule loi de transfert d'affirmation, scindée en trois formules équivalentes[762].

On peut de la même façon déterminer les conditions dans lesquelles le transfert de négation est légitime. Contrairement à la loi de transfert d'affirmation, le transfert de négation a deux lois :

> Par l'Axiome[6], quand on nie l'idée A de l'idée B, on nie de B tous les sujets de A (le prédicat d'une négative est pris selon toute son extension). En séparant A de B, on sépare aussi de B toutes les idées contenues dans l'extension de l'idée A ; ces idées sont dominées par A. Pour Jean-Claude Pariente, soient les idées P, M et G, M domine G et M est niée de P. Nier M de P c'est aussi en nier G. P peut être pris universellement ou particulièrement. Dans le premier cas, nous avons le mode *Camestres* et dans le second cas, le mode *Baroco* […]
>
> En partant de l'Axiome 6, Port-Royal obtient une validation directe de ces deux modes. Séparant par la mineure de l'idée P (qui est prise universellement ou particulièrement) la compréhension totale de l'idée M, on sépare de P toute idée dans la compréhension de laquelle figure la compréhension de M. Première loi de transfert de négation : Toute idée dominée par l'attribut d'une négative est niée de son sujet. […] Ce transfert est validé par la loi : L'attribut d'une négative universelle est nié de tout ce dans la compréhension de quoi figure son sujet. Cette loi TNS est la version port-royaliste du *dictum de nullo*, car elle peut, comme $TA_{2,}$ se formuler en extension : l'attribut d'une négative universelle est nié de tout ce qui figure dans l'extension de son sujet [763]».

Une seconde loi dérive de l'Axiome7 (tout attribut nié d'un sujet est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition). Si G est niée de l'idée M, qui est l'attribut d'une

---

[762] Pariente, *op. cit.,* p. 330-331 : Trois idées P, M et G, G domine M et M est affirmée de P. Affirmer M de P, c'est aussi en affirmer G. L'idée P peut être prise universellement ou particulièrement. Dans le premier cas, on obtient le mode Barbara et dans le second cas, le mode Darii.

[763] Pariente, *op. cit,* p.334.

idée P, la compréhension totale de G est séparée de l'idée M. Elle est donc séparée de l'idée P qui est contenue dans l'étendue de M. On a le mode *Celarent* ou le mode *Ferio*[764]. Dans ces deux modes, le transfert de négation se fait par l'intermédiaire du sujet de la prémisse négative. On peut nier G de P parce qu'on l'a nié de M, lequel est par ailleurs attribut de P.

Les énoncés présentés comme axiomes de l'affirmation et de la négation à la fin de la deuxième partie de la *Logique*[765], se développent en lois de transfert dans la troisième partie : une loi TA pour le transfert d'affirmation et deux lois de transfert pour la négation, selon qu'il se fait par l'intermédiaire d'un sujet (TNS) ou par l'intermédiaire de l'attribut (TNA). Ces trois lois de transfert légitiment cinq des six règles générales. Dans les trois lois le moyen est pris au moins une fois universellement (première règle générale). Tout transfert, même de négation, exige au moins une prémisse négative (troisième règle). Quand les deux prémisses sont affirmatives, la conclusion l'est aussi (quatrième règle). La conclusion suit toujours la partie la plus faible (cinquième règle). Tout transfert exige au moins une prémisse universelle (sixième règle). La deuxième règle semble ne pas être directement liée à la structure des lois de transfert. Mais la condition de concluance qu'elle énonce, nous fait dire, qu'elle est liée à la première règle.

Les lois de transfert valident également les modes concluants des trois premières figures. Pour la première figure, les deux modes affirmatifs sont fondés par TA et les deux modes négatifs par TNS.
Dans la seconde figure *Camestres* et *Baroco* trouvent un fondement immédiat dans TNA. Mais *Cesare* et *Festino* ne peuvent pas se fonder sur TNA, car le grand terme n'est pas dominé par l'attribut de

---

[764] Pariente, *op. cit.,* p.334.

[764] *Logique*, II, 20.

[765] Pariente, *op. cit.,* p.336.

la négative. Dès lors, c'est la loi TNS qui intervient pour les fonder après une conversion simple de la majeure[766].

Dans la troisième figure, trois modes affirmatifs sont concluants (*Darapti*, *Disami* et *Datisi*). (*Darapti* et *Datisi*) se distinguent par la mineure, elles seront comparées à *Darii* par la conversion d'une prémisse, ce qui est autorisé par l'épistémologie de Port-Royal : conversion par accident de la mineure pour *Darapti* et conversion simple de la mineure pour *Datisi*. Trois modes négatifs sont concluants (*Felapton Bocardo* et *Ferison*). *Felapton* et *Ferison* se laissent réduire à *Ferio*. Il reste *Disami* (affirmatif) et *Bocardo* (négatif) qui ne se laissent pas réduire. Le problème vient du refus de la conversion de la conclusion. Si *Disami* se prête à être réduite à *Darii*, il faudra ajouter à la conversion de la majeure une transposition de prémisses, ce qui entraîne la nécessité de convertir la conclusion. Pour résoudre ce qui brise l'unité reconnue à chaque figure, il faut voir les deux principes qui fondent la troisième figure. La *chose* qui revient dans les deux principes est l'étendue du moyen terme. Dans la troisième figure, « la conclusion est directement lue sur la *chose* construite en vertu des prémisses ».[767]

> La quatrième figure n'a pas de fondement et ses modes n'ont pas de principe, non parce qu'ils ne sont pas concluants, mais parce qu'on ne connaît pas d'énoncé satisfaisant les conditions de concluance. Ce qui prime pour Arnauld et Nicole, en dehors des quatre figures traditionnelles des syllogismes, est d'associer à toute idée sa compréhension, mais aussi de faire intervenir directement celle-ci dans la construction du syllogisme.

---

[767] Pariente, *op. cit.,* pp.341-342 : Dans la troisième figure, la procédure est différente : on lit directement la conclusion sur la chose construite en vertu des prémisses. De ce fait, il n'y a aucune raison de considérer G comme prédiquée de P ou P comme prédiquée de G ; d'où la formulation des deux principes de la troisième figure selon laquelle les deux idées sont prédiquées l'une de l'autre, alors que dans les figures précédentes, c'était toujours le grand terme que les principes prédiquaient du petit.

> La correction du syllogisme dépend « du rapport entre l'information contenue dans la conclusion et celle qui est contenue dans l'ensemble des prémisses. Mais ce rapport n'est déterminé qu'au niveau des termes: l'information logique se résout finalement en une information sur les termes. [...] Il ne suffit pas de régresser des syllogismes aux propositions simples, il faut de plus régresser des propositions à leurs éléments[768].

D. Le principe général et ses applications

1. Les syllogismes complexes

Dans le chapitre IX de la troisième partie, Arnauld met en œuvre, pour les propositions complexes, la combinaison des moyens grammaticaux et logiques. Les arguments qui ne relèvent pas de cette combinaison sont analysés selon la théorie médiévale des propositions exponibles[769]. C'est ce qui est fait pour les exemples n°3, 4 et 5 de la *Logique*. Voyons d'abord comment les Messieurs définissent les syllogismes complexes. Ces syllogismes sont complexes, écrivent-ils, « non pas simplement parce qu'il s'y trouvait des propositions complexes, mais parce que les termes de la conclusion étant complexes, n'étaient pas pris tous entiers dans chacune des prémisses pour être joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes ». Ces syllogismes complexes peuvent être réduits en syllogismes communs :

Exemple 1. :

La loi divine commande d'honorer les rois

Louis XIV est roi

Donc la loi divine commande d'honorer Louis XIV[770]

Le mot roi est pris généralement pour tous les rois en particulier. Louis XIV est du nombre de ceux que la loi divine

---

[768] Pariente, *op. cit.* p.228.

[769] Ces propositions exponibles ont été examinées auparavant dans *Logique,* II, 9 ; ce sont des propositions ou la complexion est cachée et qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

[770] *Logique,* p.206.

commande d'honorer. Roi qui est le moyen terme n'est pas attribut dans cette proposition, il est « joint à l'attribut *commande* ». Ce qui est attribut est affirmé et convient. Or *roi* n'est pas affirmé et ne convient pas à la loi de Dieu. L'attribut est restreint par le sujet. Le mot roi n'est pas restreint dans cette proposition *La loi divine commande d'honorer les rois*, il est pris généralement. Le mot roi est, en fait, un sujet d'une autre proposition enveloppée dans *La loi divine commande d'honorer les rois.* Comme j'attribue à la loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux rois. C'est comme si je disais *La loi divine commande que les rois soient honorés.*

Dans la conclusion Louis XIV n'est pas l'attribut, bien qu'il soit joint à l'attribut. Il est le sujet de la proposition enveloppée : *La loi divine commande que Louis XIV soit honoré.*

La loi divine commande est une proposition incidente qui est jointe à l'affirmation dont la loi divine sert de preuve. Cet argument est de la première figure en *Barbara*. Les termes singuliers comme Louis XIV passent pour universels parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue.

Dans certains cas, la validité des syllogismes complexes ne dépend pas des règles ou principes qui les fondent, mais plutôt du bon sens qui ajuste ces règles. L'argument qui suit, selon Arnauld, ne vaut rien bien qu'il paraisse de la deuxième figure et conforme aux règles de cette figure :

Exemple 2.[771]

Nous devons croire l'Ecriture

La tradition n'est point l'Ecriture

Donc nous ne devons point croire la tradition

Cet argument doit être réduit à la première figure comme s'il y avait :

L'Ecriture doit être crue

La tradition n'est pas l'Ecriture

---

[771] *op. cit*. p.208.

Donc la tradition ne doit pas être crue

Or on ne peut rien conclure dans la première figure d'une mineure négative.

Des arguments qui paraissent de pures affirmations de la deuxième figure sont pourtant bons :

Exemple 3[772].

Tout bon pasteur est prêt de donner sa vie pour ses brebis

Or il y a peu aujourd'hui de pasteurs qui soient prêts de donner leur vie pour leur brebis

Donc il y a peu aujourd'hui de bons pasteurs.

Ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on y conclut affirmativement en apparence. Car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette négative : *Plusieurs pasteurs ne sont pas prêts à donner leur vie pour leur brebis.*

Et la conclusion se réduit à cette négative : *Plusieurs des pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas de bons pasteurs.*

Exemple 4.

Cet argument de la première figure paraît avoir la mineure négative et pourtant il est bon :

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis

Or quand un homme n'aime que Dieu, on ne lui peut ravir ce qu'il aime

Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu sont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Ce qui fait que l'argument est bon, c'est que la mineure n'est négative qu'en apparence. En fait, elle est affirmative. Le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment* mais au contraire *ceux à qui on ne*

---

[772] Exemples 3 et 4, *op. cit.,* p.208.

le peut ravir. Or c'est ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieu, de sorte que le sens de la mineure est :

Or tous ceux qui n'aiment que Dieu sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, ce qui est visiblement une proposition affirmative.

Exemple 5[773]

Les seuls amis de Dieu sont heureux

Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux

La majeure de ce syllogisme vaut en réalité deux propositions : *Les amis de Dieu sont heureux* et *tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux*. C'est la particule *seuls* qui rend la majeure ainsi. Or c'est de cette seconde proposition que dépend « la force de ce raisonnement », la mineure qui semblait négative devient affirmative, parce que le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu* mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*. L'argument devient :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

C'est la même chose de dire négativement qu'un homme n'est pas ami de Dieu et de dire affirmativement qu'il est non ami de Dieu[774].

---

[773] *Logique,* p.209.

[774] Henri Gouhier a analysé la position de Descartes sur la rhétorique dans *La pensée métaphysique de Descartes,* Paris, Vrin, 1962, Ch.3-4, p.63-112. On retrouve les analyses similaires chez Peter France *Rhetoric and thruth in France, Descartes to Diderot,* Oxford, Clarendon Press, 1972, p.40-67.

2. Principe général

Toute la syllogistique dépend selon Arnauld et Nicole d'un principe unique et général, selon lequel un mode est concluant si et seulement si les prémisses contiennent la conclusion. Ce principe s'énonce comme suit :

> Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paraît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeler la proposition contenante. Mais parce qu'elle ne la peut pas contenir expressément et dans les mêmes termes, puisque si cela était, elle n'en serait point différente, et ainsi elle ne servirait de rien pour la rendre plus claire ; il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appelée contenante, contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeler applicative[775].

Ce principe est présenté, comme nous l'avons expliqué, comme une relation entre idées. Une idée peut être contenue soit dans l'extension, soit dans la compréhension d'une autre. Si elle est contenue dans son extension, elle en est sujet ; si elle est contenue dans sa compréhension, elle en est prédicat. Nous pouvons dire que seule la prémisse contenante confirme la conclusion. La prémisse applicative met seulement en évidence la relation de contenante à contenue qui existe entre la prémisse et la conclusion.

Les difficultés propres à cette logique des idées surgissent dans ce chapitre dix de la troisième partie. Les considérations épistémologiques l'emportent sur les nécessités logiques. Pour expliquer cette relation de contenance, Arnauld et Nicole recourent au bon sens :

---

[775] *op. cit.,* p. 211.

« Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle contenante, parce qu'elles contiennent toutes deux en quelque sorte la conclusion, et qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre l'a contient[776] ». Chacune des prémisses assume les fonctions contenante et applicative. Dans l'exemple de la première figure qui va suivre, Arnauld analyse ce raisonnement en faisant successivement de la majeure la contenante puis l'applicative ; la mineure est l'applicative puis la contenante.

Tout esclave de ses passions est malheureux
Tout vicieux est esclave de ses passions
Donc tout vicieux est malheureux

Pour les syllogismes négatifs, le bon sens est prisé plus que la nécessité logique : « comme il n'y a qu'une proposition négative et que la négation est proprement enfermée que dans la négation, *il semble qu'on doit toujours prendre la proposition négative* pour la contenante, et l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la négative soit la majeure, comme en *Celarant, Ferio, Cesare, Festino* ; soit que ce soit la mineure, comme en *Camestres* et *Baroco*[777] ». Aussi dans l'argument ci-dessous, Arnauld estime que « *il est plus naturel de dire* que la mineure qui est négative, contient la conclusion qui est aussi négative, et que la majeure est pour montrer qu'elle l'a contient : car cette mineure, nul avare n'est content, séparant totalement content d'avec avare, en sépare aussi heureux, puisque selon la majeure, heureux est totalement enfermé dans l'étendue de content [778]» :

---

[776] *Loc. cit.* et p.212 : « Quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion et que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parce que esclave de ses passions contient tout ce qui est vicieux ; c'est-à-dire que vicieux est enfermé dans son étendue, et est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient aussi parce que esclave de ses passions comprend dans son idée celle de malheureux, comme la majeure le fait voir ».

[777] *Logique*, III, 10, p.212.

[778] *Loc. cit*.

Tout heureux est content
Nul avare n'est content
Donc nul avare n'est heureux

3. Applications du principe général

Ces difficultés internes de l'ouvrage sont répercutées sur l'application de ce principe général dans les chapitres XI et XII. Dans ces deux chapitres, Arnauld et Nicole se proposent d'apprécier la correction d'un argument sans recourir à aucune considération de forme « sans prendre garde aux figures et aux modes ». En d'autres termes, cette ambition est d'établir sur des exemples que, notamment dans le chapitre XI, là où les règles des syllogismes simples ne sont pas immédiatement applicables, on peut appliquer le principe général : on peut juger de la concluance en se référant au seul principe qu'une des prémisses doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle la contient.

Les Messieurs sont conscients de ces difficultés, notamment pour les syllogismes complexes. Ils ont déjà averti le lecteur que ces syllogismes seraient résolus à partir des exemples et non par des

---

Pariente explique ces difficultés de Port-Royal liées à cette prééminence des considérations épistémologiques aux problèmes purement logiques en ces termes : « 1. Les Messieurs s'efforcent de déterminer quelle est celle des prémisses qui contient la conclusion ; ils sont ensuite obligés de convenir que cette question n'a pas de sens dans le cas des modes à deux prémisses affirmatives, mais ils la maintiennent malgré tout parce que, dans le cas des conclusions négatives, ils trouvent plus naturel de dire que la conclusion est contenue dans la prémisse négative. La notion de substitution n'est pas dégagée avec son statut logique propre parce qu'elle est en quelque sorte brouillée par la relation de contenance, c'est-à-dire finalement par le privilège accordé à la compréhension.
2. Les Messieurs n'ont pas la possibilité de [dissocier la valeur logique des termes au sein de l'argument et l'expression grammaticale, comme le ferait Peirce] : ils ne réussissent pas à poser le problème logique indépendamment de la formulation du syllogisme dans la langue naturelle » : Pariente*, op. cit.* pp.359-360.

règles[779]. Ils donnent six exemples dont deux retiennent notre attention :

Exemple1.

Le devoir d'un chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles

Or ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle

Donc le devoir d'un chrétien est de ne oint louer ceux qui se battent en duel.

Pour cet argument, le lecteur n'est pas tenu de savoir à quelle figure ni à quel mode on peut le réduire. Mais il lui suffit de « considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premières propositions, et si l'autre le fait voir ». On trouve que la première proposition n'a rien de différent de la conclusion. La première proposition contient la conclusion : « Or il est visible *par le sens* que le terme de *ceux qui commettent des actions criminelles* est pris universellement, et que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient. Et ainsi la mineure *ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle* faisant voir que *se battre en duel* est contenu sous ce terme de *commettre des actions criminelles* ; elle fait voir aussi que la première proposition contient la conclusion[780] ».

Exemple 5.

Celui qui dit que vous êtes animal, dit vrai

Celui qui dit que vous êtes un oison, dit que vous êtes un animal

Donc celui qui dit que vous êtes un oison, dit vrai

On peut résoudre ce sophisme par ce seul principe car il suffit de dire que nulle des deux premières propositions ne contient la conclusion :

---

[779] *Logique,* p.206.

[780] *Logique*, p.214.

> Si la majeure la contenait, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y animal dans la majeure, et oison dans la conclusion, il faudrait qu'animal contînt oison. Mais animal est pris particulièrement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, vous êtes un animal ; et par conséquent il ne pourrait contenir oison que dans sa compréhension : ce qui obligerait pour le faire voir, de prendre le mot d'animal universellement dans la mineure, en affirmant oison de tout animal : ce qu'on ne peut faire, et ce qu'on ne fait pas aussi, puisque animal est encore pris particulièrement dans la mineure, étant encore aussi bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, vous êtes animal[781].

Selon le principe général, les Messieurs comparent la majeure et la conclusion. Elles ne diffèrent que par *animal* dans la majeure et *oison* dans la conclusion. Mais *animal* est pris particulièrement dans la majeure comme attribut d'une affirmative. On ne peut pas savoir ce qu'il contient dans son étendue ; celle-ci n'est donc pas déterminée. Pour qu'animal contienne *oison* dans sa compréhension, il faudrait que la mineure affirmât que tout animal est oison. Or la mineure ne prend pas animal universellement. L'argument n'est donc pas concluant. Ici encore la référence au principe général permet d'apprécier la correction du syllogisme sans avoir à se demander « s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe ». Arnauld et Nicole établissent le caractère de sophisme par une argumentation que Pariente résume comme suit :

> -Pour que le syllogisme soit concluant, il faut que la majeure contienne.
> -Pour que la majeure (où animal est pris particulièrement) contienne la conclusion, il faut qu'animal contienne oison dans sa compréhension.

---

[781] *Op. cit.* pp.216-217.

-Pour qu'animal contienne oison dans sa compréhension, il faut qu'animal soit pris universellement dans la mineure.

-Or animal n'est pas pris universellement dans la mineure.

-Donc le syllogisme n'est pas concluant[782].

[782] Pariente*, op. cit.,* pp.369-370.

TROISIEME PARTIE
METHODE ET SES APPLICATIONS

Chapitre I. Méthode et logique

A. Deux étapes de la méthode cartésienne

Dans l'étude de la méthode cartésienne, il convient de distinguer deux étapes : la première constituée par les *Règles*, la seconde par le *Discours* et les *Méditations.* Dans les *Règles*, Descartes établit les règles qui permettront d'accéder au vrai: « Ce que j'entends maintenant par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité[783]». Il ne s'est pas suffisamment arrêté sur l'obscurcissement de l'esprit par les préjugés de l'enfance. Le doute joue également son rôle primordial. Il y a fait allusion pour souligner l'évidence des principes et des propositions simples qui s'affirment même quand ils sont soumis au doute[784].

Cependant une méthode est nécessaire pour que chacun puisse parvenir à la même expérience. À partir de questions, il convient d'analyser les termes, pour parvenir de proche en proche à l'intuition de cette idée simple, les unissant en unité composée. La méthode ne fait ainsi que transposer au niveau de l'expérience la relation d'ordre qui relie les propositions simples en une proposition composée[785]. La vérité n'est pas une œuvre de l'homme, mais une découverte intérieure.

Dans la seconde étape, Descartes a pris conscience que l'approche de la vérité n'était pas aussi simple. Il a découvert que le « je pensant » s'incarne dans un « je » psychologique encore trop faible pour pouvoir supporter l'effort de concentration de soi. Ainsi ses *Règles*, tout en demeurant toujours valables, se révélaient plus efficaces si elles étaient assumées par un esprit éprouvé. Il convient

---

[783] Descartes, *Règles,* Règle IV, A.T. X, 372.

[784] Descartes *op. cit.,* A.T. X, 421 Règle XII,; Règle XIII, A.T. X, 432.

[785] *Op. cit.,* Règle XII, A.T. X, 427. « Toute la science humaine consiste en une seule chose : avoir la vision distincte de la façon dont les natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses ».

donc de les faire précéder par une expérience capable de conduire l'esprit à sa maturité[786]. Cette seconde phase n'est pas encore logique, mais exclusivement méthodologique, puisque l'activité du sujet ne s'exerce que sur lui-même. En effet si le doute, sujet de cette crise, remet en question tous les jugements formulés par l'homme, ceux-ci n'étaient pour Descartes que des opérations, remontant moins à la pensée qu'à la volonté.

Aussi les *Règles* se fondent-elles sur un processus intuitif et déductif en recourant au doute. L'évidence des propositions simples suffit à offrir, par la clarté et la distinction de leur intuition, un critère de certitude. Lorsque, dans le *Discours*, Descartes élargit l'univers du doute, il n'a pas cherché à remettre en cause le processus intuitif et déductif, mais seulement sa valeur de certitude. Le doute marque l'intention de découvrir une idée claire et distincte, aussi certaine qu'évidente. Le processus du doute n'entend donc pas se substituer à celui des *Règles*, mais seulement lui servir de support critique.

Il convient, cependant, de se demander si Descartes avait envisagé de joindre les deux processus, en considérant la première évidence critique – *cogito ergo sum* – comme le fondement intuitif de toutes les chaînes déductives, ou seulement comme un exemple privilégié suffisant à garantir la valeur critique des autres évidences. Les *Méditations* nous amènent à penser que la première hypothèse a constitué la perspective idéale de sa démarche. Mais l'a-t-il tout à fait suivie ?

En se rapportant aux *Principes*, œuvre qui représente l'achèvement de sa pensée, on remarquera que Descartes a davantage accentué le caractère événementiel du doute, expérience qui traverse l'existence « *semel in vita* [787]». S'apparentant à la

---

[786] Descartes, *Règles,* Règle IV, A.T.p.371 : « on ne peut se passer d'une méthode pour se mettre en quête de la vérité de la chose ».

[787] Descartes, Principes I, 1 - A.T. VIII, p.5 – « Quoniam infantes nati sumus et varia de rebus judicia prius tulimus quam integrum nostrae rationis usum

catharsis, le doute indique la conversion de l'esprit à la vérité, après s'être détourné des préjugés qui le rendaient prisonnier de l'enfance. En étant un événement unique, il rend l'idée claire et distincte du « cogito ergo sum » capable de rendre critiques les évidences de toutes les autres propositions simples, fondement de la déduction[788].

La relation du « cogito ergo sum » aux autres institutions serait analogue à celle de l'idée de Dieu au « cogito ergo sum », en tenant compte de la différence de valeur. En effet, de même que l'idée de Dieu devient le lieu privilégié où l'esprit s'assure de la valeur objective des idées, de même le « cogito sum » l'est pour fonder la certitude des autres évidences. Ainsi Descartes aurait lui-même autorisé le retour aux *Règles*, en prenant l'idée claire et distincte comme critère de vérité[789]. Elle devient le critère et la purification de l'esprit.

Le « je pensant » de Descartes fonde sa puissance sur l'univers de la conscience. Par la présence de l'être, l'homme a la capacité de voir en réalité les états de sa propre conscience[790]. Ces états s'offrent à lui comme des signes, qu'il est contraint de « ramasser », de réunir en symboles au moyen de formes qu'il dégage de l'idée de l'être. Ainsi, le sujet cartésien s'approche de l'être en produisant des représentations.

Par ce point fondamental, Arnauld se rapproche de Descartes. De la même manière que la philosophie cartésienne est nécessairement intuitive celle de Arnauld est signifiante et représentative. Pour Descartes, l'approche de l'être est si

---

haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videmus posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperimus» et *Méditations* I, A.T. VII, 17,5.

[788] Descartes*, ibid*, I, 33 - A.T. VIII, p.17.

[789] Descartes, *Règles,* Règle XI, A.T. X, p.4°7.

[790] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, ch.XI, pp.92-93.

expérimentale qu'elle se passe de la logique ; pour Arnauld, elle est aussi une activité logique. Il est alors compréhensible que l'intention d'Arnauld de « concilier » le cartésianisme et l'Humanisme a impliqué un conflit si radical qu'elle en a été compromise. En d'autres termes l'accord n'a pas suffi, un dépassement dialectique a été nécessaire : Arnauld s'est trouvé dans la nécessité de transposer la critique cartésienne du niveau méthodologique au niveau logique. Mais, dans la mesure où il est parvenu à y introduire des éléments cartésiens, celle-ci, à son tour, a été reniée dans son caractère formel. Le succès de cette intention conciliatrice rend l'entreprise arnaldienne surprenante et féconde.

B. Méthode et originalité d'Arnauld

Une interrogation demeure cependant : si tout doit passer au crible du doute, ce salut, demeure-t-il valable pour toutes les certitudes futures ? Pour y répondre, il suffirait de réfléchir à l'oubli, qui coupe toute connaissance actuelle de l'expérience passée. Dans la meilleure hypothèse, l'homme resterait lié à l'événement critique par le souvenir, ou seulement par la continuité de sa praxis de pensée, ce qui le situerait plutôt dans une relation de foi que de conscience critique.

Aussi est-il difficile de saisir comment l'idée claire et distincte peut devenir un critère de certitude une fois séparée du « cogito ergo sum[791] ». Ce n'est pas le fait d'être une idée claire et distincte qui rend le « cogito ergo sum » certain, mais le caractère et le contexte de son intuition au sein du doute qui confère la certitude de la clarté et la distinction de son idée. Pour que l'idée claire et distincte devienne un critère de certitude, il faudrait que toutes les idées

[791] Descartes, *Discours,* A.T. VI, p.32-33 ; *Méditations* A.T. VII, pp.25, 27, 413 et 422 ; IX, pp. 19, 21, 218, 225-226 ; *Principes,* A.T. VIII, p.6-8, IXb, 27-29; Règles, Règle XII, A.T. X, pp.421-422 ; Lettre à Mersenne de décembre 1640 (CCXXII), A.T. III, p.261 ; Lettre à Régius de janvier 1642, A.T. III, p.507.

claires et distinctes des autres propositions simples puissent, comme le « cogito ergo sum », être mises à l'épreuve du processus critique, ou bien qu'elles soient déduites de l'intuition du « cogito ergo sum ».

Mais, dans ce cas, elles cesseraient d'être des intuitions pour ne devenir que des déductions, entraînant le bouleversement dans le monde cartésien des idées. Des antinomies planent donc sur tout le système, sans pourtant l'ébranler car il tient précisément, comme chez Platon, moins par la cohérence de ses déductions que par son esprit purificateur.

Arnauld a exploité magistralement cette situation, en se reliant directement aux idées claires et distinctes des *Règles*, et en laissant de côté le processus du doute. Cette affirmation peut apparaître injuste, car plusieurs fois Arnauld a mentionné le « cogito[792] ». Mais ce ne sont que des allusions, où le « cogito » est saisi comme vérité évidente, au même titre que les premiers principes.

Libérés du processus critique du doute, Arnauld et Nicole ont dû poursuivre une tâche moins difficile, n'ayant à traduire en termes logiques que les *Règles*. C'est pourquoi, pour composer leur œuvre, ils les avaient sous les yeux[793]. Ils ont dû, cependant, vaincre la résistance de cette œuvre, parce qu'elle s'était coupée de la logique de l'Ecole. Par ailleurs, elle se fondait sur une l'intuition et par extension à la déduction – tandis que la logique formelle était établie à partir des opérations de l'esprit (concept, jugement et

---

[792] *Logique*, pp. 18, 19, 41, 293, 304.

[793] *Ibid.,* p. 21 : « On est obligé néanmoins de reconnaître que ses réflexions qu'on appelle nouvelle [...] ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a emprunté quelques unes des livres d'un célèbre philosophe de ce siècle [Descartes] ».
Il s'agit notamment du *Discours de la Méthode* et des *Règles* dont certaines seront transcrites dans la quatrième partie de la Logique. La Logique emprunte les Règles XIII et XIV : pp.300-304.

raisonnement). Ils y parvinrent par un processus de réduction dont nous soulignons les étapes fondamentales.

Une première opposition se manifestait entre l'intuition des *Règles* et la première opération de l'intellect, appelée par les scolastiques « simple appréhension », et par Arnauld « concevoir ». Sous le mot d'intuition, Descartes avait impliqué deux sens : la perception des propositions simples, constituée par des vérités irréductibles, et la perception des premiers principes[794]. Bien que différentes, puisque les unes sont des propositions simples, et les autres des rapports, elles ont une valeur identique au niveau de l'intuition. Pour ces deux perceptions, la logique scolastique avait employé deux facultés : l'intuition pour les principes (*intuitus* ou *intellectus principiorum*), et la simple appréhension pour les idées (*simplex apprehensio*).

Apparemment, les auteurs de *L'Art de penser* n'ont pas modifié le schéma cartésien. Cependant ils ont reconnu dans les idées une hiérarchie de valeurs selon leur degré d'universalité, qui les oblige à recourir à l'abstraction[795]. Ainsi les idées moins universelles sont-elles connues par les idées plus universelles.

Avec Descartes, la différence est frappante. Alors que, pour lui, une idée particulière – par exemple, celle du « cogito ergo sum » – est évidente au même titre que les premiers principes, pour les auteurs de la *Logique,* elle est connue à la lumière des idées universelles qui jouent le rôle des principes, ce qui implique que le « percevoir » est une opération de l'esprit, aboutissant à une production formelle qui est précisément l'idée. Ainsi les idées n'apparaissent pas dans un esprit qui n'aurait rien d'autre à faire qu'à les regarder, mais qui opère sur elles-mêmes ou les détermine dans leur structure formelle.

---

[794] Descartes, *Règles*, Règle XII, A.T. X, 419.

[795] *Logique*, I, 5-6, pp.55-59.

La seconde opposition concerne le jugement. Pour Descartes, l'intuition et la déduction ont pour but de fonder le jugement[796] : « on peut dire de ces propositions qui se concluent immédiatement à partir des premiers principes, qu'on les connaît, selon le point de vue auquel on se place, tantôt par l'intuition, tantôt par la déduction[797] ». L'esprit passe directement de l'intuition à la déduction[798], la déduction étant « tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude ». Or la déduction correspondant à la troisième opération de la logique formelle. Arnauld a réintroduit le jugement suivant l'axe des trois opérations de la logique, où le jugement fait suite à l'appréhension simple des idées. Pour Descartes, l'esprit n'avait pas pour tâche d'unir les idées, parce qu'elles étaient déjà unies objectivement. À l'esprit n'était échu autre chose que de renouveler l'expérience de cette union, précisément par la déduction, en passant des idées simples aux idées composées. Arnauld a transposé la liaison des idées de l'objet à l'esprit lui-même, transformant ainsi le processus d'expérience en opération logique. La copule « est », qui unit le prédicat au sujet, est acte de l'esprit, autant qu'identité de la chose[799].

La dernière opposition intervient entre le raisonnement – troisième opération de l'esprit – et la déduction. En effet le syllogisme, forme parfaite du raisonnement, résulte de trois termes : majeure, mineure et le moyen terme, lieu où s'unissent la majeure et la mineure. Or la déduction cartésienne ne semble avoir que deux termes : l'intuition de la vérité simple et celle de la vérité composée.

---

[796] Descartes *Méditations métaphysiques*, III.

[797] Descartes, *Règles,* Règle III, AT X, p.370.

[798] Descartes, *Règles,* Règle III, A.T.X, pp.368-370.

[799] *Logique,* II,2, p. 109 : « Le verbe de lui même ne devrait point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le verbe être qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité ».

Elle ne serait que le mouvement contenu de l'intuition, en ligne horizontale au niveau de l'expérience.

Arnauld a identifié la déduction cartésienne au sorite, structure de raisonnement qui n'est différente du syllogisme qu'en raison de la forme. Tous les deux déductifs, le syllogisme contient trois propositions, tandis que le sorite en a plusieurs[800]. Dans le syllogisme, on conjoint la majeure à la mineure par un seul terme moyen ; au contraire, dans le sorite, on y parvient par une suite de termes, procédant déductivement jusqu'à celui où la mineure est incluse. Il s'agit donc d'une différence de forme utile surtout lorsque l'argumentation s'inscrit dans le cadre d'une question. La déduction est ainsi assimilée au raisonnement.

Par ces déductions, Arnauld a ôté à la logique formelle et à la méthode toutes les oppositions susceptibles d'en empêcher la fonction. Ainsi la méthode serait-elle « l'art de bien disposer les pensées[801] », en ce qu'elle règlerait les trois opérations de la pensée dans le cadre de la recherche de la vérité. Arnauld a reconnu deux méthodes dans cet art, selon qu'il recherchait ou enseignait la vérité : « l'une pour découvrir la vérité, qu'on appelle analyse, ou méthode de résolution, et qu'on peut aussi appeler méthode d'invention ; l'autre, pour faire entendre aux autres, quand on la trouve, qu'on appelle

---

[800] Descartes, *Règles,* Règle III, p.369 et l'édit. Gouhier, pp. 43-44).Dans sa définition générale, la déduction ne semble pas se distinguer du syllogisme, puisqu'elle ne désignerait qu'une relation d'inférence : « per quam intelligimus illud omno quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur »

Descartes, cependant, en précise aussi le sens propre par opposition au syllogisme, lorsqu'il ajoute : « per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis : non aliter quam longae alicuius catenae extremum anulum primo connecti cognoscimus ».

[801] *Logique,* III, 1, pp. 178-179 ; III, 15 p. 227.

synthèse, ou méthode de composition, et qu'on peut aussi appeler méthode de doctrine[802] ».

Ces deux méthodes s'articulent selon un mouvement circulaire, car la première, partant de l'analyse des termes de la question, aboutit à la découverte des principes où ils s'unissent ; l'autre, faisant le chemin inverse, part des principes pour aboutir à la question.

Le fondement de ces deux méthodes est sans doute la double forme de raisonnement déductif qu'Arnauld avait défini dans la troisième partie, c'est à dire le syllogisme et le sorite, dont l'un est le type de l'argumentation aristotélicienne, et l'autre de l'argumentation cartésienne. Ainsi, au lieu de refuser totalement le syllogisme comme l'avait fait Descartes, Arnauld l'a intégré dans le cadre d'une fonction didactique. Le privilège de la recherche et de la découverte revient exclusivement au sorite, qui consacre dans la logique l'emploi des règles cartésiennes.

C. Les apports de la méthode

La méthode n'est pas a priori une opération de l'esprit. Cette similitude est faite par Arnauld[803]. Ainsi introduite dans la *Logique* comme quatrième opération de l'esprit, la méthode a joué, en réalité,

---

[802] *Op. cit*. IV,2, p. 299. « On peut appeler généralement méthode l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà ».

[803] *Logique,* p.38 : « On appelle ici ordonner l'action de l'esprit, par laquelle ayant un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements et divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore méthode ». Ainsi l'art de penser se propose de réfléchir sur « ce que la nature nous fait faire », et ceci dans un triple but :

- « être assurés que nous usons bien de notre raison, parce que la considération de la règle nous y fait faire une nouvelle attention » ;
- « Découvrir et expliquer facilement l'erreur qui peut se rencontrer dans les opérations de notre esprit » ;

un rôle bien plus important, car au lieu de succéder aux autres opérations, elle les a assumées à un niveau différent. Arnauld s'était excusé initialement auprès du lecteur de traiter dans cette quatrième partie de problèmes propres aux trois premières[804], mais il ne pouvait pas faire différemment. Cette quatrième partie a constitué à elle seule une autre logique, transposant les trois fonctions du niveau formel au niveau matériel de la recherche de la vérité. Arnauld s'est aperçu de cette ambivalence, et elle ne semble pas lui poser de problème ; la méthode, à ses yeux ne vide pas les autres opérations de l'esprit[805]. Elle les peaufine. C'est pourquoi il l'a soumise à une analyse distinguée.

Avant tout, Arnauld attribue la fonction d'invention à la méthode et il considère cette fonction comme fondamentale. Comme nous l'avons évoqué précédemment, pour Descartes, l'invention s'était identifiée à la déduction. Par ce mot, il n'avait entendu que l'enchaînement des intuitions, dans la mesure où elles se succédaient sans solution de continuité au niveau de l'expérience. Pour ne s'en tenir qu'au strict sens étymologique, le mot « déduction » serait impropre, parce que cet enchaînement présente les caractéristiques d'un point en mouvement, plutôt que celles d'un processus d'inférence.

Au contraire, dans la *Logique* d'Arnauld la déduction est un véritable rapport de conséquence a priori sous une double forme : le syllogisme et le sorite. À ce dernier, Arnauld a assimilé la déduction cartésienne : « Ces sortes de raisonnements composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la première, et ainsi du

---

- « Faire connaître mieux la nature de notre esprit par les réflexions que nous faisons sur ses actions ».

[804] *Logique,* 1er Discours, p.25 : « il est bon d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les règles d'une méthode tout à fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième partie qu'on aurait pu rapporter à la seconde et à la troisième ».

[805] *Logique*, IV, 2, p.306.

reste, s'appellent sorites. Et ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les mathématiques[806] ».

Ainsi la logique scolastique prenait le sorite comme un processus d'argumentation par proximité atteignant des causes par des causes. Le sorite s'articule selon le tracé d'un point en mouvement et non, comme le syllogisme, selon la figure du triangle. Aussi n'a-t-il pas d'efficacité qu'au niveau des mathématiques ; puisque celles-ci sont analytiques, Arnauld implique que le sorite n'est valable que s'il est compris comme analyse de l'esprit. En effet comment peut-on s'assurer que la proximité de deux causes est une relation nécessaire si celles-ci ne sont pas réductibles, comme dans le syllogisme, à un terme moyen supérieur ? Sur quoi peut-on se fonder pour affirmer qu'il n'y a pas d'espace entre les deux causes ?

Il n'y aurait alors que deux possibilités : ou de réduire le sorite à la structure du syllogisme, ou de le comprendre dans le champ réflexif de la pensée. Dans le premier cas il ne pourrait pas être, de l'aveu même de Descartes apte à trouver la vérité ; dans le deuxième, le rapport de proximité coïnciderait avec l'acte créateur de la pensée qui unit les deux causes[807]. À cet égard, Arnauld n'a pas voulu retourner contre la méthode les accusations d'inutilité, de facilité et de danger pour la science qu'il avait lancées contre l'invention topique. Lui ayant ôté l'invention, il ne restait à la méthode que sa fonction analytique. Mais après avoir reconnu que l'analyse est fonction du jugement, Arnauld a été contraint de lui adjoindre une fonction, la critique, comme logique de jugement.

En outre, le rapport d'inférence d'une vérité à l'autre fait aussi partie du jugement car il aboutit à des affirmations de vérité. Il ne reste ainsi à la méthode que d'être une règle de la « disposition » des jugements dans le discours. Elle n'avait d'autre fonction que

---

[806] *Logique,* III, 1 p.180.

[807] *Logique*, IV, 2, p.305.

didactique et d'ordonnance. À ce point, il convient de noter que la méthode dans la *Logique* n'est pas que l'argumentation, mais elle est la disposition : l'Analyse et la Synthèse. La disposition se voit ainsi déplacée. Elle était la troisième fonction de la logique cicéronienne.

En définitive, les fonctions inventive et critique reconnues par Descartes, sont confirmées dans cette disposition et, deviennent les fonctions fondamentales de la pensée. Mais pour que la méthode puisse exercer cette fonction de « disposition » du discours, il faut qu'elle règle tous les jugements de la pensée, et non seulement ceux propres aux sciences[808]. C'est pourquoi la méthode d'Arnauld est fondée sur le modèle géométrique[809]. Étant géométrique, elle n'est valable que pour la géométrie ou pour la science, dont la matière peut la supporter. Car si la méthode géométrique revendique d'être la quatrième opération de l'esprit, il faut affirmer qu'elle annihile les autres méthodes telles que l'éloquence, la poétique, l'histoire et autres. Toutes les disciplines ne peuvent que se rattacher à cette méthode.

Si pour Arnauld, chaque discipline a sa propre méthode, selon la nature de son argumentation, au niveau de la logique, il indique deux directions fondamentales représentées, l'une par l'argumentation scientifique, dont la géométrie reste le modèle, l'autre par l'argumentation de vraisemblance qu'il attribue au « sens commun ». Les sciences sont subordonnées à la disposition.

D. Méthode et nuances d'Arnauld

Descartes et Arnauld ont fondé la connaissance sur la présence de l'idée dans une pensée qui est sujet. La connaissance est une rencontre entre le sujet et l'être par l'idée. Pour Descartes,

---

[808] Arnauld relie la démonstration à la méthode : *Logique* IV, p.291 « nous avons cru y devoir joindre ce qui regarde la démonstration ».

[809] *Logique*, IV, 3, pp.306-307.

l'idée existe dans le sujet, conception à laquelle Arnauld adhère. Objective dans sa relation à l'objet, l'idée a une existence subjective, exigeant d'être supportée par l'homme, de se révéler en lui. Tout l'enjeu de l'idée cartésienne repose sur cet aspect objectif et existentiel.

Chez les scolastiques, on distingue le « concept formel », expression logique et représentative de la chose, du « concept objectif », qui était la chose elle-même en tant que connaissable, et vis-à-vis de laquelle le sujet n'était que passif. Descartes s'est appesanti sur le concept objectif. L'idée existe dans son objectivité dans le sujet pensant. Elle est une entité à double nature, divine et humaine, éternelle et temporelle, située entre la chose et la pensée pensante[810].

Arnauld s'est séparé de Descartes dans la façon dont il a conçu l'ouverture de l'idée à la pensée. Pour l'auteur du *Discours de la méthode*, les idées se disposent dans l'esprit selon le type d'une structure mécanique où les éléments simples se relaient pour constituer une unité complexe. Le sujet connaît les idées dans la mesure où il a l'expérience de leur vérité. Pour y parvenir, il doit ôter tout ce qui pourrait en empêcher ou en altérer l'approche, mais il ne peut ni agir sur les idées, ni modifier leurs relations, car qui dit expérience dit aussi appréhension pure, immédiate, sans aucune représentation. Cette expérience a été appelée « méthode » par Descartes. Ce mot doit être saisi dans son sens propre, par opposition à celui de logique. En effet, une fonction est logique lorsqu'elle s'exerce sur les idées par une production formelle. Or

---

[810] Descartes, *Secondes Réponses*, A.T. IX, p.124-125 : « par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité où l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée ; et de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, etc. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes ».

l'activité méthodologique du « je pense » cartésien ne s'exerce pas sur les idées, mais sur le sujet lui-même, afin de le disposer à l'expérience de l'idée. Quant à cette expérience elle-même, le sujet ne pourrait rien faire. Ainsi il ne produit pas les idées, ni ne les modifie ; il agit seulement sur ses préjugés, sur les sens, comme sur les produits de son imagination, afin de se rendre apte à cette approche intérieure[811].

En outre, il ne faut pas se méprendre en lisant dans les œuvres de Descartes, les expressions « idée obscure », ou « idée claire et distincte », ou encore « intuition et déduction ». Dans les premières expressions, il ne s'agit pas de qualités affectant les idées elles-mêmes, mais seulement leur approche, tandis que les secondes se réfèrent au mouvement de l'expérience des idées, et non à une opération mettant en œuvre les idées elles-mêmes. L'univers des idées de Descartes est bien fixe. Ceci nous aide à mieux saisir pourquoi Descartes avait éloigné la logique formelle de sa recherche de la vérité : la vérité ne peut être atteinte que par la méthode parce qu'elle est intuition, c'est à dire expérience intérieure de la pensée. Ainsi sa philosophie demeurait-elle une philosophie sans logique, au sens aristotélicien du terme.

Ainsi Descartes, soucieux de rechercher la certitude des propositions nécessaires, avait laissé en suspens la critique concernant les jugements probables[812]. Pour Arnauld, d'une part, c'est soustraire la philosophie et la science à la pratique et à la culture, et

---

[811] Descartes, *Règles,* Règle XII, A.T. X, p.422-423 : « pour ces natures que nous appelons composées, nous pouvons les connaître parce que nous faisons l'expérience de ce qu'elles sont, ou bien parce que nous les composons nous-mêmes. Nous faisons l'expérience de tout ce que nous percevons par les sens, de tout ce que nous entendons dire par autrui, et d'une façon générale de tout ce qui parvient à notre entendement, soit du dehors, soit de la contemplation réflexive qu'il a de lui-même »

[812] Descartes, *Règles,* Règle II, éd. André Bridoux, p.39-42.

d'autre part c'est abandonner le discours quotidien des hommes au jeu et à l'arbitraire de l'opinion, à l'écart de toute certitude.

Le discours préliminaire montre que le souci majeur des auteurs de la *Logique* relève de la prise de conscience du vide laissé par la critique cartésienne. Alors que Descartes avait rejeté le vraisemblable hors les murs pour laisser à la pensée pensante un espace sans illusion, Arnauld et Nicole en dépit de leur intérêt et de leur aptitude à la philosophie, ont eu conscience d'être destinés à l'étude des problèmes de l'éducation et de la culture. Attirés par la méthode cartésienne, ils ont cherché à la transposer au niveau du discours commun, pour la rendre aussi valable pour les jugements de vraisemblance[813].

Leur tâche vraisemblablement n'a pas été aisée, puisque Descartes n'avait pas été, lui-même, en mesure de la tenter. Il avait fallu, en effet, rechercher un critère général de probabilité en accord avec le critère de vérité cartésien. Mais cela était-il possible, puisque la méthode cartésienne avait rejeté le vraisemblable ? À des logiciens comme Arnauld et Nicole cette conjonction ne paraissait pas absurde, vérité et vraisemblance étant toutes les deux fruits de la pensée. Opposées au niveau d'une méthode de recherche du vrai, vérité et vraisemblance auraient pu trouver une expression commune au niveau logique. Cependant, même sous cet angle, la méthode cartésienne s'était montrée intransigeante en chassant aussi de son domaine la logique formelle[814]. Ce rejet donne à croire que les normes logiques ne sont pas de la pensée, mais qu'elles doivent être rapportées, au même titre que la vraisemblance, à la rhétorique.

---

[813] *Logique,* 1er Discours, p.25.

[814] Descartes *Règles* III, A.T. X, p.370 ; X, A.T. X, 405-406. Descartes, *Œuvres,* éd. F. Alquié, I, pp.586-587.

Ainsi, pour réduire la méthode cartésienne à des valeurs logiques, Arnauld et Nicole furent-ils contraints de s'opposer à Descartes. Ils le firent toutefois avec finesse et une grande adresse, en partant des points qui les reliaient à lui. Ils tombèrent d'accord avec lui pour constater que l'erreur n'avait pas pour cause les fautes formelles de l'argumentation, mais celle du faux qui s'introduit au sein des jugements.

Mais alors que Descartes a trouvé le motif de se défaire de la logique, les philosophes de Port-Royal poussent leur réflexion sur les conséquences du faux dans les jugements, découvrant qu'il est producteur des vices de forme qui les masquent à l'attention de la conscience[815]. Ainsi la forme de la pensée devient-elle importante, dans la mesure où la recherche de sa rectitude est le moyen de dévoiler l'erreur. Tout en côtoyant la pensée du maître, ils parvinrent à s'en détacher au moment où ils pensèrent l'accomplir, réintroduisant dans la recherche de la vérité la logique que Descartes avait laissée.

Avant toute chose, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* se sont séparés de Descartes par une conception différente de l'erreur. Pour Descartes, l'erreur s'est située à la limite de la pensée : elle était moins un produit de l'intellect que de la volonté. Sans doute a-t-elle été l'aboutissement d'un jugement qui pour lui n'a pas été constitutif de la vérité, mais de son acceptation ou de son refus de la part de la volonté[816]. Un jugement est faux quand on reconnaît pour vraie une proposition qui ne l'est pas, parce que fondée sur une idée confuse.

---

[815] *Logique,* Discours premier, p. 21. « Néanmoins, on ne doit pas aussi croire que cette utilité s'étend bien loin, la plus part des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par des mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à des faux jugements, dont on tire de mauvaises conséquences ».

[816] Descartes, *Principes* I, 33-34, A.T. IX , p.39; I, 33: « que nous nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connu »; I, 34 : « que la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger ».

Au lieu d'attendre que l'esprit passe de l'idée confuse à l'idée distincte, la volonté se laisse allécher par des relations de similitude, en prenant le vraisemblable pour une idée distincte et vraie. L'erreur montrerait que l'esprit n'est pas encore libéré des préjugés qui le lient au vraisemblable et qui l'obscurcissent.

Pour Arnauld et Nicole le jugement a un caractère logique : il est le signe que les idées déterminées ne se manifestent pas par elles-mêmes, mais qu'elles ont besoin d'une opération logique qui les relie à des idées universelles[817]. L'affirmation ou la négation de la part du sujet fait partie de la vérité comme éléments formels. Sans doute ces auteurs ont-ils reconnu que la mauvaise volonté a une influence sur les jugements, mais au moyen des vices de forme dont le sujet est ordinairement victime[818]. Il devient alors compréhensible que, pour Descartes, le salut ne vienne que par la méthode, alors que, pour les Messieurs, le chemin de la Vérité s'ouvrait à travers la logique.

Nicole a jeté sur l'errance des jugements humains des regards proches de ceux de Descartes dans les discours sur *Le livre du monde*. Il est aussi possible d'affirmer qu'il a refait l'expérience du doute cartésien. Mais avec quelle différence d'esprit : pour Descartes, les jugements erronés trahissent une volonté humaine qui s'est substituée à la raison pour choisir le faux à la place du vrai. L'homme qui pense est un homme qui juge bien.

Aussi la critique cartésienne a-t-elle pris l'allure d'un jugement révélant l'homme dans ses erreurs. Le doute comme prélude à toute vérité s'impose par l'anticipation dans le temps du jugement que la croyance avait placé hors du temps. Descartes n'a pas renié le jugement, mais il l'a interprété comme une critique que l'homme porte sur lui-même, avant d'être jugé par la vérité. Le regard de

---

[817] *Logique*, II, V.

[818] *op. cit.,* I, 9, p.75.

Nicole a revêtu un autre caractère. Trouvant dans l'erreur une méprise autant qu'une faute, il a vu dans la logique un moyen susceptible d'en déjouer la nuisance. Au salut par la méthode, il a préféré, avec Arnauld, l'éducation de l'esprit par la logique. L'un et l'autre n'ont pas rejeté, comme Descartes, l'enfance dans l'homme, mais ils ont cherché à la conduire à l'âge adulte par l'exercice des règles de bonne pensée[819]. Dès lors il n'est pas surprenant que, tout en voulant traduire les perspectives de la méthode cartésienne dans des formes logiques, ils se soient trouvés en opposition avec la logique formelle, comme avec le cartésianisme.

La logique formelle ne leur a pas semblé présenter de trop grands problèmes. Construite par Aristote, à partir des trois opérations fondamentales de l'esprit – concept, jugement et raisonnement – elle était apparue à Arnauld et Nicole défectueuse et incomplète, parce qu'elle avait négligé l'ordonnance ou « disposition » de ces opérations dans les discours[820]. Cette « disposition » avait toujours été confiée à la rhétorique. Or ils constatèrent que la méthode cartésienne avait précisément eu pour but de disposer les perceptions, le jugement et les raisonnements pour la recherche de la vérité et pour la constitution des sciences.

Il ne leur est resté d'autre issue que celle de prolonger la logique dans une quatrième opération de l'esprit, la disposition[821].

---

[819] *Logique, Op. cit*. Discours premier, pp. 20-21. « Néanmoins, parce qu'il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon à cause des abus qu'on peut en faire... on a cru que ce serait contribuer en quelque chose à l'utilité publique que d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement logique ».

[820] *op. cit.,* pp.37-38.

[821] *Logique, Op. cit.* pp. 37-38. « Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur quatre principales opérations de leur esprit : concevoir, juger, raisonner et ordonner... On appelle ici ordonner l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme le corps humain, diverses idées, divers jugements et divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore méthode ».

Aussi la méthode a-t-elle trouvé une place comme partie intégrante d'une logique achevée, ne s'arrêtant pas aux propositions mais cherchant à conduire l'esprit, dès sa première appréhension des idées, à la solution des problèmes au niveau des sciences.

Des problèmes plus complexes se posent à propos de la méthode, car il a fallu surmonter la rupture opérée avec la logique formelle. Une issue leur fut offerte par Descartes lui-même dans sa conciliation de la pensée critique du *Discours*, des *Méditations* et de celle des *Règles*. Nous avons déjà abordé ces aspects dans notre première partie.

Chapitre II. Méthode et science

A. Quels rapprochements Descartes et Pascal ?

La *Logique* IV, I est intitulé : *« De la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connaît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connaît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire »*. Contre les Pyrrhoniens et les académiciens qui nient la possibilité de la science, Arnauld affirme cette possibilité et expose ce que peut connaître l'esprit humain. Il y a des degrés de la connaissance. D'abord, l'intelligence est la connaissance de « la vérité en elle-même, et par l'évidence qu'on y aperçoit qui nous persuade sans autre raison[822] ». Les premiers principes sont connus sur cette base. Ensuite « si [cette connaissance] ne nous persuade pas par elle-même, on a besoin de quelque motif pour s'y rendre ». Ce motif peut être soit « l'autorité », soit « la raison ». Si c'est l'autorité « qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est proposé, c'est ce qu'on appelle foi[823] ». Enfin, il y a la science elle-même. Elle est fondée sur la raison solide et véritable :

> Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entière conviction, mais laisse encore quelque doute, et cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute est ce qu'on nomme opinion.
>
> Que si cette raison nous convainc entièrement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence et faute d'attention, et la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fausse en effet, ou du moins un jugement téméraire, si étant vrai en soi, on n'a as néanmoins eu assez de raison de la croire véritable.
>
> Mais si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide et véritable, ce qui se reconnaît par une attention plus longue et plus exacte, par une

[822] *Logique,* IV, 1, p.291.
[823] *op. cit.,* p.292.

> persuasion plus ferme, et par la qualité de la clarté, qui est plus vive et plus pénétrante, alors la conviction que cette raison produit s'appelle science[824].

Pour Arnauld, la connaissance scientifique est immuable, car elle est fondée sur des raisons claires et certaines, solides et véritables. Cette description arnaldienne de la science rappelle celle de Descartes dans la Première *Méditation Métaphysique*[825]. En effet, Descartes cherche, par la philosophie première, à fonder une science véritable loin des controverses. La science ne se trouve pas dans les choses sensibles. La pensée produit la science. Quand Arnauld définit la clarté de l'idée par sa vivacité, il ne compromet pas la connaissance rationnelle et objective des choses. Les idées sont portées sur les choses, et « nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons ». Quand les idées sont claires et distinctes, les choses, sur lesquelles elles sont portées, sont vraies. L'idée claire et distincte représente l'essence des choses. Arnauld suit la voie de l'idéalisme mathématique cartésien :

> Or si les jugements que nous formons en considérant ces idées ne regardaient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées ; c'est-à-dire si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée de triangle, je n'avais pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits ; mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connaissance des choses, mais seulement de nos pensées : et par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement ; mais nous saurions seulement que nous les

---

[824] *Logique,* IV, 1, p.292.

[825] Descartes, *Méditations Métaphysiques*, I, A.T., IX, pp.16-18.

> pensons être de telle sorte ; ce qui détruirait manifestement toutes les sciences[826] ».

Si la science est possible, il faut savoir que tout ne peut pas être connu par l'esprit humain. Il faut tâcher de choisir d'occuper l'esprit par des sujets et des matières qui lui soient plus proportionnés, et dont il est capable de trouver et de comprendre la vérité :

> La raison au contraire nous oblige d'en reconnaître trois genres. Car il y en a que l'on ne peut connaître clairement et certainement. Il y en a que l'on ne connaît pas à la vérité clairement, mais que l'on peut espérer de pouvoir connaître ; et il y en a enfin qu'il est comme impossible de connaître avec certitude ou parce que nous n'avons point de principes qui nous y conduisent ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à notre esprit.
>
> Le premier genre comprend tout ce que l'on connaît par démonstration ou par intelligence.
>
> Le second est la matière de l'étude des philosophes ; mais il est facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne savent le distinguer du troisième, c'est-à-dire, s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver, de celles où il n'est pas capable d'atteindre[827].

De cette définition de la science, il ressort trois phases dans la science : en premier lieu, l'esprit humain peut connaître clairement et distinctement certaines choses, soit par intuition ou soit par déduction ; en second lieu, il est des choses qu'on ne connaît pas encore, mais qu'on peut connaître clairement et distinctement par la philosophie. Le rôle de la philosophie est de faire le tri entre ce qui est connu clairement et distinctement et ce qui ne peut l'être. Enfin, il est des choses que l'esprit humain ne peut pas connaître

---

[826] *Logique*, IV, 6, p.318.

[827] *op. cit.* IV, 1, p.295.

clairement et distinctement. Ainsi les balises et les limites de la connaissance humaine sont ainsi établies. La véritable tension entre les textes cartésiens et pascaliens trouve ici toute sa puissance. Comment Arnauld arrive-t-il à concilier deux épistémologies différentes ?

La conjonction de Descartes et de Pascal passe par la juxtaposition de leur texte respectif. Tout ce qui peut servir à renforcer la logique des idées est pris de part et d'autre. L'illustration de la jonction des deux auteurs par Arnauld s'effectue à travers la question de l'infini. L'infini transcende toute la connaissance humaine. Les références cartésiennes et pascaliennes sont utilisées pour aborder le problème de l'infini. Des thèses cartésiennes, Arnauld retient l'injonction à renoncer aux apories touchant l'infini[828]. De Pascal, où cette fois ils sont plus attachés, ils retiennent qu'on peut démontrer les vérités touchant l'infini, quoique l'infini demeure incompréhensible[829]. L'esprit humain, quoique fini, peut connaître l'existence de l'infini sans connaître sa nature, tandis qu'il ne peut naturellement pas connaître ni l'existence ni la nature de l'infini divin. Cette idée pascalienne, Arnauld y adhère au point de reconnaître « qu'il y a des choses qui sont incompréhensibles dans leur manière, et qui sont néanmoins certaines dans leur existence[830] ».

---

[828] Descartes, *Principes,* I, art. 26: "c'est pourquoi nous ne nous soucierons point de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et d'autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir examiner telles difficultés". Aussi l'article 27.

[829] Bouchilloux H., « Pascal et la Logique de Port-Royal » in *Sources et effets de la Logique de Port-Royal,* p.51. Aussi Pascal, *op. cit.,* Lafuma 418. Sur le passage de l'infini potentiel à l'infini actuel, Gardies J.-L., *Pascal entre Eudoxe et Cantor*, Paris, Vrin, 1984, pp.114-124.

[830] *Logique,* IV, 1, p.296.

Ainsi le fragment Lafuma 199 et le texte sur la divisibilité à l'infini *De l'esprit géométrique* servent de base à Arnauld pour prouver par l'absurde, à ceux qui refusent de recevoir comme principe indémontrable l'infini. Il montrera l'impossibilité physique d'une composition de l'espace à partir de points indivisibles et l'imbrication de l'augmentation et de la diminution de l'espace à l'infini :

> Il est certain que quand on douterait si l'étendue se peut diviser à l'infini, on ne saurait au moins douter qu'elle ne se puisse augmenter à l'infini, et qu'à un plan de cent mille lieux on ne puisse en joindre un autre de cent mille lieux, et ainsi à l'infini : or cette augmentation infinie de l'étendue prouve sa divisibilité à l'infini ; et pour comprendre qu'il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate, que l'on augmente en longueur à l'infini, et un vaisseau sur le bord de cette mer qui s'éloigne du port en droite ligne ; il est certain qu'en regardant du port le bas du vaisseau au travers d'un verre ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau passera par un certain point du verre, et que le rayon horizontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier. Or à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera en bas du vaisseau montera toujours, et divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points, e plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ni qu'il puisse arriver au point du rayon horizontal, parce que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne seront jamais ni parallèles, ni une même ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en même temps la preuve d'une division à l'infini de l'étendue, et d'un ralentissement à l'infini du mouvement[831].

Cet exemple montre que l'infini ne peut être appréhendé : il est incompréhensible. L'esprit doit reconnaître « sa propre faiblesse,

---

[831] *Logique,* IV, I, pp.297-298.

par la considération de ces objets qui le surpassent[832] ». Pour ce faire, il doit tâcher de « choisir pour l'occuper ordinairement des sujets et des matières qui lui sont plus proportionnées », qu'il s'agisse de la démonstration ou de la preuve. Ceci ramène l'homme à son état de fini auquel Dieu ne lui fait pas tout connaître de lui-même par la raison.

Voyons à présent les deux méthodes par lesquelles nous chercher la vérité dans les sciences.

1. L'Analyse

Le terme analyse se rencontre chez Descartes dans trois expressions :

-La règle de méthode dite de l'analyse se trouve dans le troisième précepte. Ce précepte retient des mathématiques l'exigence de l'ordre, exigence dans laquelle consiste l'essence de la méthode. Procéder analytiquement, c'est chercher l'objet particulier « le plus simple et le plus aisé à connaître, ce qui livre du premier coup l'essence de l'âme et, par conséquent, la distinction de l'âme et du corps.

-l'analyse géométrique est un cas particulier de l'analyse universelle qui précède. Elle consiste à chercher l'ordre particulier qui se trouve requis pour la solution ses problèmes géométriques. Il faut disposer de toutes les lignes nécessaires à la construction du problème, sans quoi il serait impossible de savoir comment elles se conditionnent les unes les autres. C'est dire qu'il faut considérer le problème comme déjà fait et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaire pour le construire. Ce n'est qu'après cela qu' « on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre, le plus naturellement

[832] *Op. cit.* p. 299.

de tous, en quelle sorte elles dépendent naturellement les unes des autres[833] ».

- La géométrie analytique est l'application du précepte de l'analyse à l'étude des courbes géométriques.

L'ancienne logique entendait par analyse ou méthode de résolution la marche de l'esprit quand il cherche la vérité et par synthèse ou méthode de composition la marche de l'esprit qui démontre une vérité déjà trouvée; l'une était la méthode d'investigation, l'autre la méthode d'enseignement.

C'est la double marche suivie dans les sciences mathématiques. Pour le géomètre, l'analyse consiste à chercher la valeur d'une inconnue par ses caractères essentiels, avec le seul secours du calcul et de la transformation des formules. Ainsi, étant donné ce problème : inscrire un carré dans un triangle, on trouve par l'analyse que le côté du carré est une quatrième proportionnelle à trois lignes connues : au contraire, la synthèse met d'abord en avant la proposition elle-même, puis elle la démontre par la construction et l'examen d'une figure. Au problème proposé elle répond : le côté du carré inscrit est une quatrième proportionnelle à la somme de la base et de la hauteur du triangle, donné à sa base et à sa hauteur. L'analyse et la synthèse, considérées comme méthodes, sont toutes deux naturelles; loin de s'exclure, elles se prêtent un mutuel appui; elles sont l'une pour l'autre un moyen de vérification et de preuve.

Par conséquent, Arnauld et Nicole ne sont pas les initiateurs de la distinction des deux méthodes. L'analyse et la synthèse étaient deux modes de raisonnement complémentaires. La fonction de l'analyse est de préparer la démarche de la méthode de composition. Elle procède à partir des données élémentaires en direction des problèmes et théorèmes plus complexes, en se conformant à l'idéal d'une véritable construction axiomatique. Dans l'Antiquité,

---

[833] Descartes, *La géométrie*, livre VI, ch. 6, p.372.

implicitement, la méthode analytique se trouve déjà dans les *Eléments* d'Euclide, et explicitement dans le traité *De la sphère et du cylindre*[834] d'Archimède. Or au dix-septième siècle, la notion d'analyse, que connaissaient vraisemblablement les Messieurs, à travers le livre sept de la *Collection mathématique* de Pappus d'Alexandrie, a été « l'objet et le lieu d'une véritable mutation[835] ». Il semble qu'Arnauld a ignoré délibérément cette mutation pour s'en tenir qu'à la distinction antique. Cette attitude peut être justifiée par la présence, dans cette quatrième partie de la *Logique*, des deux figures antithétiques que sont Descartes et Pascal[836].

Après avoir défini la méthode comme « l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà », Arnauld distingue deux sortes de méthode :

---

[834] Archimède, *De la sphère et du cylindre*, Livre II, éd. Ch. Mugler, Paris, Belles Lettres, 1970, pp.101-131.

[835] Gardies J.-L., « Esquisse d'un bilan », *Sources et effets de la Logique de Port-Royal,* p.89: " Cette notion d'analyse a été, dans la première moitié du XVIIème siècle, l'objet et le lieu d'une véritable mutation, dont le premier responsable semble avoir été François Viète, qui fut suivi par la majorité...des mathématiciens de cette époque. Cette mutation tenait à ce que la notation distincte, imaginée par Viète, des quantités inconnues d'une part, des quantités sensées données d'autre part, a permis de mettre en lumière, à l'intérieur du raisonnement mathématique, la présence de ce que Leibniz nommera plus tard les fonctions. L'objet proprement géométrique (polygone, polyèdre, cercle, sphère, cylindre, cône), le seul objet qu'aient jamais considéré les Grecs en géométrie, cède la place au nouvel objet fonction...comme on peut s'en convaincre en particulier en lisant l'*Isagoge* de Fermat ou la Géométrie de Descartes".

[836] Pour le refus de l'analyse par Pascal, voir Pascal, *Œuvres,* éd. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, IV, section XI; aussi la Lettre de Sluse à Brunetti, début décembre 1657: « je ne suis pas du sentiment de M. Pascal touchant l'analyse speciose, de laquelle je fais plus grand cas que lui... parce que, quand j'ai fait exactement l'analyse, je suis aussi sûr de la solution du problème comme si je l'eusse démontré par synthèse, je ne me soucie pas quelquefois d'en chercher la construction la plus aisée, me persuadant ce qu'en une autre occasion M. Pascal dit: *non esse par labori praemium* ».

« l'Analyse, méthode de résolution ou méthode d'invention et la Synthèse, méthode de composition ou méthode de doctrine ».La méthode est l'ordre de plusieurs choses ou la connaissance de quelques préceptes qui sont nécessaires soit pour inventer des divisions, des définitions, des propositions et des arguments, soit pour disposer par ordre les choses qui ont été inventées. Dans ce sens, la méthode n'est pas différente des trois premières actions de l'entendement[837].

L'essence de la première forme de la Méthode, l'Analyse, est tirée, de l'aveu même d'Arnauld, des *Règles* de Descartes. Il s'agit notamment de la Règle XIII et le début de la Règle XIV. Nous pouvons lire la note qui suit ces emprunts : « la plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions, a été tiré d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clerselier a eu la bonté de prêter[838] ». Pour Descartes, trois conditions sont requises pour qu'une question soit parfaite : « il faut nécessairement qu'il y ait quelque inconnue, sans quoi la recherche n'aurait en effet pas de sens ; en second lieu, cette inconnue doit être désignée d'une manière ou d'une autre... En troisième lieu, elle ne peut être ainsi désignée qu'au moyen d'un autre terme qui, lui, soit connu[839] ».Ainsi « placés devant une question parfaitement comprise, nous devons l'abstraire de toute représentation superflue, la réduire à sa forme la plus simple, et la diviser en parties aussi petites que possible dont on fera l'énumération ».

Pour Arnauld, les questions sont de deux sortes : les questions de mots et les questions de choses. Les premières sont celles « où par les mots on cherche les choses comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme ». Les questions de choses sont

---

[837] Lesclahe, *op.cit,* p.310.

[838] *Logique,* IV, 2, p.300, note.

[839] Descartes, *Règles,* Règle XIII, A.T. X, p430.

réduites à quatre espèces : « quand on cherche les causes par les effets » ; « quand on cherche les effets par les causes » ; « quand par les parties on cherche le tout » ; « quand ayant le tout et quelque partie, on cherche une autre partie ». Arnauld reprend les conditions de détermination des questions parfaites : « or de quelque nature que ce soit la question…la première chose qu'il faut faire est de concevoir nettement et distinctement…le point précis de la question[840] » et d'éviter « une précipitation d'esprit ». L'Analyse consiste à tirer la vérité, de ce que nous cherchons, dans l'attention que nous faisons à ce qui est connu dans la question. Voici un exemple d'Analyse tel qu'il est décrit dans la *Logique* :

> *L'âme de l'homme est immortelle*…On s'applique à considérer la nature de notre âme, on y remarque premièrement, que c'est le propre de l'âme de penser, et qu'elle pourrait douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite ce que c'est que penser ; et ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé de la substance étendue qu'on appelle corps, et qu'on peut nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'être long, large, profond, d'avoir diversités de parties… et sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée ; on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il serait mode. D'où l'on infère encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance ; et qu'ainsi la substance qui pense et la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre : puisque même la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appelons destruction, n'est autre chose que le

[840] *Logique,* IV, 2, p.301.

> changement ou la dissolution de quelques parties de la matière qui demeure toujours dans la nature…Ce qui fait voir que l'âme n'étant point divisible et composée d'aucunes parties, ne peut périr, et par conséquent qu'elle est immortelle[841].

Dans l'analyse, on passe toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Les vérités sont connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connaître. Les maximes claires et évidentes sont proposées à mesure qu'on en a besoin. En définitive, l'analyse consiste plus « dans le jugement et dans l'adresse de l'esprit » que dans les règles particulières. Néanmoins il est avantageux d'avoir, à côté de l'analyse, les quatre règles de la méthode cartésienne dans l'esprit, et les garder autant que notre esprit est capable de connaître. Arnauld a incorporé les quatre règles de la méthode et exhorte de les suivre le mieux que possible. Ces règles de la méthode ne sont pas destinées seulement à l'analyse mais aux deux formes de méthode.

2. La synthèse

La synthèse ou la méthode de composition est la plus importante aux yeux d'Arnauld. Elle consiste principalement à « commencer par les choses les plus générales et les plus simples, pour passer aux moins générales et plus composées ». Il faut commencer par traiter le genre avant les espèces, si l'on ne veut pas se condamner à des redites[842].La synthèse est la méthode dont se servent les géomètres dans la connaissance claire et distincte de la vérité. Aussi Arnauld se servira-t-il de cet exemple spécifique des géomètres pour examiner la solidité de cette méthode :

---

[841] *Logique,* IV, 2, p.304.
[842] *Logique,* IV, 3, p.306.

> Mais parce que les préceptes généraux sont plus difficiles à comprendre quand ils sont séparés de toute matière, nous considérerons la méthode que suivent les géomètres, comme étant celle qu'on a toujours jugée la plus propre pour persuader la vérité, et en convaincre entièrement l'esprit. Et nous ferons voir premièrement ce qu'elle a de bon, et en second lieu ce qu'elle semble avoir de défectueux[843].

Les géomètres observent les principes et les règles généraux qui suivent :

- « Ne laisser aucune ambiguïté dans les termes » en définissant les mots. Au niveau des définitions, deux règles sont suivies :

* « Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir ».

* « N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués ».

- « N'établir les raisonnements que sur des principes clairs et évidents ». Avant toutes choses les axiomes sont émis et ne sont pas contestables. Une seule règle est requise pour les axiomes : « ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

- « Prouver démonstrativement toutes les conclusions » en se servant des définitions posées et des axiomes émis. Quant à la démonstration, deux règles sont observées :

* « Prouver toutes les propositions un peu obscures, en employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront été déjà démontrées, ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire[844] ».

* « N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, et qui les

---

[843] *op. cit.,* IV, 3, p.307.

[844] *Logique* IV, 3, p.308. Ces cinq règles sont extraites de Pascal, *De l'esprit géométrique*, II, *De l'art de persuader* pp.189-190.

expliquent ». Voici les règles telles que Pascal les a établies dans l'*Esprit géométrique* :

> *Règles pour les définitions.*1. N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes, qu'on ait point de termes plus clairs pour les expliquer.
> 2. N'admettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans définition.
> 3. N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués
> *Règles pour les axiomes.* 1. N'admettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être.
> 2. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.
> *Règles pour la démonstration*. 1. N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver.
> 2. Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très évidents ou des propositions déjà accordées ou démontrées.
> 3. Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes que les définitions ont restreints[845].

Fidèles à leur conception antique de l'analyse, celle-ci trouve son application dans la synthèse. Pour Arnauld et Nicole, les règles cartésiennes de la méthode sont « générales pour toutes sortes de méthodes, et non particulières pour la seule analyse ». Si l'analyse cartésienne suppose qu'on introduise, s'il le faut artificiellement,

---

[845] Pascal, *L'esprit géométrique*, II, *Œuvres,* Gallimard, 1954, pp.596-597.

dans son calcul, un ordre qui n'est pas lui-même dans l'objet[846], la démarche arnaldienne s'approprie cet ordre, en lui préférant l'ordre naturel des genres et des espèces : « traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales et les plus simples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre avant de passer aux espèces particulières[847] ». Aussi Arnauld et Nicole peuvent-ils placer la méthode sous la double invocation de Descartes, l'un des promoteurs de la méthode analytique, et d'un géomètre Pascal, qui semble au contraire s'en tenir à la synthèse.

C'est dans ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre cette jonction presque œcuménique des textes de Pascal et de Descartes à l'intérieur de cette quatrième partie de la *Logique*. En effet, les Messieurs mettent bout à bout les règles pascaliennes de l'*Esprit géométrique*, ses définitions et ses axiomes, qui concernaient exclusivement cette démarche géométrique, et les règles de la méthode cartésienne concernant l'organisation de l'analyse. Comme nous le verrons, les Messieurs le font aux chapitres II et III de cette quatrième partie, ensuite au chapitre XI, en réduisant la méthode des sciences « à huit règles principales », six empruntées à Pascal concernant les définitions, les axiomes et les démonstrations, complétées par la troisième et la quatrième des quatre règles de la méthode cartésienne.

Toutefois Descartes ne fait pas une distinction tranchée entre l'analyse et la synthèse. Pour lui, elles constituent deux manières de démontrer qui font partie intégrante du même mouvement d'ordre.

---

[846] Descartes, *Discours de la méthode*, 3ème règle: "conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres".

[847] *Logique,* IV, 11, p.334.

En d'autres termes, il n'y a pas un ordre synthétique opposé à un ordre analytique. Il s'agit de deux manières de disposer des résultats afférents à l'ordre lui-même[848].

De ces deux méthodes, Arnauld et Nicole essaient de concilier les résultats, qu'ils ne peuvent ignorer, des expériences de Pascal sur le vide avec la négation cartésienne de ce vide, négation liée à la reconnaissance de l'étendue comme substance de la matière. L'Art de penser se départit de Pascal lorsqu'il prend la défense de la possibilité des tourbillons de Descartes ou de la présence de « matière subtile » en haut du tube barométrique. Il ne s'agit pas directement de question logique, mais plutôt de question physique.

B. L'interprétation des textes

1. Les définitions

1.1. Définition aristotélicienne

L'origine historique du sens que nous attribuons au mot *Définition* remonte à Aristote. La définition, est pour lui, la formule qui exprime l'essence des choses : « la définition fait connaître ce qu'est la chose[849] [l'essence] ». Cette essence se compose du genre et des espèces. D'où la règle scolastique, la définition se fait *per genus proximum et differentiam specificam.* D'une part, comme l'objet qu'on se propose de définir peut être la signification d'un mot, il s'ensuit que certaines définitions auront pour objet le rapport d'un terme à ce qu'il désigne[850]. Celui qui définit peut avoir en vue un mot ou une chose[851]. Ces remarques aristotéliciennes ont donné lieu dans

---

[848] AT VII, Deuxièmes réponses, p.121.

[849] Aristote, *Seconds analytiques,* II, 3, 90[a], trad. Tricot, 1970, p.171, et *Topiques,* I, 6, 103[a].

[850] Aristote, *op. cit., Seconds analytiques,* II, 10, 94[a] : « une autre espèce de définition est le discours qui montre pourquoi la chose est…; elle sera évidemment une quasi-démonstration de l'essence, ne différant de la démonstration que par la position de ses termes ».

[851] Aristote, *op. cit.,* II, 7, 92[b].

la scolastique à la distinction des *definitiones quid rei* et des *definitiones quid nominis* (définitions de choses ou réelles, et définitions de mots ou nominales).

Aristote a développé l'art de la définition dont la délimitation par la méthode de division devait aboutir à la détermination rationnelle d'une idée. Pour l'auteur, la définition est «une thèse[852]» qui, relevant d'une opération logique, exprime l'essence d'une chose[853]. Cette essence se compose du genre et des différences et il en est donc de même de la définition[854]. D'où la règle scolastique que la définition se fait par genre proche et différences spécifiques. Comme l'objet que l'on définit peut être la signification d'un mot, certaines définitions correspondront au rapport d'un terme à ce qu'il désigne[855].

La définition peut correspondre alors soit à un mot, soit à une chose[856]. Ainsi, la définition a d'abord été envisagée sous deux concepts traditionnels : «les définitions de mots» et les «définitions de choses». Les premières sont dites nominales ou définitions de noms. Elles définissent les mots-concepts inconnus à partir de mots-concepts connus. Quant aux secondes, les définitions de choses, elles énumèrent les qualités et les attributs distinctifs d'une chose pour en faire connaître la nature. Cette classification dichotomique des définitions relève donc de la tradition scolastique fondée sur la logique d'Aristote.

Pour Aristote, la définition de mot est «un discours qui exprime la quiddité de la chose[857] » : « Puisque la définition est

---

[852] Aristote, *Les Seconds Analytiques*, I, 2, 20.

[853] Aristote, *Les Topiques,* I, 4, 101 b.

[854] *Ibid.,* I, 6, 103 a

[855] Aristote, *Les Seconds Analytiques,* II, 10, 94 a.

[690] *ibid.,* II, 7, 92 b.

[691] *Ibid,* II, 6, 92, a.

[857]Aristote, *ibid.* II, 10, 30.

regardée comme le discours qui explique ce qu'est une chose, il est clair que l'une de ses espèces sera un discours purement nominal différent de celui qui exprime l'essence : ce sera par exemple ce que signifie le terme triangle, ce qu'est une figure en tant que nommée triangle[858]».

La définition de mot, ayant pour objet la signification d'un terme, donne le rapport du défini à ce qu'il désigne, c'est-à-dire permet de reconnaître la désignation. Cette espèce rejoint la définition nominale de Leibniz et Hamilton. La définition de chose est pour le philosophe «le discours qui montre pourquoi la chose est ». La définition de chose est celle qui exprime l'essence du défini, c'est-à-dire de la chose qu'il représente, par l'énonciation de son genre et de sa différence spécifique.

La différence entre la définition de mot et la définition de chose s'établit, pour Aristote, de la manière suivante : « La première donne une signification, mais ne prouve pas, tandis que la seconde sera évidemment une quasi-démonstration de l'essence, ne différant de la démonstration que par la position des termes. Car il y a une différence entre dire pourquoi il tonne et dire ce qu'est le tonnerre : dans le premier cas, on dira que c'est parce que le feu s'éteint dans les nuages, tandis que pour établir ce qu'est le tonnerre, on dira ce qu'est le bruit du feu s'éteignant dans les nuages. Ainsi c'est le même discours qui prend une forme différente : dans l'une c'est une démonstration continue, dans l'autre une définition »[859].

La conception aristotélicienne de la définition logique reste en vigueur jusqu'au XVIIe siècle. Conscient de la difficulté de maintenir la logique aristotélicienne pour définir les mots et les choses, Pascal et les philosophes de Port-Royal gardent l'essentiel de la théorie d'Aristote. Mais ne pouvant définir tous les mots selon ce modèle, ils

---

[858] Aristote *Les Seconds Analytiques,* II, 10, 94 a.

[859] Augustin *De Magistro* XIII, 43,p. 146-149.

introduisent la définition de nom, c'est-à-dire «les seules impositions de noms aux choses qu'on a clairement désignées en termes parfaitement connus». Le discours portant sur l'essence des choses devient une proposition qui doit être vérifiée.

Dans le *De Magistro*[860] XIII, 43, Augustin souligne l'utilité de la définition dans un souci de clarification de la communication. La confusion est dénoncée comme « sources d'innombrables dissensions et luttes : quand celui qui parle signifie bien ce qu'il pense, mais souvent seulement pour lui, et quelques autres, tandis que pour celui à qui il s'adresse et pour d'autres aussi, il ne signifie pas la même chose ». Il arrive ainsi qu'un interlocuteur « appelle d'un autre nom la chose qu'il pense et sur laquelle nous serions aussitôt d'accord avec lui, si nous pouvons voir sa pensée, cette pensée qu'il n'a pas encore pu nous dévoiler après avoir proféré des mots et développé son affirmation ». Le remède de la définition permet de montrer qu'il y a « controverse sur le mot et non sur la chose ».

1.2. Références pascaliennes

La classification des définitions en définition de mot et définition de chose est relayée par les scolastiques par la classification entre les définitions réelles et les définitions nominales. Ainsi, Pascal envisage la définition comme une construction qui n'est faite que pour désigner les choses que l'on nomme et non pour en montrer la nature[861]. Cette nouvelle définition constructive résulte d'une décision arbitraire. Elle échappe au vrai et au faux, ne peut être contestée et n'a pas besoin de preuve. La définition est

---

[861] Pascal *De l'esprit géométrique*, Opuscules, éd. Bordas, 1992, 3ème partie, p. 72. Pascal justifie la définition de nom par la nécessité «d'éclairer et d'abréger le discours». La définition est d'essence épistémologique. Elle traduit la liberté d'inventer et de concevoir et se conçoit comme une science du milieu.

d'essence épistémologique. Elle traduit la liberté d'inventer et de concevoir.

Arnauld et Nicole ne manquent pas de souligner que la définition de nom désigne parfois l'explication de ce qu'un mot signifie suivant l'usage ordinaire d'une langue :

> Mais comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, et non pas de celui des autres, chacun a choisi de faire un dictionnaire pour soi ; mais on n'a pas le droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par des significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi quand on n'a pas dessein de faire connaître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées et astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage ; et on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire, si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes[862].

Cette conception de la définition de nom présage d'une vision moderne de la définition qui correspond pour notre temps à une analyse sémantique des mots. Néanmoins, ne voir dans la définition qu'une contrainte à représenter ce qu'on entend par un mot, confère un caractère libre voire arbitraire à la définition. Les définitions constructives de Pascal sont utiles, voire nécessaires à la compréhension d'un vocabulaire spécial ou spécialisé, mais elles ne

---

[862] Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser,* éd. Flammarion, Paris, 1970, 1ère partie, chapitre XIV, « D'une autre sorte de définitions des noms, par lesquels on remarque ce qu'ils signifient dans l'usage ».

couvrent pas la totalité du problème définitionnel. La même idée est relayée par la logique de Port-Royal qui n'ignore pas la définition de nom au sens scolastique. D'ailleurs, un des chapitres de *La logique ou l'art de penser*[863] s'intitule «D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage». Si les définitions de noms ne sont pas expressément rangées parmi les définitions de choses, elles s'en trouvent néanmoins très proches. Elles échappent à l'arbitraire. Elles sont vraies ou fausses : si elles ne représentent pas la «vérité des choses», elles représentent au moins la «vérité de l'usage». Elles peuvent être prises comme principe dans une démonstration et n'ont pas de conséquence ontologique. La définition est ainsi considérée comme l'équivalent du *définiendum*. C'est ce que Pascal exprime en déclarant que la définition sert à abréger le discours.

Arnauld et Nicole reconnaissent que, dans l'élaboration de la logique comme le discernement de la vérité au niveau des principes des raisonnements, certaines « réflexions » ont été empruntées à Pascal[864]. Pour ce dernier, le discernement du vrai du faux est strictement lié à la connaissance des règles permettant de prouver la vérité. Pour Pascal, dans une démonstration, la connaissance certaine de la vérité est consubstantielle de la définition de nom[865].

---

[863] *ibid.*

[864] *Logique*, pp.15-26.

[865] Pascal *De l'esprit géométrique,* section I, Introduction, notes et bibliographie de André Clair, Paris, Flammarion,1985, p.68-69 : « cette véritable méthode, qui formeraient les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât pas des vérités déjà connues ; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions » ; aussi Pécharman M., *Pascal, Qu'est-ce que la vérité ?,* Préface, p.2 : Pascal a « subordonné la connaissance certaine de la vérité en conclusion d'une démonstration à l'usage principiel des définitions de noms : en procédant constamment dans l'esprit à la substitution, aux termes définis, de leurs

Pourquoi distinguer la définition de chose de la définition de mot ? La définition de chose est celle qui nous fait connaître quelque chose que nous ne connaissons pas. On entend par définition de mots, celle qui énonce des équivalences entre des termes. De même «qu'une proposition instructive pour un esprit peut n'être qu'identique pour un autre», de même les définitions de mots et de choses ne se distinguent que «par suite de l'impuissance où nous sommes d'embrasser à la fois distinctement toutes les idées partielles que nous avons enfermées dans une notion complexe».

Dans cette quatrième partie de la *Logique*, Arnauld et Nicole empruntent les règles pour bien juger, qu'on ne trouve guère dans les logiques ordinaires, de Pascal et de Descartes. Du premier, les deux emprunts principaux sont dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*, il s'agit, d'une part, de la distinction entre les définitions de noms et les définitions de choses, et d'autre part, *De l'art de persuader*, les règles nécessaires pour rendre le discours démonstratif. Du second, les Messieurs ont incorporé une partie des *Règles* et les quatre préceptes de la méthode du *Discours*.

La définition est surtout considérée comme « un remède à la confusion qui naît dans nos pensées et dans nos discours de la confusion des mots ». Elle a une valeur pédagogique et méthodologique. Pour éviter les ambiguïtés et les disputes inutiles, il est nécessaire de définir les mots. La plupart des disputes entre les Stoïciens et les Académiciens sont fondées sur cette ambiguïté de paroles. Il est donc très utile de « retrancher de toutes les disputes ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes si clairs qu'on ne puisse plus s'y méprendre[866].» A

---

explications, la preuve d'une vérité se trouve pour ainsi dire doté d'un moyen de contrôle purement interne à la pensée, si bien que par sa théorie de la définition nominale, Pascal redoublerait et confirmerait en quelque sorte la doctrine cartésienne de l'idée claire et distincte ».

[866] *Logique,* IV, 4, p.309.

défaut de créer une nouvelle langue[867] qui serait le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots, Arnauld suggère la définition du nom qu'il différencie de la définition de la chose. En exemple de la définition de nom, Arnauld prend le mot *âme* : « pour éviter [la confusion et l'équivoque de *âme*], je regarderai le mot d'âme comme si c'était un son qui n'eut point encore de sens, et je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant, j'appelle âme ce qui est en nous le principe de la pensée[868] ». L'équivocité des mots provoque la confusion des idées. Ainsi l'emploi du même mot *âme* pour désigner l'activité dans les plantes, dans les animaux, aussi bien que dans les hommes, a fait confondre le principe de vie et le principe de la pensée[869]. La définition nominale découle de la perception de la nature de la chose par son idée claire et distincte. Elle permet d'attribuer un sens précis à un terme équivoque.

A priori, la définition nominale semble ne pas être l'étymologie. Elle consiste dans l'usage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'ont le prenne pour bien concevoir sa pensée. Ainsi la définition de nom est arbitraire, incontestable et de principe. Chaque son est différent et il peut signifier toutes sortes d'idées. Mais pour l'usage particulier, on détermine un son à signifier précisément une certaine chose sans la confondre avec une autre[870].

---

[867] Descartes, Lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, A.T. I, p.81 : Descartes n'a pas élaboré une théorie de la langue universelle. Il l'envisagerait dans la ''vraie philosophie'' « …j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui présentant distinctement toutes choses qu'il lui serait presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses ».

[868] *ibid.,* I, 12, p.86.

[869] *Loc. cit.*

[870] Arnauld a emprunté la définition nominale de Pascal, *De l'esprit géométrique*, I, *op. cit.,* p.577 : « Mais, pour suivre l'ordre même que j'explique, il faut que je déclare ce que j'entends par définition. On ne reconnaît en géométrie que les

De ce fait, si on crée un terme nouveau, ou si, prenant un terme préexistant, on convient de lui donner par définition tel sens déterminé, on fait une définition de nom. Les définitions nominales sont donc libres, et ne peuvent être fausses, même si le définissant est contradictoire, ou implique une erreur, il s'ensuit seulement que le défini n'existe pas. Cependant, la définition nominale, aux yeux d'Arnauld et Nicole, ne résout pas toute la question : « le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots...est de faire une nouvelle langue, et de nouveaux mots qui soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent[871] ».

Au chapitre XIV de la première partie, les Messieurs font remarquer qu'il y a « une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage[872] ». Quand on n'a pas dessein de faire connaître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions ne sont pas arbitraires. Elles sont astreintes et liées à représenter non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage. Ces définitions sont fausses si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire « si elles ne joignent pas aux sons les mêmes qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent[873] ». Elles sont discutables parce qu'on n'est pas toujours d'accord de la signification que l'usage donne aux termes. Pour ces définitions, Arnauld estime que « les hommes ne considèrent pas souvent toute la signification des mots, c'est-à-dire

---

seules définitions que les logiciens appellent définitions de nom, c'est-à-dire que les seules impositions de noms aux choses qu'on a clairement désignées en termes parfaitement connus ; et je ne parle que de celles-là seulement. Leur utilité et leur usage est d'éclaircir et d'abréger le discours, en exprimant par le seul nom qu'on impose ce qui pourrait se dire qu'en plusieurs termes ».

[871] *Logique,* I, 12, p.86; Descartes, Lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, A.T. I, p.81.

[872] C'est le titre de *Logique,* I, XIV.

[873] *Op. cit.,* p.94.

que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble…Car signifier dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit en frappant nos oreilles et nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit ne reçoive l'impression »[874].

1.3. Apories de la définition

La dichotomie entre idée principale et idée accessoire est l'une des difficultés liées au problème de la définition. Pour Arnauld, l'idée accessoire n'est attachée au mot que par l'usage, et non en fonction de l'objet désigné. Ainsi les termes « adultère », « inceste », « péché abominable » « lubrique » ne passent jamais pour « déshonnêtes ». Si l'esprit reçoit l'impression des idées accessoires, cela renvoie aux idées adventices déclenchées par les impressions corporelles. Cette conception des idées accessoires a également l'empreinte de Nicole dans sa distinction des « pensées » et « mouvements »[875]. Notre esprit, en tant qu'elle est capable d'avoir des idées factices ou innées, recherche la vérité. Mais les impressions corporelles causées par les paroles ou les écrits suscitent des idées accessoires qui se greffent sur l'idée des sons et des caractères[876]. De plus, l'évolution de l'usage a un impact sur ces idées accessoires. Certaines langues tolèrent mieux que d'autres les

---

[874] *Logique,* I, 14, p.94. La lettre d'Arnauld à Perrault, *Œuvres,* II, pp.94-95 ; III, pp. 43-46 ;

[875] Nicole, *Imaginaires,* Préface : « Les paroles et les écrits n'étant pas seulement des signes de nos pensées, mais aussi de nos mouvements, et n'excitant pas dans l'esprit des autres de simples pensées, mais aussi des mouvements par l'image des nôtres qu'ils y impriment, il est certain que qu'il ne suffit pas que toutes les pensées en soient justes et véritables, mais il faut aussi qu'ils n'inspirent que des mouvements justes et conformes à la piété et à la raison ».

[876] Dominicy M., *La naissance de la grammaire générale,* p.135.

termes obscènes. Au cours du temps, un mot peut devenir porteur d'une idée accessoire qu'il n'éveillait pas auparavant[877]. Certaines idées accessoires ne sont pas jointes aux mots par l'usage, mais elles y sont jointes par celui qui s'en sert à travers les mimiques. Ces mimiques produisent une infinité d'idées qui « changent, diminuent augmentent la signification » de celui qui parle.

Si au contraire, « on laisse au terme qu'on définit son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées », il y a une définition de chose, qui peut être vraie ou fausse selon que tel est ou tel n'est pas le sens communément donné à ce terme. La définition de chose est différente. Tandis que dans la définition du nom, le son est pris comme tel, et ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée désignée par d'autres mots, dans *L'homme est un animal raisonnable,* le terme *homme* garde son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*. De plus, la définition de chose n'est pas arbitraire : « car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles comprissent ; de sorte que si en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur[878] ».

Il y a deux sortes de définitions de chose : la plus exacte qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent genre, et ceux qui sont propres, différence ; et la définition moins exacte qu'on appelle description qui donne quelque connaissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres[879]. Certaines descriptions se font par

---

[877] Arnauld, *Œuvres,* II, pp. 94-95; VI, pp.xv-xvi, VII, p.229.

[878] *op. cit.,* I, 12, p.87.

[879] *op. cit.,* II, 16, pp.164-165.

les causes, par la matière, par la forme, par la fin etc. On définit une horloge par une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer des heures. Dans tous les cas, trois choses sont nécessaires à une bonne définition : « Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire qu'elle ne convienne qu'au défini... Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire et plus distincte de la chose que l'on définit, et qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature : de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit considérer principalement dans les définitions, et c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote »[880].

L'utilité de la définition nominale est double. En premier lieu, elle permet de faire comprendre nettement de quoi il s'agit, afin d'éviter inutilement les disputes. En second lieu, comme pour avoir une idée distincte d'une chose, nous employons beaucoup de mots pour la désigner, la définition abrège la multiplication des mots dans le discours, en attachant à « un seul mot l'idée qu'on a conçue, qui par ce moyen tient lieu de toutes les autres[881] ». Les nombres *pairs* désignent les nombres qui sont divisibles par deux, et chaque fois que nous nous servons de ce mot, nous substituons mentalement la définition à la place du défini.

Quelques observations sont requises dans ce cadre de la définition. D'abord il est souvent inutile de définir tous les mots. Si nous avons naturellement la même idée en entendant un mot, il est inopportun de le définir, car la finalité de la définition est que le mot soit attaché à une idée claire et distincte. Il s'agit des termes primitifs : idée, pensée etc. La définition est un instrument qui doit

---

[880] *Logique*, II, 16, pp.165-166.

[881] *ibid.,* II, 12, p.90.

nous délivrer du poids des mots, mais elle reste prise dans les mots : « Car pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot, et si l'on voulait encore définir les mots dont on se serait servir pour l'explication de celui-là, on en aurait encore besoin d'autres, et ainsi à l'infini »[882].

Ensuite il ne faut pas changer les définitions communément reçues « car il est toujours plus facile de faire entendre un mot lorsque l'usage déjà reçu l'a attaché à une idée », comme les définitions des Mathématiciens. Il n'y a en réalité pas de remède langagier au langage, la pensée est là, dans sa reconnaissance des idées distinctes, pour dispenser de définir tous les mots : les mots désignant « les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée ». Enfin, en définissant un mot, « on doit autant que l'on peut s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas au mots des sens tout à fait éloignés de ceux qu'ils ont[883] ».

La nécessité d'user des deux règles de la définition est suivi des exemples au chapitre quatre de la quatrième partie de la *Logique*. En effet Euclide définit « l'angle plan rectiligne » par « la rencontre de deux lignes droites inclinées sur un même plan ». Si c'est une simple définition de mot, il n'y a pas équivoque. Mais quand il dit de diviser un angle en deux, la définition initiale d'angle n'est plus la même. Ce qu'on divise en deux, ce n'est point la rencontre de deux lignes, mais l'espace compris entre les lignes. La définition de l'angle rectiligne serait « un espace compris entre deux lignes droites qui se rencontrent, indéterminé selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, et déterminé selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a

[882] *Logique,* I, 13, p.91.
[883] *op. cit.,* I, 13, p.92.

pour centre le point où ces lignes se rencontrent[884] ». Cette définition est l'idée que tous les hommes ont d'un angle. Cet espace ainsi défini permet d'expliquer qu'on peut le diviser en deux, trois etc., cet espace a deux côtés entre lesquels l'angle est compris. Les définitions qui observent les deux règles afférentes, sont sans équivoques :

> C'est cet espace qu'on peut terminer du côté qu'il est de soi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle base. C'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes, parce qu'étant indéterminé selon cette dimension, ce n'est point de là qu'on doit prendre sa grandeur ou sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un angle est égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car puisque la grandeur de cet espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent, lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixième partie, ils sont égaux ; et si l'un a la dixième, et l'autre la douzième, celui qui a la dixième est lus grand que celui qui a la douzième. Au lieu que par la définition d'Euclide, on ne saurait entendre en quoi consiste l'égalité de deux angles ; ce qui fait une horrible confusion dans ses éléments[885].

Quand bien même les définitions des mots sont arbitraires, il faut désigner nettement et distinctement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit. Cela évite qu'on ne s'y trompe dans la suite du discours, en changeant cette idée ; c'est-à-dire en prenant le mot dans un autre sens que celui qu'on lui a donné par la définition, de

---

[884] *op. cit.,* IV, 4, p.310.
[885] *Logique*, IV, 4, p.311.

sorte qu'on ne puisse substituer la définition à la place du défini, sans tomber dans quelque absurdité.

Au chapitre XIII de la première partie, lorsqu'Arnauld et Nicole abordent les « observations importantes touchant la définition des noms », c'est à Descartes qu'ils recourent pour analyser la question des indéfinissables. Il y a un rapport univoque qui lie le mot à l'idée, et celui de la nature de l'idée claire et distincte fait connaître la nature d'une chose. La clarté et la distinction suffisent pour lever toute équivoque concernant le rapport entre le mot et l'idée. Aussi écrivent-ils : « Je dis qu'il serait souvent inutile de définir tous les noms. Car lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, et que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il serait inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire et distincte »[886].

Ils ne disent pas comme Pascal que les hommes ne conçoivent pas de la même manière la nature de l'espace, du temps, du nombre ou du mouvement[887]. Au contraire, pour les Messieurs, certains obscurcissent l'idée claire et distincte de ces choses par la projection de jugements erronés dans ces idées auxquelles il ne s'agit que de parvenir par intuition intellectuelle : « C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent, ou s'ils y mêlent quelque fois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair ; et ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus »[888].

---

[886] *Logique,* I, 13, pp.90-91.

[887] Pascal, *De l'esprit géométrique*, *Œuvres,* Paris, Seuil, 1963, pp.350-351.

[888] *Logique,* l I, 13, loc. cit.

Arnauld et Nicole joignent la règle XII à la définition nominale pascalienne. En effet, pour Descartes, en voulant expliquer les natures simples connues d'elles-mêmes par d'autres choses, on en vient à obscurcir ce qui est clair pour le commun des hommes. C'est les cas d'Aristote qui, en définissant le mouvement comme « l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance », n'a fait qu'obscurcir l'idée naturellement claire et distincte du mouvement. Il faut renoncer à définir le mouvement parce que tous entendent ce que le terme désigne naturellement, du fait même qu'il y a en tous les esprits une idée innée du mouvement. Ce qui arrête la définition, est la mise en évidence des natures simples : « On doit donc dire qu'il ne faut jamais expliquer les choses par les définitions de ce genre, de crainte qu'à la place de choses simples, nous en comprenions de composées ; il faut seulement, qu'après avoir séparé les choses simples de toutes les autres, chacun s'applique soigneusement, selon les lumières de son intelligence, à en avoir l'intuition »[889].

2. Les axiomes

Les axiomes sont des propositions claires et évidentes par elles-mêmes : « il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées, et que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes d'une véritable démonstration[890] ». Ce qui caractérise les axiomes est l'évidence même de leur certitude car « si elles sont tant soi peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout à fait certaine[891] ».

---

[889] Descartes, *Règles,* Règle XII, A.T. X, p.

[890] *Logique*, IV, 6, p.315.

[891] *loc. cit.*

Si les axiomes sont clairs et évidents en eux-mêmes, ils ne sont pas exempts de jugements. Les axiomes ne sont pas toujours des vérités indubitables, « il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire et certaine, que lorsque personne ne la contredit ; et qu'elle doit passer pour douteuse… lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie[892] ». La remise en cause de ces propositions n'enlève rien de leur évidence. Les axiomes sont des vérités admises par le bon sens. On peut discuter de tout, mais l'esprit doit s'accorder avec lui-même et reconnaître certaines vérités comme telles : « il faut tenir pour clair ce qui paraît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, et qui sont sincères à dire ce qu'ils en pensent intérieurement[893] ». C'est le propre de l'honnête homme qui sait « rendre les armes à la vérité[894] », même si celle-ci vient de son adversaire. Il est inutile de transformer l'axiome en syllogisme, car on ne saurait démontrer ce qui fonde l'évidence. Le vrai n'est pas à démontrer, il est déjà dans l'esprit. L'axiome est un « principe intelligible » bien clair. Aussi devons-nous comprendre que le *Cogito* n'est pas un syllogisme mais plutôt un axiome[895]. L'adhésion de l'esprit à ces propositions évidentes en elles-mêmes, réitère cette possibilité de la science et s'écarte, du coup, du scepticisme et du pyrrhonisme.

De plus, la certitude des axiomes ne saurait venir des sens. Les sensualistes et les empiristes estiment que cet axiome *Le tout est plus grand que la partie* est communément reçu parce que « dès notre enfance nous avons observé en particulier que tout homme est plus grand que sa tête, et toute une maison qu'une chambre… ».

---

[892] *Logique*, IV, 6, p.315.

[893] *Logique,* IV, 6, p.316.

[894] *loc. cit.*

[895] *Logique,* IV, 6, p. 318: "Il y en a de si simples et de si évidentes, comme Je pense, donc je suis; Le tout est plus grand que la partie, qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons".

Cette conception est fausse car l'induction n'est pas un critère de vérité : « Si nous n'étions assurés de cette vérité, *le tout est plus grand que la partie* que par les diverses observations que nous en avons faites depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connaître une chose, que quand nous sommes assurés que l'induction est entière, n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avions cru vrai sur des inductions qui nous paraissent si générales qu'on ne s'imaginait point y avoir trouver d'exception »[896].

Les seules inductions ne sauraient donner une certitude entière d'aucune vérité, « à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales, ce qui est impossible ». La certitude de cet axiome ne dépend pas de ces préjugés d'enfance, des observations que nous avons faites depuis notre enfance. Mais elle dépend uniquement de ce que : « Les idées claires et distinctes que nous avons d'un tout et d'une partie enferment clairement, que le tout est plus grand que la partie et que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* et de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue et inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome »[897] .

En somme, vérité simple et claire, l'axiome est connu avec évidence, dans l'immédiateté intuitive, en dehors de toute démonstration, de toute discussion, puisque inscrit dans notre esprit. Nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en

---

[896] *Logique*, IV, 6, p.316. Les remarques de Descartes à propos de l'induction sont dans la Règle VII, A.T.X, pp.387-392.

[897] *Logique*, IV, 6, p.317.

avons. Or si les jugements que nous formons en considérant ces idées ne regardaient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées, nous n'aurons aucune connaissance des choses. Ce sont les idées claires et distinctes que nous avons des choses, qui nous permettent de les connaître. On ne saurait en douter, puisque aussi bien, en douter, c'est y penser, et qu'on ne peut y penser sans le croire vrai[898] : « Si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avais pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits ; mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connaissance des choses, mais seulement de nos pensées : et par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement ; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte ; ce qui détruirait manifestement toutes les sciences »[899].

2.1. Deux règles des axiomes

Règle1.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on a besoin que de considérer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'apercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que lui pourrait donner la démonstration, qui ne pourrait faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.

---

[898] *Logique,* IV, 6, p.317.

[899] *Logique*, IV, 6, p.318.

Règle2.

Quand la seule considération des idées du sujet et de l'attribut, ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qu'il affirme ne doit point être prise pour axiome; mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes parallèles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits[900].

2.2. Quelques axiomes importants

Axiome1. Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

Axiome2.L'existence, au moins possible, est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement.

Axiome3. Le néant ne peut être cause d'aucune chose[901] . Cet axiome a quatre corollaires :

-Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le néant ou une chose non existante pour la cause de son existence[902].

- Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première et totale[903].

-Nul corps ne peut se mouvoir soi-même

- Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il n'est mû lui-même.

Axiome4. On ne doit pas nier ce qui est clair et évident.

Axiome5. Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

Axiome6. Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, et infiniment véritable, doit avoir

---

[900] *op. cit.,* p.319.

[901] Les axiomes cités sont aux pages 321-323 de la *Logique,* éd. Clair et Girbal que nous utilisons.

[902] *Logique,* IV, 7, p.321.

[903] *loc. cit.*

plus de force pour persuader notre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Axiome7.Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, et qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constants et indubitables, que si on les avait vus de ses propres yeux[904].

2.3. La démonstration

2.3.1. Principes de la démonstration

La démonstration s'établit en géométrie avec les *Eléments* d'Euclide écrits vers 300 av. J.C. Les *Eléments* représentent l'autre aspect que prendra la démonstration, celle des mathématiques. La perfection des *Eléments* a fait l'admiration de plusieurs siècles, justement dans cet aspect qui reposait à la fois sur la définition initiale de chacun des termes de la géométrie, l'angle, la figure, le cercle etc. , puisque tous sont définis, et que les propositions qui s'en suivent sont toutes démontrées, à part quelques principes, qui font figure de propositions premières. Leibniz, dans les *Nouveaux Essais*, écrit : « les grecs ont raisonné avec justesse dans la géométrie, et ont laissé des modèles de l'art de démontrer[905] »

Certes , il souligne bien quelques défauts : dans la vingt-neuvième proposition, dite postulat des parallèles, « par un point extérieur à une droite, il ne passe qu'une seule parallèle à cette droite », qui aurait dû, selon lui, être scindée en un postulat d'existence et un postulat d'unicité ; dans la démonstration de la

---

[904] *op. cit.,* p.323.

[905] Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 2, 13 cités par R. Blanché, *L'Axiomatique, op. cit.* , p. 2.

première proposition, du triangle équilatéral, plus montrée dans la figure que démontrée, dans la définition de la ligne droite, qui repose également sur tous ses points, peu utilisable, malgré ces critiques d'un logicien, la géométrie d'Euclide était malgré tout ce monument reposant sur les deux piliers de la définition et de la démonstration.

Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote donne la définition du syllogisme comme « discours dans lequel certaines choses, étant posées quelque chose en résulte nécessairement**,** par le seul fait de ces données, c'est à dire de la conséquence [906]». Il fait la différence entre les prémisses démonstratives et dialectiques, puisqu'il séparera la logique de la dialectique, ou encore dans les *Seconds Analytiques*, note que le savoir consiste à connaître au moyen de la démonstration, et que par syllogisme scientifique, « on entendait : « ces syllogismes qui constituaient pour lui la science »[907] lequel allait constituer l'ossature de la démonstration logique. Il a fallu ce point de départ dans le *Parménide*, dont il n'avait plus qu'à corriger quelques défauts, et cette confrontation avec la sophistique, pour que naisse en Grèce, la démonstration.

La démonstration est reprise par Descartes sous les deux aspects essentiels qui seront les siens : une méthode et un état d'esprit dans un horizon mathématique, mais qui emprunte beaucoup à la logique. Dès les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes fait le partage entre une méthode intuitive, « dont l'évidence et la certitude ne sont pas requises pour les simples énonciations, mais aussi pour toute espèce de démarche discursive… il faut savoir que 2+2 font 4, que 3+1 également, mais en outre que cette troisième, (2+2 font 3+1) se conclut nécessairement…». C'est à dire que l'égalité s'est déduite ; c'est pourquoi la démonstration apparaît bien chez Descartes comme une déduction nécessaire,

---

[906] Aristote, *Premiers Analytiques*, tr. Tricot, Paris, 1970, p ; 1-5.

[907] Aristote, *Analytiques Seconds*, tr. Tricot, Paris, 1970, p ;7-9.

qu'on ne peut pas ne pas faire. A propos de celle-ci, Descartes ajoute, aussitôt après : « c'est pourquoi en plus de l'intuition, nous avons ajouté un autre mode de connaissance qui se fait par déduction : nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses conclues avec certitude. Il a fallu procéder ainsi parce que la plupart des choses sont l'objet d'une connaissance certaine, tout en n'étant pas par elles-mêmes évidences : il suffit qu'elles soient déduites à partir de ces principes déjà connus, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée qui prend de chaque chose une intuition claire : ce n'est pas autrement que nous savons que les derniers anneaux de quelque longue chaîne est rattaché aux premiers, même si nous ne voyons pas d'un seul et même coup d'œil, les anneaux intermédiaires »[908].

L'intuition et la démonstration deviennent deux procédés sans lesquels la connaissance scientifique ne peut s'établir. Dans la deuxième partie du *Discours*, « ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations » ont fait « imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon, pourvu qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres[909]

La démonstration est devenue déductive, mais elle a pris fait et cause pour la méthode dont elle constitue l'essentiel, influençant l'état d'esprit du sujet scientifique qui doit se donner ses propres règles[910]. La méthode qui sous-tend la démonstration lui permet de résoudre le problème de Pappus : « étant donné 2n droites, trouver le lieu d'un point tel que le produit de ses distances à n de ces

---

[908] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, III.

[909] Descartes, *Discours de la méthode,* 2ème partie.

[910] Descartes, *Discours de la méthode,* 2è partie : quatre préceptes de la méthode.

droites soit dans un rapport déterminé au produit de ses distances au n autres ». On sait que Descartes, au lieu de tracer les figures, et de raisonner sur les lignes et les figures, part des relations métriques, puisque « ce sont elles qui sont le véritable absolu, c'est à dire la cause[911] ». On reconnait là, l'analyse qui décompose, telle qu'elle était énoncée dans le deuxième précepte : Descartes y verra la marque de son génie en mathématique, puisqu'elle est toute entière dans l'invention d'une démonstration nouvelle.

La démonstration avec lui devient ainsi conquérante, prend fait et cause pour ce rationalisme d'un nouveau genre qui devait, selon les positions mêmes du *Discours de la méthode*, valoir aussi bien en philosophie qu'en sciences mathématiques. C'est ainsi qu'on peut présenter l'élargissement de la méthode démonstrative, telle qu'elle apparaît dans les *Méditations métaphysiques.* Ainsi dans les trois preuves de l'existence de Dieu dont deux sont présentées dans les *Méditations*, les trois démonstrations consistent à prouver Dieu par l'existence en moi de l'idée de Parfait, la deuxième par mon existence qui remonte à celle-ci, la troisième par l'essence de cette idée de Parfait. On sait par la première, en effet, que nous avons en nous l'idée de Dieu, car on aperçoit « ce Dieu qui est cause de moi-même et que cette idée a été produite, dès que j'ai été créé[912] ? » Et que pour lui, « il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée[913] ». Dans la deuxième, après bien d'autres choses, Descartes notera qu' « il faut nécessairement conclure, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement Parfait (c'est à dire de Dieu) est en moi, que

---

[911] Brunschvicg L, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1930, p. 116-117.

[912] Descartes, *Méditation métaphysique*, IIIème, tr. du Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1966, § 41, cf. M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1958, p. 174.

[913] Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, AT IX, p. 33.

l'existence de Dieu est très évidemment démontrée[914] ». Dans la troisième, il rencontre l'essence de Dieu, du fait « qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui[915] ». On retrouve dans les trois cas l'idée de nécessité, afférente à la démonstration par déduction.

Les doutes commenceront un peu après avec Pascal. Celui-ci semble avoir pris la mesure de la démonstration entre deux positions extrêmes, qui consistent à ne rien démontrer du tout, ou à tout démontrer. Dans l'*Esprit de Géométrie*, la démonstration trouve ses limites dans les indémontrables : « cette véritable méthode qui formerait la démonstration dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses: l'une, n'employer aucun terme dont on n'eût expliqué le sens, l'autre de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues... cette méthode serait belle, mais elle est certainement impossible, car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient des précédents pour servir à leur explication, que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver[916]... ». On ne peut donc arriver à un ordre absolu, il n'empêche qu'il n'y ait malgré tout un ordre dans les démonstrations. On sait que dans la préface au *Fragments d'un traité du vide*, à propos de l'expérience du Puy de Dôme, où dans un tube, renversé dans un vase de mercure, il restait du vide, la hauteur du mercure fut moindre au sommet qu'à la base confirmant son hypothèse, sur la variation, et par là, la pression atmosphérique. Il trouvera son expérience, « la plus démonstrative de toutes », mais fera ensuite la différence « entre la théologie où l'autorité de l 'église

---

[914] Descartes, *Méditations métaphysiques*, III , AT IX.

[915] Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 14, Pléiade, p. 177.

[916] Pascal, *De l'Esprit de géométrie*, Paris, Flammarion, p. 69-70.

est inséparable de la vérité, et située au-dessus de la nature de la raison[917] ». C'était dire tout autre chose que Descartes : tout n'était pas matière à démonstration, de même que celle-ci dans son domaine d'élection qui était la science mathématique, devait respecter les indémontrables.

Mais dans la *Lettre à Conring*, Leibniz reconnait « qu'il y avait dans la démonstration un raisonnement par lequel une position devient certaine, mais qu'il y avait malgré tout des indémontrables dans les propositions A=A identiques, et que la démonstration n'est que la résolution d'une vérité à d'autres vérités[918]»

Pour Arnauld, il existe une vraie démonstration différente de celle des logiques anciennes. Si la fin de la démonstration est la science, elle doit être fondée sur l'évidence et l'indubitabilité de ses éléments. En fait, avec Arnauld, « une vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matière il n'y ait rien que de certain et indubitable, l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter[919] ». La vraie démonstration a à l'esprit les deux règles suivantes :

> - Prouver toutes les propositions un peu obscures, en employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront été déjà démontrées, ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire.
> - N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, et qui les expliquent[920].

---

[917] Pascal, préface au *Traité du vide*, *Œuvres*, Seuil, 1963, p. 231.

[918] Leibniz, *Lettre à Conring* (1678), *Œuvres*, Aubier-Montaigne, p. 122.

[919] *Logique*, IV, 8, p.323.

[920] *Logique* IV, 3, p.308. Aussi Pascal, *De l'esprit géométrique*, II, *De l'art de persuader,* pp.189-190.

Arnauld ne réduit pas la logique à la démonstration de l'Ecole. Pour lui, s'il arrive qu'on pêche contre les règles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, en le prenant en un sens dans l'une des propositions, et en un autre sens dans l'autre : « ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui étant pris en deux divers sens dans les deux premières propositions, est le défaut le plus ordinaire des arguments vicieux[921] ». Toutes les propositions ne sont pas à démontrer. C'est le cas des axiomes qui sont des propositions que l'on voit clairement être contenues dans une idée claire et distincte.

2.3.2. Interprétations d'Euclide : démonstration indirecte

Dans *Le raisonnement par l'absurde,* Jean-Louis Gardies désigne le raisonnement apagogique par : « le raisonnement, qui pour établir, à l'intérieur d'une théorie donnée, une certaine thèse θ, démontre que la négation de cette thèse entraîne, au terme d'un certain nombre d'inférences, soit deux conséquences, α et *non-*α, contradictoire l'une de l'autre, soit deux conséquences, α et β, dont on connait simplement l'incompatibilité logique[922] ». L'équivalence des deux caractérisations est manifeste : deux conséquences contradictoires sont incompatibles l'une avec l'autre et, qualifier deux conséquences α et β d'incompatibles revient à dire que β implique *non-*α, en sorte que α et *non-*α, deviennent elles-mêmes des conséquences du raisonnement.

Cette conception de la démonstration indirecte est mentionnée dans les écrits d'Aristote pour désigner le raisonnement, la démonstration qui conduit à l'impossible. Aristote emploie dans le même sens l'expression de réduction à l'impossible qu'il oppose au raisonnement ostensif. Mais ce sont les scolastiques qui ont établi

---

[921] *Logique,* IV, 8, p.324.

[922] Gardies J.-L., *Le raisonnement par l'absurde,* Paris, PUF, 1991, p.9.

nettement la différence entre la démonstration directe ou ostensive et la démonstration indirecte.

Deux textes nous permettent d'apprécier l'interprétation que Pascal pouvait donner de l'œuvre d'Euclide : *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*[923] et *De l'introduction à la géométrie de Mons. Pascal*[924]. Arnauld, de son côté, a réutilisé le texte *De l'esprit géométrique* pour en insérer de larges fragments dans la *Logique* et les *Nouveaux éléments de géométrie.*

Pourquoi Arnauld a-t-il éprouvé le besoin d'écrire un nouveau manuel de géométrie ? Et pourquoi Pascal a renoncé finalement à son projet pour s'effacer devant Arnauld ?

Pour reprendre l'analyse de Jean-Louis Gardies[925], les vraies raisons se trouvent dans les *Eléments* d'Euclide, raisons relatives au statut des définitions et des démonstrations apagogiques.

Les raisonnements apagogiques ne sont pas compatibles avec les critères de vérité cartésiens. Pour Descartes, toute véritable connaissance rationnelle se ramène à l'intuition ; la déduction elle-même ne se justifie que par la possibilité « d'un mouvement continu et sans aucune interruption de la pensée qui voit nettement par intuition chaque chose en particulier[926] » ; la seule différence entre intuition et déduction c'est que « dans celle-ci on conçoit une sorte de mouvement ou de succession, tandis que dans celle-là il n'en est pas de même, et en outre la déduction ne requiert pas comme

---

[923] Fragment écrit vers 1658 pour servir de préface à un *Essai sur les éléments de géométrie* destiné aux petites écoles de Port-Royal, lequel serait entièrement rédigé par Arnauld avant 1660, mais dont la première édition ne sera publiée qu'en 1667.

[924] Deux pages de notes prises par Leibniz sur le manuscrit de Pascal, ébauchant les principes et les théorèmes connus naturellement de la géométrie.

[925] Gardies J.-L., *Pascal entre Eudoxe et Cantor,* Paris, Vrin, 1984, pp. 86-103.

[926] *Regulae,* trad. J. Sirven, Paris, Vrin, 1970, p.16.

l'intuition une évidence actuelle, mais elle emprunte plutôt, en quelque manière, sa certitude à la mémoire[927] ».

Arnauld suit Descartes contre les jésuites lorsqu'il exprime sa méfiance pour la « démonstration par l'impossible », où il voit le troisième des « quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des géomètres[928] ». En revanche, Pascal partage cette conception de la démonstration. Pascal proposait huit règles, dont trois, reconnaissait-il, ne sont pas indispensables. D'ailleurs, la *Logique* reprend les cinq règles que les géomètres observent pour convaincre l'esprit au chapitre trois de la quatrième partie ; tandis que le chapitre neuf réduit la méthode des sciences à huit règles principales, c'est-à-dire outre les cinq règles nécessaires de Pascal, la deuxième et la troisième des quatre règles de la méthode.

Il existe néanmoins une différence entre Pascal et Arnauld dans leur approche d'Euclide. Arnauld appuie sa critique d'Euclide sur la conception cartésienne d'une intuition directe de l'idée claire et distincte[929]. On peut penser que Pascal partage les idées

---

[927] *Regulae,* trad. J. Sirven, Paris, Vrin, 1970, p.16.

[928] *Logique*, IV, 9 « ces sortes de démonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivrait si elle était autrement, sont très ordinaires dans Euclide. Cependant, il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point, ce qui doit être le principal fruit de la science : car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne sait non seulement que la chose est, mais pourquoi elle est ; ce qui ne s'apprend point par une démonstration qui réduit à l'impossible…
Ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres… c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui peut se prouver positivement : or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui peuvent se prouver autrement sans beaucoup de difficulté ».

[929] *Logique,* IV, « ce défaut est venu sans doute de n'avoir pas considéré que toute la certitude et l'évidence de nos connaissances dans les sciences naturelles vient de ce principe : qu'on ne peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire et distincte. D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin, pour connaitre qu'un attribut est renfermé dans une idée, que de la simple

d'Arnauld. Parlant des *Eléments* d'Euclide, Pascal ne suggère-t-il pas consciemment ou à son insu qu'Euclide avait voulu trop démontrer lorsqu'il estime qu'il faille « ne démontrer aucune des choses très connues d'elles-mêmes ».

Pascal ne se départit pas d'Euclide quand Arnauld n'hésite pas à reprocher aux géomètres en général, et à Euclide en particulier d' « avoir plus de soin… de convaincre l'esprit que de l'éclairer ». En fait, Pascal ne masque pas les procédures apagogiques, mais les invoque au contraire dans sa théorie de la démonstration. Il est donc plus ou moins favorable à la tradition euclidienne en soutenant les démonstrations apagogiques au détriment des démonstrations directes. Pour lui, la corruption de la nature humaine, à laquelle n'échappe pas la raison, est telle que le vrai est moins ce dont nous pouvons saisir directement la vérité, que ce dont nous pouvons établir la fausseté de la négation[930]. En exemple, Pascal prend l'infinie divisibilité de l'espace. Que nous n'arrivons pas à concevoir directement que l'espace soit infiniment divisible et qu'il ne puisse exister d'élément indivisible, il faut procéder inversement et commencer par supposer que deux indivisibles se touchent. Ainsi il s'ensuit de la possibilité que deux indivisibles se touchent la nécessité d'admettre ou bien, s'ils se touchent partout, qu'ils ne soient plus deux mais un seul, ou bien, s'ils ne se touchent pas partout, qu'ils ne soient plus indivisibles. Ce raisonnement par l'absurde se fonde d'une part sur la validité du principe du tiers exclu

---

considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer évident et pour clair ».

[930] Pascal *Œuvres complètes*, pp.585-586 : « c'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; … au lieu qu'en effet il ne connait naturellement que le mensonge et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. Et c'est pourquoi, toute les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire ; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est ».

et d'autre part sur celle de l'inférence *Si (si p, alors non p), alors non p.*

Cette reconnaissance de l'importance des raisonnements apagogiques chez Pascal se poursuit dans les expériences physiques. Dans sa lettre au P. Noël, il souligne que l'utilisation logique des données de l'expérience en physique ne peut elle-même se fonder que sur un tel raisonnement de type apagogique[931]. En outre, Pascal entend par « absurde manifeste », moins la simple contradiction logique, par laquelle une proposition admise aboutit directement à sa propre négation, qu'une incompatibilité entre telle conséquence de la proposition admise et telle donnée expérimentale : « pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'ensuivent, au lieu que, s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un seul des phénomènes, cela suffit pour assurer de sa fausseté ».

On peut penser que l'intuitionnisme cartésien rassemble Pascal et Arnauld. Dans ce cas, la conception pascalienne de la définition a contribué à ce rapprochement. Pascal reconnait au début du fragment la possibilité de parvenir à « des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve » et un ordre qui « ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle, et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours ». Il admet en outre l'existence de « choses claires et entendues de tous les hommes » et explique que la « géométrie ne définit aucune de ces choses, espace,

---

[931] Pascal *Œuvres complètes,* p.586 : « toute les fois que, pour trouver la cause de plusieurs phénomènes connus, on pose une hypothèse, cette hypothèse peut être de trois sortes. Car quelquefois on conclut un absurde manifeste de sa négation, et alors l'hypothèse est véritable et constante ; ou bien on conclut un absurde manifeste de son affirmation, et alors l'hypothèse est tenue pour fausse ; et lorsqu'on n'a pu encore tirer l'absurde, ni de sa négation, ni de son affirmation, l'hypothèse demeure douteuse ».

temps, mouvement, nombre, égalité, ni les semblables qui sont un grand nombre, parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction ».

Néanmoins Pascal se démarque d'Arnauld qui pense que le caractère largement apagogique du raisonnement d'Euclide constitue une faiblesse.

Chapitre II. Les applications de la méthode

A. A la grammaire

1. Méthode et grammaire

Comparer les grammaires de plusieurs langues n'est pas nouveau au milieu du XVIIème siècle. L'originalité d'Arnauld est d'avoir entrepris une grammaire raisonnée, fondée sur la méthode établie par Descartes pour distinguer « les idées claires et distinctes », purement rationnelles, de celles, confuses, qu'engendre l'imagination, « maîtresse d'erreur et de fausseté ». La grammaire raisonnée contient donc « les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle[932] ». Pour ce faire, elle ne s'embarrasse pas des questions de l'origine des langues.

Contrairement à la *Logique*[933], Arnauld et Lancelot s'abstiennent de mêler les affaires de la religion, qui relève de la foi, avec celles du langage, reposant exclusivement sur les « signes que les hommes ont inventés » pour cet art. La méthode est naturelle parce qu'elle est fondée sur l'observation des langues existantes. Les signes inventés par les hommes sont d'institution et arbitraires.

L'application de la méthode cartésienne à la grammaire est régie par les deux sortes de méthode de la *Logique*. En effet, pour rendre raison d'un phénomène complexe, Arnauld a suggéré de le décomposer rationnellement en éléments plus simples, par-là même plus faciles à appréhender, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on parvienne aux éléments fondamentaux : l'analyse. Puis partant de ces éléments, on remonte l'ensemble du problème, en prenant soin

---

[932] Le titre intégral : Grammaire générale et raisonnée, contenant les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle ; les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, et des principales différences qui s'y rencontrent etc.

[933] Dans la *Logique* IV, Arnauld distingue les vérités de la raison et les vérités de la foi: p.292 et surtout le chapitre 12: "De ce que nous connaissons par la foi, soit humaine soit divine".

de ne faire aucun saut, afin d'être toujours à même d'expliquer l'opération qui sui par celles qui précèdent : la synthèse[934]. Cette dernière méthode, qui est celle des géomètres et des chimistes sera particulièrement utilisée en grammaire.

Arnauld et Lancelot partent des éléments les plus simples, c'est-à-dire les *sons*, dont les caractères écrits ne sont qu'un dérivé. La première partie de la *Grammaire* étudie ces sons et ces caractères dans leur matérialité, leur nature concrète. Si « parler est expliquer ses pensées par des signes[935] », il faut donc rendre raison de la relation qui existe entre les pensées et les signes, étant donné que les signes conventionnels ne véhiculent pas par eux-mêmes aucune signification. C'est l'objet de la deuxième partie de la *Grammaire*. La fin de la grammaire, « expliquer ses pensées », est plus importante que le moyen, la production du son, qui est « commun aux hommes et aux perroquets».

La signification ne réside pas dans les signes, pas plus qu'elle ne réside dans les mots eux-mêmes. La signification passe par les mots, qui sont des assemblages de signes. La signification réside dans les pensées que ces signes ont pour fonction de transmettre. Comment distinguer les diverses formes de mots en fonction des diverses opérations de l'esprit que le langage a pour fonction de communiquer ?

Arnauld et Lancelot procèdent de la même manière en allant du simple au complexe : concevoir, juger et raisonner. Les trois premières opérations de l'esprit sont privilégiées puisqu'elles sont fondées par la méthode. La *Grammaire* part donc de la conception qui consiste dans la représentation d'une chose, et se traduit par un mot : nom (substantif ou adjectif) etc. Le jugement met en relation un sujet et un prédicat, et se traduit par une proposition, c'est-à-dire

---

[934] *Logique*, IV, 2, pp.299-306.

[935] *Grammaire,* Préambule.

une suite de mots comprenant au moins un substantif et un verbe. Le raisonnement se traduit par une suite de propositions.

2. Analyses logique et grammaticale de la proposition

Les imbrications de la *Logique* et de la *Grammaire* sont nombreuses. Dans la limite d'une lecture interprétative de l'ouvrage, nous nous en tenons au souci de Port- Royal de dissocier les formes que peut prendre l'union entre termes.

Dans la *Grammaire*, la proposition est reliée au jugement[936]. Elle est la liaison entre deux termes. Il est de l'essence de la proposition d'avoir deux termes et d'être liée par *est*. Bien qu'ils ne le disent pas directement, il y a une affirmation cartésienne de l'attribut de l'entendement et de la volonté. Mais il se fait que le terme complexe lui aussi unit deux termes. Comment reconnaître un terme complexe d'une proposition ? Qu'est-ce qui ressort de l'attribution de la première action de l'esprit qu'est concevoir et de la seconde qui est juger ?

La difficulté se corse quand il s'agit des propositions relatives. Soit l'expression *Dieu qui est invisible a créé le monde visible*[937]. Le sujet de cette proposition, *Dieu qui est invisible,* a la même fonction et a la valeur de terme que la terre de *La terre est ronde.* Ce sujet *Dieu qui est invisible…*, contient lui-même une proposition, puisque l'union entre *Dieu* et *invisible* se réalise par l'intermédiaire du verbe *être*. Visiblement ici le sujet est un terme et à la fois une proposition. Dans la classification arnaldienne, le terme se rattache plutôt à l'action de concevoir, et la proposition à l'action de juger. Il faut expliquer le rapport entre les deux opérations de l'esprit d'où résulte la proposition. Si l'union ne passe pas par un verbe, le terme complexe peut être sujet ou attribut, étant donné que dans cette

[936] *Logique*, II, 3, p.113.
[937] *Logique*, II, 5, p.119.

phrase, il n'y a qu'une affirmation. Il en est autrement de la proposition relative.

Le relatif est un opérateur linguistique qui permet à un jugement d'engendrer un terme qui fera objet lui-même d'un autre jugement. Le propre du relatif est de signifier que le verbe qu'il précède n'est pas le verbe principal et, «de faire que la proposition dans laquelle il entre, puisse faire partie du sujet ou de l'attribut d'une autre proposition[938] ». Dans une relative explicative tirée de *Dieu invisible a créé le monde visible*, on a trois propositions : *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible.* Cette relative explicative n'a pas les propriétés d'une conjonction. Les Messieurs ont instauré une hiérarchie entre les trois propositions, en précisant que la seconde est « la principale et l'essentielle » et que les deux autres « ne sont qu'incidentes[939] ». Pour déterminer l'incidente et la principale, il faut examiner le sens et le contexte au lieu de s'accrocher aux règles formelles[940] :

> Les propositions jointes à d'autres par des qui, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement [...] ; ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont été faites auparavant, et qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'étaient de simples idées. D'où vient qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms d'adjectifs, ou par des participes sans verbes et sans *qui* ; ou avec des verbes et des *qui*. Car c'est la même chose de dire : *Dieu invisible a créé le monde visible, ou Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible. Alexandre le plus généreux de tous les rois a vaincu Darius, ou Alexandre qui a été le plus généreux de tous les rois a*

---

[938] *Grammaire*, II, 9.

[939] *Op. cit.*

[940] *Logique,* II, 8, pp.129-130; III, 9, p.207; II, 6, p.123. Pariente, *op. cit.,* p.36: "est incidente la proposition qui, compte tenu du sens et du contexte, n'enferme pas l'affirmation la plus importante de la phrase considérée".

> *vaincu Darius.* Et dans l'un et dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que dieu soit invisible ou qu'Alexandre ait été le plus généreux de tous les rois ; mais supposant l'un et l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible ; et d'Alexandre conçu comme le plus généreux de tous les rois, qu'il a vaincu Darius[941].

La relative explicative contient une affirmation en tant qu'elle contient un verbe. Cette affirmation est secondaire parce qu'elle n'est pas considérée comme émise dans l'actualité de la pensée, mais elle est faite plutôt dans son passé et de ce fait, elle est acquise. C'est dans ce sens, qu'elle est comme une idée dans le présent. Elle ne relève donc pas du jugement, mais de la faculté de concevoir. De plus, en examinant les propositions complexes et les propositions composées, Arnauld et Nicole ont donné respectivement pour exemples :

Alexandre qui a été le plus généreux de tous les rois a vaincu Darius, et

Alexandre a été le plus généreux de tous les rois, et le vainqueur de Darius.

C'est la deuxième proposition que les Messieurs ont interprétée conformément à la nature de la conjonction comme équivalent à la double affirmation de ses composantes. Ce genre ce proposition est une proposition composée : « Mais si je disais : Alexandre a été le plus généreux de tous les rois et le vainqueur de Darius, il est visible que j'affirmerais également d'Alexandre, et qu'il y aurait été le plus généreux de tous les rois, et qu'il aurait été le vainqueur de Darius[942] ».

---

[941] *Logique,* II, 5, p.119.

[942] *op. cit.,* pp.119-120.

Ces propositions doivent être analysées suivant le bon sens afin de départir les incidentes des principales. Dans *Alexandre a été le plus généreux de tous les rois, et le vainqueur de Darius*, il y a bel et bien une conjonction car les deux propositions sont également affirmées. Or dans le premier exemple, c'est la principale qui est affirmée pleinement, *Alexandre a vaincu Darius,* en concevant l'individu désigné par son sujet qu'il était le plus généreux de tous les rois.

C'est l'actualité présente de l'affirmation qui lui confère son effectivité dans ce cas de figure, « le résultat d'un acte passé de la faculté de juger vaut comme produit présent de l'entendement[943] ». Tout se passe comme si le relatif fait passer la proposition qu'il gouverne du « statut d'objet d'affirmation à celui d'objet de conception ». Ce qui permet de comprendre comment une proposition peut faire partie d'un terme qui relève de la faculté de concevoir.

Pour les relatives restrictives, comme *Les hommes qui sont pieux sont charitables*, comment déterminer le rapport entre l'affirmation de la principale et celle de la relative ? Manifestement l'affirmation de la restrictive ne peut pas être rejetée dans le passé. Voici ce que suggèrent Arnauld et Nicole :

« Néanmoins je crois qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite et virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le qui se rapporte ; mais de la convenance possible[944] ». Le relatif ici atténue l'affirmation actuelle du verbe qui le suit afin d'éviter le conflit d'affirmations entre le verbe de la principale et celui de l'incidente.

Les difficultés sont manifestes puisqu'ils n'arrivent pas à définir explicitement l'affirmation que cette incidente contient : « l'attribut

---

[943] Pariente, *op. cit.* p.37.

[944] *Logique,* II, 7, p.127.

de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le qui se rapporte[945] ».

3. Rapports entre logique et grammaire

A première vue, l'analyse logique est modelée sur l'analyse grammaticale. C'est ce qui ressort de la *Logique* II, 3, lorsqu'elle définit la proposition en des termes qui reproduisent exactement ceux qu'employait la *Grammaire* II, 1. Dans toute proposition il y a un terme « de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet* », un terme « que l'on affirme, ou que l'on nie lequel s'appelle *attribut* », et le verbe *est* « qui marque l'action de mon esprit » : affirmation si ce verbe est employé seul, négation s'il est joint aux particules *ne pas*[946]. De plus, dans la théorie du syllogisme simple, on peut ressortir les propositions conformément au schéma de la l'art de parler.

Mais au chapitre III, 9 de la *Logique*, les syllogismes complexes semblent se soustraire à l'analyse grammaticale comme suffisante aux besoins de la logique. Les syllogismes complexes sont tels que leur conclusion contient un terme complexe dont une partie seulement est jointe au moyen dan une prémisse, l'autre partie lui étant jointe dans l'autre prémisse. En exemple :

La loi divine commande d'honorer les rois
Louis XIV est roi
Donc la loi divine commande d'honorer Louis XIV[947].

Dans cet exemple, grammaire et logique entrent en opposition. La logique admet que le moyen soit sujet ou attribut, mais non oint partie d'attribut. L'analyse grammaticale reconnaît un sujet et un attribut, respectivement, *la loi divine*, *commandant d'honorer Louis*

---

[945] *Logique,* II, 6, p.122.
[946] *Op. cit.,* II, 3, p.113 et *Grammaire* II, 1.
[947] *Logique,* III, 9, p.206.

XIV. Une partie de l'attribut se trouve jointe au moyen *Rois* dans la majeure, la seconde partie de l'attribut, *Louis XIV*, est jointe au moyen dans la mineure. Il est impossible de justifier « la concluance pourtant incontestable de ce syllogisme » étant donné que l'analyse grammaticale une différence entre le statut grammatical et le statut logique du terme *Roi* dans les prémisses.

Il n'y a pas de difficulté majeure pour ce terme *Roi* dans la mineure. Il est attribut grammatical. Le moyen peut être en position d'attribut dans la mineure. En revanche, dans la majeure, le terme *Roi* est partie de l'attribut sans qu'il ne soit lui-même attribut conformément à ce que la grammaire a défini comme sujet *La loi divine* et comme attribut *commandant d'honorer les Rois.* Pour mettre en accord le statut logique et le statut grammatical de ces termes, il faut « réécrire » le syllogisme sous la forme d'un *Barbara*:

Les Rois doivent être honorés de par le commandement de la loi divine

Louis XIV est Roi

Donc Louis XIV doit être honoré de par le commandement de la loi divine.

Pour Arnauld, « ce qui est véritablement attribut est affirmé et convient » et l'attribut est restreint par le sujet. Or Roi n'est point affirmé et ne convient point à la loi de Dieu et n'est non plus restreint dans cette proposition *La loi divine commande d'honorer les Rois.* N'étant pas attribut, « il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là[948] ». En disant la loi divine commande d'honorer les Rois, nous attribuons à la loi de commander tout comme nous attribuons l'honneur aux Rois. C'est la même chose que de dire *La loi divine commande que les Rois soient honorés.*

Dans la conclusion Louis XIV n'est pas l'attribut quoique joint à l'attribut, il est le sujet de la proposition enveloppée. « Car c'est

[948] *Logique,* III, 9, p.207.

autant que je disais : *La loi divine commande que Louis XIV soit honoré*. En réécrivant le syllogisme,

La loi divine commande que les Rois soient honorés

Louis XIV est Roi

Donc la loi divine commande que Louis XIV soit honoré

On se rend compte que tout l'argument consiste dans ces propositions :

Les Rois doivent être honorés

Louis XIV est Roi

Donc Louis XIV doit être honoré

La proposition *La loi divine commande* qui paraissait la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation à laquelle *La loi divine* sert de preuve. C'est un argument de la première figure *Barbara*, dont les termes singuliers Louis XIV passent pour universel, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue. Pour rendre compte de la validité de ce syllogisme, il fallait renverser les apparences grammaticales selon lesquelles l'incidente est la proposition introduite par que, et la principale est la proposition *La loi divine commande.* La forme finale du syllogisme montre au contraire, que la dernière de ces propositions est la véritable incidente. Nous pouvons dire avec Pariente que « le résultat de l'analyse grammaticale est remis en cause quand il ne satisfait les exigences de l'analyse logique[949].

B. A la géométrie

Dans la *Logique de Port-Royal*, Arnauld et Nicole ressortent les insuffisances de la matière qu'ils vont traiter avant de proposer leur contribution. La géométrie n'échappe pas à la règle. Pour un contemporain d'Arnauld, la géométrie évoque les *Eléments* d'Euclide et la *Géométrie* de Descartes. Les passages de la *Logique* consacrés

[949] Pariente, *op. cit.,* p.144.

à la critique de la présentation euclidienne de la géométrie sont les chapitres IX et X de la quatrième partie. Arnauld publie, cinq ans plus tard, *Les nouveaux éléments de géométrie* pour montrer qu'il est capable de dépasser le simple stade de la critique[950]. Dans la *Logique*, le souci d'Arnauld est de reconstruire la géométrie euclidienne selon un ordre naturel. Ainsi il relève six défauts de la géométrie.

Le premier défaut des géomètres, selon Arnauld, est qu'ils ont plus soin de la certitude que de l'évidence, et de convaincre l'esprit que de l'éclairer[951]. Le deuxième défaut est la conséquence du premier. Les géomètres voulant plus convaincre que de l'éclairer, prouvent des choses qui n'ont pas besoin de preuve[952] : Euclide a prouvé que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul[953].

Le troisième défaut est la démonstration par l'impossible[954]. Elle est aussi appelée le raisonnement par l'absurde, le raisonnement apagogique ou le raisonnement indirect. C'est un raisonnement selon lequel « pour établir à l'intérieur d'une théorie donnée, une certaine thèse θ, démontre que la négation de cette thèse entraîne, au terme d'un certain nombre d'inférences, soit deux conséquences,α et *non*α*,* contradictoire l'une de l'autre, soit deux conséquences α et β, dont on convient l'incompatibilité logique[955] ».

Ce troisième défaut relatif à la démonstration par l'impossible est une reprise de la hiérarchisation des raisonnements faite par Aristote qu'Arnauld a traduite en des termes cartésiens. Ce dernier

---

[950] Gardies J. –L., « Arnauld et la reconstruction de la géométrie euclidienne », *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995, p. 13.

[951] *Logique*, IV, 9, p.326.

[952] *Loc. cit.*

[953] *Op. Cit.,* p.327.

[954] *op. Cit.* p.328.

[955] Gardies J.-L., *Le raisonnement par l'absurde,* Paris, PUF, 1991, p.9.

part du principe aristotélicien selon lequel la démonstration ostensive est supérieure à la démonstration apagogique ou la démonstration à l'impossible. En effet dans les *Seconds analytiques*, Aristote a distingué parmi les démonstrations ostensives celles qui sont positives, dont les deux prémisses et, par le fait même, la conclusion sont affirmatives et celles qu'on peut qualifier de privatives, en ce que l'une des prémisses et la conclusion y sont négatives[956].

Il établit par la suite que la démonstration positive est supérieure à la démonstration privative, et que la démonstration privative est elle-même supérieure à la réduction à l'impossible. Par conséquent les deux formes du raisonnement ostensif, sont l'une et l'autre supérieure au raisonnement apagogique. La supériorité de la démonstration positive sur la démonstration privative tient à la présence dans la seconde d'une prémisse négative : « l'affirmative est antérieure à la négative et plus connue qu'elle, puisque la négation est connue par l'affirmation et que l'affirmation lui est antérieure, comme l'être l'est au non-être[957] ». Donc « si ce par quoi l'on prouve est plus connu et plus certain que ce qu'on prouve, et si la proposition négative est prouvée par l'affirmative mais non la seconde par la première, alors la démonstration positive, étant antérieure, plus connue et plus certaine, sera supérieure[958] ».

La raison de la supériorité de la démonstration ostensive sur l'apagogique est fondamentalement la même que celle de la supériorité de la démonstration positive sur la privative. La démonstration ostensive manifeste directement la cause et le pourquoi. Or « une science est plus exacte qu'une autre et antérieure

---

[956] Aristote *Seconds analytiques,* 86b 27-87a 30.

[957] Aristote, *ibid.,* 86b 33-36.

[958] Aristote *ibid.,* 86b 27-30.

à cette autre quand elle est à la fois science du que et du pourquoi et non science du que séparée de celle du pourquoi[959] ».

S'inspirant de cette supériorité de la preuve ostensive sur la preuve apagogique, Arnauld n'aura aucune difficulté à situer dans un contexte désormais cartésien sa méfiance pour la « démonstration par l'impossible ». Aussi reprendra-t-il quasi littéralement la terminologie aristotélicienne et l'accorder à « l'inspiration intuitionniste de Descartes ». Nous lisons dans la *Logique* IV, 9 ce qui suit : « Ces sortes de démonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivrait si elle était autrement, sont très ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point, ce qui doit être le principal fruit de la science. Car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne sait non seulement que la chose est, mais pourquoi elle est ; ce qui ne s'apprend point par une démonstration qui réduit à l'impossible »[960].

Si ce passage trouve son essence des *Seconds analytiques*, il ne procède plus de l'analyse poursuivie par Aristote sur la base de sa théorie du syllogisme, mais plutôt de la réduction qu'opère Descartes de toute connaissance rationnelle à l'intuition. Pour Descartes, la déduction elle-même ne se justifie que par la possibilité d'« un mouvement continu et sans aucune interruption de la pensée qui voit nettement par intuition chaque chose en particulier[961] ». Ainsi la seule différence entre intuition et déduction c'est que « dans celle-ci on conçoit une sorte de mouvement ou de succession tandis que dans celle-là, il n'en est pas de même ; en outre, la déduction ne requiert pas comme l'intuition une évidence actuelle, mais elle emprunte plutôt en quelque manière sa certitude à la mémoire[962] ».

---

[959] Aristote, *ibid.,* 87° 31-33.

[960] *Logique,* IV, 9, p.328.

[961] Descartes *Règles...*, Règle III, trad. J. Sirven, Paris, Vrin, 1970, p.16.

[962] Descartes Règles, loc. cit.

Si la déduction est essentiellement, hormis le relais de la mémoire, une « intuition continuée », il semble que son essentielle continuité ne puisse être assurée que dans ces formes ostensives. Ainsi la primauté de l'ostensif sur l'apagogique procède de cette raison fondamentale qu'Arnauld exprime en des termes cartésiens : « toute la certitude et l'évidence de nos connaissances dans les sciences naturelles, vient de ce principe : qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire et distincte[963] ».

En définitive, hors du contexte aristotélicien, le rejet de la démonstration apagogique trouve néanmoins sa place dans cette logique des idées selon laquelle toute déduction valide n'est jamais en dernier lieu qu'une procession de l'intuition du vrai à l'intuition du vrai. La *Logique* souligne plus loin que « ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres, et que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. Or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui se peuvent prouver autrement sans beaucoup de difficulté ».[964]

Le quatrième défaut est commun aux géomètres : « ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent sont prises, pourvu qu'elles soient convaincantes. Et cependant ce n'est que prouver les choses très imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangères, d'où elles ne dépendent point selon leur nature »[965].

L'énoncé du cinquième défaut est « N'avoir aucun soin du vrai ordre de la nature » : « C'est ici le plus grand défaut des géomètres. Ils se sont imaginé qu'il n'y avait presque aucun ordre à garder, sinon que les premières propositions pouvaient servir à démontrer les suivantes. Ainsi, sans se mettre en peine des règles de la

---

[963] *Logique,* IV, 9, p.327.

[964] *Logique,* IV, 9, p.329.

[965] *op. cit.,* p.329.

véritable méthode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples et les plus générales, pour passer ensuite aux plus composées et aux plus particulières, ils brouillent toutes choses, et traitent pêle-mêle, les lignes et les surfaces, les triangles et les carrés, prouvent par des figures les propriétés des lignes simples, et font une infinité d'autres renversements qui défigurent cette belle science »[966].

A travers ces défauts, Arnauld veut reconstruire la géométrie euclidienne en allant du simple au complexe suivant l'ordre naturel. Manifestement, la quatrième partie de la *Logique,* la Méthode servira de socle à cette refonte de la géométrie euclidienne. Comment Arnauld s'y prend-il ? Quel est l'ordre qui préside à la construction de la somme euclidienne ? Pourquoi Arnauld s'insurge-t-il contre l'ordre euclidien ?

La déconstruction de la géométrie euclidienne par Arnauld réside dans le principe fondateur de la méthode : aller du simple au complexe en suivant l'ordre naturel. Aux yeux d'Arnauld, toute géométrie qui s'écarte de cet ordre naturel engendre le désordre. Pour prouver le désordre inhérent à l'ordre apparent des *Eléments* d'Euclide, Arnauld analyse la structure formelle de cet ouvrage. Aussi constate-t-il que les *Eléments* d'Euclide sont constitués de treize livres. Les quatre premiers livres exposent tout ce qu'on peut établir en géométrie plane, sans avoir recours à la notion de proportion et à celle de la similitude. Le livre V traite de proportion entre grandeurs. Ce n'est qu'après avoir introduit cette notion qu'Euclide développe dans le livre VI l'essentiel de ce dont la notion permet d'enrichir la géométrie plane. Puis les livres VII, VIII, et IX se consacrent à l'arithmétique. Le livre X expose les lignes droites. Les livres XI, XII et XIII sont la conséquence de l'introduction des incommensurables en arithmétique. Cet ordre apparent d'Euclide

---

[966] *Logique,* IV, 9, 330.

constitue un désordre pour Arnauld. Aussi écrit-il : « Les *Eléments* d'Euclide sont tous pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquième. Il reprend l'étendue dans le sixième, et traite des nombres dans le septième, huitième et neuvième, pour recommencer au dixième à parler de l'étendue. Voilà pour le désordre général »[967].

L'ordre naturel en géométrie consiste, entre autre, à éliminer le plus possible le recours aux démonstrations apagogiques. C'est pourquoi Arnauld remplace presque tous les raisonnements par l'absurde par des raisonnements ostensifs. Il va plus loin en éliminant les notions négatives, c'est-à-dire celles dont la définition recourt à l'usage de la négation, quand il estime pouvoir les remplacer par des définitions qui s'en abstiennent.

Arnauld part de la définition des droites parallèles des *Eléments* d'Euclide conformément à la définition 23 du livre I. En effet, Euclide définit les droites parallèles comme celles qui « situées dans le même plan et prolongées indéfiniment dans les deux directions ne se rencontrent dans aucune ». Arnauld fait remarquer qu'il existe « deux notions de lignes parallèles, l'une négative et l'autre positive ». Il poursuit : « La négative est de ne se rencontrer jamais, quoique prolongées à l'infini. La positive, d'être toujours également distantes l'une de l'autre, ce qui consiste en ce que tous les points de chacune sont également distants de l'autre, c'est-à-dire que les perpendiculaires de chacun des points d'une ligne à l'autre sont égales »[968].

Sur cette notion positive fondée sur la distance, Arnauld établit tous les théorèmes de son livre six intitulé « *Des lignes parallèles* ».

---

[967] *Logique*, IV, 9, p.330.

[968] Arnauld, *Nouveaux éléments de géométrie,* 2ème éd., Paris Deprez, 1683, p.147-148.

Néanmoins Arnauld accepte un rôle concédé à l'apagogique. Pour lui, faute de mieux, on a le droit de démontrer par l'absurde, dans les matières qui touchent à l'infini. La finitude de notre esprit nous empêche de procéder directement et nous oblige donc à ne raisonner que de manière apagogique. En fait, Arnauld accorde un privilège théorique de l'ostensif sur l'apagogique, tout en restant prudent dans l'usage de l'apagogique quand la considération de l'infini se trouve impliqué dans le raisonnement : « Ce qui fait que les grandeurs sont appelées incommensurables [...] est qu'ayant chacune une infinité de mesures de plus petites en plus petites, nulle des mesures de l'une ne peut être la mesure de l'autre. Cela paraît incompréhensible, et l'est en effet, parce que ce qui est cause de cela, ne peut être que la divisibilité de la matière à l'infini Or il est clair que tout ce qui tient de l'infinité ne saurait être compris par un esprit fini tel qu'est celui de tous les hommes »[969].

Les Nouveaux éléments de géométrie donnent l'exemple de l'ordre. Les quatre premiers des quinze livres qui le composent traitent des grandeurs en général, notion dans laquelle Arnauld inclut aussi bien les nombres que les grandeurs d'ordre proprement géométrique. Le premier livre traite des quatre opérations telles qu'elles s'appliquent directement aux grandeurs elles-mêmes. Le livre II introduit « la raison et proportion ». Le livre IV traite de la commensurabilité et de l'incommensurabilité. Avec les trois livres suivants, Arnauld quitte les grandeurs pour aborder le cas des grandeurs géométriques, en commençant par le cas particulier des lignes, dont le traitement se répartit entre les livres V (perpendiculaires et obliques), VI (parallèles) et VII (lignes terminées à une circonférence).

Après les lignes, Arnauld aborde la réalité complexe des angles, d'abord l'angle au centre, dont traitera le livre VIII, puis tous

---

[969] Arnauld, *Nouveaux éléments de géométrie*, p.92.

les autres, « qui ont leur sommet hors le c entre du cercle » dont traitera le livre IX. Avec les livres X et XI, Arnauld revient aux lignes, proportionnelles ou réciproques. Arnauld justifie ce retour aux lignes par respect à l'ordre de la nature : « la proportion des lignes dépend de deux choses, des parallèles et des angles, et ainsi elle n'a pu se bien traiter qu'après l'explication de l'une et de l'autre[970] »

Enfin les quatre derniers livres abordent les figures, distinguées d'abord « selon leurs angles et leurs côtés » (XII et XIII) et « selon leur surface » (XIV et XV), puis dans chacune de ces deux catégories, selon qu'on les envisage dans toute leur généralité (XII et XIV) ou dans leur particularité de triangles, quadrilatères, etc. (XIII et XV).

Arnauld a cherché le support de l'ordre naturel dans la division du genre en espèces. Aussi retient-il le sixième défaut des géomètres: « ne se point servir de divisions et de partitions ». Les géomètres distinguent bien dans le genre triangle, les espèces équilatère, isocèle et scalène, mais ils mettent : « toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'espèces, et qu'il ne peut pas en avoir davantage, parce que l'idée générale du genre ne peut recevoir que tant de différences, ce qui donne beaucoup de lumière pour pénétrer la nature du genre et des espèces »[971].

Pour Arnauld, il faut montrer que le triangle « peut se diviser selon les côtés ou selon les angles », mais il faut « ne donner cette division du triangle qu'après avoir expliqué et démontré toutes les propriétés du triangle en général[972] ». Arnauld reproche ainsi à Euclide d'avoir introduit le cas spécial de la construction du triangle équilatéral (proposition 1 du livre I) avant le cas général de la construction du

---

[970] Arnauld, *ibid.,* p.235.

[971] *Logique* IV, 9, p.331.

[972] *loc.- cit.*

triangle quelconque (proposition 22) : « [Euclide] commence le premier livre par la construction d'un triangle équilatère, et 22. propositions après il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule, ce qui emporte la construction particulière d'un triangle équilatéral sur une ligne donnée »[973].

En définitive, suivre l'ordre naturel est accomplir le formalisme immanent à la pensée : « les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, et se réveillent bien plus aisément les unes les autres » et : « Ce qu'on a su une fois pour en avoir pénétré la vraie raison, ne se retient pas par mémoire, mais par jugement ; et que seulement devient tellement propre, qu'on ne le peut oublier ; au lieu que ce qu'on ne sait que par des démonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappent aisément, et se retrouve difficilement quand il nous est une fois sorti de la mémoire, parce que notre esprit ne nous fournit point de voie pour le retrouver »[974].

L'ordre entre les idées est imposé à l'esprit par la nature même, lorsqu'il s'agit d'un problème scientifique. Pour les problèmes artificiels, dont les éléments ne se précèdent pas naturellement, la méthode veut que l'on imagine un ordre inventé pour les besoins de la cause, et que l'on s'y tienne, au lieu d'essayer au hasard d'en deviner la solution. Arnauld a contribué à éclairer cet ordre naturel que les grands géomètres ont repris jusqu'à la fin du XIXème siècle. La *Logique* a pris part à la diffusion, à travers l'Europe savante. Arnauld lui-même a puisé dans l'*Esprit géométrique* de Pascal que résument si bien les analyses conclusives de Jean-Louis Gardies : « La nécessité de construire la géométrie à partir de termes premiers indéfinis, sur lesquels s'appuieront ensuite les définitions, et à partir

---

[973] *Logique,* IV, 9, p.330.

[974] *op. cit.,* p.332.

d'axiomes, qu'il n'est pas question de démontrer, mais sur lesquels s'appuieront ensuite les démonstrations »[975].

C. A la philosophie

1. La *Logique* et la *Recherche de la vérité*, livre 6.

Malebranche avait de bonnes relations avec les milieux jansénistes jusqu'au tournant des années 1679-1680[976]. Il avait lu vraisemblablement la *Logique* avant même la rédaction de son premier ouvrage de 1674 *La Recherche de la vérité*. On ne saurait dire avec exactitude si la *Logique* a une influence réelle, textuellement vérifiable et conceptuellement significative, sur l'œuvre de l'Oratorien. S'il est vrai que les deux ouvrages puisent aux mêmes sources augustinienne et cartésienne[977], l'influence de l'une sur l'autre ne peut pas être distinctement vérifiée.

La *Logique* et la *Recherche*, dans leur exposé de la philosophie de la connaissance, présentent des divergences considérables. Nous avons vu que la première partie de la *Logique* présente une théorie cartésienne de l'idée, en s'appuyant sur les textes de Descartes[978]. Le livre III de la *Recherche* rompt cette définition cartésienne de l'idée pour affirmer que « nous voyons toute chose en Dieu[979] ». Arnauld reviendra avec le traité des *Vraies et de fausses idées*, en 1683, pour combattre énergiquement le fondement la théorie de la connaissance malebranchiste. A y voir de près, les deux ouvrages présentent une

---

[975] Gardies J.-L., « La reconstruction de la géométrie euclidienne », *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance,* Paris, Vrin, 1995, p.29.

[976] Robinet A., "*Aux sources jansénistes de la première œuvre de Malebranche"* in Les Etudes philosophiques, n°29, 1974, pp.465-479.

[977] Les rapports de la pensée de Malebranche au cartésianisme, Alquié F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

[978] *Logique*, I, 1, p.39; voir aussi Descartes, Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, A.T., III, p.473.

[979] Malebranche, *Œuvres complètes*, éd. Robinet A., Paris, Vrin-CNRS, 1958-1968, III, II, VI, t.1, p.439.

identique quadripartition des opérations de l'esprit : la conception, le jugement, le raisonnement et l'ordination méthodique. Cette apparente conformité des plans ne doit pas cacher les divergences profondes étudiées.

C'est surtout le livre VI de la *Recherche* qui marque la différence fondamentale des deux épistémologies présentes. Les huit règles de la méthode *énoncées* par la *Logique*[980] et les prescriptions méthodiques de la *Recherche*[981] connaissent des nuances remarquables. Avec Arnauld, la première des deux règles concernant les idées recommande de « ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir », la règle générale malebranchiste prescrit à titre de fondement et principes des règles subséquentes la conservation de l'attention. De plus, elle énonce l'obligation de s'en tenir à l'évidence entendue comme épreuve et critère de la connaissance vraie :

> Le principe de toutes ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper. De ce principe dépend cette règle générale qui regarde le sujet de nos études, savoir que nous ne devons raisonner que sur les choses dont nous avons des idées claires[982].

Pour Malebranche, la conservation de l'attention et la condition indispensable au dévoilement de l'idée dans l'épreuve de l'évidence. Elle vaut la règle générale dont dépend l'ensemble des règles à venir. La première règle malebranchiste est : « concevoir très distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre et avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir

---

[980] *Logique*, IV, 11.

[981] Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, II, I.

[982] Malebranche, *op. cit*., VI, II, I, t.2, p: 296.

comparer et reconnaître ainsi les rapports que l'on cherche[983] ». Mais l'évidence n'est pas absente des préceptes de la *Logique*, elle est reléguée à la troisième et quatrième position quant à la nature des axiomes : la troisième règle postule « ne demander en axiome que des choses évidentes » et la quatrième règle « recevoir pour évident ce qui n'a besoin que de peu d'attention[984] ».

Il semble que, si pour Arnauld la clarté et la distinction ne servent pas la rigueur des définitions, elles garantissent prioritairement l'intellection « des rapports entre idées » constitutifs de la vérité elle-même. Il s'est intéressé plutôt aux conditions formelles de la bonne définition suivant la méthode des géomètres. En revanche, la méthode et les règles malebranchistes privilégient la conservation de l'évidence véridique dans l'intellection des relations eidétiques de plus en plus complexes[985]. Elles se concentrent prioritairement sur l'exigence d'une évidence continuée.

Si la *Logique* peut paraître relever plus de la référence culturelle que d'une source avérée du malebranchisme, le concept d'ordre ne semble-t-il pas devoir faire exception à ce constat d'indifférence ? Le concept d'ordre, dans le champ de son acception méthodique du livre VI de la *Recherche*, subit un infléchissement considérable, et se rapproche plus de la conception arnaldienne de l'ordre naturel. En effet, dans le livre VI de la *Recherche*, Malebranche rompt progressivement avec la notion cartésienne de l'ordre accompli par une disposition des objets en séries dont le critère d'ordination déférerait à la nature de l'esprit. Mais avant Malebranche nous enjoint de « commencer par les choses les plus simples et les plus faciles et nous y arrêter fort longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus

---

[983] Malebranche, *loc. cit.*

[984] *Logique*, IV, 11, p.334.

[985] Bardout J.-C., « La Logique de Port-Royal et Malebranche », *Sources et effets de la Logique, op.cit.,* t.84, n°1, Janvier, 2000, p.61.

difficiles[986] ». La progression s'effectue toujours des éléments les plus simples et immédiatement connaissables vers des vérités plus complexes et connues à partir des premières. Mais l'ordre des vérités connues va rejoindre l'ordre réel d'engendrement des choses par Dieu. En fait Malebranche récuse la distinction opérée par la douzième des *Règles pour la direction de l'esprit* d'un ordre relatif à la connaissance humaine et d'un ordre réel affectant les choses existantes[987]. L'ordre cartésien accède à l'intelligibilité par la saisie de contenus évidents ordonnés en séries[988].

Le Livre VI de la *Recherche* va reprendre apparemment le critère fondamental de l'ordination cartésienne : passer par degré des éléments les plus simples aux contenus les plus complexes. Mais la notion de « rapports entre idées » constitutifs de la vérité va impliquer le retour implicite de la considération de l'essence représentée dans et par l'idée, et donc de la nature telle qu'elle s'ordonne au regard de Dieu. Les relations entre les choses sont alors intelligibles à partir de la saisie du rapport entre leurs idées éternelles et immuables[989]. La vérité est un rapport entre idées. Celui-ci ne se voit plus déterminé par la seule situation d'une idée vis-à-vis d'une autre au regard de sa simplicité. Chaque idée est dotée de sa simplicité. Malebranche préfère ainsi « une relation binaire » entre deux idées, par exemple la substance et ses modes, l'étendue intelligible et les notions de figures et de mouvements qui la déterminent[990]. L'ordre de la connaissance s'accorde à l'ordre par

---

[986] Malebranche, *op. cit.,* VI, II, I, p.296.

[987] Descartes, Règles, Règle12, A.T. X, p.418: « dicimus igitur primo aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionnem nostram quam si de iisdem loquamur prout revera existunt ».

[988] Descartes, *op. cit,* Règle5, A.T. X, p.389.

[989] Malebranche, *op. cit.,* VI, I, V, pp.286-287.

[990] Malebranche, *loc. cit.*

lequel les essences se disposent sous le regard de Dieu qui nous les donne à connaître en lui :

> Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait Monsieur Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que Dieu, agissant toujours avec ordre et par voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages[991].

Malebranche joint l'ordre de la connaissance à l'ordre des essences. Il s'agit de connaître les choses en ordre, mais exactement au travers de l'ordre par lequel Dieu les crée et les dispose à être. La simplicité des idées se conjugue avec celle des voies divines dans l'opération créatrice. L'étendue et ses propriétés obéissent au réquisit cartésien d'un progrès du simple vers le composé. Cette progression est dite naturelle. Ainsi l'ordre des essences qui régit le vouloir divin « détermine identiquement notre science des choses et les objets en leur être[992] ». L'ordre est un ordre de la nature institué par la volonté divine : « sa volonté immuable qui est l'ordre et la loi de la nature[993] ».

Ce concept d'ordre, entendu comme disposition naturelle des choses et relation entre idées vues en Dieu, peut faire songer aux considérations relatives à « l'ordre naturel » de la quatrième partie de la *Logique.* Après avoir distingué les deux types de méthode, les Messieurs exposent les principes de la méthode synthétique. Au

---

[991] Malebranche *op. cit.,* VI, II, IV, p. 325.

[992] Malebranche, *op. cit.,* VI, II, IV, p. 328: "car les principes les plus simples sont les plus féconds pour expliquer les ouvrages de celui qui toujours agit selon les voies les plus simples"; aussi Bardout J.-C., *op; cit.,* p.63.

[993] Malebranche, *op. cit.,* V, IV, p. 162.

chapitre dix de la Logique IV, ils font cette réserve sur l'ordre géométrique :

> Car ils ont beau dire qu'ils [les géomètres] ne se soucient pas du vrai ordre ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées pourvu qu'ils fassent ce qu'ils prétendent qui est de convaincre, ils ne peuvent pas changer par là la nature de notre esprit ni faire que nous n'ayons aucune connaissance beaucoup plus nette, lus entière et plus parfaite des choses que nous savons par leur vraie cause et leur vrai principe que celles qu'on ne nous a prouvé que par des voies obliques et étrangères. Il est de même indubitable que l'on apprend avec une facilité incomparable plus grande et qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre parce que les idées ayant une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire et se réveillent plus aisément les unes les autres[994].

Ces remarques s'appliquent à la méthode d'invention elle-même. L'analyse se doit d'élucider les propriétés des choses à partir de leur cause, en suivant l'ordre de l'être qui procède du principe à ses conséquences. Ces exigences de l'ordre doivent présider à toutes sortes de recherche : « ce qu'on ne sait que par des démonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles s'échappe aisément et se retrouve difficilement[995] ». Ainsi l'ordre géométrique doit être réformé pour s'aligner sur l'ordre naturel : « je m'imagine qu'on pourrait faire des éléments de géométries où toutes choses seraient traitées dans leur être naturel, ou toutes les propositions prouvées par des voies très simples et très naturelles et où tout néanmoins serait très clairement démontré[996] ».

---

[994] *Logique,* IV, 10, p.332.
[995] *Logique,* IV, 10, p.332.
[996] *Loc. cit.*

A ces recommandations s'ajoutent les règles 7 et 8 de la *Logique* IV, 11 : « traiter les choses autant qu'il se peut dans leur ordre naturel, en commençant par les choses les plus générales et les plus simples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux espèces particulières ». La règle 8 recommande de « diviser autant qu'il se peut chaque genre en toutes ces espèces, chaque tout en toutes ses parties et chaque difficulté en tous ses cas[997] ».

Dans ces deux règles liées à la méthode, on note la superposition de l'exigence de simplicité comme point de départ vers le complexe, et la rémanence des acquis traditionnels, le genre et l'espèce évacués par les *Règles pour la direction de l'esprit.*

De fait, il n'y a pas de référence explicite de la *Logique* dans la *Recherche de la vérité*. Cette neutralité observée par Malebranche est en partie due à la méthode préconisée par la *Logique*. L'art de penser aborde la question de l'ordre en recommandant de suivre l'ordre naturel qui demeure suspendu à une activité organisatrice de l'esprit. La méthode arnaldienne est régie par la thèse cartésienne du *mens* porteuse de sa propre lumière. Or c'est ce que récuse Malebranche. La vision en Dieu postule une totale passivité de l'esprit. L'attention ne vise plus à garantir l'enchaînement des intuitions, mais concentre l'esprit sur une idée distincte à partir de la présence de l'idée de l'être indéterminé[998].

2. L'apport de la *Logique* dans la polémique

Les études sur la théodicée et la polémique sur les idées entre Arnauld et Malebranche étant nombreuses[999], nous n'insisterons pas

---

[997] *Op. cit*. IV, 11, p.334

[998] Malebranche, *op. cit.,* III, II, VI, p.440.

[999] Alquié F., *Le Cartésianisme de Malebranche,* Paris, Vrin, 1974; Dreyfus G., *La volonté selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1958; Guéroult M., *Malebranche*, Paris, Aubier, 1955-1959; Robinet A., *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche,*

sur les invectives elles-mêmes, mais plutôt sur l'apport de la *Logique* dans cette polémique. Le traité des *Vraies et des fausses idées* est rédigé contre « ce qu'enseigne l'auteur de la *Recherche de la vérité* ». Comment Arnauld s'y prend-il pour combattre la thèse de la vision en Dieu malebranchiste ?

L'application de la méthode telle qu'elle est établie dans la quatrième partie de la *Logique* servira de base à Arnauld dans cette polémique engagée contre Malebranche. Il s'agit de démontrer scientifiquement la fausseté des idées malebranchistes. Or des deux méthodes de la science, il n'y a que la méthode de composition, particulièrement celle qu'observent les géomètres, qui est à même d'offrir l'arme indispensable pour combattre Malebranche. Mieux, il faut « prouver par la méthode des géomètres[1000] » la fausseté de « ces êtres représentatifs ».

Aussi Arnauld suivra-t-il scrupuleusement la méthode géométrique. L'apport de la *Logique* dans cette polémique est d'ordre technique et structurel. Ainsi au chapitre V *Des vraies et des fausses idées*, nous pouvons lire : « Que l'on peut prouver géométriquement la fausseté des idées, prises pour des êtres représentatifs. Définitions, Axiomes, Demandes, pour servir de principes à ces démonstrations[1001] ».

Des définitions, Arnauld suit les deux règles qui les régissent : « ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir », et « n'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués[1002] ». Treize définitions sont requises :

Paris, Vrin, 1965; Rodis-Lewis G., *Malebranche*, Paris, PUF, 1963, et récemment Moreau D., *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

[1000] Arnauld, Des vraies et des fausses idées, chap. V. p.43.

[1001] *Loc. cit.*

[1002] *Logique,* IV, 3, p.307.

1. J'appelle âme ou esprit la substance qui pense
2. Penser, connaître, apercevoir sont la même chose
3. Je prends aussi pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet…
4. Je dis qu'un objet est présent à notre esprit, quand notre esprit l'aperçoit et le connaît.
5. Je dis qu'une chose est objectivement dans notre esprit, quand je la conçois.
6. J'ai dit que je prenais pour la même chose la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme ; et que le mot de perception marque plus directement le premier rapport, et celui d'idée le dernier.
7. Ce que j'entends par les être représentatifs en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions.
8. Quand on dit que nos idées et nos perceptions nous représentent les choses que nous concevons et en sont les images, c'est dans tout un autre sens, que lorsqu'on dit que les tableaux représentent leurs originaux, et en sont les images ou que les paroles prononcées ou écrites sont les images de nos pensées. Car au regard des idées, cela veut dire que les choses que nous concevons sont objectivement dans notre esprit et dans notre pensée.
9. Quand je dis que l'idée est la même chose que la perception, j'entends par la perception tout ce que mon esprit conçoit, soit par la première appréhension qu'il a des choses, soit par des jugements qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre en raisonnant.
10… Il ne faut pas confondre l'*idée d'un objet* avec *cet objet conçu*, à moins qu'on n'ajoute *en tant qu'il est objectivement dans l'esprit*. Car être conçu au regard du soleil qui est dans le ciel, n'est qu'une dénomination extrinsèque, qui n'est qu'un rapport à la perception que j'en ai. Or ce n'est pas cela que l'on doit entendre, quand on dit que *l'idée du soleil est le soleil même, en tant qu'il est objectivement dans mon esprit*. Et ce qu'on appelle *être objectivement dans l'esprit* n'est pas seulement être l'objet, qui est le terme de ma pensée, mais c'est être dans mon esprit *intelligemment*, comme les objets ont accoutumé d'y être…
11. Quand je dirai que l'âme fait ceci ou cela, et qu'elle a la faculté de faire ceci ou cela, j'entends par le mot faire, la perception qu'elle a des objets, qui est une de ses modifications, sans me mettre en peine de la cause efficiente de cette modification, c'est-à-dire, si c'est Dieu qui la lui donne ou si elle se la donne à elle-même. Car cela ne regarde point la nature des idées, mais seulement leur origine, qui sont des questions toutes différentes.
12. J'appelle faculté le pouvoir que je sais certainement qu'a une chose ou spirituelle ou corporelle, ou d'agir ou de pâtir, ou d'être d'une telle ou telle manière, c'est-à-dire d'avoir une telle ou telle modification.
13. Et quand cette faculté est certainement une propriété de la nature de cette chose, je dis alors qu'elle la tient de l'Auteur de sa nature, qui ne peut être que Dieu[1003].

[1003] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* pp.43-47.

En abordant les axiomes, l'évidence et la certitude reviennent constamment suivant la règle des axiomes, « ne demander en axiomes que les choses parfaitement évidentes[1004] » :

> 1. On ne doit recevoir pour vrai quand on prétend savoir les choses par science, que ce que l'on conçoit clairement.
> 2. Rien ne doit nous faire douter de ce que nous savons avec une entière certitude…
> 3. C'est un visible renversement d'esprit que de vouloir expliquer ce qui est clair et certain par des choses obscures et incertaines.
> 4. On doit rejeter comme imaginaire de certaines entités dont on n'a aucune idée claire, et qu'on voit bien qu'on n'a inventées que pour expliquer des choses qu'on s'imaginait ne pouvoir bien comprendre sans cela.
> 5. Et cela est encore plus indubitable, quand on les peut fort bien expliquer sans ces entités inventées par les nouveaux philosophes.
> 6. Rien ne nous est plus certain que la connaissance que nous avons de ce qui se passe dans notre âme, quand nous nous arrêtons là.
> 7. Il et certain ou par la raison, en supposant que Dieu ne saurait être trompeur, ou au moins par la foi, que j'ai un corps, et que la terre, le soleil, la lune, et beaucoup d'autres corps que je connais comme existant hors de mon esprits, existent véritablement hors de mon esprit.
> 8. La conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir, c'est-à-dire, qu'il est certain que qui fait une chose (prenant largement le mot de faire selon la définition11.) a le pouvoir de le faire, et par conséquent que l'on doit dire qu'il a cette faculté selon la définition12[1005].

Les chapitres VI à XI procèdent par démonstration. Les démonstrations sont au nombre de cinq. C'est par ces cinq

---

[1004] *Logique,* IV, III, p.308.
[1005] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* V, pp.47-48.

argumentations qu'Arnauld démontrera la fausseté des « êtres représentatifs » de Malebranche. Au chapitre I *Des vraies et des fausses idées*, Arnauld a posé quelques règles que l'on doit en vue pour chercher la vérité dans cette matière des idées :

> Ces règles sont, ce me semble, si raisonnable, que je ne crois pas qu'il y ait aucun homme de bon sens qui ne les approuve, et qui au moins ne demeure d'accord qu'on ne saurait mieux faire que de les observer quand on le peut, et que c'est le vrai moyen d'éviter, dans les sciences naturelles, beaucoup d'erreurs, auxquelles on s'engage souvent sans y penser[1006].

Le bon sens dont fait appel Arnauld est cartésien. Il signifie pour Descartes comme pour Arnauld la raison, la lumière naturelle, la faculté de bien juger. Ces règles garantissent, selon Arnauld, les tromperies de l'imagination et les spéculations d'une fausse culture : « il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les paries et dans tous les emplois de la vie[1007] » précise la *Logique*.

En logicien, Arnauld veut mettre en forme les arguments de son adversaire, en prenant bien garde de vérifier si les majeures sont générales et nécessaires, et si les mineures en sont bien certaines. Ainsi il découvre que Malebranche a varié dans sa conception des idées. Il le signale au Marquis de Roucy :

> Après nous avoir fait entendre, dans le premier chapitre de tout son ouvrage, que l'idée d'un objet était la même chose que la perception de cet objet, il nous en donne ici [Livre III de la *Recherche*] une tout autre notion.

[1006] Arnauld, *op.cit.*, ch.I, p.17.

[1007] *Logique,* 1er Discours, p.15.

> Ce n'est plus la perception des corps qu'il en appelle l'idée, mais c'est un certain être représentatifs des corps, qu'il prétend être nécessaire pour suppléer à l'absence des corps, qui ne se peuvent unir intimement à l'âme, comme cet être représentatif qui, pour cette raison, est l'objet immédiat et le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque chose. Il ne dit pas qu'il est dans l'esprit, et qu'il en est une modification, comme il devait dire, qu'il n'avait entendu par là que la perception de l'objet ; mais seulement qui est le plus proche de l'esprit ; parce qu'il regarde cet être représentatif comme réellement distingué de notre esprit aussi bien que de l'objet[1008].

Arnauld reviendra souvent sur cette variation de Malebranche de la nature des idées[1009]. Nous avons vu que Arnauld a énoncé les principes qui vont servir de base aux démonstrations du caractère chimérique[1010] de la théorie de Malebranche : treize définitions, huit axiomes et sept demandes.

[1008] Arnauld, *op. cit.,* IV, pp.38-39.

[1009] Le chapitre III *Des vraies et des fausses idées* rappelle en ces termes "que l'auteur de la *Recherche de la vérité* a parlé autrement des idées, dans les deux premiers livres de son ouvrage, que dans le troisième où il en parle exprès"; dans le chapitre XXI du même livre, Arnauld revient sur cette remarque: "Je lui pardonnerais qu'il ait pris le mot d'idée, dans son livre de la *Recherche de la vérité* dans des sens très différents, pourvu au moins que, dans les avertissements qu'il a joints à la quatrième édition, il eut pris soin de les bien marquer et d'en donner des notions plus distinctes. Mais bien loin de cela, il n'y a fait que brouiller de nouveau la signification de ce mot... Car il pouvait et devait dire: le mot d'idée est équivoque, parce qu'il signifie deux choses très différentes, e qui n'ont point proprement de notions communes... J'ai pris dans le chapitre I de mon livre I, l'idée d'un objet pour la perception d'un objet... Mais dans la IIème partie du livre III, j'ai pris le mot d'idée pour un être représentatif des objets, distingué des perceptions, lequel j'ai fait voir ne se pouvoir trouver qu'en Dieu".

[1010] « Les idées prises en ce dernier sens sont de vraies chimères » *op. cit.,* V.

3. Démonstrations

3.1. Premier argument

La première démonstration consiste à prouver que notre esprit n'a pas besoin pour connaître de certains êtres représentatifs distingués des perceptions, que Malebranche prétend être nécessaire pour suppléer à l'absence de tout ce qui ne peut être par soi-même uni intimement à notre âme. Ainsi Arnauld part de l'interprétation du principe général de Malebranche : « tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes[1011] ». Pour Arnauld, ce principe général doit être évident et sans équivoque. Ce qui n'est pas le cas. Le terme *par eux-mêmes* peut être équivoque selon qu'on le rend dans un sens ou dans un autre. En premier lieu, *par eux-mêmes* signifie que les corps « ne sont point la cause que nous les apercevons ; et qu'ils ne produisent point dans notre esprit les perceptions que nous avons d'eux ». Arnauld et Malebranche semblent être d'accord sur ce premier sens. *Par eux-mêmes* n'est pas pris dans un sens causal, ce qui a rapport au problème de l'origine de nos idées. En second lieu, Arnauld reproche à Malebranche d'avoir pris *par eux-mêmes* dans un deuxième sens : « En opposant être connu par soi même (comme il croit l'est notre âme, quand elle se connaît) à être connu par ces êtres représentatifs des objets, distingués des perceptions. Or les prenant en ce sens, c'est supposer visiblement ce qui est en question, avant que de l'avoir établi par aucune preuve : et qu'il aurait reconnu sans peine devoir être rejeté comme faux ou au moins, comme douteux, s'il l'avait examiné par ses propres règles et s'il avait philosophé dans cette matière comme il fait dans les autres »[1012].

Pour Arnauld le principe sur lequel repose la vision en Dieu de Malebranche est équivoque, et « n'est vrai que dans un sens, qui ne

---

[1011] Malebranche, *op. cit.,* III, II, I, p.413.

[1012] Arnauld, *op. cit.,* VII, p.63.

regarde point la question qu'on veut résoudre par ce principe[1013] ». On ne peut nier la majeure. La mineure étant équivoque, le raisonnement est invalide. Ce que Arnauld reproche à Malebranche, c'est d'avoir admis sans aucune preuve ce principe général selon lequel notre esprit ne peut connaître que ce qui est présent à notre âme. Or ce principe n'est ni clair, ni indubitable. Il doit être rejeté comme faux. Malebranche s'est laissé « prévenir d'un sentiment communément reçu par les philosophes » sans avoir pris garde que c'était un reste des préjugés de l'enfance.

> Si au lieu de nous renvoyer à ce prétendu monde qu'il dit être d'accord de ceci et de cela, il s'était consulté soi-même, et avait considéré attentivement ce qui se passe dans son esprit, il y aurait vu clairement qu'il connaît les corps, qu'il connaît un cube, un cône, une pyramide et que, se tournant vers le soleil, il voit le soleil. Je ne dis pas que ses yeux corporels le voient, car les yeux corporels ne voient rien ; mais son esprit, par l'occasion que ses yeux lui en donnent[1014].

Pour découvrir la vérité, l'esprit ne peut mieux faire que de partir de soi, de ses propres pensées, délivré des préjugés de l'enfance. Je peux connaître les choses, sans être assuré qu'il y ait quoi que ce soit hors de moi. Car je trouve en moi des pensées qui me représentent telles ou telles choses, un cube, un cône etc. Ainsi Arnauld identifie les être représentatifs aux formes substantielles des scolastiques. L'origine de ces formes est de l'expérience sensible, des préjugés de l'enfance, que nous pouvons corriger. Les êtres représentatifs n'ont aucune utilité, puisque nous connaissons les choses sans eux. Nous ne pouvons pas les justifier. Ils n'ont aucune réalité.

[1013] Arnauld, *op. cit.,* p.61.

[1014] *op. cit*., p.63.

3.2. Deuxième argument

Malebranche a posé comme principe clair et indubitable, que notre esprit ne peut connaître que les objets qui sont présents à notre âme. Et il conclut que notre âme ne saurait voir les objets qui sont éloignés du lieu où elle est : « Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme et c'est ce que j'appelle idée »[1015].

Quand on prend ce principe général dont on dépend tout ce que l'on dit par la suite, estime Arnauld, on doit s'assurer que ce principe est clair et évident. Aux yeux d'Arnauld, Malebranche a « philosophé avec moins de justesse » dans cette matière. Pour Malebranche les corps sont invisibles par eux-mêmes. Ils sont éloignés du lieu où se trouve notre âme. Du fait de leur éloignement, ils ne peuvent être intimement unis à notre âme. Donc ils ne peuvent en être connus. L'âme connaît les objets qui lui sont intimement unis, les objets présents. Le soleil que l'on croit voir n'est pas présent à notre esprit. C'est son idée qui supplée son absence ou son éloignement et qui s'unit à notre âme.

Arnauld reproche à Malebranche, d'avoir affirmé sans preuve, l'existence de ces êtres représentatifs, sans même prendre soin de préciser le sens des mots. Le terme équivoque ici est celui de *présence*. Malebranche aurait pris *présence* au sens de présence locale : « Le second faux sens est qu'ils ont pris grossièrement cette présence pour une présence locale. C'est ce qu'explique la difficulté qu'à notre âme de voir le soleil par lui-même, de ce qu'il est si éloigné et qu'il n'est pas vraisemblable qu'elle sorte de son corps

---

[1015] Arnauld, *op. cit.,* ch. VIII, pp. 65-66.

pour l'aller le trouver dans le ciel. Il regarde donc l'éloignement local comme un obstacle, qui met un corps hors d'état de pouvoir être vu par notre esprit. Donc c'est aussi une présence locale, qu'il croit nécessaire afin que notre esprit voie ses objets »[1016].

Mais l'éloignement local n'est pas seulement la cause de l'invisibilité des corps. Pour Malebranche, l'âme et le corps, étant deux substances distinctes et hétérogènes, n'ont pas de rapport entre elles. Notre âme ne peut pas voir les corps. Le corps d'essence étendue ne peut pas être intimement lié à notre âme. Si l'on s'en tient à cette première interprétation de présence, les prérogatives de la conscience sont ruinées.

Il faut prendre le mot présence dans son véritable sens de présence objective. Les êtres mathématiques ne sont nulle part localement. Ils n'en sont pas moins connus par notre âme. La présence locale n'est pas nécessaire à la connaissance. Notre âme peut connaître une infinité de choses éloignées du lieu où elle est, parce que Dieu lui en a donné le pouvoir. La nature de l'âme est de penser. De la pensée à l'objet, il y a un rapport immédiat. Je vois le soleil, mon corps, le cube etc. Ils ne sont pas des chimères ou des spectres, mais de véritables créatures de Dieu que je vois objectivement dans mon esprit.

Suivant l'Axiome 7, celui qui fait une chose a le pouvoir de le faire ; la définition 12 ajoute qu'il en a la faculté, et la définition 13 appuie qu'il la tient de l'Auteur de sa nature. Si mon âme a vu une infinité de choses, les ouvrages de Dieu, elle a la faculté de voir toutes choses. L'âme est une substance pensante, qui voit et connaît. En la créant, Dieu lui a donné la faculté de voir les autres choses, fussent-elles éloignées ou non. En unissant l'âme au corps, Dieu a donné le pouvoir à l'homme de voir, de connaître toutes autres

---

[1016] Arnauld, *op. cit.,* ch. VIII, p.69.

choses, et qui plus est, il est le spectateur et l'admirateur de ses ouvrages[1017].

3.3. Troisième argument

Cette démonstration est courte. Il s'agit de relever l'équivocité d'une proposition, « qui dans un sens est véritable, mais entièrement inutile à son dessein ; et dans l'autre est très fausse, et suppose ce qui est en question[1018] ». L'idée a deux sens chez Malebranche. Elle est tantôt perception et tantôt être représentatif. C'est ce dernier sens, consacré à la nature des idées, que retient le livre III de la *Recherche de la vérité.* Arnauld vient de débouter le principe général de ces « êtres représentatifs », selon lequel notre esprit ne peut connaître que les objets, qui sont intimement unis à notre âme. Mais Malebranche ajoute : « Afin que l'esprit aperçoive quelque chose, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée[1019] ».

Pour Arnauld cette proposition est vraie si l'idée est prise pour une perception. L'esprit aperçoit quelque chose dont il a l'idée. Cette proposition est fausse si l'idée est prise pour un être représentatif. En remplaçant *idée* par *être représentatif*, la proposition devient : « Il faut bien remarquer, qu'afin que l'esprit aperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que cet être représentatif, à qui je viens de donner le nom d'idée, lui soit actuellement présent : il n'est pas possible d'en douter ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cet être représentatif[1020] ». Les êtres représentatifs assimilés aux images et aux tableaux sont inutiles dans la connaissance des choses. Leur existence n'est pas

---

[1017] Arnauld, *op. cit.,* ch. VIII, p.

[1018] Arnauld, *op. cit.,* ch. IX, p.75.

[1019] *loc. cit.*

[1020] *loc. cit.*

non plus nécessaire. Il est donc faux de dire « qu'il n'est pas possible de douter de la nécessité de cet être représentatif ».

L'idée ne se définit pas par la ressemblance, ni par l'existence de la chose extérieure. S'il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à l'être représentatif, il n'est pas plus nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose d'existant qui soit semblable à la perception que j'ai du soleil[1021]. Dans cette perspective, le recours aux êtres représentatifs n'est pas nécessaire, pas plus que le recours de la suppléance pour justifier ces êtres, puisque l'existence de la chose extérieure n'est pas nécessaire pour que j'aie la perception du soleil. L'être représentatif conçu comme intermédiaire entre le sujet pensant et la chose extérieure est absurde, en tant qu'il suppose au dehors une chose existante qui ressemble à l'idée comme son modèle. C'est une idée confuse, obscure, et donc une fausse idée.

3.4. Quatrième argument

Pour rejeter cette notion confuse d'être représentatif, Arnauld avance l'argument de la simplicité des voies qui règle la conduite de Dieu. Dieu a voulu l'union de l'âme et du corps. En créant notre âme unie au corps, il a voulu qu'elle voit les corps, non seulement le sien, mais encore tous les autres corps qui l'entourent. Or toutes les volontés de Dieu sont efficaces[1022]. Donc Dieu a donné à nos esprits la faculté de voir ou de connaître les corps et, aux corps, la faculté d'être vus par notre esprit. La voie la plus simple et la plus digne de Dieu consiste à donner à notre âme la faculté de voir immédiatement les corps et, aux corps la faculté passive d'être immédiatement vus[1023].

[1021] *Op. cit.,* p.76.

[1022] Arnauld, *op. cit.,* ch.10, p.80.

[1023] *loc. cit.*

Ce qu'Arnauld appelle être représentatif, c'est la chose même objectivement présente à mon esprit. Rien ne peut être dans l'esprit que l'âme ne l'aperçoive. L'être représentatif n'est ni une entité distincte de la perception, ni une entité séparée de la chose, dont elle serait le substitut. Lorsque nous percevons un corps, nous percevons à la fois et en même temps l'être représentatif de ce corps et le corps qu'il représente.

> Que si on dit que cette première perception n'est que la perception de l'être représentatif, il en faudra don encore une seconde qui soit la perception du corps A. Car c'est le corps A que j'ai besoin de voir, parce qu'il me peut être utile ou dommageable à la conservation de ma machine, au lieu que l'être représentatif qu'on voudrait que je visse auparavant, n'y saurait faire ni bien, ni mal. Puis donc, qu'il en faut venir à la fin à la perception du corps A, sans laquelle mon âme ; qui a besoin de le voir, ne le verrait jamais, et avec laquelle il est impossible qu'elle ne le voie, pourquoi l'être infiniment parfait, qui agit toujours par les voies les plus simples, n'y serait-il pas venu tout d'un coup[1024].

Cette conception de l'être représentatif est bien différente de celle de Malebranche. L'être représentatif arnaldien est la chose en tant qu'elle est objectivement dans l'esprit. Il n'est pas distingué de la perception. Cette idée qui me représente la chose n'est représentative que dans la mesure où la chose qu'elle me représente est aussi immédiatement aperçue par moi :

> De sorte que si je pense au soleil, la réalité objective du soleil qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception ; et le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat[…] Et ainsi l'on voit que sans avoir recours à des êtres représentatifs, distingués

[1024] Arnauld, *op. cit.,* ch. X, p.81.

> des perceptions, il est très vrai en ce sens, que, non seulement au regard des choses matérielles, mais généralement au regard de toutes choses ce sont nos idées que nous voyions immédiatement, et qui sont l'objet immédiat de notre pensée ce qui n'empêche pas que nous voyions aussi par ces idées l'objet qui contient formellement ce qui n'est qu'objectivement dans l'idée : c'est-à-dire par exemple que je conçoive l'être formel d'un carré qui est objectivement dans l'idée, ou la perception que j'ai d'un carré[1025].

3.5. Cinquième argument

Arnauld accuse Malebranche d'avoir distingué les espèces intelligibles et les espèces matérielles. Malebranche continue, ce faisant, de nier la majeure. Autrement dit l'auteur de la *Recherche de la vérité*, qui avait pourtant affirmé comme une évidence que notre âme aperçoit les corps, nie ce dont sa théorie des idées devrait rendre compte. C'est étrange, choquant et mystérieux[1026] la doctrine malebranchiste qui admet ces deux réalités.

> On peut dire que ce qui est objectivement dans notre esprit y est intelligiblement, on peut dire en ce sens, que ce que je vois immédiatement en tournant mes yeux vers le soleil, est le soleil intelligible, pourvu qu'on entende par là que l'idée du soleil, qui n'est point distinguée de ma perception [...] et qu'on n'ajoute pas que je ne vois que le soleil intelligible. Car, quoique je voie immédiatement ce soleil intelligible, par la réflexion véritable que j'ai de ma perception, je n'en demeure pas là ; mais cette même perception dans laquelle je vois ce soleil intelligible, me fait voir en même temps le soleil matériel que Dieu a créé[1027].

[1025] Arnauld, *op. cit.* ch. VI, p.53.
[1026] *Op. cit.,* ch. XI, p.91-92.
[1027] Arnauld, *op. cit.,* ch. XI, p.92.

Le contenu de ma perception est le soleil matériel que Dieu a créé en tant qu'il est objectivement présent dans l'esprit. Il n'y a pas deux réalités distinctes, encore moins deux créations. Les deux mondes ne sont pas distincts et sans rapport entre eux. L'idée de soleil, qui est dans ma perception, me représente le soleil qui est hors de moi. Elle est le soleil intelligible et n'est pas distinguée de la perception. Nous voyons immédiatement le soleil intelligible par la « réflexion virtuelle » que nous avons de nos perceptions, et dans le même temps le soleil matériel que Dieu a créé. Il n'y a donc pas d'intermédiaire entre nos perceptions et les objets.

Fidèle à ses principes cartésiens, Arnauld récuse le statut des pensées imperceptibles de Nicole. Arnauld et Nicole discutent de la notion d'idée ou encore du rapport entre la pensée et la conscience pour mettre à l'épreuve la vérité des propositions telle que celle de l'existence d'une grâce générale. Arnauld rassemble en deux propositions générales l'argument de Nicole. La première est que « si les hommes, dans l'état de nature corrompues, étaient laissés à eux-mêmes sans aucune grâce intérieure et surnaturelle, ils manqueraient du pouvoir physique d'observer les commandements de Dieu, et par conséquent, ils ne seraient point coupables en manquant de les observer ». La deuxième est que « cette grâce intérieure et surnaturelle, qui consiste en de bonnes pensées qui donnent quelque connaissance de Dieu, ou qui conduisent à cette connaissance, est données généralement à tous les hommes, quelques barbares et stupides qu'ils puissent être[1028] ».

L'hypothèse d'une grâce générale comporte comme corollaire l'attribution d'une connaissance innée des principes du droit naturel à tous les hommes, y compris les sauvages et les païens. La considération de la foi en Dieu n'est pas nécessaire pour le salut individuel, ce qui est inconcevable pour Arnauld. Pour Nicole, comme

[1028] Nicole *Traité de la grâce générale,* éd. J. Fouillou, vol. II, s.1., 1715.

il existe des « pensées imperceptibles », leur action reste sans suite et la grâce divine peut demeurer dans un état latent et inefficace dans la volonté de l'homme. Si on peut prouver l'existence de ces pensées imperceptibles, on peut en déduire l'existence de la grâce générale.

Arnauld ne peut que refuser ces pensées imperceptibles. Dans la mesure où ce qui caractérise fondamentalement l'homme et le distingue des machines, c'est la conscience qu'il a de ses propres opérations de la pensée. Cette conscience est la même chose que la pensée dont elle est une qualité inséparable[1029]. De là il s'ensuit que « rien ne nous est plus certain que le sentiment que nous avons de nos pensées[1030] ». Arnauld associe aux pensées entièrement conscientes des perceptions qui les accompagnent et qui n'atteignent pas toutes les fois le même état des pensées claires et distinctes. Si on accepte la présence des pensées imperceptibles, il faudra aussi affirmer que personne n'ignore les principes du droit naturel parce que ceux-ci sont des idées innées et imperceptibles imprimées par Dieu dans l'âme de tous les hommes. Tous les hommes auraient une connaissance des principes de la justice divine sans le savoir. Alors, même si la foi n'accompagne pas leurs actions, elles sont conformes à cette justice et peuvent contribuer à leur salut.

Cet apport de la *Logique* dans la polémique entre Arnauld et Malebranche est partiel. Une étude récente de Denis Moreau, *Deux*

[1029] Arnauld *Règles du bon sens,* p.172, aussi Des vraies et des fausses idées, p.22 : « une âme n'a point été éclairée à l'égard de quelque objet, quand elle ne l'a point connu, et qu'elle n'a eu aucune pensée de cet objet ; et qu'elle n'a pas été échauffée à l'égard d'un bien, quand elle n'a eu aucun amour, ni aucun désir qui l'ait porté vers ce bien ».

[1030] Arnauld *Œuvres,* AT X, p.468.

cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche[1031], développe plus en profondeur ce sujet.

[1031]Moreau D., *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche*, Paris, Vrin, 1999 ; aussi *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il nous semble manifeste que la rupture cartésienne en logique est constituée à travers la *Logique*, par la confrontation d'épistémologies différentes, il s'agit en l'occurrence des épistémologies aristotélicienne, scolastique et cartésienne. Cette confrontation est liée au projet arnaldien d'inscrire la logique dans une nouvelle dynamique, mieux dans ses prérogatives essentielles : former le jugement et le rendre le plus exact possible. Cette forme de la logique cartésienne ne conduit pas à une destruction de la logique, mais à une nouvelle manière de la concevoir. La logique des idées dans l'*Art de penser* n'est pas la logique que Descartes n'a pas faite. Elle n'est qu'une des logiques cartésiennes.

Aristote a transmis aux scolastiques, et, par leur intermédiaire, aux modernes le calcul propositionnel et la théorie de la quantification. Dans la syllogistique aristotélicienne, le calcul des propositions est basé sur des règles, à l'imitation du système de la géométrie. La théorie de la quantification se limitait à la considération des prédicats monadiques, et ce calcul des prédicats est déjà authentiquement axiomatique.

Arnauld et Nicole ont fait comme leurs prédécesseurs médiévaux, c'est-à-dire, ne réussissant pas plus que les grecs eux-mêmes, à articuler la quantification aristotélicienne des prédicats sur la base propositionnelle que les Mégariques avaient élaboré de leur côté, ils se sont contentés de juxtaposer dans leur présentation l'une et l'autre théorie. En insérant le cartésianisme dans la logique, certaines réserves sur les théories formelles sont manifestes : « nous ne voyons point que les géomètres se mettent jamais en peine de la forme de leur arguments, ni qu'ils songent à les conformer aux règles

de la logique, sans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela se fait naturellement et n'a point besoin d'étude[1032] ». S'ils communiquent les règles de la logique formelle, en bons cartésiens, Arnauld et Nicole ne manquent pas de souligner l'importance de l'intuition, qui reste l'ultime fondement de la vérité « nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumière naturelle, que par les formes ». Ils restent fidèles aux modèles médiévaux, à cette réserve près que leur mode d'exposition les amène à infléchir le caractère de système axiomatique des Mégariques. Les cinq règles de Chrysippe ne sont pas regroupées en un véritable ensemble axiomatique dont on pourrait déduire les autres modes d'inférence propositionnelle possibles. Les liaisons propositionnelles d'Arnauld ne correspondent pas à des fonctions de vérité.

Le mérite d'Arnauld est manifestement d'avoir introduit une distinction entre la compréhension et l'extension. Dans la logique des idées, « la compréhension marque les attributs contenus dans une idée », l'extension marque les « sujets qui contiennent cette idée. La relation de l'objet, de l'individu au concept n'est pas pensée sur le mode de l'inclusion. De plus, l'un des héritages de la scolastique est le fait qu'Arnauld ait admis à côté des quatre propositions d'Aristote, les exponibles dont la composition ne se manifeste pas par la forme grammaticale de la phrase, de sorte qu'il faut les analyser, les « exposer » pour en faire apparaître la structure logique : les exclusives, les exceptives, les comparatives et les désitives. A quoi s'ajoutent les propositions dont la composition est expressément marquée par le langage.

Une dimension du jugement opère une détermination telle qu'elle s'exerce dans l'affirmation et la négation. Une autre originalité de l'Art de penser, inspirée de la théorie cartésienne du

---

[1032] *Logique*, IV, 8, p. 324.

jugement, qui réfère à la seule volonté l'acte d'affirmer et de nier les idées perçues par l'entendement. Le oui et le non, rappellent Arnauld et Nicole, sont par excellence des mots que ne peuvent traverser aucune image, et la négation encore moins l'affirmation[1033]. Cette incidente inattendue ne doit pas conduire à voir dans la négation une simple privation. Elle est un acte au même titre que l'affirmation, séparant et excluant ce que l'affirmation unit et identifie[1034]. Or c'est précisément dans la mesure où elle signifie un acte et non une idée, que la copule va exercer dans le jugement sa fonction discriminante. Deux règles essentielles se dégagent et vont conduire toute la logique du raisonnement syllogistique. Règle de l'affirmation d'abord : il est de la nature de l'affirmation de mettre l'attribut et sa compréhension « dans tout ce qui est exprimé dans le sujet[1035] ».

De cette règle générale, et de ses applications, se déduit la règle de la non conversion de l'attribut dans les propositions affirmatives. En intervenant sur l'extension de l'idée, le sujet limite et détermine celle-ci. La proposition négative sépare et exclut l'attribut du sujet, celui-ci ne peut plus restreindre celui-là : « l'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement ».

L'Art de penser exclut tout formalisme. Il se donne pour tâche d'expliquer les règles formelles du syllogisme. Cette mise en usage est rendue possible et nécessaire par le déplacement qu'il opère au profit du jugement, dont le raisonnement apparait comme le prolongement simple et complexe.

Les différentes formes du verbe être, verbe d'attribution semblent avoir privilégié les seuls prédicats monadiques. Ce qui explique l'implication durable de la tradition logique à rendre compte

---

[1033] *Logique,* I, 1, II, 2 et II, 3.

[1034] *Logique,* II, 17; aussi Pariente, op. cit., ch.9.

[1035] *Op. cit,* II, 17: « c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative ».

des relations binaires et des relations à plus de deux arguments. On peut penser que l'occasion était propice à l'invention du calcul des prédicats. La grande révolution cartésienne semble avoir détourné l'attention de la plupart des scientifiques. Les Messieurs n'en sont pas épargnés. Du coup, les limites de l'*Art de penser* se précisent. Pourtant, à cette même époque, la *Logica hamburgensis* de Joachim Jungius, contemporaine à un an près du *Discours*, tente de pallier les insuffisances du prédicat monadique hérité de la tradition aristotélicienne, en introduisant l'*equipollentiae per inversionem relationis,* ce qui permet de déduire de ce que [1036]:

David est père de Salomon,

que Salomon est fils de David.

On ne retrouve rien d'équivalent dans l'*Art de penser*. Sur ce point Leibniz portera un jugement qu'il exprime en ces termes : « Joachim Jungius mérite un suprême éloge ; car, à mon avis, cet homme fut grand et a vaincu par sa science de la vraie logique tous les autres, sans excepter l'auteur de l'*Art de penser* ». L'art de penser ne prétend pas scléroser la logique. Dans l'histoire de la logique, chaque logicien élabore ses paradigmes tout en essayant de continuer l'œuvre collective. Au-delà de cette mise à distance partagée de la logique de l'Ecole et d'un retour au jugement dont Arnauld réactive les règles constitutives, le fondement qu'il en propose ne manque pas de retentir sur la conception de la rationalité qui s'y construit. La logique importe, aux yeux d'Arnauld et Nicole, en ce qu'elle permet à l'esprit de réfléchir ses opérations, et par là de le rendre à lui-même. La logique des idées est d'essence cartésienne, en tant qu'elle place l'idée dans l'entendement. Ce choix a priori sans équivoque, est pourtant l'enjeu des polémiques dans toute la

[1036] Jungius J. *Logica hamburgensis,* Hamburg, 1638, éd. R. W. Meyer, Hambourg, 1957.

philosophie classique. En ce qui concerne l'apport proprement cartésien de cette logique des idées, il faut conjoindre l'intuition et la déduction des *Règles pour la direction de l'esprit*, la définition générale cartésienne de l'idée d'ans l'*Abrégé géométrique* des *Réponses aux Secondes Objections*, le *Discours de la Méthode* et les *Méditations métaphysiques.*

Arnauld et Nicole opposent la vraie rhétorique à l'ancienne. La vraie rhétorique est la réflexion de la nature même du discours, le fait de la norme du discours. La rhétorique devient la théorie générale du discours en tant qu'elle n'apparait plus comme l'*inventio*, l'art de trouver des pensées, ni l'art de trouver des expressions, *elocutio.* L'esprit fournit les pensées sans qu'il soit besoin de recourir à d'autres *topoï* que ceux que les sciences offrent en tant que mises en œuvre immanentes des règles logiques.

La logique est ainsi fondée sur les structures de la pensée du sujet ; elle devient une théorie des opérations cognitives. Arnauld et Nicole, dans *La logique de Port-Royal*, reprennent les catégories fondamentales de logique aristotélicienne ; mais au lieu de voir dans ces notions le reflet d'une analyse de la réalité, ils vont la considérer comme un ensemble de règles gouvernant l'activité de notre esprit. Selon eux, un syllogisme n'est pas correct parce qu'il correspond à une structure profonde de l'être ; il est correct parce qu'il exprime adéquatement le fonctionnement d'un esprit engagé dans une activité de connaissance. La méthode ne s'oppose plus, comme chez Descartes, à la logique ; elle devient une nouvelle façon de la concevoir.

Devant les problèmes soulevés en ce XVIIème siècle par les deux méthodes concurrentes, l'analyse et la méthode, Arnauld et Nicole ont la volonté de récupérer l'héritage aristotélicien et scolastique. Ils se placent devant la nécessité d'assurer leur compatibilité. La théorie des syllogismes et la conversion des

propositions, tous ces thèmes logiques sont liés et font appel constamment à la l'autorité d'Aristote. L'influence aristotélicienne sur cette logique des idées est aussi sensible que la juxtaposition qu'Arnauld fait d'Aristote et Descartes.

La constitution de l'*Art de penser* en une logique des idées, à partir d'Aristote et en même temps contre lui, est liée à l'ambition de porter la logique au cœur du cartésianisme, de sorte qu'il y a une véritable solidarité entre le sens et les perspectives logiques, grammaticaux et métaphysiques. Ce lien entre la syllogistique aristotélicienne et la logique des idées n'est pourtant pas de l'ordre de la stricte dépendance unilatérale, bien que la constitution de cette logique des idées puisse le laisser penser. Ce lien a quelque nouveauté. Arnauld présente le syllogisme sous forme d'inférence comportant trois propositions distinctes. Mais il ajoute aussi qu'on peut enfermer le syllogisme en une seule proposition conditionnelle, quand Aristote le réduisait à sa forme schématique par l'appel aux variables. De plus la syllogistique de Port-Royal adopte la quatrième figure attribuée à Galien. La logique des idées est sous-tendue, en outre, par l'introduction de la compréhension et de l'extension de l'idée en logique[1037].

Des scolastiques, l'unité des opérations de l'esprit retient l'attention d'Arnauld. S'inspirant de la conception thomiste de la vérité comme adéquation entre l'intellect et le réel[1038], Arnauld abonde dans ce sens pour démontrer que seul l'intellect qui compose

---

[1037] La compréhension est un ensemble dont les éléments sont eux-mêmes des idées : l'ensemble des « attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire ».

Gardies J.-L., *La Logique de Port-Royal. Esquisse d'un bilan, op. cit*., p.85 : « Le grand mérite à cet égard de la Logique de Port-Royal semble bien être d'avoir clairement introduit l'heureuse distinction entre compréhension et extension du concept ; à moins que quelqu'un parvienne un jour à trouver quelque texte d'un auteur qu'il l'ait sur ce point clairement devancé ».

[1038] *De veritate,* qu. 1, a. 1, c.

et divise possède la vérité, car c'est seulement lorsqu'il juge de ce qu'il a appréhendé que s'établit un rapport d'égalité ou d'inégalité avec le réel. Dans la première opération, l'intellect reçoit une espèce intelligible, mieux il conçoit. La vérité et son rapport avec la deuxième opération de l'intellect exigent de la connaissance plus que la simple assimilation des choses. Il faut juger de ce qui a été appréhendé, pour que l'intellect puisse être comparé au réel, pour qu'il y ait vraiment vérité ou erreur. L'intellect juge d'une chose appréhendée lorsqu'il dit qu'une chose est ou n'est pas : ce qui est le fait de l'intellect qui compose et divise[1039]. Aussi l'Aquinate admet-il deux fonctions dans la connaissance : *apprehensio* et *judicium*, l'appréhension et le jugement, au niveau de l'intellect, la formation d'une quiddité et le jugement de l'intellect qui compose et divise. Ces opérations de l'esprit ne diffèrent que selon leur position dans la chaîne de la connaissance, de sorte que l'une ne vaut pas plus que l'autre. L'interdépendance des actes de penser est ce que souligne Arnauld.

Dans cet ordre, concevoir est une opération essentielle de l'esprit car c'est le fondement de tout le reste. Il n'est pas possible de juger qu'auparavant l'esprit n'ait conçu. Raisonner est « l'action de notre esprit par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres », et ordonner est « l'action de notre esprit par laquelle ayant sur un même sujet… diverses idées, divers jugements et divers raisonnement, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître le sujet[1040].

La proposition est au jugement ce que le terme est à l'idée : c'est l'expression verbale du jugement. De même que le terme est le nom donné à l'idée, de même la proposition sera le jugement énoncé, exprimé par des mots : et il est commode en logique, pour fixer les

---

[1039] *Ibid,* qu. 1, a. 3, c.

[1040] *Logique*, p.38.

idées, de considérer l'expression extérieure du jugement, au lieu de l'acte mental lui-même ; mais comme l'usage des mots peut souvent tromper, il sera toujours utile, tout en étudiant la proposition, d'avoir devant l'esprit l'opération intellectuelle elle-même.

Avec la logique des idées, la proposition peut être étudiée, soit au point de vue grammatical, soit au point de vue logique ; et ces deux points de vue se confondent souvent. La grammaire recherche surtout quelles sont les modifications que subissent les mots suivant les rapports qu'ils ont entre eux dans la proposition. La logique recherche quelles sont les lois de dépendance qui régissent les différents termes de la proposition, en tant qu'expression du jugement ; c'est-à-dire de la pensée même. La logique recherche comment je pense, et la grammaire comment je parle. En réalité, l'objet propre du grammairien, c'est la proposition même : l'objet propre du logicien, c'est le jugement ; et il ne considère la proposition que parce que cela lui est plus commode.

Par ailleurs l'*Art de penser* a montré que prétendre aujourd'hui assurer à la logique une totale autonomie qu'implique son axiomatisation, c'est la stériliser. La logique ne peut pas plus être coupée du réel intérieur révélé par la psychologie, que du réel extérieur. La véritable logique est la claire conscience des fonctions cognitives des opérations de la pensée et de leurs conditions internes et externes de concordance : « la logique est l'art de bien conduire sa raison pour s'en instruire soi-même, que pour en instruire les autres[1041] ». Ce mouvement de « subjectivisation » va se poursuivre jusqu'au XIXème siècle, avec la logique entendue comme une théorie de l'entendement, c'est-à-dire une théorie d'une des facultés du sujet. L'élaboration d'une nouvelle logique conduit Arnauld à peaufiner la perspective théorique d'Aristote au profit d'une logique active et discursive fondée sur la volonté de l'homme

[1041] *Logique,* Préambule, p.37.

de s'approprier tous les actes de l'esprit dans leur effectivité. Il est vrai que l'approche d'Arnauld est paradoxale. Autant il désavoue les principes fondamentaux de la logique aristotélicienne, autant il s'inspire de cette nomenclature pour ériger sa logique des idées.

La logique informe et expose les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même et avec le monde extérieur. La tendance courante des logiciens est de scinder cette fonction de la logique ; ce que récuse systématiquement Arnauld. Pour lui, il faut un équilibre des fonctions cognitives de l'homme entre elles et avec le milieu au sein duquel se déroule son activité discursive. Ainsi, sur le plan théorique, la vérité s'imposera d'elle-même quand seront réunies les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même et celles de la pensée avec ses objets. La préoccupation spécifiquement logique tend à un effort spontané de l'esprit pour organiser ses connaissances, les harmoniser entre elles et avec les objets. D'où l'implication des liens fonctionnels de la méthode à la logique, d'une part, les analyses logiques étroitement liées aux analyses grammaticales, d'autre part : « L'office de la logique, art de penser, c'est justement de dégager la pensée véritable sous les habillements de la forme véritable, de nous aider à remonter de la forme au sens. C'est le sens qui doit permettre d'interpréter la forme, et non la forme qui doit imposer le sens »[1042].

Avec l'*Art de penser,* on assiste à une transformation de la logique et de la théorie du signe. L'évolution des rapports entre logique et grammaire conduit à une valorisation des règles d'usage d'une langue au service de la signification et de la vérité. Les propositions, les phrases susceptibles de vérité ou de fausseté sont des ensembles de termes dont l'agencement repose sur la signification. Dans ces conditions, que la logique analyse les modes de références des termes ou qu'elle éprouve la validité des

---

[1042] Blanché R., *La logique et son histoire,* p.186.

raisonnements, elle a affaire à un langage qui formule des propositions sur le réel. Les énoncés sur lesquels porte l'analyse sont employés pour parler des choses hors de l'esprit. L'utilité de la logique est de nous apprendre à discerner le vrai du faux. Cette utilité n'est effective que si elle conduit à un jugement sur les énoncés du discours dans son ensemble. La question de la signification se dissout dans celle de la connaissance, ordonnée à l'idéal d'une saisie intuitive. Le signe est constitué comme signe par une relation entre deux idées.

Les pensées ne sont pas naturellement et essentiellement destinées à la signification. La réflexion sur soi est inhérente à toute pensée. Depuis la réponse de Descartes à ses objections anonymes de 1648, Arnauld reconnait que « nous sommes conscients de nos pensées, au moment même que nous pensons ». De plus, grâce à la mémoire, l'esprit peut former ses propres intellections et s'en souvenir sans l'aide du cerveau, de sorte que « la capacité de raisonner ne requiert pas que les différentes intellections enchaînées par l'esprit soient signifiées à l'esprit, l'esprit tient son pouvoir de se représenter la liaison entre ses pensées de la mémoire qu'il a des premières au moment même où il forme les dernières[1043] ». La signification « n'est pas une nécessité pour l'esprit[1044] ». Elle est une fin pour tout homme en tant qu'homme qui signifie ses pensées. C'est dans le discours partagé que la signification trouve sa nécessité. Signifier ses pensées équivaut alors à partager avec autrui ce qui se passe dans ma pensée. La connaissance immédiate de ma pensée par autrui n'est pas probable. En parlant, j'explique mes pensées à travers des signes conventionnels. Ces signes ont une

---

[1043] Pécharman M., « La signification dans la philosophie du langage » in *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance,* Paris, Vrin, 1995, pp.70-71.
[1044] *Loc. cit.*

signification en tant que je les utilise pour faire connaitre à autrui ce qui se passe dans mon esprit.

La convention réside dans l'invention de différentes catégories de signes pour expliquer les différents genres de pensées qu'une réflexion expresse a discernés auparavant. Avant de faire entendre nos pensées les uns aux autres, les accompagnant de signes extérieurs, nous avons tous la « connaissance de ce qui se passe dans notre esprit ». La parole requiert une connaissance mutuelle des opérations de l'esprit. Le discours est greffé sur l'art de penser par lequel chaque esprit fait réflexion sur « ce que la nature lui fait faire » quant il pense. Pour reprendre la pensée de Martine Pécharman, l'art de penser est requis pour fonder dans la connaissance de l'esprit la diversité des mots qui composent le discours. L'obligation où se trouvent les hommes de signifier les uns aux autres tout ce qui se passe dans leur esprit, suscite les réflexions dont cet art universel est constitué[1045]. L'objet de la logique n'est pas seulement les différents genres des pensées, mais aussi l'usage humain de la parole. La logique des idées arnaldienne dépasse la tradition aristotélicienne en tant que celui qui emploie des termes agit non seulement sur l'esprit de celui qui écoute mais aussi et surtout la signification consiste dans le rapport des termes oraux et des affects de l'âme.

En outre, l'introduction de la distinction entre compréhension et extension en logique est reprise telle quelle par l'ensemble de la tradition. Il faut attendre la fin du XIXème siècle avec Frege et Peano pour la redéfinition de ces concepts. Si je dis que les Athéniens sont hommes et que les hommes sont mortels, j'établis deux équivalences :

[1045] Pécharman M., *op. cit.,* p.77.

-l'ensemble des citoyens athéniens fait partie de l'extension de l'ensemble des hommes, lequel fait lui-même partie de l'extension de l'ensemble des êtres mortels,
-la propriété d'être mortel fait partie de la compréhension de la propriété d'être homme, laquelle fait elle-même partie de la compréhension de la propriété d'être citoyen athénien. En utilisant le verbe *être* pour dire que Socrate *est* mortel et que les hommes *sont* mortels, on masque ce que Frege appellera en 1892 *das Fallen eines Gegenstandes unter einen Begriff* [1046], le fait qu'un objet tombe sous un concept (l'objet Socrate tombe sous le concept de mortel), et la subordination d'un concept à un concept (le concept homme est subordonné au concept de mortel).

[1046] Gottlob Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung-Fünf logische Studien,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p.66.

ANNEXES

TABLEAU SYNOPTIQUE DU MANUSCRIT VALLANT A L'EDITION DE 1683.

L'Avis ne figure pas dans le Manuscrit Vallant. Le Premier discours est introduit dans l'édition princeps tandis que le Second discours apparaît à partir de 1664.

Première partie

***Contenant les réflexions sur les idées ou sur la première action de l'esprit qui s'appelle* concevoir**.

CHAP. I. Des idées selon leur nature et leur origine. 1662-1683.

CHAP. II. Des idées considérées selon leurs objets.1662-1683.

CHAP. III. Des dix catégories d'Aristote. 1662-1683

CHAP. IV. Des idées des choses et des idées des signes. 1683

CHAP. V. Des idées considérées selon leur composition ou simplicité, et où il est parlé de la manière de connaître par abstraction ou précision. Chapitre IV 1662-1674.

CHAP. VI. Des idées considérées selon leur généralité, particularité et singularité. Chapitre V 1662-1674.

CHAP. VII. Des cinq sortes d'idées universelles, genres, espèces, différences, propres, accidents. Chapitre VI 1662-1674.

CHAP. VIII. Des termes complexes et de leur universalité ou particularité. Chapitre VII 1662-1674.

CHAP. IX. De la clarté et distinction des idées et de leur obscurité et confusion. Chapitre VIII 1662-1674.

CHAP. X. Quelques exemples de ces idées confuses et obscures tirés de la morale. Chapitre IX 1664-1674.

Ce chapitre a été ajouté à partir de 1664. Dans les éditions de 1664-1674, il est numéroté IX. Il représente une réponse aux attaques des

Jésuites contre la Logique ; certains passages dans l'Avis et dans le Second discours expliquent ce fait.

Le chapitre IX de 1662 est : « D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots ».

CHAP. XI. D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots. Chapitre X de 1664-1674.

CHAP. XII. Du remède à la confusion qui naît dans nos pensées et dans nos discours de la confusion des mots, où il est parlé de la nécessité et de l'utilité de définir les noms dont on se sert, et de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms. Chapitre X de 1662 et chapitre XI de 1664-1674.

CHAP. XIII. Observations importantes touchant la définition des noms. Chapitre XI de 1662 et chapitre XII de 1664-1674.

CHAP. XIV. D'une autre sorte de définition de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage. Chapitre XII de 1662 et chapitre XIII de 1664-1674.

CHAP. XV. Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.[1683]

Deuxième Partie.

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugements

CHAP. I. Des mots par rapport aux propositions.[1683]

CHAP. II. Du Verbe. [1683]

CHAP. III. Ce que c'est qu'une proposition, et des quatre sortes de propositions. Chapitre I. 1662-1674.

CHAP. IV. De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet et même attribut. Chapitre I. 1662-1674.

CHAP. V. Des propositions simples et composées, qu'il y en a de simples qui paraissent composées et qui ne le sont pas, et qu'on peut appeler complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut. Chapitre III. 1662-1674.

CHAP. VI. De la nature des propositions incidentes qui font partie des propositions complexes. Chapitre IV. 1662-1674.

CHAP. VII. De la fausseté qui peut se trouver dans les termes complexes et dans les propositions incidentes. Chapitre V. 1662-1674.

CHAP. VIII. Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation, et d'une espèce de ces sortes de propositions que les philosophes appellent *modales.* Chapitre VI. 1662-1674.

CHAP. IX. Des diverses sortes de propositions composées. Chapitre VII. 1662-1674.

CHAP. X. Des propositions composées dans le sens. Chapitre VIII. 1662-1674.

CHAP. XI. Observations pour reconnaître dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet et quel en est l'attribut. Chapitre IX 1662-1674.

CHAP. XII. Des sujets confus équivalents à deux sujets. 1683.

CHAP. XIII. Autres observations pour reconnaître si les propositions sont universelles ou particulières. Chapitre X 1662-1674.

CHAP. XIV. Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses. 1683

CHAP. XV. De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la division et la définition, et premièrement de la division. Chapitre XI 1662-1674.

CHAP. XVI. De la définition qu'on appelle définition de choses. Chapitre XII 1662-1674.

CHAP. XVII. De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation et de la négation dont cette conversion dépend, et premièrement de la nature de l'affirmation. Chapitre XIII 1662-1674.

CHAP. XVIII. De la conversion des propositions affirmatives. Chapitre XIV 1662-1674.

CHAP. XIX. De la nature des propositions négatives. Chapitre XV 1662-1674.

CHAP. XX. De la conversion des propositions négatives. Chapitre XVI 1662-1674.

Troisième Partie.

Du raisonnement.

CHAP. I. De la nature du raisonnement et des diverses espèces qu'il peut y en avoir.

CHAP. II. Division des syllogismes en simples et en conjonctifs, et des simples en incomplexes et en complexes.

CHAP. III. Règles générales des syllogismes simples et complexes.

CHAP. IV. Des figures et des modes des syllogismes en général, qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

CHAP. V. Règles, modes et fondements de la première figure.

CHAP. VI. Règles, modes et fondements de la seconde figure.

CHAP. VII. Règles, modes et fondements de la troisième figure.

CHAP. VIII. Des modes de la quatrième figure.

CHAP. IX. Des syllogismes complexes, et comment on peut les réduire aux syllogismes communs et en juger par les mêmes règles.

CHAP. X. Principe général par lequel, sans aucune réduction aux figures et aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme. Chapitre XI 1662.

CHAP. XI. Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paraissent embarrassés. Chapitre XII 1662.

CHAP. XII. Des syllogismes conjonctifs[1047].

CHAP. XIII. Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle. 1664-1683

[1047] Ici dans 1662 vient le chapitre XIII « Des dilemmes » qui dans 1664-1674 constitue le chapitre XV(bis) et dans 1683 le chapitre XVI [dans 1668-1674 le 1er chapitre XV est indiqué toutefois XIV comme titre au haut de page.]

CHAP. XIV. Des enthymèmes et des sentences enthymématiques. 1664-1683

CHAP. XV. Des syllogismes composés de plus de trois propositions. 1664-1683

CHAP. XVI. Des dilemmes.

CHAP. XVII. Des lieux ou de la méthode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage. Chapitre XV 1662 et chapitre XVI 1664-1674.

CHAP. XVIII. Division des lieux en lieux de grammaire, de logique et de métaphysique. Chapitre XVI 1662 et chapitre XVII 1664-1674.

CHAP. XIX. Des diverses manières de mal raisonner que l'on appelle sophismes. Chapitre XVII 1662 et chapitre XVIII 1664-1674.

CHAP. XX. Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires. Chapitre XVIII 1662 et chapitre XIX 1664-1674.

Quatrième Partie.

De la méthode.

CHAP. I. De la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connaît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connaît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire. 1664-1683

CHAP. II. De deux sortes de méthodes, analyse et synthèse. Exemple de l'analyse. Chapitre I. 1662.

CHAP. III. De la méthode de composition, et particulièrement de celle qu'observent les géomètres. Chapitre I I. 1662.

CHAP. IV. Explication plus particulière de ces règles, et premièrement de celles qui regardent les définitions. Chapitre III. 1662.

CHAP. V. Que les géomètres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots et la définition des choses. Chapitre IV. 1662.

CHAP. VI. Des règles qui regardent les axiomes c'est-à-dire les propositions claires et évidentes par elles-mêmes. Chapitre V. 1662.

CHAP. VII. Quelques axiomes importants, et qui peuvent servir de principes à de grandes vérités. Chapitre VI. 1662.

CHAP. VIII. Des règles qui regardent les démonstrations. Chapitre VII. 1662.

CHAP. IX. De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des géomètres. Chapitre VIII. 1662.

CHAP. X. Réponse à ce que disent les géomètres à ce sujet. Chapitre IX 1662.

CHAP. XI. La méthode des sciences réduite à huit règles principales. Chapitre X. 1662-1674.

CHAP. XII. De ce que nous connaissons par la foi, soit humaine soit divine. Chapitre XI. 1662-1674.

CHAP. XIII. Quelques règles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événements qui dépendent de la foi humaine. Chapitre XII. 1662-1674.

CHAP. XIV. Application de la règle précédente à la croyance des miracles. Chapitre XIII. 1662-1674.

CHAP. XV. Autre remarque sur le sujet de la croyance des événements. Chapitre XIV. 1662-1674.

CHAP. XVI. Du jugement que l'on doit faire des accidents futurs. Chapitre XV. 1662-1674

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES D'ARNAULD

A. Corpus général

ARNAULD A., *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*, 43 tomes, Paris - Lausanne, 1775-1783, Sigismond d'Arnay. Certains textes d'Arnauld n'y figurent pas. Une réimpression anastatique a été faite à Bruxelles entre 1964-1967 dans les éditions Culture et Civilisation. Le texte de la *Logique* se trouve dans le tome 41 :

t. I, II, III, IV: *Correspondance; Suppléments à la correspondance.*

t. V : *Remarques sur [...] un livre intitulé l'Ancienne nouveauté de l'Écriture sainte,* pp.327-363.

t.VI : *Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ*, p.1-550;

Défense de la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons, p.551-784.

t.VII : *Nouvelle défense du Nouveau Testament imprimé à Mons contre [...] M. Mallet.*

t.VIII : *Difficultés proposées à M.Steyaert,* difficultés 1 à 55, p.469-765.

t.IX : *Difficultés proposées à M.Steyaert,* difficultés 56 à 100, p.1-428.

t.X : *Thèses soutenues par Arnauld et thèses composées pour Wallon de Beaupuis…*

t.XI : Traductions de plusieurs ouvrages de saint Augustin : *Des mœurs de l'Église catholique, De la correction et de la grâce, De la Véritable religion, De la foi, de l'espérance et de la charité.*

t.XII : *La petite perpétuité de la foi.*

t.XIII : *Renversement de la morale de Jésus-Christ.*

t.XIV : *L'impiété de la morale des calvinistes* p.1-280; *Apologie pour les catholiques en France* p.281-888.

t.XVI : Première *Apologie pour M. Jansénius*.

t.XVII : *Seconde Apologie pour M. Jansénius.*

t.XVIII : *Apologie pour les saints Pères.*

t.XX : *Vera sancti Thomae de gratia sufficiente et efficaci doctrina dilucide explanata; Dissertatio theologica quadripartita super illa propositione; Vindiciae sancti Thomae circa gratiam sufficientem…*

t.XXI : *Réflexions […] sur l'avis donné par Monseigneur l'Évêque d'Allet; Mémoire sur la proposition du Subjicimus.*

t.XXII : *Réfutation de la fausse relation du P. Ferrier.*

t.XXV : *Fantôme du jansénisme.*

t.XXVII : *Réponse à la lettre d'une personne touchant de condition touchant les règles de la conduite des saints Pères dans la composition de leurs ouvrages; Dissertation selon la méthode des géomètres pour la justification de ceux qui emploient[…]des termes que le monde estime durs; De la fréquente communion.*

t.XXVIII : *La Tradition de l'Eglise […] sur la pénitence.*

t.XXIX : *Théologie morale des Jésuites; Remontrances aux Pères Jésuites.*

t.XXX : *L'Innocence et la vérité défendues contre les calomnies et les faussetés que les Jésuites ont employées…*

t.XXXI : *Seconde dénonciation […] du péché philosophique.*

t.XXXV : *Morale pratique des Jésuites.*

t.XXXVIII : *Conclusiones philosophicae; Objectiones quartae, Antoni Arnaldi, Doctoris Theologi, in Meditationes Metaphysicas Renati Descartes; Novae objectiones contra Renati Cartesii Meditationes; Examen d'un écrit qui a pour titre Traité de l'essence du corps; Des vraies et des fausses idées; Défense de M. Arnauld […] contre la Réponse au livre Des vraies et des fausses idées; Dissertation de M.*

Arnauld sur la manière dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'ancienne loi…

t.XXXIX : *Neuf lettres de M. Arnauld Docteur de Sorbonne au Révérend P. Malebranche…; Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce.*

t.XL : *Avis à l'auteur des Nouvelles de la République des Lettres sur ce qu'il a dit en faveur du P. Malebranche touchant le plaisir des sens; Quatre lettres de M. Arnauld au P. Malebranche; Dissertatio bipartita an veritas propositionum quae necessario et immutabiliter verae sunt, videatur a nobis in prima et increata veritae, quae Deus est?; Règles du bon sens[…] expliquées à une dispute entre deux théologiens touchant cette question métaphysique : si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires et immuables que dans la vérité souveraine et incréée?*

t.XLI : *Grammaire générale et raisonnée; Mémoire sur le règlement des études dans les lettres humaines;* ***La logique ou l'art de penser.***

t.XLII : *Nouveaux éléments de géométrie; Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs; Observation d'un professeur de philosophie sur les Lettres écrites par un théologien flamand; Suppléments* à la correspondance.

t.XLIII : *Vie de Messire Antoine Arnauld*, par N. de Larrière.

B. Autres éditions utilisées

-*La Logique ou l'art de penser*, 1ère éd. C. Savreux, Paris, 1662.
-*Logique ou l'art de penser*, 2ème éd., C. Savreux, Paris, 1664.
-*Logique ou l'art de penser*, 3ème éd. C. Savreux, Paris, 1668.
-*Logique ou l'art de penser*, 4ème éd., Paris, C. Savreux, 1674.
-*Logique ou l'art de penser*, 5ème éd., Paris, G. Desprez, 1683.
-*Logique,* éd. Jourdain C., Paris, Hachette, 1840.
-*Logique,* Périsse frères, Paris, 1844.
-*Logique,* J. Lecoffre, Paris, 1853.
-*Logique,* éd. Fouillée A., Paris, Belin, 1877.
-*Logique,* éd. Barré L., 1864.
-*Logique*, éd. B. von Freytag Löringhoff et H. E. Brekle, 2 vol.1965-1967.
-*Logiqu*e, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1965, 1993.
-*Logiqu*e, éd. P. Roubinet, Librairie R. Girard, Lille, 1964.
-*Logiqu*e, éd. Marin L., Paris, Flammarion, 1970.
-*Grammaire*, éd. Brekle et al. Stuttgart, Frommann, 1966.
-*Grammaire*, éd. Foucault M., Paris, Paulet, 1969.
-*Grammaire*, Slatkine Reprints, Genève, 1993.
- *Des vraies et des fausses idées,* Paris, Fayard, 1986.
- *Petite et grande Perpétuité*, 4vol. Paris, Migne, 1841.
-*Œuvres philosophiques d'Arnauld*, éd. J. Simon, Paris, Delahays, 1843.
-*Nouveaux éléments de géométrie*, fac-similé de l'éd., de 1667, Dijon, IREM.
-*Correspondance Leibniz-Arnauld* et *Discours métaphysique*, éd. G. Le Roy, 1957, 5ème éd., Paris, Vrin, 1988.

II. SOURCES PREMIERES

ARISTOTE *Organon* : *Catégories, De l'Interprétation, Premiers et Seconds Analytiques, Les Topiques, Réfutations sophistiques,* trad. Tricot. Paris, Vrin.

AUGUSTIN Saint, *Œuvres,* Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

- *Confessions,* éd. J. Trabucco, Paris, Flammarion, 1964.

BESOIGNE J., *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752-1753, 6v.

BEAUZEE N., *Grammaire générale,* Paris, 1767 [rééd. de B. E. Bartlett, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann, 1974].

CICERON *Topiques*, éd. H. Bornèque, Paris, Belles Lettres, 1924.
- *De Oratore,* éd. E. Courbaud, Paris, Belles Lettres, 1959-1961.

CLAUBERG J. *Opera omnia philosophica,* Amsterdam, 1691.
- *Logique ancienne et nouvelle*, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, Paris, Vrin, 2007.

CLAUDE J., *Réponse au livre de M. Arnauld intitulé la Perpétuité de la Foi*, Quevilly, Rouen, 1670

CONDILLAC E. Bonnot de, *Œuvres philosophiques I*, éd. de G. Le Roy, Paris, P.U.F. (Corpus Général des Philosophes Français), 1947.

CORDEMOY G., *Le discernement du corps et de l'âme,* Paris, 1666.
-Discours physique de la parole, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970
-Œuvres philosophiques, éd. Clair et Girbal, Paris, Vrin, 1968.

DELBŒUF J., *Essai de logique scientifique*. *Prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction*, Liège - Leipzig - Paris, Desoer - Muquardt - Ladrange, 1865.
-De l'emploi de la particule a]n et Théorie de la négation dans la langue grecque in *Essais sur quelques questions de grammaire raisonnée*, Liège, Desoer, 1877.
-De quelques définitions grammaticales. I. Du substantif et de l'article in *Pages détachées de littérature et de grammaire*, Liège, Desoer, 1887.
-De la nature des compléments à propos de la définition du complément direct in Revue de l'Instruction Publique en Belgique, n°31 (1888), pp.373-390 et n°32 (1889), pp.1-9.

DESCARTES R., *Œuvres complètes,* éd. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1996.
-Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, trad. J.-L., Marion et. Costabel, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.
-L'entretien avec Burman, éd. J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981.

DU MARSAIS C. Chesneau, *Les Véritables principes de la grammaire et autres textes 1729-1756*, éd. de F. Douay-Soublin, Paris, Fayard, 1987.
-Logique ou réflexions sur les principales opérations de l'esprit, in *Œuvres de Du Marsais,* t. V, Paris, 1797, pp.301-386.

EUSTACHE DE SAINT PAUL, *Summa philosophica quadripartita*, 1609, Cologne, P. Alberti, 1638.

GASSENDI P., *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renatii Cartesii Metaphysicam et Responsa,* éd. Rochot B., Paris, Vrin, 1962.

-*Syntagma Philosophicum, complectens logicam, physicam et ethicam,* Lyon, 1658.

- *Dissertation en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, éd. Rochot, Paris, Vrin, 1959.

-*Intitutio logica* 1658, éd. Howard Jones, Assen, 1981.

GEULINCX A., *Opera philosophica,* éd.J. P. N. Land, 1891-1893, 3volumes, réimpression Frommann-H., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965-1968.

GOUJET Cl.-P., *La vie de M. Nicole*, 1732, éd. A. Chevalier, t.1.

GUILLAUME D'OCKHAM , *Somme de logique*, t.I, trad. J. Biard, 2e éd., Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1993; t.II, trad. J. Biard, 1996, Trans-Europ-Repress, Mauvezin; t.III, trad. J. Biard et al., Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 2003.

JUNGIUS J. *Logica hamburgensis,* Hamburg, 1638, éd. R. W. Meyer, Hambourg, 1957,

- *Logicae hamburgensis Additamenta,* éd. W. Risse, Göttigen, 1977.

- *Disputationes hamburgenses*, éd. Cl. Müller-Glauser, Göttingen, 1988.

LA FORGE L. *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant le principe de René Descartes,* Paris, 1666.

-*Œuvres philosophiques*, éd. P. Clair, Paris, PUF, 1974.

LAMY B., *De l'art de parler,* Pralard A., Paris, 1676.

LESCLACHE L., *La Philosophie en tables, divisée en cinq parties, à savoir : la Logique en 35 tables dont la quatrième partie est un traité de la méthode*, Marseille, C. Garcin, 1675.

LEIBNIZ, *Lettres de Leibniz à Arnauld*, éd. Rodis-Léwis G., Paris, PUF, 1952.

-*Opuscules et fragments inédits,* éd. Louis Couturat, Hildesheim, G. Olms, 1966.

-*Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld,* éd. Leroy, Paris, Vrin, 1970.

-*Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, éd. J.-B. Rauzy, Paris, P.U.F., 1998.

-*Philosophische schriften, Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Erster Band 1663-1672,* t.VI, 1, Berlin, Otto Reichl Verlag Darmstadt, 1930.

- *Philosophische schriften, Herausgegeben von der Leibniz-forschungsstelle der universität münster, Vierter band* 1677- Juni 1690, Teil A, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

- *Philosophische schriften, Herausgegeben von der Leibniz-forschungsstelle der universität münster, Vierter band* 1677- Juni 1690, Teil B, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

- *Philosophische schriften, Herausgegeben von der Leibniz-forschungsstelle der universität münster, Vierter band* 1677- Juni 1690, Teil C, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

-*Philosophische schriften, Herausgegeben von der Leibniz-forschungsstelle der universität münster, Vierter band* 1677- Juni 1690, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

- *Philosophische schriften, Herausgegeben von der Leibniz-forschungsstelle der universität münster, Sechster band, Nouveaux Essais,* Durchgesehener Nachdruck Der Erstausgabe, Berlin, Akademie Verlag, 1990.
-*Méditation sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684, trad. P. Schrecker, Paris, Vrin, 1954.

MALEBRANCHE N., *Œuvres complètes,* éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1970, 21 t.

NICOLE P., *De la beauté dans les ouvrages de l'esprit et particulièrement de l'épigramme où l'on donne des règles certaines pour connaître le vrai et le faux,* Paris, Savreux, 1659.
-*Essai de Morale*, Paris, Deprez, 1725-1735 ; éd. Laurent Thirouin, Paris, PUF, 1999.
-*Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale,* Paris, Deprez, 1761.
-*Traité de la comédie*, éd. Laurent Thirouin, Paris, Honoré Champion, 1998.

MARIOTTE E., *Essai de logique contenant les principes des sciences, et la manière de s'en servir pour faire de bons raisonnements*, Paris, Estienne Michallet, 1678, éd. G. Picolet, Paris, Fayard, 1992.

MONTAIGNE M. *Les Essais,* Livres I, II et III, 2ème éd., Pierre Villey, Paris, PUF, 1992.

OCKHAM Guillaume, *Summa logicae*, pars I-1 in *Opera philosophica*, I, ed. Ph. Boehner et al., New-york, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1974.

PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954.
-*Pensées,* éd. de Michel Le Guern, Gallimard, 2004.
- *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, 2 tomes, 1998, 2000, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

POISSON N.-J. *Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes*, 1670, éd.W. Doney, Garland Publishing, New-York et Londres, 1987.

PORPHYRE *Isagoge*, texte grec, avec la traduction latine de Boèce et la traduction française de J. Tricot, 1ère éd., 1947, Introduction d'A. De Libera, Paris, Vrin, 1995.

REGIS P. S., *Cours entier de philosophie ou système général selon les Principes de M. Descartes*, Amsterdam, 1690.

RAMUS P., *Dialecticae institutiones,* F. Frommann Verlag, Stuttgard-Bad Cannstatt, 1964.
-*Discours sur la nécessité d'unir l'étude de la philosophie et celle de l'éloquence,* 1546.
-*Dialectique,* 1555, éd. de N. Bruyère, Paris, Vrin, 1996, 93p.

SCIPION DUPLEIX, *Logique ou l'art de discourir et raisonner*, 1607, Paris, Fayard, 1984.

THOMAS d'Aquin *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia jussu Leonis XIII edita* S.C de propaganda fide, Rome, 1882 et sq. ; *Somme théologique*, trad. Sous la direction d'A. M. Roguet, 4 vol., Paris, Cerf 1984-1986 ; trad. De la « Revue des jeunes », 2ème éd., Paris-Tournai-Rome, Desclée-Cerf, 1956 et sq. ; *Somme contre les gentils*, trad. R. Bernier, M. Corvez et L. Moreau (1954-1961), Paris, Cerf, 1993 ; *De*

malo, trad. « Les moines de Fontgombault », 2 vol., Paris, Nouvelles éditions latines, 1992 ; *Compendium theologiae*, trad. J. Kreit, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985.

VICO J.-B., *Œuvres choisies* contenant ses *Mémoires écrits par lui-même*, la *Science nouvelle*, *les opuscules, lettres*, etc., traduites et présentées par J. Michelet, Paris, Hachette,1835; repris in *Oeuvres complètes*, sous la direction de P. Viallaneix, vol. I (1798-1827), Paris, Flammarion, 1971.
-*Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Riccardo Ricciardi editore, Milano-Napoli, 1953.

WEISE C., *Doctrina logica,* Lipsiae, 1681.

ZABARELLA J., *Tables de Logique. Petite synopse introductive à la logique aristotélicienne,* trad. Michel Bastit, Paris, l'Harmattan, 2003.

III. SOURCES CRITIQUES

AARSLEFF H., *The Study of Language in England 1780-1860*, Princeton, 1967, University Press.
- "The History of linguistics and Professor Chomsky", *Language*, vol. 46, n°3, sept.1970, pp.570-585.
-"Cartesian linguistics: History or Fantasy?", *Language Sciences*, 1971, pp.1-11.
- *From Locke to Saussure*, Minneapolis, 1982, University of Minnesota Press.
-« De l'extensionalité à l'extensité », *Sprachtheorie und Theorie der Sprachwissenschaft. Geschichte und Perspektiven. Festschrift für Rudolf Engler zum 60. Geburtstag*, Tübingen, Narr, 1990, pp.316-324.

ADORNO F. P., *Arnauld*, Paris, Belles Lettres, 2005.

ALONSO A., « Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello», *Bello, Obras IV*. 1951.

APGAR D., "*The Port-Royal logic* and change in intellectual history", *Synthèse*, 1978, pp.2-30.

ARMOGATHE J.-R., *De l'art de penser comme art de persuader*. *La conversion au XVII*^{ème} *siècle,* Actes de Colloque du CMR 17, Marseille, 1982, pp. 29-43.
- « La modernité du discours logique », *Destins et enjeux du XVII*^{ème} *siècle*, Paris, PUF, 1985, pp.233-240.
- « Sémantèse de signe-signum dans le corpus cartésien », *Signum, IX Colloquio Internazionale, Lessico Intellettuale Europeo*, éd. M.-L. Bianchi, Florence, Olschki, 1999, pp.263-271.
-*Theologia cartesiana,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

AUROUX S., *L'Encyclopédie. «Grammaire» et «Langue» au XVIIIe siècle*, Paris, 1973, Mame.

-*La sémiotique des Encyclopédistes,* Paris, Payot. 1979.

-« Le concept de détermination : Port-Royal et *Beauzée* », *Transactions of the fifth International Congress on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1981, pp. 1236-1246.

-"General Grammar and Universal Grammar", *Enlightenment France*, *General Linguistics*, 1982a, 23, pp. 1-18.

-*L'illuminismo francese e la tradizione logica di Port-Royal*, Bologne, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, 1982b.

- « Empirisme et théorie linguistique chez *Condillac* », *Condillac et les problèmes du langage*, éd., Sgard J., Genève - Paris, Slatkine, 1982c, pp.177-219.

-« Du nom au verbe : de la *Grammaire générale de Port-Royal* à Desttut de Tracy », *Modèles linguistiques,* 1984, pp. 11-21.

-*Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Joly A., et *alii*, Presses universitaires de Lille, 1984.

-« A propos de la logique des idées: quelques contraintes et perspectives pour l'interprétation historique », *Dialogue*, 26, 1987, pp.95-122.

-« Beauzée et l'universalité des parties du discours », *Hommage à la mémoire de Jean Stéfanini*, *1988,* Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 37-58.

-*La catégorie de l'adjectif et les déterminants: l'apport de Beauzée* in *Histoire Épistémologie Langage*, 1992, 14/I, pp. 159-179.

- *La logique des idées*, Bellarmin-Vrin, 1993.

-*Philosophie du langage*, Paris, PUF, 1996.

AYRES-BENNETT W., *Vaugelas and the Development of the French Language,* Londres, Modern Humanities Research Association, 1987.

BARDOUT J.-C., « L'art de penser dans le livre VI de la Recherche de la vérité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2000, pp.59-67.
-*Malebranche et la métaphysique*, Pais, PUF, 1999.

BARROUX. R, *Pierre de La Ramée et son influence philosophique, essai sur l'histoire de l'idée de méthode à l'époque de la Renaissance*, thèse, Paris, 1922.

BASTABLE K. P., *Logic: Depth grammar of ratio*nality, Dublin, Macmillan, 1975.

BECK L.J., *The Method of Descartes. A study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

BELLO A., *Obras completas III. Filosofía*, Caracas, Ministerio d'Educación, 1951.

BERNIER F. *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1992.

BIARD J., *Logique et théorie du signe au XIV*^{ème} *siècle*, Paris, Vrin, 1989.
- et **ROSIER-CATACH** I., « La tradition médiévale des catégories (XIIe et XVe siècles) », *Actes du XIII*^{e} *symposium européen de logique et de sémantique médiévales*, (Avignon, 6-10 juin 2000), Louvain, éd. Peeters, 2003.

BLANCHE R., *La logique et son histoire,* Paris, Colin, 1970.

BLANCHET J., *Les antécédents historiques du « je pense donc je suis »,* Paris, Alcan, 1920.

BLOCH O., *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1971.

BOCHENSKI I. M., *Ancient formal logic*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1951.

BONNOT L., *La logique : son fondement et sa structure*, Dijon, Librairie de l'Université, 1974.

BOUCHILLOUX H., *Pascal. La force de la raison,* Paris, Vrin, 2004.
- « Pascal dans la Logique de Port-Royal », *Sources et effets de la Logique de Port-Royal,* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t.84, n°1, janv. 2000, pp.41-57.
-« La critique des preuves de l'existence de Dieu et la valeur du discours apologétique », *Pascal philosophe*, Revue Internationale de Philosophie, vol. 51, N°199, 1/1997, pp.5-29.
- « «L'usage de la Logique selon Arnauld », *Antoine Arnauld (1612-*1694), Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995, pp.233-243.

BOUILLIER F., *Histoire de la philosophie cartésienne,* Paris, Durand, 1854, 2 vol.

BOUVERESSE J. *Philosophie de la logique et philosophie du langage*, Paris, Odile Jacob, 1991.

BOYER Ch., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921.

BREKLE H.E., “Semiotik und linguistische semantik in Port-Royal”, *Indogermanische Forschungen*, 1964, pp.103-121.
-«Die Bedeutung der Grammaire générale et raisonnée für die heutige Sprachwissenschaft», *Indogermanische Forschungen*, 1967, pp.1-26.
-« Compte rendu de Cartesian linguistics de N. Chomsky », *Linguistics*, 1969, pp.79-91.
- “The Port-Royal Grammar: some bibliographical and critical notes on recent Editions”, *Historiograhia linguistica*, 1975, pp.223-231.

BRUYERE N., *Méthode et dialectique dans l’œuvre de La Ramée*, Paris, Vrin, 1984. 444 p.
-« La Ramée et la Logique de Port-Royal », *Recherches sur le XVII*^{ème} *siècle*, VII, Paris, CNRS, 1984, pp.19-31.
- « La Logique face à la dialectique raméenne et ramiste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2000, pp.11-21**.**

BRUNETIERE F. *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française...,* « Jansénistes et cartésiens », 4e série, Paris, Hachette, 1891, pp.111-178.

BURGGRAFF P., *Principes de grammaire générale, ou exposition raisonnée des éléments du langage*, Liège, Dessain, 1863.

CAPPELLETTI A. J., *Introducción a Condillac*, Maracaibo, 1973, Universidad del Zulia.

CARRAUD V., *Le réalisme des universaux,* Presses Universitaires de Caen, N°38-39, 2002.
- *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.

CARRE M.-R., « Pensée rationnelle et responsabilité morale : le Traité de sagesse dans la *Logique de Port-Royal* », *Publications of the Modern Language Association,* 1974, LXXXIX, pp.1075-1083

CHARRAK A., « La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes », *Les Logiques de Descartes*, Etudes philosophiques, oct.2005, pp.469-484.

CHENU M. D**.**, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957.

CHEVALIER J.-C., *Histoire de la syntaxe. Naissance de la notion de complément dans la grammaire française (1530-1750)*, Genève, 1968, Droz.
-« La Grammaire générale de Port-Royal et la critique moderne », *Langages*, 1967, pp.16-33.
- « Grammaire générale et la tradition grecque », *La grammaire générale, des Modistes aux Idéologues*, éd. A. Joly et J. Stéfanini, Presses de l'Université de Lille, 1977, pp.145-156.

CHOMSKY N., *Cartesian Linguistics*, New York, 1966, Harper and Row, tr. fr. *La linguistique cartésienne*, Paris, Seuil, 1969.
-*Le langage et la pensée*, Paris, Payot, 1969.
-*Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil, 1971.

CHRONIQUES DE PORT-ROYAL, *Antoine Arnauld (1612-1694) Philosophe, Ecrivain, Théologien,* n°44, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995 ; *Pierre Nicole*, n° 45, 1996.

COSENZA P., *Logica formale e antiformalismo : da Aristotele a Descartes,* Napoli, Liguori, 1987.

COSSUTA F., *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF, 1996.

COUTURAT L., La *logique de Leibniz*, Paris, 1901.

CROCE B., *Logica,* Laterza, Bari, 1917

DALBIEZ R., « Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif »*, Revue d'Histoire de la philosophie*, oct.-déc. 1927.

DE BUZON F**.**, « Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste? », *Les Logiques de Descartes*, Les Études philosophiques, Revue trimestrielle, oct. 2005, pp.455-467.
-« Le problème de la sensation chez Descartes », *Autour de Descartes, le dualisme de l'âme et du corps,* Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1991, pp.85-99.
-« La *mathesis* des *Principia* : remarques sur II, 64 », *Descartes Principia philosophiae,* J-R Armogathe et G. Belgiojoso, Napoli, Vivarium, 1996, pp.303-320.
-*Descartes et les Principia II, Corps et mouvement,* avec V. Carraud, Paris, PUF, 1994.

DECLERQ G., *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires,* PUF, 1992.

DE LIBERA A., *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996.

DE RIJK L. M., "Logica Modernorum. A contribution to the history of early terministic logic", *On the XIIth century theories of fallacy*, Assen, Van Gorcum, 1967.

DESCOTES D., « Port-Royal et les indivisibles », *Le rayonnement de Port-Royal. Mélanges Philippe Sellier*, Champion, 2001, p.185-199.

DOMINICY M., « Deux théories convergentes des propositions relatives », *Linguistique en Belgique 2*, 1979, Bruxelles, Didier, pp.44-64.

-« Beauzée critique de Port-Royal. La théorie du relatif », *Etudes sur le XVIIIe siècle*, 1981, Bruxelles, Éditions de l'Université, pp.95-107.

-La naissance de la grammaire moderne. Langage, logique et philosophie à Port-Royal, Bruxelles, Mardaga, 1984.

-"On Abstraction and the Doctrine of Terms in Eighteenth-Century Philosophy of language", *Topoï*, 4, 1985, pp.201-205.

- « L'analyse du langage à Port-Royal », *Archives et Documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage*, 1987, n° 8, pp.28-112.

-L'antimisticismo di Nicole in Lingua Tradizione Rivelazione. Le Chiese e la communicazione sociale, Casale Monferrato, Marietti, 1989, pp.151-160.

- « Langage et logique à Port-Royal », *L'Age de la Science*, 1991, 4, pp.171-192.

-« Le programme scientifique de la grammaire générale », *Histoire des idées linguistiques,* tome 2, Bruxelles, Mardaga, 1992, pp.326-343.

-« Antoine Arnauld », *Lexicon Grammaticorum*, Niemeyer, Tübingen, à paraître.

DONZE R., *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Berne, Francke, 1967.

DOPP J. *Notions de Logique formelle*, Louvain, Paris-Nauwelaerts, 1965.

DUCROT O., « D'un mauvais usage de la logique », *De la théorie linguistique à l'enseignement de la langue*, éd. J. Martinet, Paris, P.U.F., 1972, pp.137-151**.**

DURAND J., «Some aspects of reference and predication in the *Grammaire générale et raisonnée* and the Port-Royal Logic Studies », *Language*, 1977, pp.321-336.

FAYE E., *Descartes et la Renaissance*, Paris, Champion, 1999, Actes du Colloque International de Tours des 22-24 mars 1996.

FICHANT M., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.

FOUCAULT M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
-*La grammaire générale de Port-Royal* dans *Langages*, 1967, pp.7-15.

FRANCE P., *Rhetoric and thruth in France, Descartes to Diderot,* Oxford, Clarendon Press, 1972.

FRANÇOIS A., « Précurseurs français de la grammaire affective » *Mélanges de linguistique offerts à Ch. Bailly*, Genève, 1939, 369-377.

FREDBORG K. M., « Roger Bacon on impositio vocis ad significandum », *English Logic and Semantics*, p.173.

FREGE G., *Philosophical writings,* éd. P. Geach, M. Black, Blackwell, Oxford, 1966.
-*Ecrits logiques et philosophiques,* trad. Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971.

FUNCK-BRENTANO Th., « La *Logique de Port-Royal* et la science moderne », Lecture faite à l'Académie des Sciences morales et politiques, Paris, éd. Alphonse Picard, 1890, 24p.

GARCEAU B.*, Judicium Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas,* Paris, Vrin, 1968.

GARDIES J.-L., *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, PUF, 1991.
-*Pascal entre Eudoxe et Cantor*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2002.
- *Les fondements sémantiques du discours naturel*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2005.
- *Qu'est-ce que et pourquoi l'analyse ? Essai de définition*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2002.
-« La logique de Port-Royal : Esquisse d'un bilan », *Sources et effets de la Logique de Port-Royal*, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t.84, n°1, janvier 2000, pp.83-92.
-« La reconstruction de la géométrie euclidienne », *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, éd. J.-C. Pariente, Paris, Vrin, 1995, pp.13-31.

GAUKROGER S., *Cartesian logic : an essay on Descartes's conception of inference,* Oxford, Clarendon Press, 1989.

GILKINET A., « Notice sur Joseph Delbœuf *», Annuaire de l'Académie Royale des Sciences de la Belgique*, 1905, 71, pp.47-147.

GILSON E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3ème éd., Paris, Vrin, 1967.
- *La liberté chez Descartes et la théologie,* Paris, Alcan, 1913.
- *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 4ème éd., Paris, Vrin, 1969.

- *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 2ème éd., 1962, 379p (surtout 290-291 sur le rapport entre l'abstraction et le jugement).
- *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1945 (surtout le rapport entre concept et jugement, pp.61-63).
- *Index scolastico-cartésien,* Paris, Vrin, 1979

GOUHIER H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII*e *siècle*, Paris, Vrin, 1978.
-*La pensée religieuse de Descartes,* Paris, Vrin, 1924.
-*La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
-*Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937.
- *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1962.

GRANGER G.G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

GROSS M., « Sur une règle de cacophonie », *Langages*, n°7, 1967, pp.105-119.

GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 vol., Paris, Aubier, 1953.

GUION B., *Pierre Nicole. Moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- « Nicole, lecteur de Pascal », *Le rayonnement de Port-Royal*, Mélanges en l'honneur de Ph. Sellier, Paris, Champion, 2001, pp.369-398.
- « Conscient et non-conscient dans la pensée morale de Pierre Nicole », *Entre Epicure et Vauvenargues. Principes et formes de la pensée morale*, éd. J. Dagen, Paris, Champion, 1999, pp.179-203.

HAMELIN O., *Essai sur les éléments principaux de la représentation,* Paris, PUF, 1952.
-*Le système d'Aristote,* 3ème éd., Paris, Vrin, 1976.
-Le système de Descartes, Paris, Alcan, 1911.

HARNOIS G., *Les théories du langage en France de 1660 à 1821*, Paris, Belles Lettres, 1929.

IMBERT C., *Port-Royal et la géométrie des modalités représentatives* dans *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992, pp.240-271.

JACQUES E., *Les années d'exil d'Antoine Arnauld,* Louvain, Nauwelaerts, 1976.

KLEIBER G., *Problèmes de référence: Descriptions définies et noms propres,* Paris, Klincksieck, 1981.

KNEALE W. et M., *The development of logic,* Oxford, Clarendon Press, 1962.

LAMOUCHE A., *Logique de la simplicité*, Paris, Dunod, 1959.

LANJUINAIS J.-D., « Discours préliminaire », *Histoire naturelle de la parole*, Paris, 1816

LE BLOND J. M., *Logique et méthode chez Aristote,* 3ème éd., Paris, Vrin, 1973.

LE GUERN M**.** *Pascal et Arnauld*, Paris, Honoré Champion, 2003.
-« Sur la composante rhétorique de la *Logique de Port-Royal* »,

Prémices et Floraison de l'Age classique, Publications de l'Université de saint Etienne, 1995, pp.325-331.
- « Une logique pascalienne de la proposition », *Le voyage et la langue. Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et d'André Roman*, Institut français de Damas, 2002, p.229-235.
- « La critique des lieux et des catégories à Port-Royal », *Lieux communs, topoï, stéréotypes,* clichés, Paris, Kimé, 1993, pp.435-441.
- « Le rôle de Pierre Nicole dans la *Logique* », *Chroniques de Port-Royal, Pierre Nicole (1625-1695)*, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1996, pp.155-164.
- *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971.

LUKASIEWICZ J., *La syllogistique d'Aristote,* Paris, A. Colin, 1972.

LUBAC (DE) H. *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965.

MAC KENNA A., **«** La composition de la Logique de Port-Royal », *Revue philosophique*, n°2,1986, pp.183-206.
-« Les petites écoles de Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal,* 1975, n°24, pp.13-40.

MAIERÙ A. et **VALENTZ** L., *Medieval theories on assertive and non-assertive language,* Acts of 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, (Rome, June 2002), Leo S. Olschki editore, 2004.

MARIN L., *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les pensées de Pascal,* Paris, Minuit, 1975.
-Sur une société de machines dans la Logique de Port-Royal in *Revue des sciences humaines*, 1982.
-Pascal et Port-Royal, Paris, PUF, 1997.

MARION J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae,* Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1975, 200 p.
- *Questions cartésiennes,* Paris, PUF, 1991.

MEHL E., *Descartes critique de la logique pure*, in *Les Logiques de Descartes*, Etudes philosophiques, Revue trimestrielle, oct.2005, pp.485-500.

MESNARD J., « Pascal et Port-Royal », *Revue de Théologie et de philosophie,* XIII, 1963, pp.12-33.
- « La tradition pascalienne », *Œuvres complètes de Pascal*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.
- « Pascal et la vérité », *Chroniques de Port-Royal,* 17-18, 1969, pp21-40.
- *Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979.

MOREAU D., *Deux cartésiens*, Paris, Vrin, 1999.
-*Arnauld. Textes philosophiques,* Paris, PUF, 2001.
-et Kremer E. J., *Œuvres philosophiques d'Arnauld*, 6 vol., USA, Bristol, Thoemmes Press, 2003, 2943p.
-*Malebranche*, Paris, Vrin, 2004.

MOODY E. A., *Truth and consequence in Medieval Logic,* Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1976.

MOREL M.-A., "La signification accessoire des mots d'après la *Logique de Port-Royal* et la rhétorique de Bernard Lamy", *DRLAV*, 30, pp.109-113.

NADLER S. M., *Arnauld and cartesian philosophy of ideas*, Princeton, 1989.

NDIAYE A. R., *La philosophie d'Antoine Arnauld,* Paris, Vrin, 1991.

NUCHELMANS G., *Theories of the propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and falsity,* Amsterdam-Londres, 1973.
-*Late Scolastic and humanist theories of the propositions*, Oxford-New-York, 1980.
-*Judgement and proposition. From Descartes to Kant,* Amsterdam, North-Holland. 1983.

PARIENTE J.-C., *L'analyse du langage à Port-Royal,* Paris, Minuit, 1985.
-« Grammaire générale et grammaire générative », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975.
-« Sur la théorie du langage à Port-Royal », *Studia Leibnitiana,* 1975, pp.229-235.
- « Art de parler et Art de penser à Port-Royal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1978, pp.391-402.
-« Grammaire, Logique et ponctuation », *Etudes sur le XVII*^{ème} *siècle*, 1979, pp.105-120.
-« Grammaire et logique à Port-Royal », *Histoire, Epistémologie, Langage*, 1984, pp.57-75.
-« Termes vides et théorie des idées à Port-Royal », *L'âge de la science*, 1993, pp.23-38.
- *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995.
-« Le principe de compositionnalité à Port-Royal », *TAL*, 1998, pp.20-25.

PECHARMAN M., « La signification dans la philosophie du langage », *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, éd. J.-C. Pariente, Paris, Vrin, 1995, pp.65-98.
-« L'âme et le corps : Antoine Arnauld et la question de la distinction réelle », *Chroniques de Port-Royal*, 44, 1995, pp.297-321.
-*Pascal. Qu'est-ce que la vérité* ?, Paris, PUF, 2000.
-« Pascal et la définition de l'homme », *XVIIe siècle*, 1994, n° 185, pp. 657-667.
-« Sémantique et doctrine de la proposition : Hobbes inconciliable avec la tradition terministe », *John Buridan and beyond : topics in the Languages Sciences 1300-1700,* R. L. Friedman et S. Ebbesen, 2004, pp.203-236.

PERCIVAL W.K., *The notion of usage in Vaugelas and in the Port-Royal grammar* in *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, 1976, Berlin-New York, de Gruyter, pp.374-382.

PESANT D., « L'analyse des termes complexes dans la *Logique de Port-Royal*: les sources antiques », *Verbum*, 1992, pp.107-115.

PICHE D., *Le problème des universaux à la Faculté des Arts de Paris entre 1230 et 1260,* Paris, Vrin, 2005.

RAUZY J-B, *La doctrine leibnizienne de la vérité; Aspects logiques et ontologiques,* Paris, Vrin, 2001.

RECANATI F., *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979, 215p.
-*Les énoncés performatifs*, Paris, Minuit, 1981, 287p.

REGUIG-NAYA D., *Le corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal,* Paris, Honoré Champion, 2007, 836p.

RICKEN U., *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, Villneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille, 1978.

ROBINET A., *Le langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978.
-Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae, Paris Vrin, 1996, 320 p.
-Descartes. La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion, Paris, Vrin, 1999, 448 p.

RODIS-LEWIS G., « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF, 1950, pp.131-182.
- « L'intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et Malebranche », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1950, CXL, pp.483-507.
- « Le domaine propre de l'homme chez les cartésiens », *Journal of the History of Philosophy,* 1964, II, pp.157-188.
- « Langage humain et signes narurels dans le cartésianisme », *Le Langage*, I, 1966, pp.132-136.
- « Les problèmes du langage dans le cartésianisme », Bordeaux, 1968, *Bulletin de la Société française de Philosophie,* 91, 1968, 38p.
- « Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes », *Chroniques de Port-Royal,* 1972, 20-21, pp.104-115.
- « L'arrière-plan platonicien du débat sur les idées : de Descartes à Leibniz », *Permanence de la philosophie*, *Mélanges J. Moreau,* 1977, Neuchâtel, La Baconnière, pp.221-240.

SAINTE-BEUVE C. A., *Port-Royal,* éd. M. Leroy, Bibliothèque de la Pléiade, 3 vol., Paris, 1964.

SAISSET E., *Précurseurs et disciples de Descartes,* Paris, Didier et Cie, 1865.

SCHMIT R., « A propos de l'analyse des jugements universels dans la *Logique de Port-Royal* », *Revue Internationale de philosophie*, 1994, pp.481…

SCHRECKER P., "La méthode cartésienne et la logique", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXXIII, 1937, pp.336-367.

SERRUS Ch., *Le parallélisme logico-grammatical*, Paris, Librairie Alcan F., 1933.

SHIOKAWA T., « L'arc-en-ciel et les sacrements : de la sémiologie de la *Logique de Port-Royal* à la théologie pascalienne des figures », *Pascal Philosophe*, Revue internationale de Philosophie, n°1, Mars 1997.

STREICHER J., *Commentaires sur les Remarques de Vaugelas*, Paris, Droz, 1936.

SWIGGERS P., « La théorie du signe à Port-Royal », *Semiotica*, 1981, pp.267-285.
-«La Theorie du verbe dans la Grammaire de Port-Royal», *Zeitschrift für Franzsische Sprache und Literatur*, 1981, pp.357-362.
-« Grammaire et logique à Port-Royal. A propos des fondements d'une linguistique générale », *Sprachwissenschaft*, 1984, pp.333-352.

-« L'article en français: histoire d'un problème grammatical », *Revue de Linguistique Romane*, 1985, n°49, pp.379-409.
-« Grammaire et théorie du langage au 18e siècle. («Mot», «Temps» et «Mode») », *L'Encyclopédie Méthodique*, 1986, Lille, P.U.
-« Mot et partie du discours dans la grammaire française aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Mot et parties du discours*, Leuven - Paris, Peeters - Leuven University Press, 1986, pp.38-74.
-« La sémiotique de Port-Royal : du devoir au vouloir (dire) », *Semiotica,* 1987, pp.331-344.
-« Port-Royal et le parallélisme logico-grammatical: réflexions méthodologiques », *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain,* 1990, 16.1, pp.23-36.
- *Histoire de la pensée linguistique,* Paris, PUF, 1997.
-*Grammaire et enseignement du français*, 1500-1700, Louvain, Peeters, 2000.

SILVESTRE DE SACY A.-I., *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants*, Paris, 1799/1803 [rééd. de la 2e éd. par H. E. Brekle et B. Asbach-Schnitker, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann, 1975].

SNYDERS G., *La pédagogie en France aux XVII*^{ème} *et XVIII*^{ème} *siècle*, Paris, PUF, 1965.

SNOEKS R., *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII*^{ème} *siècle,* Louvain, 1951.

THUROT F., *Tableau des progrès de la science grammaticale,* éd. A. Joly, Bordeaux, 1970.

TOURNON A. et **DEMONET-LAUNAY** M.-L., *Logique et littérature à la Renaissance,* Actes du Colloque de la Baume-les-Aix, Université de Provence, 16-18 septembre 1991, Paris, Honoré Champion, 1994.

TROUSSON M., « La théorie des déterminants du nom de Nicolas Beauzée (1767) à Pierre Burggraff *(1863 »), History and Historiography of Linguistics,* 1990, Amsterdam - Philadelphie, Benjamins, pp.505-516.

VAUGELAS C. Favre de, *Remarques sur la langue française*, éd. de J. Streicher, Paris, Droz, 1934.

VESCOVINI G. F**.** *Le problème des transcendantaux du XIV*^{ème} *au XVII*^{ème} *siècle*, Paris, Vrin, 2002.

VETTERS C., Beauzée comme précurseur de Reichenbach*, De la musique à la patalinguistique. Hommages à Nicolas Ruwet*, Gand, Communication & Cognition, 1992, pp.556-567.

WADDINGTON Ch., *Pierre de La Ramée, sa vie, ses écrits et ses opinions,* Paris, Ch. Meyrueis, 1855.

WILMET M., « La modernité de Beauzée », *Etudes sur le XVIIIe siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université, 1981, pp.109-123.
—*La détermination nominale*, Paris, P.U.F. 1986.

WILSON M. D., *Descartes*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1978.
- « On Leibniz explication of necessary truth », *Stud. Leibn. Suppl*., 1969, III, vol. 3, pp.50-63.