

## Bibliographie Choisie de Jean École (tous les écrits sur Christian Wolff)

Première partie: 1961-1983

Deuxième partie: 1984-2008

[Pages du site en Anglais Theory and History of Ontology sur l'Histoire de l'Ontologie](#)

### INTRODUCTION

Né le 2 mars 1920 à Craon (La Mayenne) professeur de métaphysique à l'Université Catholique d'Angers de 1957 à 1969, il a publié l'édition critique des Œuvres latines de Christian Wolff (1679-1754).

Une bibliographie complète au 1994 est contenue dans: Robert Theis et Claude Weber (eds.) - *De Christian Wolff à Louis Lavelle: métaphysique et histoire de la philosophie: recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75e anniversaire* - Hildesheim, Georg Olms 1995 (VIII, 313 pages) - (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 39).

Cet e page contient tous le livres de Jean École et ses articles sur la philosophie wolffienne; pour la bibliographie de Christian Wolff (de 1791 à 2004) voir: Gerhard Biller (Éditeur / Herausgeber) - *Wolff nach Kant. Eine Bibliographie* - Mit einem Vorwort von Jean École - Hildesheim, Georg Olms, 2004 (IX, 251 pages, 3105 titres).

### ESSAIS SUR CHRISTIAN WOLFF

1. La Philosophia prima, sive Ontologia de Christian Wolff. Histoire, doctrine et méthode, *Giornale di Metafisica* 16: 114-125 (1961).

Réimprimé dans: *Introduction à l'Opus Metaphysicum de Christian Wolff* pp. 8-19.

Philosophie première, en ce sens qu'il faut commencer par elle pour avancer ensuite dans les divers domaines de la connaissance, l'Ontologia de Wolff serait tout aussi bien dénommée philosophie générale, étant donné son universalité. En tant que science de l'être pris dans toute son extension, elle étudie, en effet, outre les principes qui dirigent la connaissance de l'être, tout ce qui appartient ou peut appartenir à l'être, ainsi que les diverses formes qu'il peut revêtir et les rapports que peuvent avoir entre elles ces diverses formes; et c'est pourquoi, après avoir examiné le principe de contradiction et celui de raison suffisante, elle envisage, tour à tour, la nature de l'être et ses propriétés ou ses actions, à savoir l'identité et la similitude, la singularité et l'universalité, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité et la perfection, puis sa différenciation en être composé et en être simple, à laquelle se rattache la considération de l'étendue, de l'espace, du temps et du mouvement, ensuite sa division en être fini et en être infini, enfin les relations de ces divers êtres, notamment sous la forme de la causalité. Car comme tout est soit de l'être, soit propriété de l'être, elle s'intéresse nécessairement à tout ce que l'être est ou peut être, même si il est vrai qu'elle se contente souvent de déblayer le terrain pour les autres disciplines du savoir auxquelles elle sert d'introduction. C'est ainsi, par exemple, que l'analyse des notions d'identité, de similitude, de quantité, d'infiniment grand et d'infiniment petit, est destinée à servir de fondement aux mathématiques. Il faut en dire autant de tout ce qui trait à la singularité et à l'universalité de l'être, par rapport à la logique qui a aussi beaucoup à prendre dans le chapitre consacré à la notion de déterminé. Tout ce qui concerne la qualité, la nature de l'être composé et de l'être simple, l'étendue, le continu, l'espace, le temps et le mouvement,

sert de toute évidence de préparation en partie à la psychologie, en partie à la cosmologie et aux sciences physiques, de même que les considérations relatives à l'infini métaphysique défrichent la voie de la théologie naturelle. Mais toutes ces analyses, qui peuvent à première vue, sembler très disparates, font partie intégrante de la théorie générale de l'être, qui leur sert de cadre en formant l'armature de l'ontologie wolffienne. A vrai dire même, la question de la nature de l'être y commande toutes les autres ou leur est sous-jacente; d'où son importance qui est d'autant moins indéniable qu'elle est non seulement la part centrale, mais aussi la plus originale et la plus inédite de tout l'ouvrage.

Pour Wolff, en effet, l'être s'identifie à l'essence définie par la possibilité conçue comme l'absence de contradiction, et l'essence est constituée par les *essentialia* qui ont en eux-mêmes leur raison suffisante, tout en contenant celle des attributs et des modes, lesquels forment, avec les *essentialia*, ce qu'on pourrait appeler les éléments constitutifs de l'être. Car les *essentialia* ne sont pas autre chose que les tout premiers éléments de l'être, du fait qu'ils ne sont pas contradictoires entre eux et ne sont pas déterminés par d'autres, pas plus qu'ils ne se déterminent mutuellement, cependant qu'ils déterminent les attributs qui, comme eux, appartiennent toujours à l'être, en même temps qu'ils contiennent aussi en eux la raison suffisante des modes qui peuvent affecter l'être. Tout être, de ce point de vue, c'est-à-dire ramené à l'essence ou, si l'on veut, aux *essentialia* avec lesquels l'essence s'identifie, a donc en soi sa raison suffisante; mais cela n'implique pas pour autant, qu'il soit nécessaire, tout au moins absolument, puisque, hormis l'être dont l'essence est la raison suffisante de l'existence, tous les autres, dont l'existence est un mode de l'essence, ne le sont qu'hypothétiquement.

Nous sommes donc placés d'emblée en face d'un véritable primat de l'essence. Et c'est ce qui explique tout d'abord, que presque toute la doctrine wolffienne de l'être, qu'il s'agisse, par exemple, de la détermination des genres et des espèces, de l'analyse des qualités ou de la nature de la substance et des accidents, tourne autour de l'agencement des *essentialia* et de leurs déterminations: attributs et modes, si l'on peut ainsi s'exprimer, car, à proprement parler, les modes ne trouvent dans les *essentialia* que la raison de leur possibilité et non celle de leur actualité qui est à chercher, selon les cas, dans les modes antécédents ou dans un autre être, ou encore en partie dans les premiers, en partie dans le second. Cela explique encore qu'elle soit entièrement fondée sur les deux principes de contradiction et de raison suffisante. Car les essences sont en premier lieu régies par la loi de non-contradiction, en tant qu'elles doivent tout d'abord être possibles, c'est-à-dire non contradictoires. Et si l'on veut ensuite les expliquer, il n'est pas d'autre moyen que d'en chercher la raison suffisante, c'est-à-dire de leur appliquer le principe leibnizien soigneusement distingué du principe de causalité. Car, comme Wolff a parfaitement vu et démontré, le principe de causalité concerne l'existence ou, si l'on veut, l'essence actualisée, et ne joue pas dans le domaine de l'essence pure, dont on ne peut rendre compte qu'en recherchant la raison suffisante de ce qu'elle est et de ce qui lui appartient ou peut lui appartenir. Et comme on ne peut remonter au-delà de l'essence considérée en elle-même, on ne peut trouver cette raison suffisante qu'en elle, c'est-à-dire dans les *essentialia* qui la constituent et en lesquels se situe en même temps la raison suffisante des attributs et des modes qui en découlent ou peuvent en découler. D'où la triple affirmation de la nécessité, de l'éternité et de l'immutabilité des essences; car ces trois propriétés ne sont que des conséquences du fait qu'elles ont en elles-mêmes leur raison suffisante. Ainsi la science de l'être et, par le fait même, toute l'Ontologie de Wolff, est-elle essentiellement et uniquement une science des essences, d'où la considération de l'existence est, en fait, bannie ou presque. Car, lorsqu'il lui arrive de parler de cette dernière, c'est très rapidement et sans s'y arrêter, comme à propos de la contingence et de la causalité, sous le biais du rat achement des êtres contingents à l'être nécessaire et de celui des causes secondes à la cause première, ou d'une manière tout à fait implicite, comme dans la définition du temps et de l'espace, le premier comme ordre des êtres successifs, et le second comme ordre des êtres coexistants. En un mot, Wolff mène toute son *Ontologie*, comme si l'n'était pas de son ressort de traiter de l'existence qui n'est, selon sa définition lapidaire, que le *complementum possibilitatis* (§ 74).

Or c'est par là surtout qu'elle fait date dans l'histoire de la métaphysique, puisque c'est la première fois, semble-t-il, depuis Avicenne qui faisait déjà de l'existence une sorte d'accident de l'essence, qu'a été poussée aussi loin l'exorcisation de l'existence. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, c'est en tous les cas ce

primat exclusif attribué à l'essence qui a permis à Wolff de couper radicalement, comme cela n'avait jamais encore été fait, l'ontologie de la théologie naturelle; car, dans une telle perspective, l'étude des conditions générales de l'être se suit à elle-même, sans qu'il soit besoin d'y insérer l'examen de sa source, que requiert nécessairement la considération de son existence. Et c'est ce qui permet d'affirmer qu'il a été beaucoup loin que Suárez et les scolastiques post-suaréziens dans l'essentialisation de l'être, dont la philosophie aura tant de mal à se défaire après lui. pp. 117-120.

2. Un essai d'explication rationnelle du monde ou la *Cosmologia generalis* de Wolff, *Giornale di Metafisica* 18: 622-650 (1963).

Réimprimé dans: *Introduction à l'Opus Metaphysicum de Christian Wolff* pp. 20-48.

On ne peut certes contester que la publication de la *Cosmologia Generalis* constitue un événement digne d'intérêt pour l'histoire de la philosophie. Car si Wolff n'a pas été, comme on l'affirme souvent à tort, le fondateur de l'Ontologie, qui a été érigée en discipline distincte des autres parties de la philosophie, sans doute au XVI<sup>e</sup> siècle, par les auteurs des premiers manuels de philosophie, (\*) il a créé le terme *Cosmologia generalis* et a écrit le premier traité paru sous ce titre, ainsi qu'il le revendique hautement. (...) p. 21

Le propre de la *Cosmologia generalis* n'est d'ailleurs pas seulement de servir de science rectrice par rapport à la physique et à la cosmologie expérimentale, mais aussi de fournir à la théologie naturelle les instruments indispensables pour la démonstration de l'existence de Dieu et l'analyse de ses attributs (p. 11x, 12x, et § 6). L'étude du *nexus rerum*, de l'ordre du monde et de lois qui régissent les changements qui y surviennent, découvre, en effet, la contingence foncière de l'univers, qui appelle un fondement extérieur à lui et nécessaire, dont il appartient à la théologie naturelle d'établir l'existence et d'éclairer la nature. C'est même là, à en croire Wolff, l'*uberrimus fructus* de cette nouvelle science (not. § 6), qu'il s'honore d'avoir créée.

Mais tout ceci apparaîtra plus clairement au fur et à mesure que nous avancerons dans l'inventaire des principaux thèmes de cet ouvrage, qu'on peut ramener à cinq : 1) le *nexus rerum*, 2) l'union du mécanisme et du dynamisme, 3) la transposition de l'atomisme et sa combinaison avec la philosophie corpusculaire, 4) l'essai de mécanique a priori, 5) l'ordre de la nature et la possibilité du miracle. (...) pp. 23-24

Il nous est, en effet, possible de porter un jugement d'ensemble sur elle, maintenant que nous en avons dégagé les thèmes essentiels. L'ouvrage de Wolff porte la marque des grands courants de pensée du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles. Tantôt il les combat vigoureusement, comme dans l'analyse du *nexus rerum*, de la contingence des lois du mouvement et de la possibilité du miracle, directement dirigée contre Spinoza. Tantôt il cherche, dans la ligne de Leibniz, à en faire la synthèse, comme dans tout ce qui a trait à l'atomisme à la philosophie corpusculaire, au mécanisme et au dynamisme. A vrai dire même, sur ce dernier point, Wolff prolonge davantage Leibniz qu'il ne le suit à proprement parler, de même que dans son essai de mécanique a priori, dont Leibniz avait certes jeté les fondements, mais sans lui donner d'aussi amples développements. On peut être surpris, voire rebuté, au premier abord, par l'appareil impressionnant de définitions et de démonstrations qui s'enchaînent les unes aux autres, employé par Wolff pour traiter de ces questions. Mais si l'on ne se laisse pas arrêter par cette façon de procéder, qui le rendit célèbre et dont on ne peut contester la rigueur et la précision, on est entraîné, par la lecture de la *Cosmologia generalis* au plus fort de la passionnante mêlée qui a opposés philosophes et savants de cette grande époque. Et l'on ne peut pas être insensible à l'effort courageux tenté par Wolff pour la dominer. p. 47

(\*) Cf. notre introduction à la nouvelle édition de la *Philosophia prima sive Ontologia*, p. VII-IX.

3. Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur les rapports de Wolff avec Leibniz, *Études Philosophiques*: 3-9 (1964).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 177-183.

Si paradoxal que cela puisse être, il en est en philosophie comme en bien d'autres domaines, les

slogans qui entretiennent les préjugés et les erreurs ont la vie dure et sont presque indestructibles. Le cas de Wolff en offre un exemple typique. Comme le dit très justement M. Gusdorf, Wolff «est une des victimes de l'histoire de la philosophie qui, concentrant toute la lumière sur les personnalités reconnues comme des génies, laisse dans l'ombre tout le reste. (1) ». Certes, tous les traités et manuels d'histoire de la philosophie le mentionnent toujours, mais en le présentant, la plupart du temps, comme le compilateur et le vulgarisateur des thèses de Leibniz. Et, comme on ne le lit plus depuis longtemps, cette opinion se transmet fidèlement, de génération en génération, aux étudiants en philosophie. Il est vrai qu'elle a des racines profondes et déjà deux fois centenaires; car, dès le vivant de Wolff, on prit coutume de parler, comme d'un seul bloc, de la philosophie Leibnizio-Wolffienne (2), et bon nombre de ceux qui le combattirent lui reprochèrent de ne pas faire autre chose que de reprendre les grandes lignes de la philosophie de Leibniz, comme Joachim Lange, par exemple, son ennemi acharné, qui l'accusait, entre autres, de ne pas proposer d'autre conception des éléments que celle de Leibniz. Or Wolff, non seulement n'admit jamais ce reproche global, comme en témoignent maints passages de son oeuvre, mais il se défendit encore vigoureusement contre cette accusation précise de Lange, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer).

Une telle attitude ne peut qu'inciter à y regarder de plus près, afin de se rendre compte si oui ou non Wolff a fait plus que synthétiser et vulgariser la doctrine de Leibniz. Et c'est ce que nous nous proposons de faire, en limitant notre étude aux données de la Cosmologie wolffienne. Cela nous permettra d'examiner l'accusation de Lange, à l'instant évoquée, et de nous faire une idée exacte de la position de Wolff par rapport au monadisme leibnizien, ce qui est d'une importance capitale. Car, s'il est démontré que Wolff, comme il le prétend, ne l'admet pas et ne suit pas Leibniz sur ce point fondamental, comment pourra-t-on encore soutenir qu'il est le disciple fidèle de celui qu'il n'aurait cependant pas refusé de reconnaître comme son maître? pp. 3-4 (Quelques notes omises).

(1) *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 140), p. 180.

(2) Deux titres d'ouvrages, entre beaucoup d'autres, en attestent : celui de Georg Volckmar Hartmann, *A Enleitung zur Historie der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie, und der darinnen von Herrn Prof. Langen erregten Controversen*, Frankfurt und Leipzig, 1737, et celui de Carl Günther Ludovici, *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibniz-Wolffischen Weltweisheit*, Frankfurt und Leipzig, 1738.

4. Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la *Psychologia empirica* de Christian Wolff, *Giornale di Metafisica* 21: 589-617 (1966).

Réimprimé dans: Introduction à l'*Opus Metaphysicum* de Christian Wolff pp. 49-77.

Or il faut dire tout d'abord que c'est Wolff qui a définitivement introduit le terme *Psychologia* pour désigner la science de l'âme, même s'il est vrai qu'il ne l'a pas créé. Rares, en effet, sont ceux qui, avant lui, l'ont employé. (...) p. 590

Or, avec l'emploi qu'en fait Wolff, et grâce au succès éclatant de son enseignement, le terme *Psychologia*, comme précédemment ceux d'*Ontologia*, et de *Cosmologia*, acquiert droit de cité dans le vocabulaire philosophique et devient très rapidement usuel. Si donc Wolff n'en peut être dit le père, il en peut du moins être considéré comme le parrain.

Mais il n'a pas seulement assuré définitivement l'usage du terme *Psychologia*, il a, en outre, été le premier, semble-t-il, à diviser la psychologie en deux traités distincts: la *Psychologia empirica* et la *Psychologia rationalis* (\*). (...) p. 592

D'une part donc, une analyse de l'âme fondée sur une mise en ordre des données de l'expérience et visant, comme l'explique encore la préface de la *Psychologia empirica* (p. 11x, 13x), à découvrir les lois selon lesquelles s'exercent ses facultés; de l'autre, à partir du concept de l'âme, une détermination a priori de ses facultés et de la raison qui fait que leurs lois sont telles que l'expérience nous les révèle. (...) p. 593

Tel est ramené à l'essentiel, l'ensemble des questions traitées par Wolff dans sa *Psychologia empirica*, qu'il considère non seulement comme un complément apporté à la *Logica*, à propos de opérations de l'*intellectus* (p. 12x, § 9), mais aussi comme l'aide indispensable de la *Theologia naturalis* dans la

détermination des attributs divins dont la notion ne peut être éclairée qu'à partir de celle des facultés de l'âme humaine (p. 15x, 16x, § 7 et not.), enfin et surtout comme la base indispensable de toute la philosophie pratique, qui ne peut prétendre régir la vie humaine, qu'en se fondant sur une connaissance nette et précise de ces facultés et tout particulièrement de ce qui est ou non en notre pouvoir (p. 13x-15x, § 8 et not.).

Peut-être trouvera-t-on que, dans l'examen de ces questions, Wolff n'apporte rien qui ne fut déjà connu et exploré avant lui. Mais, si l'on n'en peut disconvenir, il reste que sur plusieurs points, tout en utilisant largement ses devanciers, il les dépasse cependant par son effort d'approfondissement des questions, par exemple dans son étude de la mémoire, dans celle de l'emploi des signes, et dans son analyse de la marche que suit l'intellectus vers la découverte de la vérité. Comment ne pas reconnaître encore un effort de renouveau dans sa description des affectus, qui mérite de retenir l'attention non seulement en raison de la clarté de la classification qu'elle en propose, mais aussi à cause des nombreuses notations fines qu'elle contient et dont nous n'avons pu faire ressortir la richesse? Comment enfin ne pas admirer la rigueur avec laquelle il définit les rapports de l'appétit et de l'aversion avec la connaissance du bien et du mal? Mais ce qui fait surtout l'intérêt de la *Psychologia empirica*, c'est le tableau d'ensemble qu'elle présente des facultés de l'âme et qui met si bien en lumière leur unité et leur continuité. Sans doute peut-on regretter que cette synthèse laisse délibérément de côté les conditions et les manifestations somatiques de leur exercice. Mais Wolff garde le mérite d'avoir, le premier, dressé un bilan aussi complet des résultats de l'observation portant sur l'esprit humain.

Or ceci ajouté à sa volonté de séparer la psychologie empirique de la psychologie rationnelle, et au projet, qu'il n'a pas réalisé, mais qui était nouveau à cette époque, de calquer la psychologie empirique sur le type de la physique expérimentale, et d'exprimer *stilo mathematico* (not. § 522) la mesure des phénomènes psychiques, contribue à faire de la *Psychologia empirica* un ouvrage qui marque, dans l'histoire de la psychologie, une étape importante; au point qu'un historien récent (\*\*\*) des sciences humaines a pu écrire qu'elle est le premier traité de psychologie digne de ce nom et publié sous ce nom.

(\*) Wolff ne revendique pas la paternité des termes: *Psychologia empirica* et *Psychologia rationalis*; mais nous ne les avons pas trouvés chez ses prédécesseurs.

(\*\*) Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, 1960, troisième partie, c. 4, p. 181.

5. De la nature de l'âme, de la déduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la *Psychologia rationalis* de Christian Wolff, *Giornale di Metafisica* 24: 499-531 (1969).

Réimprimé dans: *Introduction à l'Opus Metaphysicum* de Christian Wolff pp.79-111.

Dans la *Psychologia empirica*, Wolff s'était donné pour tâche de dresser l'inventaire des facultés de l'âme et des lois auxquelles elles obéissent. Il s'agissait, pour lui, d'y présenter une analyse de l'âme basée sur l'expérience privilégiée que constitue, en ce domaine, la conscience de ce qui se passe en nous, sans toutefois négliger l'observation externe, et en faisant appel aussi au raisonnement pour mettre en lumière comment ces facultés dépendent les unes des autres. La méthode de la *Psychologia empirica* était donc déjà rationnelle en même temps qu'expérimentale; mais la raison n'y avait d'autre rôle que d'établir avec rigueur l'enchaînement des faits observés.

Dans la *Psychologia rationalis*, Wolff entreprend de rendre compte a priori de ces faits. Il se sert ici de la raison pour montrer, à partir du concept ou, si l'on veut, de l'essence de l'âme, pourquoi celle-ci possède les facultés décrites dans la *Psychologia empirica*, et pourquoi ces facultés obéissent aux lois énoncées dans ce traité. Mais cette déduction n'est cependant pas l'oeuvre de la raison pure, car Wolff y fait perpétuellement appel aux données de l'expérience.

Or, à l'en croire, jamais encore pareille entreprise n'avait été tentée. Et c'est parce qu'il craignait que sa nouveauté ne rebutât ses lecteurs, qu'il se décida à présenter séparément l'analyse empirique des facultés de l'âme et leur déduction a priori, afin que les résultats de la première ne fussent pas rejetés en bloc avec les propositions de la seconde. D'où ses deux traités de psychologie qui forment cependant

un seul tout indissociable, du fait qu'il n'est possible de rendre compte a priori que de ce qui est connu d'abord a posteriori.

On ne peut donc attendre de la Psychologia rationalis un accroissement de nos connaissances sur l'âme; tout au plus la déduction a priori peut-elle permettre de découvrir des détails de notre vie intérieure que par la seule observation nous ne réussirions pas à déceler (§ 8, 9, not. 227). Tout le but de la Psychologia rationalis est d'éclairer davantage les données déjà certaines, puisqu'elles sont celles de l'expérience, recueillies dans la Psychologia empirica, en cherchant à expliquer pourquoi elles sont telles (§ 7).

Dans ces conditions, le plan de la Psychologia rationalis s'impose de lui-même. Il s'agit d'abord d'analyser et de définir avec le plus grand soin possible l'essence et la nature de l'âme (sect. 1, c. 1). Puis il convient de montrer comment chacune de ses facultés, distinguées dans la Psychologia empirica, trouve son explication dans cette essence et cette nature: les facultés de connaissance d'abord, c'est-à-dire: la facultas sentiendi (c. 2), l'imagination (c. 3, § 178-276), la mémoire (c. 3, § 277-332, 350-356), la facultas fingendi (c. 3, § 333-349), l'attention (c. 4, § 357-379), la réflexion (c. 4, § 380-387), l'intellectus (c. 4, § 388-479); les facultés d'appétition ensuite, c'est-à-dire: l'appétit et l'aversion sensibles (sect. 2, c. 1), l'appétit et l'aversion rationnels (c. 2).

Dans ces deux premières sections Wolff édifie ce qu'il appelle à diverses reprises sa théorie de l'âme, qu'on peut bien considérer comme la première partie de ce traité, bien qu'il ne le divise pas ainsi, et dans laquelle il met aussi en lumière la correspondance harmonique des opérations de l'âme et des mouvements du corps. Après quoi il examine les différents systèmes qui tentent d'expliquer cette correspondance, puis analyse les principaux attributs de l'âme.

D'où les deux autres sections qui suivent, et qui constituent comme deux autres parties: la première où il étudie ces systèmes, d'une façon générale d'abord (sect. 3, c. 1), puis chacun en particulier: celui de l'influx physique (c. 2), celui des causes occasionnelles (c. 3), celui de l'harmonie préétablie (c. 4); la seconde où il disserte de la nature de l'esprit et de la spiritualité de l'âme (sect. 4, c. 1), de son origine, de son union avec le corps et de son immortalité (c. 2), enfin de l'âme des bêtes (c. 3). pp. 500-502. (Les nombreuses notes sont omises).

6. De la démonstration a posteriori de l'existence et des attributs de Dieu, ou la Theologia naturalis, Pars I de Christian Wolff (Première partie), *Giornale di Metafisica*: 363-388 (1973).

Réimprimé dans: Introduction à l'Opus Metaphysicum de Christian Wolff pp. 113-138.

Après les prolégomènes, qui servent d'introduction générale à cet ensemble, et dans lesquels Wolff définit sa conception de la théologie naturelle, la première partie, que nous analyserons seule ici, est divisée en sept chapitres où il est traité tour à tour: de l'existence et des attributs de Dieu en général (c. 1); de l'intelligence, des idées et de la science de Dieu (c. 2); de la volonté, de la puissance divines et de la permission du mal (c. 3); de la sagesse de Dieu, de sa bonté et de l'utilisation du mal (c. 4); de la création, de la conservation, du concours de Dieu au mal, de son gouvernement et de la Providence (c. 5); du droit de Dieu sur les créatures (c. 6); de quelques autres attributs de Dieu et de son essence (c. 7). La seconde partie, elle, est subdivisée en deux sections dont la première a pour but de rendre raison a priori tant de l'existence (c. 1), que des attributs divins: intelligence (c. 2), volonté (c. 3), création, providence et puissance (c. 4), et dont la seconde contient l'examen critique des différentes erreurs relatives à Dieu: athéisme (c. 1); fatalisme, déisme et naturalisme (c. 2); anthropomorphisme, matérialisme et idéalisme (c. 3); paganisme, manichéisme, spinosisme et épicurisme (c. 4).

Alors qu'on définit communément la théologie naturelle comme la science de Dieu et des choses divines. Wolff en propose cette autre définition: «scientia eorum, quae per Deum possible sunt, hoc est, eorum, quae ipsi insunt, et per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur» (§ 1), tout en faisant remarquer qu'elle ne s'oppose pas à la première, puisqu'il faut entendre par choses divines ce qui est possible du fait que Dieu existe et qu'il a tels attributs. Il précise, en outre, qu'il s'agit d'une discipline philosophique, acquise par les lumières de la raison, et qu'elle se distingue par là, sans confusion possible, de la théologie surnaturelle, qui s'appuie sur la révélation (not. § 1, 9 et not.).

Parce qu'elle est une science rationnelle et aussi parce qu'on ne peut obtenir d'une autre façon la

connaissance de ce qui ne tombe pas sous les sens, la théologie naturelle doit démontrer que Dieu existe, quels sont ses attributs, et quelles choses sont possibles par ceux-ci (§ 2, 3 et not. § 4). Or, dans ce but, il lui faut partir d'une définition nominale de Dieu. Car, d'une part, pour démontrer l'existence de Dieu, encore faut-il connaître la signification de ce terme (§ 5, 9), et, d'autre part, de cette définition, doivent être déduits tous les attributs divins (§ 6); d'où il suit que cette définition ne doit rien contenir de plus que ce qui est nécessaire à cette déduction (§ 7). En plus de cette définition, on ne peut utiliser dans la *Theologia naturalis*, d'autres principes que ceux qui reposent sur une expérience incontestable ou sur d'autres démonstrations (§ 8), comme celles des traités qui l'ont précédée (§ 11 et not., *Discursus praeliminaris*, § 96), et qui tendent vers elle comme vers leur but (p. 25x lignes 11-13). Ainsi faut-il y admettre tout particulièrement: la nécessité des essences définie dans l'*Ontologia*, § 299-303, le *nexus rerum*, la théorie des éléments et la perfection du monde établis dans la *Cosmologia*, sect. 1, c. 1, sect. 2, c. 2-3, sect. 3, c. 2, de même que l'existence des âmes démontrée dans la *Psychologia empirica*, pars I, sect. 1, c. 1 (p. 22x ligne 4 - p. 24x ligne 16).

En ce qui concerne plus spécialement la démonstration de l'existence de Dieu, Wolff souligne qu'un seul argument suffit pour acquérir la certitude en ce domaine, et que point n'est besoin, par conséquent, de les multiplier. Ce qui serait d'ailleurs une complication inutile, car chacun d'eux nécessiterait une définition nominale différente dont il faudrait déduire les attributs divins, à moins de démontrer que c'est le même être dont les divers arguments prouvent l'existence (§ 10 et not.). Par la preuve que Dieu existe, la théologie naturelle apporte la réfutation de l'athéisme (§ 12). Mais elle doit aussi fournir la notion distincte de ses attributs (§ 13). Et, pour ce faire, elle doit utiliser les termes qui servent à désigner ceux-ci selon leur signification communément admise (§ 14), et notamment selon les sens qu'ils ont dans l'Écriture. Car le but de cette discipline est de convaincre les athées qu'existe l'Être que l'Écriture appelle Dieu; et d'ailleurs, quand on parle de Dieu, note Wolff, c'est toujours dans le sens où l'Écriture emploie ce terme (§ 15-16). pp. 465-367.

7. De la démonstration a posteriori de l'existence et des attributs de Dieu, ou la *Theologia naturalis*, Pars I de Christian Wolff (Deuxième partie), *Giornale di Metafisica* 28: 537-560 (1973).

Réimprimé dans: Introduction à l'*Opus Metaphysicum* de Christian Wolff pp. 139-162.

Telle est la face du Dieu de Wolff, dont tout l'exposé précédent montre qu'il ressemble beaucoup à celui de Leibniz, au point que d'aucuns seront peut-être tentés de conclure que Wolff n'a fait ni plus ni moins, dans la *Theologia naturalis*, pars I, que reprendre à son compte l'ensemble des thèmes de la théologie leibnizienne. Cela est indéniable au sujet des deux points qui commandent le reste de la doctrine: la formation des idées des choses dans l'intelligence divine, et le choix du meilleur monde. Pour Wolff, comme pour Leibniz, l'intelligence divine, étant toujours en acte et même acte pur, ne peut pas ne pas former les idées des choses; ce qui revient à dire que ces idées existent nécessairement en elle, sans éclaircir toutefois le comment de leur formation. Mais il faut noter que Wolff, bien avant d'écrire la *Theologia naturalis*, avait proposé de l'expliquer en disant, un peu à la manière des Thomistes (148), que Dieu forme les idées des choses, lorsqu'en contemplant les perfections de son essence, il conçoit toutes les façons possibles de les représenter hors de lui, comme en témoigne sa *Lettre* à Leibniz du 2 Décembre 1705 (149). Et il a repris et développé cette explication dans la seconde partie de la *Theologia naturalis*, 102 et not.

Quant à la création du monde, selon Wolff comme selon Leibniz, il ne convient pas à Dieu, en raison de la perfection de son intelligence et de sa volonté, d'en choisir un autre que le plus parfait et le meilleur, bien qu'il aurait pu cependant en créer un autre; ce qui à leurs yeux sauvegarde la liberté de la création. Et lorsqu'il s'agit d'expliquer l'existence du mal dans le monde le meilleur ou, plus exactement lorsqu'il s'agit de concilier la thèse du meilleur des mondes avec le déploiement du mal en son sein, Wolff, pas plus que Leibniz, n'apporte d'argument convaincant en faveur de l'Optimisme. A noter que, comme Leibniz, Wolff fait siennes beaucoup de thèses de la doctrine scolastique, et notamment thomiste, sur Dieu. pp. 558-559

8. De quelques difficultés à propos des notions d'a posteriori et d'a priori chez Wolff, *Teoresi* 31: 23-34

(1976).

Réimprimé dans: Études et documents photographiques sur Wolff pp. 132-143.

Comme l'indique le titre de cet article, nous n'entendons pas exposer ici, de façon exhaustive, la doctrine de Wolff sur les rapports de l'a posteriori et de l'a priori, ce qui reviendrait à développer sa théorie générale de la connaissance, à laquelle nous consacrerons une autre étude, mais seulement signaler les difficultés auxquelles se heurte l'interprétation de certaines de ses affirmations et aussi de certains de ses silences à propos de ces deux notions, tant dans sa classification des différentes sortes de connaissance que dans son exposé des preuves de l'existence de Dieu. Pour ce qui est de la première question, il note que tout ce que nous connaissons, nous l'acquérons soit a posteriori, soit a priori, c'est-à-dire soit par l'expérience, soit par le raisonnement, en précisant que la connaissance a posteriori s'opère par le moyen des sens pour tout ce qui est extérieur à nous, grâce à l'aperception pour ce qui se passe en nous, et que la connaissance a priori est l'oeuvre de l'entendement discursif, c'est-à-dire de la raison.

D'une part donc, l'expérience sensible qui consiste dans l'attention prêtée à nos perceptions tant externes qu'internes et se ramène à l'intuition, sans englober les jugements qui portent directement sur celles-ci; d'autre part, la raison qui, de propositions déjà connues, en déduit d'autres qui ne l'étaient pas. La première porte sur les singuliers, puisque nous ne percevons que ceux-ci; la seconde a pour objet les vérités universelles dont la raison, a pour fonction de découvrir le lien.

A ces deux formes de connaissance, il en ajoute une troisième: la connaissance mixte, acquise en partie a posteriori, en partie a priori, c'est-à-dire à la fois par l'expérience et par la raison, en donnant comme exemple la conclusion du raisonnement qui, à partir des effets du soleil connus a posteriori, et grâce à la médiation de la notion de feu, permet d'affirmer que le soleil est un feu.

Il distingue par ailleurs deux sortes de raison: la raison pure et la raison non pure. La raison est pure, lorsqu'on n'admet dans le raisonnement que des définitions et des propositions connues a priori, c'est-à-dire acquises elles-mêmes par le raisonnement, comme c'est le cas en arithmétique, en géométrie et en algèbre. Elle n'est pas pure, lorsqu'on admet aussi dans le raisonnement des définitions et des propositions connues a posteriori, c'est-à-dire par l'expérience, comme en physique et en astronomie par exemple. pp. 23-25. (Nombreuses notes omises).

9. De la démonstration a priori de l'existence et des attributs de Dieu, et des erreurs sur Dieu, ou la *Theologia naturalis*, Pars II de Christian Wolff (Première partie), *Giornale di Metafisica* 32: 85-109 (1977).

Réimprimé dans: Introduction à l'*Opus Metaphysicum* de Christian Wolff pp. 163-187.

Dans les prolégomènes de la *Theologia naturalis*, Pars I, qui servent d'introduction générale à l'ensemble de sa théologie naturelle, Wolff avait défini avec beaucoup de rigueur sa conception de celle-ci, tant du point de vue de l'objet que de celui de la méthode, en la distinguant nettement de la théologie révélée. Point n'était donc besoin, pour lui, d'y revenir dans la *Theologia naturalis*, Pars II, mais seulement de préciser la raison de cette seconde partie et ce qui la différencie de la première. Il s'en explique dans la préface de ce nouveau traité.

Alors qu'il s'était efforcé, dans la première partie, de démontrer l'existence et les attributs de Dieu à partir de la considération du monde (9), son but, dans la seconde, est d'effectuer cette démonstration à partir de la notion de l'être très parfait et de la nature de l'âme (10); ou, comme il dit encore, de démontrer l'existence de Dieu à partir de la notion de l'être très parfait et de déduire ses attributs de la considération de notre âme (11). Ces formules se complètent plus qu'elles ne s'opposent. Car, souligne-t-il, nous ne pouvons connaître la nature de l'être très parfait qu'à partir de celle de notre âme et il s'ensuit que démontrer l'existence de Dieu à partir de la notion de l'être très parfait revient à le faire à partir de la connaissance de notre âme (12).

Aussi se croit-il autorisé à conclure que cette preuve, qu'on dénomme a priori, parce qu'elle consiste à inférer l'existence nécessaire de Dieu de sa définition comme l'être très parfait (13), est non moins a posteriori que celle qui s'appuie sur la considération du monde (14).

Nous aurons à revenir sur cette affirmation qui ne laisse pas de surprendre. Mieux vaut, pour le

moment, suivre l'exposé de Wolff. Or il indique qu'il s'agit, malgré tout, d'une autre sorte de preuve qui implique une autre façon de démontrer les attributs divins et commande un autre système de théologie que celui contenu dans la première partie (15). Il précise par exemple (§627 et not.) que, dans celle-ci, on confère à Dieu les attributs qui permettent de rendre compte de l'existence des âmes et du monde, alors que, dans la seconde, on connaît ses perfections, en lui attribuant au degré suprême et per modum actus, ce qui appartient à l'âme per modum facultatis. Encore faut-il noter que, dans la seconde partie, il ne se borne pas à démontrer autrement ce qui l'a déjà été dans la première, mais y traite de questions qu'il n'a pas abordées dans celle-ci (16) et que nous aurons l'occasion d'indiquer. Toutefois, parce qu'il considère comme complet (17) le système de théologie qui y est exposé et qui s'appuie sur la définition de Dieu comme l'être nécessaire, raison suffisante de tout ce qui est, il n'est pas question, pour lui, d'en développer, dans la seconde partie, un autre aussi complet, fondé sur la notion de l'être très parfait, mais d'en démontrer seulement les thèses principales (18).

Or, si l'on a consacré à celles-ci les quatre chapitres de la première section, qui couvrent la moitié de la *Theologia naturalis*, Pars II, bien qu'il ait affirmé, dans la *Theologia naturalis*, Pars I (19), qu'il n'est pas besoin de démontrer l'existence de Dieu de plusieurs façons, c'est à n'en pas douter à cause du succès remporté par la preuve a priori après que Descartes l'eût illustrée à la suite de saint Anselme (20), et parce qu'il entendait lui conférer une force qu'à son avis Descartes n'a pas réussi à lui donner (21). Mais une autre raison l'y a sans doute également poussé, qu'il indique lui-même (22) lorsqu'il affirme qu'il est plus facile de déduire les attributs divins de la connaissance de notre âme que de celle du monde.

4. Quoiqu'il en soit, la *Theologia naturalis*, Pars II se divise en deux sections très distinctes: - la première dans laquelle il analyse la notion de l'être très parfait et démontre a priori l'existence de Dieu (c. 1), ainsi que ses principaux attributs: entendement (c. 2), volonté (c. 3), création, providence et puissance (c. 4); la seconde dans laquelle il se livre à un examen critique des erreurs fondamentales sur Dieu: Athéisme (c. 1), Fatalisme, Déisme, Naturalisme (c. 2), Anthropomorphisme, Matérialisme, Idéalisme (c. 3), Paganisme, Manichéisme, Spinozisme, Épicurisme (c. 4).

Autant de points que nous allons envisager tour à tour; et, tout d'abord, le problème de la preuve a priori. pp. 87-88.

(9) *Theologia naturalis*, Pars I, praefatio, p. 24\*, lignes 8-16, *Theologia naturalis*, Pars II, praefatio, p. 11\*, lignes 10-13, § 429, 627.

(10) *Theologia naturalis*, Pars II, page de titre, dedicatio, p. 7\*, lignes 3-6, § 429.

(11) Ibid., praefatio, p. 12\*, lignes 1-4.

(12) Ibid., praefatio, p. 12\*, lignes 7-14, p. 13\*, lignes 10-12.

(13) Ibid., praefatio, p. 12\*, lignes 4-7.

(14) Ibid., praefatio, p. 13\*, lignes 10-11.

(15) Ibid., praefatio, p. 14\*, lignes 2-12, not. 5 82, p. 53. Il avait déjà signalé dans la première partie, not. 5 302, p. 302, qu'il ne se bornerait pas dans la seconde à répéter ce qu'il a déjà démontré dans celle-ci.

(16) *Theologia naturalis*, Pars II, praefatio, p. 11\*, lignes 5-10, not. § 113, *Theologia naturalis*, Pars I, not. § 302.

(17) Dans la page de titre et la préface de la *Theologia naturalis*, Pars I, p. 20\*, lignes 8-19, ainsi que dans la préface de la *Theologia naturalis*, Pars I/1, p. 11\*, lignes 2-3, il le qualifie d'integrum. Et chaque fois que, dans la seconde partie, il renvoie à la première, c'est toujours sous l'appellation: in systemate ou: in systemate nostro, afin de bien marquer qu'il n'a édifié qu'un seul système de théologie naturelle et non pas deux. Cf. not. §20, p. 15, not. §35, p. 23, not. § 47, p. 28, not. § 100, p. 75, not. § 117, p. 86, not. § 369, p. 330, § 404, p. 363.

(19) *Theologia naturalis*, Pars I, § 10, p. 12-13, *Theologia naturalis*, Pars II, praefatio, p. 14\*, lignes 14-16.

(20) Cf.: Descartes, *Discours de la méthode*, V (Adam-Tannery, VI, p. 36), *Med. V*, *Primae Responsiones*, *Secundae Responsiones*, *Rationes* ..., prop. 1, *Quintae Responsiones*, in *Med. V* (VII, p. 114-120, 149-152, 166-167, 382-383), *Principia philosophiae*, I, 14 (VIII-1, p. 10), - saint Anselme, *Proslogion*, proemium, c. 2, 3, *Liber pro insipiente*, 1, 2, 4, 5.

(21) *Theologia naturalis*, Pars II, dedicatio, p. 9\*, lignes 8-11, praefatio, p. 14\*, lignes 1-2, *Theologia naturalis*, Pars I, not, § 1094, p. 1057.

(22) *Theologia naturalis*, Pars II, praefatio, p. 14\*, lignes 21 - p. 15\*, lignes 5.

10. De la démonstration a priori de l'existence et des attributs de Dieu, et des erreurs sur Dieu, ou la *Theologia naturalis*, Pars II de Christian Wolff (Deuxième partie), *Giornale di Metafisica* 32: 238-272 (1977).

Réimprimé dans: Introduction à l'Opus Metaphysicum de Christian Wolff pp. 187-222.

Arrivés au terme de notre analyse de la *Theologia naturalis*, Pars II, il nous reste à dresser le bilan de son apport. Wolff a raison d'affirmer qu'elle n'est pas la simple répétition sous une autre forme des thèses qu'il a démontrées dans la *Theologia naturalis*, Pars I.

C'est évident pour toute la seconde section où il procède à l'examen critique des erreurs sur Dieu; les quatre chapitres qu'elle comporte sont absolument neufs. Ils répondent à coup sûr au besoin de se justifier contre les attaques des théologiens piétistes de Halle et notamment de Joachim Lange, son ennemi acharné, qui l'accusait de verser dans les unes et les autres, à l'exception du Manichéisme. Mais, par-delà ce souci apologétique, ils manifestent un indéniable effort de clarté et de rigueur en une matière où régnait à l'époque une grande confusion. On peut certes regretter qu'il n'ait pas cru bon de se référer à des sources précises pour les exposer et les critiquer, sauf en ce qui concerne le Spinozisme, qu'il a tort de taxer d'athéisme, mais au sujet duquel il a dénoncé avec beaucoup de vigueur les difficultés que soulève la thèse de l'unicité de la substance.

Cela est non moins vrai de la première section. On peut le montrer négativement, en énumérant les points de la *Theologia naturalis*, Pars I sur lesquels Wolff ne revient pas, comme la science de simple intelligence et la science de vision, le droit de Dieu sur ses créatures, sa sainteté, sa justice et son essence, ainsi que ceux qu'il ne fait que évaluer alors qu'il les avait abondamment développés, comme l'Optimisme et le problème du mal, l'organisation des fins par la sagesse divine, le décret de Dieu et son mode de présence. Mieux vaut le faire positivement en insistant sur ce qui est nouveau dans cette section et qu'on peut ramener à trois points principaux: la preuve a priori de l'existence de Dieu, l'origine des idées dans son entendement et la détermination des affects qui peuvent lui être attribués. Son exposé de la preuve a priori vient heureusement compléter la *Theologia naturalis*, Pars I dans laquelle il n'avait fait état que de la preuve a posteriori et plus exactement de la preuve par la contingence. Le fait qu'il ait tenu à en traiter à part souligne l'intérêt qu'il lui portait, malgré ses réserves quant à la présentation qu'en a fait Descartes. Celles-ci le situent dans le sillage de Leibniz, mais il a présenté cette preuve de façon plus détaillée et plus didactique que ce dernier. pp. 268-269.

Dans ces conditions, il est possible malgré tout de conclure que la seconde partie de la *Theologia naturalis* apporte des compléments à la fois importants et intéressants à la première, avec laquelle elle forme un ensemble remarquablement complet des questions relatives à Dieu, envisagées à la lumière de la raison. Dans la préface à cette seconde partie (p. 21 C, lignes 2-5), Wolff se targue d'avoir été plus loin en ce domaine que ses prédécesseurs. Le compliment qu'il s'adresse ainsi n'est pas démerité. Car, dans la foulée de Descartes, il a contribué, plus que quiconque, à l'élaboration d'une théologie naturelle proprement dite, c'est-à-dire d'une métaphysique de Dieu, libérée de la tutelle de la théologie révélée, tant dans sa méthode que dans les questions dont elle traite. p. 272.

11. La conception wolffienne de la philosophie d'après le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, *Filosofia Oggi* 1: 403-428 (1978).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 163-222.

Le *Discursus praeliminaris* est composé de 6 chapitres où il est traité tour à tour: -- des trois formes historique, philosophique et mathématique, de la connaissance humaine (c. 1), -- de la définition et des caractéristiques de la philosophie (c. 2), -- des ses différentes parties (c. 3), -- de sa méthode (c. 4), du style qu'il convient d'y employer (c. 5); -- enfin de la *libertas philosophandi*, c'est-à-dire des possibilités d'expression qui doivent être reconnues au philosophe (c. 6).

L'ensemble constitue un véritable manifeste, dans lequel Wolff exprime sa conception de la

philosophie, dont nous allons tenter de dégager les principaux points, marqués par les titres de ces six chapitres, mais en regroupant leurs paragraphes lorsqu'ils relèvent d'un même thème.

Nous pouvons, selon Wolff, exercer trois sortes de connaissance ou, plus exactement, exercer notre connaissance de trois façons. La première, qu'il dénomme historique, consiste dans la découverte de ce qui existe ou se produit dans le monde matériel et en nous (§ 1-2), c'est-à-dire dans la saisie pure et simple des faits (§ 7, 17). La seconde, dite philosophique, est la recherche de la raison de ces faits; ce qui revient à dire qu'elle tend à expliquer pourquoi ces faits existent ou se produisent (§ 4-7, 17). La troisième, qu'il appelle mathématique, cherche à déterminer la quantité c'est-à-dire, dans son esprit, le degré en plus ou en moins qui existe tout ce qui est fini, tant dans le domaine matériel que dans celui de l'âme (§ 13 et not., 14, 17).

Au sujet de la première, il précise qu'elle est acquise par les sens, soit externes, soit internes (§ 1). A propos de la seconde, il est facile d'inférer de ses propos qu'elle est l'oeuvre de l'entendement discursif ou de la raison (§ 9). Quant à la troisième, elle requiert certes la mesure, mais aussi la démonstration (not. § 14, 19). Si bien que ces trois formes de la connaissance humaine pourraient, selon leur origine, c'est-à-dire du point de vue des moyens mis en oeuvre, être regroupées en deux catégories: d'une part la connaissance historique ou sensible, d'autre part la connaissance philosophique et la connaissance mathématique qui font appel à la raison, si les développements de Wolff au sujet de la première ne s'y opposaient.

2. Il considère, en effet, comme en faisant partie, ce que nous apprenons par oui-dire, par exemple que les enfants élevés parmi les animaux ne savent pas exercer leur raison (not. § 1). 11 explique, en outre, comme Descartes (4), qu'il y a une connaissance historique des vérités philosophiques et mathématiques, lorsqu'on les connaît

sans pouvoir les démontrer (§ 9, 15-16, 19, 50-53, 156). Il distingue enfin de la connaissance historique, qu'il appelle commune et à laquelle suit l'attention prêtée aux données des sens, la connaissance historique, qu'il qualifie de secrète (arcanæ) et dans laquelle la raison doit suppléer aux sens (§ 20 et not., 21), bien qu'elle puisse être ramenée à la première, grâce aux arts et à l'expérimentation (§ 24, 25). Autrement dit, il désigne, sous l'appellation générale de connaissance historique, des réalités fort différentes qui ne se laissent pas ramener à la pure activité des sens, à part la connaissance historique commune, laquelle se confond avec la connaissance vulgaire (§ 23) (5) et constitue le plus bas degré de la connaissance humaine (§ 22). L'exemple de connaissance par oui-dire qu'il donne relève déjà de l'entendement, non discursif s'entend. A combien plus forte raison cela est-il vrai des vérités philosophiques et mathématiques que nous ne pouvons démontrer, mais que nous comprenons cependant, et c'est pourquoi il emploie le verbe intelligere à propos des premières (§ 50, 54). Quant aux faits cachés, sur lesquels porte la connaissance historique secrète, comme la composition de la lumière établie par Newton (6), il faut non seulement les découvrir, mais aussi les démontrer (§ 20 et not.), ce qui requiert l'intervention de la raison pp. 404-405.

12. De la notion de philosophie expérimentale chez Wolff, *Études Philosophiques* (4): 397-406 (1979).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 53-62.

Wolff est beaucoup intéressé à la philosophie expérimentale, comme le prouve le fait qu'il a publié une vingtaine d'articles et deux ouvrages sur des sujets relevant de cette discipline, dont il parle, en outre, très souvent dans ses autres écrits, dans deux desquels il lui consacre tout un chapitre. Dans ces articles, ces deux ouvrages et ces deux chapitres, la philosophie expérimentale ne fait qu'un, pour lui comme pour Newtons, avec la physique expérimentale. Les descriptions d'expériences et d'instruments qu'il y donne, ainsi que les considérations qui accompagnent ces descriptions, ne présentent plus guère d'intérêt aujourd'hui, sinon pour l'historien des sciences; aussi ne nous y arrêterons-nous pas. Par contre, les diverses notations dont il parseme ses autres écrits au sujet de la nature et surtout du domaine de la philosophie expérimentale méritent l'attention; car elles dénotent une conception de celle-ci, pour le moins originale, que nous nous proposons d'examiner.

L'essentiel de cette conception peut se résumer d'un mot: au lieu de cantonner la philosophie expérimentale dans les limites de la physique, comme on l'a fait jusqu'alors, il faut l'étendre à toutes les

parties de la philosophie. C est là un point sur lequel Wolff revient à diverses reprises, en indiquant çà et là quelques autres disciplines susceptibles de faire appel à l'expérience, à savoir, selon l'ordre chronologique des textes : la théologie, la morale, la politique, la psychologie, l'ontologie et la cosmologie générale. pp. 397-398.

Quoi qu'il en soit, Wolff ne s'explique pas sur ces points pourtant importants. Et ce manque de précision, qui traduit un manque de netteté dans sa conception de la nature de la philosophie expérimentale, est sans doute à l'origine de ses déclarations contradictoires au sujet de la psychologie empirique. En effet, tantôt il affirme qu'elle ne ressortit pas à la connaissance historique, tantôt au contraire il prétend qu'elle est une pure histoire de l'âme, et cela de façon d'autant plus incompréhensible que la première affirmation se rencontre dans le *Discursus praeliminaris* et la seconde dans la *Philosophia rationalis sive Logica*, qui ont été publiés en un seul volume.

Aussi en arrive-t-on à la conclusion que la conception wolffienne de la philosophie expérimentale, si originale et intéressante soit-elle, n'en laisse pas moins d'être imprécise. Et la raison en est à chercher dans le fait que les rôles respectifs de l'expérience et de la raison n'y sont pas suffisamment délimités. Autrement dit, nous retrouvons là le problème des rapports de l'a posteriori et de l'a priori, que Wolff, nous l'avons montré ailleurs, n'est pas parvenu à éclairer pleinement.

Mais il reste que cette conception s'appuie sur une notion large et souple de l'expérience, sous ses deux formes, qui permet d'étendre son emploi à toutes les parties de la philosophie, en respectant la diversité de la nature de leurs objets. Et c'est là ce qui mérite d'en être retenu et qui est du plus haut intérêt. Car il ne fait pas de doute que l'emploi conjugué de l'expérience et de la raison, comme il le dit fort bien, «*ad certitudinem cognitionis plurimum facit, et progressum in scientiis juvat*». Seulement, afin d'éviter toute ambiguïté, en raison de l'usage, établi avant Wolff et retenu après lui, de considérer le terme de philosophie expérimentale comme synonyme de physique expérimentale, mieux vaudrait parler, pour caractériser ce qui est non seulement l'essentiel de son enseignement sur ce point, mais aussi la marque spécifique de sa méthode, d'une extension de l'emploi de l'expérience, plutôt que d'une extension de la philosophie expérimentale, à tous ces domaines. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui ressort de ce qu'il dit des rapports de la connaissance philosophique et de la connaissance historique qui ne fait qu'un avec l'expérience ? Il affirme, en effet, que la première ne peut se passer de la seconde, qui lui sert de fondement indispensable, en même temps que parfois de confirmation, et ajoute : «*Nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium*».

En tous les cas, cet aspect de sa philosophie est d'autant plus digne de remarque qu'il est l'un des représentants les plus authentiques et les plus célèbres du rationalisme, et que l'histoire a surtout retenu l'usage qu'il a fait de la méthode démonstrative, c'est-à-dire a priori. C'est au point qu'on a souvent porté contre lui l'accusation d'avoir pratiqué un rationalisme outrancier; ce qui, on le voit, est à la fois faux et injuste. Car, par son souci de faire partout appel à l'expérience pour établir les points de départ de ses démonstrations ou pour confirmer les conclusions de celles-ci, il a tracé, entre le rationalisme pur qui n'attribue de valeur qu'à la déduction a priori, et l'empirisme strict qui ne fait fond que sur l'expérience, une voie médiane permettant d'éviter les écueils de l'un et de l'autre.

13. En quel sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?, *Studia Leibnitiana* 11: 45-61 (1979).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 144-160.

Objet d'une vogue considérable de son vivant et durant les premières années qui suivirent sa mort, Wolff fut très vite éclipsé par Kant et les Post-Kantiens, dont le succès le relégua, non pas dans l'oubli, car on n'a jamais cessé de parler de lui, mais parmi les auteurs qu'on ne lit plus. Et c'est ce qui explique que tant d'ouvrages d'histoire de la philosophie aient pu colporter et colportent encore sur son compte des contrevérités aussi tenaces que regrettables, par exemple qu'il n'a fait que systématiser et vulgariser la pensée de Leibniz, qu'il ramène toutes les démonstrations de l'existence de Dieu à la preuve ontologique, ou qu'il a soutenu un rationalisme outrancier et si absolu qu'il ne laisse aucune place à l'expérience dans la constitution du savoir.

C'est ce dernier point que nous nous proposons d'examiner ici, du moins pour une part. Car le rôle qu'il attribue à la raison dans l'acquisition de la connaissance intellectuelle permet de distinguer un

autre sens dans lequel on peut dire qu'il est rationaliste. Et c'est pourquoi le titre de cette étude est exprimé au pluriel.

14. Les preuves wolffiennes de l'existence de Dieu, *Archives de Philosophie* 42: 381-396 (1979).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 184-199.

Wolff a exposé trois preuves de l'existence de Dieu, qu'il dénomme respectivement : a posteriori, par l'ordre de la nature, et a priori. Par preuve a posteriori, il entend celle qui part de la démonstration de la contingence de l'existence de l'âme et du monde et en cherche la raison suffisante dans un être nécessaire distinct de l'une et de l'autre. La preuve par l'ordre de la nature est une variante de la précédente, en tant qu'elle procède, de la même façon, à partir de la démonstration de la contingence des lois du mouvement. Quant à la preuve a priori, elle requiert non seulement la démonstration de la possibilité de l'être très parfait, mais aussi celle de l'existence de l'être nécessaire avec lequel il ne fait qu'un, pour conclure qu'il ne peut pas ne pas exister. Ces preuves supposent, en outre, qu'on démontre que conviennent les attributs conférés à Dieu par l'Écriture : dans les deux premiers cas, à l'être nécessaire ; dans le troisième, à l'être très parfait. (Résumé).

15. Logique formelle et logique de la vérité dans la *Philosophia rationalis sive Logica* de Christian Wolff. Première Partie, *Filosofia Oggi* (4): 339-373 (1981).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 65-131.

La *Philosophia rationalis sive Logica*(1) est le premier des grands traités latins de Wolff. Son texte, précédé de celui du *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, comporte deux parties après les *Prolegomena* où il expose sa conception de la nature et de l'objet de la logique. La première, qu'il qualifie de théorique, correspond à ce qu'on a pris coutume d'appeler logique mineure, comme il le fait lui-même (not. 5 1125), ou encore logique formelle, et est divisée en quatre sections dans lesquelles il traite tour à tour des présupposés psychologiques et ontologiques de la logique (sect. 1), des notions (sect. 2), des jugements (sect. 3) et des raisonnements (sect. 4). La seconde, qu'il dénomme pratique, comprend six sections. Les deux premières, consacrées au discernement du vrai et du faux, du certain et de l'incertain (sect. 1), aux moyens de découvrir la vérité (sect. 2), se rapportent à la logique, dite par opposition, majeure ou matérielle (2). Dans les trois suivantes, il fixe les règles de la rédaction, de l'examen, et de la lecture des livres (sect. 3), celles de la communication de la vérité, qu'il s'agisse de convaincre, de réfuter, de se défendre, de mener une dispute ou d'enseigner (sect. 4), et celles de l'estimation des forces nécessaires dans chacun des domaines précédents (sect. 5). Dans la dernière, il éclaire l'usage de la logique dans la pratique de la vie et la façon de l'apprendre (sect. 6). Autrement dit, les deux premières sections de la seconde partie relèvent de ce qu'on peut appeler la logique de la vérité et les quatre dernières de la méthodologie.

De cet ensemble, nous n'analyserons que la logique formelle et la logique de la vérité, après avoir examiné, sous forme de préliminaires, la définition que donne Wolff de la logique, ainsi que les notions psychologiques et métaphysiques qu'il considère comme ses fondements.

Wolff définit la logique: la science qui dirige l'esprit humain dans la connaissance de la vérité (§ 1-2), c'est-à-dire la science des règles qu'il doit suivre pour la découvrir (§ 3). pp. 339-340-

(1) *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti et Lipsiae, 1728, 1732, 1740.

(2) Alors que les appellations: logique formelle et logique matérielle sont devenues courantes seulement depuis Kant, celles de logique mineure et de logique majeure semblent avoir fait leur apparition chez les Scolastiques du XVII<sup>ème</sup> siècle, qui se servaient aussi des termes: petite logique et grande logique, cependant que des auteurs comme Jungius et Micraelius utilisaient ceux de logique générale et de logique spéciale.

16. Des différentes parties de la métaphysique selon Christian Wolff. In Christian Wolff 1679-1754.

*Interpretationen zur seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur.* Edited by

Schneiders Werner. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982. pp. 121-128

Réimprimé dans: Nouvelles études et nouveaux documents photographiques sur Wolff pp. 15-22.

Dans le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, situé en tête de la *Philosophie rationalis sive Logica*, et où il brosse le programme d'ensemble de la philosophie, Wolff indique, comme il l'avait déjà fait dans la *Ratio praelectionum Wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, que la métaphysique comporte quatre parties qui doivent être traitées dans l'ordre suivant: Ontologie, Cosmologie générale, Psychologie, Théologie naturelle. Et il justifie cet ordre en soulignant que, dans la métaphysique comme en tout autre domaine, doivent précéder les parties dont les autres tirent leurs principes; ce qui est le cas de l'Ontologie par rapport à toutes les autres, de la Cosmologie générale par rapport à la Psychologie, ainsi que de ces deux dernières par rapport à la Théologie naturelle.

Or telles sont les quatre disciplines métaphysiques qu'il a développées successivement dans ses traités latins, en scindant la Psychologie en Psychologie empirique et en Psychologie rationnelle, et la Théologie naturelle en deux sous-parties aussi: la première a posteriori, la seconde a priori; ce qui donne la classification suivante: Ontologie, Cosmologie générale, Psychologie empirique, Psychologie rationnelles, Théologie naturelle a posteriori et Théologie naturelle a priori.

Mais, dans les *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, qui constituent sa métaphysique allemande, il avait, sans employer ces appellations, adopté un autre ordre, plaçant la Psychologie empirique avant la Cosmologie générale, parce qu'il jugeait celle-là plus facile pour ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie, comme il l'explique dans l'*Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schritten . . .* Et ce n'est qu'après que Thümmig, dans ses *Institutiones philosophiae Wolffianae in usus Academicos adornatae*, eût présenté la métaphysique wolffienne en situant la Cosmologie générale avant la Psychologie empirique, et que Bilfinger eût fait de même dans les *Dilucidationes philosophicae de Deo, Anima et Mundo et generalibus rerum actionibus*, que Wolff fit sienne cette répartition. Cela ne change rien à vrai dire à sa conception d'ensemble de la métaphysique, que l'on n'est pas dès lors étonné de le voir définir comme la science de l'être, du monde en général et des esprits, c'est-à-dire de l'âme et de Dieu. Mais ce qu'il faut noter, c'est que, ce faisant, il lui attribue un champ d'investigation beaucoup plus vaste qu'Aristote et les Scolastiques d'une part, Descartes d'autre part.

p. 121

Telle est dans toute son ampleur et toute sa richesse la classification wolffienne des différentes parties de la métaphysique. Nouvelle et originale par son insertion de la Cosmologie générale à côté de la Psychologie, déjà introduite par Descartes dans le schéma aristotelico-scolastique réduit à l'Ontologie et à la Théologie naturelle, elle l'est non moins par celle de l'Ontologie expérimentale, de la Cosmologie générale expérimentale, de la Psychologie empirique et de la Théologie naturelle expérimentale à côté des parties dogmatiques correspondantes. Car, par ce double élargissement du domaine de la métaphysique, Wolff a profondément transformé la conception de la nature de celle-ci, nous l'avons dit, et celle de sa méthode, en mettant en plus vive lumière qu'on ne l'avait fait avant lui le rôle que doit jouer l'expérience en union avec la raison dans sa constitution, comme dans celle de tout le reste du savoir. Et, ce faisant, il a rappelé avec un rare bonheur aux métaphysiciens qu'il n'est pas d'autre voie possible pour eux que ce qu'il dénomme si justement et si joliment le *connubium rationis et experientiae*. (p. 128 (Les notes ont été omises).

17. Logique formelle et logique de la vérité dans la *Philosophia rationalis sive Logica* de Christian Wolff. Deuxième Partie, *Filosofia Oggi* 5: 71-102 (1982).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 65-131.

Il nous reste à porter un jugement sur ces deux parties de la logique de Wolff que nous venons d'analyser.

1. Pour ce qui est de la première, qu'il appelle logique théorique, il va sans dire qu'elle n'est pas formelle au sens où l'on entend aujourd'hui ce terme; car si l'y utilise les variables littérales dans l'énoncé des syllogismes pour désigner les termes concrets, il n'exprime pas les constantes logiques par des symboles, malgré sa formation mathématique et son intérêt pour le projet leibnizien d'une caractéristique universelle. Mais il est possible d'admettre qu'elle l'est au sens défini par Kant (\*), à

savoir que les notions, les jugements et les raisonnements y sont étudiés abstraction faite de leur contenu. Et il faut même souligner que, de ce point de vue, elle est plus formelle que beaucoup de traités scolastiques, ainsi que la logique de Jungius et celle de Port-Royal, par son souci de renvoyer à la logique de la vérité le soin d'établir les relations des propositions opposées et des conclusions des syllogismes avec la vérité et la fausseté, de même que l'analyse des démonstrations.

Toutefois Wolff n'expose pas la logique formelle ainsi conçue dans son intégralité, mais seulement ce dont la connaissance est indispensable pour formuler les règles de la logique pratique, ainsi qu'il l'indique à diverses reprises (§ 115 et not., not. § 299, § 397, 408) et conformément à sa définition de la logique comme la science directrice de l'esprit dans la connaissance de la vérité. Et c'est ce qui explique les lacunes de cette partie de son traité et la rapidité avec laquelle il traite certaines questions. (...)

2. Ce qui vient d'être dit de la logique formelle vaut également de la logique de la vérité. On y retrouve l'appel aux mêmes notions ontologiques dans l'analyse des jugements tant intuitifs que discursifs et dans celle des définitions nominales. La définition de la vérité logique comme la possibilité de déterminer le prédicat par la notion du sujet constitue une explicitation et un approfondissement dignes de remarque de celle proposée par Tschirnhaus, et à travers elle de celle de Descartes dont Tschirnhaus s'est inspiré. L'importance du lien établi par Wolff entre la démonstration et la découverte de la vérité ou, plus exactement, la saisie de la raison de la vérité, car la seule observation peut servir pour découvrir la vérité, n'échappera à personne.

La logique de la vérité présente encore l'avantage de contenir, ainsi d'ailleurs que le chapitre sur les fondements psychologiques de la logique, les linéaments d'une théorie de la connaissance, qu'il serait intéressant d'explicitier, en les complétant à l'aide des notations çà et là éparses dans ses autres traités et ses articles. Pour nous borner à ce qu'il en dit ici, rappelons: - 1) qu'il attribue deux sources à toutes nos connaissances: l'expérience sensible et le raisonnement, qui portent respectivement sur les êtres singuliers et sur les notions universelles; ce qu'il exprime en affirmant que toute connaissance est soit a posteriori, soit a priori, la seconde étant l'apanage exclusif de l'entendement discursif; - 2) qu'il explique que nous passons de la représentation de l'individuel à celle de l'universel, soit en réfléchissant sur ce qui est perçu, soit en séparant ce qui est commun à plusieurs notions, soit en déterminant ce qui ne l'est pas ou en déterminant autrement ce qui l'est déjà d'une certaine façon dans une notion donnée ou, si l'on veut, soit par la réflexion, soit par l'abstraction, soit par une détermination arbitraire. D'où suit: - 1) que la connaissance a priori s'enracine dans la connaissance a posteriori; - 2) que l'abstraction n'est qu'un des moyens qui assure le passage de celle-ci à celle-là. pp. 98-99.

Ajoutons seulement qu'il résulte de ce qui vient d'être exposé à partir de la *Logica*, que l'objet de la connaissance intellectuelle est entièrement constitué par les notions des genres et des espèces. Car si l'on ne fait pas appel à l'entendement intuitif, en tant que faculté indépendante de la raison, il est seulement possible d'envisager les idées selon leur extension, puisqu'on obtient dès lors la notion distincte des choses en les rattachant à leur genre et à leur espèce grâce au raisonnement et non en cherchant à avoir une vue compréhensive de leur essence grâce à l'intuition abstractive. Aussi ne peut-on s'étonner de voir Wolff en définitive tenir pour synonymes les deux appellations: notions et notions universelles.

De là ne suit pas pour autant que sa logique formelle, pour en revenir à elle, soit extensiviste. Bien au contraire, elle est plutôt compréhensiviste. Qu'il suffise d'en apporter pour preuve le fait qu'il y traite les propositions comme des attributives et ramène les catégoriques aux hypothétiques d'une part, et d'autre part qu'il y utilise, pour exprimer celles qui sont universelles, les adjectifs: omnis ou omne et non les adjectifs: omnes ou omnia. p. 102.

18. A propos du projet de Wolff d'écrire une *Philosophie des Dames*, *Studia Leibnitiana* 15: 46-57 (1983). Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 217-228.

Quoi qu'il en soit, si l'on se rappelle le but ultime assigné par Manteuffel à la «*Philosophie des Dames*» (\*), à savoir oeuvrer pour le bonheur de l'humanité, en essayant de rendre les femmes

raisonnables et par elles les hommes, il apparaît que ce projet de Wolff n'est pas étranger à son dessein de rendre la philosophie utile à la pratique de la vie tant publique que privée.

C'est là un aspect de sa pensée qui n'a pas été assez remarqué. On le considère la plupart du temps comme un théoricien pur, faute d'avoir prêté suffisamment attention au fait que la *Philosophia rationalis sive Logica* n'est pas seulement *ad usum scientiarum*, mais aussi *ad usum vitae aptata*, ainsi que l'indique son titre, et que sa partie pratique est beaucoup plus développée que sa partie théorique, d'une part; d'autre part, que ses traités de métaphysique ouvrent tous la voie à sa philosophie pratique qui, avec les deux tomes de la *Philosophia practica universalis*, les huit du *Jus naturae*, les cinq de la *Philosophia moralis sive Ethicam*, celui du *Jus gentium* et celui de l'*Oeconomica*, constitue la part de son oeuvre la plus importante quantitativement. Ce préjugé vient aussi de ce qu'on relègue d'ordinaire au second plan derrière ces traités les *Horae subsecivae Marburgenses*, sans relever la portée pourtant très significative de leur titre: *quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*.

Ces *Horae subsecivae* sont destinées à montrer l'aide irremplaçable apportée par la philosophie à la théologie révélée, au droit et à la médecine, c'est-à-dire aux disciplines enseignées dans les Facultés supérieures qui préparent à la vie publique, en leur proposant sa propre méthode dont l'emploi les rendra rigoureuses, ainsi que les notions directrices qui leur permettent de définir et de préciser les leurs. Mais elles fourmillent aussi de notations plus pratico-pratiques, si l'on peut ainsi s'exprimer. pp. 565-57. (Notes omises).

(\*) Lettre du 8 Mai 1739.

19. Des rapports de Wolff avec Leibniz dans le domaine de la métaphysique. In *Leibniz, Werk und Wirkung*. IV Internationaler Leibniz Kongress, Hannover, 14-19 November 1983. Vorträge. Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft 1983. pp. 153-163

Réimprimé dans: *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz* (*Studia leibnitiana*, Supplementa XXVI). Hannover 1986, pp. 88-96.

À propos des rapports de Wolff avec Leibniz dans le domaine de la métaphysique, est née de son vivant l'opinion qu'il n'a fait qu'y systématiser les thèses de celui-ci. Quoi qu'il en soit de sa valeur, elle présente l'intérêt d'inviter à tenter une approche d'ensemble du problème, comme d'ailleurs sa propre déclaration en réaction contre elle qu'il s'est très peu inspiré du philosophe de Hannover.

Pour en juger, nous apporterons d'abord quelques précisions sur l'origine de cette opinion. Puis, à partir de la déclaration de Wolff, nous passerons en revue les questions sur lesquelles il s'est écarté de Leibniz. Nous relèverons ensuite celles à propos desquelles il a reconnu explicitement sa dépendance vis-à-vis de lui. Nous examinerons aussi les emprunts qu'il lui a faits, en les taisant, dans la solution de quelques autres. Enfin nous prendrons en considération la façon dont il a utilisé ses sources leibniziennes reconnues ou pas. Le tout, en nous en tenant aux données les plus importantes que fournit son oeuvre latine sur ces divers points. p. 153.

Si rapide et partielle soit l'enquête que nous venons de mener, elle a fait apparaître que les rapports de Wolff avec Leibniz dans le domaine de la métaphysique ne se laissent pas enfermer dans l'alternative que nous évoquions au début. S'il s'écarte de l'héritage leibnizien sur beaucoup de points, celui-ci n'en est pas moins présent dans son élucidation de nombreux autres, même et y compris lorsqu'il n'en fait pas état. Aussi ne peut-on souscrire à sa déclaration qu'il y a *paucissima Leibnitii* dans sa métaphysique et doit-on l'interpréter comme l'expression de son irritation en face des allégations de Lange. Il faut au contraire admettre, en le paraphrasant, qu'il y a utilisé *multa Leibnitii*, mais de façon si personnelle qu'il est faux de prétendre avec ce dernier qu'elle n'est qu'une systématisation de celle de Leibniz.

Cette wolffianisation, si l'on peut dire, des thèses leibniziennes, est un point important à noter. Il serait facile de le prouver à partir de son illustration du principe de raison suffisante qu'il a tenté de démontrer et dont il a fait le grand principe d'explication sur lequel reposent toutes les parties de sa métaphysique, à partir aussi de sa théorie du nexus rerum qu'il a tirée de la définition leibnizienne du monde et qui sert de fondement à sa cosmologie générale, cependant qu'elle aide entre autres à

délimiter les contours de la représentation de l'univers dans la connaissance humaine et à illustrer la doctrine des fins voulues par Dieu, partir encore de sa défense de l'Optimisme qu'il s'est efforcé d'établir du double point de vue de la volonté et de la puissance de Dieu, de sa sagesse et de sa bonté. Dans ces trois cas, et l'on pourrait en citer beaucoup d'autres, il a si bien inséré et fondu dans sa propre métaphysique ses emprunts à Leibniz, qu'ils en font véritablement partie et qu'on peut dire qu'il a construit son propre système. Peut-être est-ce parce qu'il en avait conscience qu'il a tu certains d'entre eux.

En terminant nous citerons une autre de ses déclarations qui nous semble bien résumer ses rapports avec Leibniz en métaphysique, comme d'ailleurs dans tout le reste de sa philosophie, car elle met en lumière leur commun dénominateur et montre, du même coup, que leur complexité est plus apparente que réelle, tout en les situant dans l'ensemble de ceux qu'il a entretenus avec les autres philosophes dont il s'est aussi approprié certains thèmes: *Usus sum principiis Leibnitii, quando ceteris erant consona et veritas eorum mihi patebat, quemadmodum scholasticorum et aliorum.* (Notes omises).

20. La critique wolffienne du Spinozisme, *Archives de Philosophie* 46: 553-567 (1983).

Réimprimé dans: *Études et documents photographiques sur Wolff* pp. 200-215.

Pour l'apprécier équitablement, il faut certes tenir compte de l'état de l'interprétation du Spinozisme au XVIII<sup>e</sup> siècle et des motifs, sinon des mobiles, qui ont amené Wolff à le combattre. Tout le portait à la sévérité. Mais l'on ne peut s'empêcher de regretter que sa critique soit entièrement négative. Il n'a relevé que les défauts de cette philosophie qui lui en ont caché la beauté et la grandeur. De plus son tempérament dogmatique et logicien lui a fait méconnaître, à diverses reprises, sa complexité, notamment sur trois points flagrants : la perfection des choses, la liberté divine et humaine, la nature de Dieu et ses rapports avec les autres êtres.

Sur le premier point, il n'a pas vu que si Spinoza rejette la perfection apparente attribuée aux choses en fonction de leur finalité, il n'en reconnaît pas moins la perfection plus profonde de leur essence, qui tient au fait qu'elles ont été produites avec une souveraine perfection, puisqu'elles suivent nécessairement de l'essence divine qui est absolument parfaite.

Sur le second, il n'a pas tenu compte que Spinoza, tout en refusant, à Dieu et à l'homme, la liberté conçue comme un libre-arbitre, admette cependant que Dieu est parfaitement libre, du fait qu'il existe et agit en vertu de la perfection de son essence, et que l'homme, dans la mesure où il tend à persévérer dans son être, conformément aux lois de sa nature raisonnable, se rapproche du même coup de la perfection et se libère de la servitude du corps.

Sur le troisième, obnubilé par l'affirmation que les choses particulières sont des modifications des attributs de Dieu, il n'a pas été sensible au sens pourtant si vif qu'a Spinoza de la distance infinie qui sépare, si l'on peut s'exprimer ainsi, la substance de ses modes ou, si l'on préfère, de la différence radicale de nature qui existe entre l'absolument infini et tout ce qui est fini, comme l'atteste la difficulté qu'il éprouve à dériver le second du premier. Faut de quoi, Wolff n'a pas compris que Spinoza était habité par un authentique sens de Dieu, qui s'oppose à ce qu'on l'accuse aussi bien d'avoir confondu Dieu avec la nature, que d'être athée.

Mais ces graves réserves exprimées, il faut ajouter que sur beaucoup d'autres points, notamment dans ce qui a trait à la conception du nécessaire, du possible, de la substance et de ses attributs, la critique qu'a faite Wolff de la philosophie de Spinoza ne manque ni de pertinence, ni de rigueur. A vrai dire, il a même dénoncé les défauts de celle-ci avec plus d'à-propos et de sérieux que beaucoup de ceux qui l'ont précédé dans cette voie, en évitant leurs exagérations, même s'il a pu s'inspirer d'eux et, ce, parce que sa propre critique se situe, comme cette philosophie elle-même, en l'y suivant, au niveau de ce qu'il appelle les raisons métaphysiques. Qui plus est, il y fait même preuve parfois de nouveauté, par exemple avec le rapprochement qu'il opère entre Spinoza et les partisans des idées arbitraires au sujet du fondement des possibles. Et c'est pourquoi elle ne mérite pas l'oubli dans lequel elle est tombée. pp. 213-214.

21. Les *Opuscula metaphysica* de Christian Wolff, *Filosofia Oggi* 6: 213-243 (1983).

Réimprimé dans: Introduction à l'Opus Metaphysicum de Christian Wolff pp.223-252.

Sous ce nom d'Opuscula metaphysica, nous désignons deux petits écrits de Christian Wolff, intitulés, -- le premier: De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinosae luculenta commentatio, in qua simul genuina Dei existentiam demonstrandi ratio expenditur et multa religionis naturalis capita illustrantur, Halae Magdeb., 1723, 1737,

-- le second: Monitum ad commentationem luculentam de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, quo nonnulla sublimia metaphysicae ac theologiae naturalis capita illustrantur, Halae Magdeb., 1723, 1737 (1).

Bien qu'il ne les range pas sous cette étiquette, ils appartiennent à la catégorie de ce qu'il appelle ses «Schuttschriften». Car ils contiennent ses réponses à des critiques formulées par Joachim Lange, professeur de théologie à Halle, où il enseignait aussi à l'époque, contre ses thèses métaphysiques exposées dans la Ratio praelectionum Wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam, Halae, Magdeb., 1718, et surtout dans les Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet, Franckfurt und Leipzig, 1720. pp. 213-214.

Nous en avons fini avec la présentation de la Luculenta commentatio et du Monitum. Il faut maintenant dresser le bilan de leur apport.

Pour enchaîner avec ce qui précède, nous commencerons par sa critique du Spinosisme. Elle tourne tout entière autour du fatalisme universel. Mais certaines conséquences qu'il en tire, comme la négation de la perfection des choses, celle de la liberté divine et humaine, la confusion de Dieu avec la nature, appellent des réserves.

Il n'a pas vu que si Spinoza rejette la perfection apparente attribuée aux choses en fonction de leur finalité, il n'en reconnaît pas moins la perfection plus profonde de leur essence, qui tient au fait qu'elles ont été produites avec une souveraine perfection, puisqu'elles suivent nécessairement de l'essence divine qui est absolument parfaite.

Il n'a pas tenu compte que Spinoza, tout en refusant à Dieu et à l'homme la liberté conçue comme un libre arbitre, admet cependant que Dieu est parfaitement libre du fait qu'il existe et agit en vertu de l'absolue perfection de son être conformément aux lois de sa nature raisonnable, se rapproche de la perfection et se libère de la servitude du corps.

Il n'a pas enfin été sensible au sens pourtant si vif qu'a Spinoza de la distance infinie qui sépare, si l'on peut ainsi s'exprimer, la substance de ses modes ou, si l'on veut, de la différence radicale de nature qui existe entre l'absolument infini et tout ce qui est fini, comme l'atteste la difficulté qu'il éprouve à dériver le second du premier. Faute de quoi, il n'a pas compris que Spinoza était habitué par un authentique sens de Dieu qui s'oppose à ce qu'on l'accuse d'avoir confondu Dieu avec la nature.

Il est vrai qu'il était poussé à attaquer Spinoza sur ces trois points par le besoin de se défendre contre les accusations dont il était lui-même l'objet. Il est vrai aussi qu'il s'y trouvait en accord avec la plupart des philosophes et des théologiens de son temps. Il est certain enfin qu'il y déduit des conséquences qui étaient en germe dans les principes posés par Spinoza. Mais il reste que son tempérament dogmatique et logicien lui a fait méconnaître la complexité de la doctrine de celui-ci et l'a empêché de voir qu'elle ne se laisse pas ramener à un schéma unique.

Ceci dit, il faut cependant reconnaître que l'ensemble de sa critique du Spinosisme, outre certains aspects nouveaux, comme le rapprochement entre Spinoza et les partisans des idées arbitraires au sujet du fondement des possibles, ne laisse pas d'être rigoureuse et pertinente, en tant qu'elle se situe au niveau de ce qu'il appelle les raisons métaphysiques. pp. 240-241 (Les notes ont été omises).

(1) Nous les désignerons désormais comme suit: Luculenta commentatio et Monitum dans le texte, et: L.C. et M. dans les notes.

22. Les rapports de la raison et de la foi selon Christian Wolff, Studia Leibnitiana 15: 205-214 (1983).

Réimprimé dans: Études et documents photographiques sur Wolff pp. 229-238.

Lorsqu'on traite du rationalisme de Wolff, on a d'ordinaire en vue la façon dont il conçoit les rapports de la raison et de l'expérience. Mais ce n'est là qu'une des facettes du problème qui ne peut être pleinement élucidé que si l'on envisage aussi comment il comprend ceux de la raison et de la foi. Or

c est là un aspect méconnu de sa pensée, sans doute parce que dans ses traités latins il n'y fait que de brèves allusions et que l'on néglige trop souvent les *Horae subsecivae Marburgenses* où il s'en explique. Ce point mérite d'autant plus l'attention que les Piétistes, comme Joachim Lange, son collègue de la Faculté de théologie de Marburg, l'ont accusé de détruire la religion révélée et que certains auteurs récents lui reprochent de ne pas reconnaître d'autres vérités que celles qui sont fondées sur l'évidence rationnelle.

Autrement dit, on retrouve à propos de ces seconds rapports la même appréciation négative qu'au sujet des premiers, laquelle repose sur le même préjugé que Wolff est un rationaliste intransigeant ne reconnaissant pas plus des vérités transcendant la raison qu'un concours de l'expérience à l'établissement des vérités rationnelles. Or ce jugement est complètement faux et ne tient pas compte de ses affirmations les plus explicites, ainsi que nous nous proposons de le démontrer en nous appuyant surtout sur les *Horae subsecivae*, mais sans négliger l'apport de ses autres ouvrages. Une remarque préalable s'impose. Wolff à vrai dire ne traite pas directement et pour eux-mêmes des rapports de la raison et de la foi, mais à travers ceux de la philosophie et de la théologie avec lesquels il les confond. C'est là une position discutable, mais que nous acceptons telle quelle, nous bornant à dégager de l'examen de ces derniers rapports sa conception de ceux de la raison et de la foi. A cette fin nous délimiterons d'abord le domaine de la foi, tout en analysant le mode de connaissance dont elle relève, à partir de ce qu'il dit de l'objet de la théologie et de ses différentes parties. Puis nous expliquerons en quoi consiste la méthode qu'il préconise d'appliquer à la théologie, afin de préciser comment elle doit y être utilisée, car c'est surtout cette utilisation qui soulève la question des rapports de la raison et de la foi. Après quoi nous tirerons les conclusions auxquelles conduira notre exposé.  
pp. 229-230.

Dernière modification: Friday, March 16, 2012