

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	32 (1982)
Heft:	3
Artikel:	L'écho des discussions métaphysiques dans la correspondance entre Isaac Papin et Jean le Clerc (1684-1685)
Autor:	Pitassi, Maria Cristina
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381224

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ÉCHO DES DISCUSSIONS MÉTAPHYSIQUES DANS LA CORRESPONDANCE ENTRE ISAAC PAPIN ET JEAN LE CLERC (1684-1685)

MARIA CRISTINA PITASSI

En 1684, quand commence la correspondance qui fait l'objet de cet article, ni Jean Le Clerc ni Isaac Papin n'avaient encore assumé les rôles qu'ils devaient jouer dans les années suivantes: le premier¹, né à Genève en 1657, venait d'arriver à Amsterdam, à la suite de profonds démêlés avec l'orthodoxie calviniste, notamment avec son représentant le plus éminent, François Turretini. Loin de la célébrité dont il jouira dans la République des Lettres grâce à son érudition théologique, philologique et exégétique, il enseignait à l'époque la philosophie au Séminaire des Remonstrants d'Amsterdam et n'avait à son actif que la publication d'une œuvre parue anonymement et dont il n'assumera jamais publiquement la paternité². Quant à Isaac Papin³, en 1684, après avoir étudié à Genève et Orléans, il continuait sa formation à Bordeaux: pour le neveu du théologien Claude Pajon, le temps n'était pas encore venu de son ordination dans l'Eglise anglicane, de sa dispute avec Pierre Jurieu, de ses pérégrinations en Hollande et en Allemagne et surtout de sa conversion au catholicisme, accomplie à Paris en 1690. Deux hommes jeunes, donc, encore en marge d'un monde culturel auquel ils participeront plus activement les années suivantes, mais dont ils avaient déjà saisi les problèmes et les inquiétudes; les lettres qu'ils s'échangent révèlent, en fait, l'effort d'esquisser une médiation, pas toujours originale et conséquente, entre les sollicitations de la «nouvelle

¹ Sur Jean Le Clerc la biographie la plus exhaustive reste celle d'A. BARNES, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938.

² Il s'agit des *Liberii de Sancto Amore Epistolae Theologicae, in quibus variis scholasticarum errores castigantur*, Irenopoli, Typis Philalethianis, 1679 (en réalité Saumur, H. Desbordes, 1681).

³ On ne dispose pas sur Isaac Papin d'études d'ensemble récentes. Même limités à des aspects particuliers de sa vie et de son œuvre, les travaux suivants sont très importants: E. HAASE, «I. Papin à l'époque de la Révocation (trois lettres inédites)», *Bull. de la Soc. de l'Hist. du Prot. français*, 1952, n. I, p. 94-122; ID., *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker-Humblot, 1959, p. 207-208; R. ZUBER, «Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin», *Dix-huitième siècle*, 1972, n. 4, p. 217-222; ID., «Papiers de la jeunesse d'Isaac Papin», *B.S.H.P.F.*, 1974, n. I, p. 107-143.

philosophie» et les prérogatives d'une théologie à laquelle aucun des deux correspondants ne veut renoncer.

Le fondement épistémologique de la métaphysique

« Iam aliquoties cum eo... reciprocavi de Metaphysicis quibusdam, sed iam dixi me nihilo amplius cum eo de hoc negotio agere, quoniam immanes concedit mihi absurditates ». Par ces lignes adressées à son ami Jacques Lenfant en 1685⁴, Le Clerc semble indiquer qu'il voulait mettre fin à sa correspondance avec Papin, pour éviter de s'engager trop avant dans un domaine qui ne lui était pas particulièrement familier. En 1684 Papin avait commencé cet échange épistolaire⁵, écrivant à Le Clerc une longue lettre, dans laquelle on peut saisir toute la sympathie que le neveu de Pajon éprouvait pour un homme dont le cheminement, intellectuel et personnel, présentait certaines affinités avec le sien⁶. De même âge, tous deux avaient étudié

⁴ Lettre de Le Clerc à Lenfant, 4 septembre 1685, Ms conservé à la Bibliothèque Universitaire d'Amsterdam (dorénavant Ms Amst.), cote N 24 ad, Ep. XXXVII, f. 126.

⁵ Papin, comme il le dit dans sa première lettre adressée à Le Clerc, avait eu l'occasion de le rencontrer à Genève, lors de ses études de philosophie, même s'il n'avait pas fait sa connaissance. Mais on peut présumer que ce furent surtout la lecture des *Epistolae Theologicae* et les nouvelles fournies sur Le Clerc par Lenfant qui poussèrent Papin à commencer en 1684 l'échange épistolaire. Le Clerc, de son côté, avoue qu'il ne se souvient pas du tout d'avoir rencontré Papin à Genève; il en avait pourtant entendu parler par Lenfant et par Chouet. « A la verité, il [Lenfant] m'avoit parlé de ce que l'Inquisition de Saumur avoit fait contre vous, mais je ne le savois que confusément... Je ne me souvenois non plus d'avoir eu l'honneur de vous voir à Genève, mais lors que je fais effort pour rappeler cette idée il me semble que M. Chouet me parla une fois d'un neveu de Pajon. » (Lettre à Papin, 10 avril 1684, Ms Amst. N 24 i, Ep. IX, f. 14-15). La correspondance (en français) semble se borner aux années 1684-1685, au moins selon les documents que nous possédons; elle est conservée à la Bibl. Univ. d'Amsterdam; il y a quatre lettres de Le Clerc à Papin (cote N 24 i, s, ab, af, dans le recueil *Epistolae ad varios scriptae* qui comprend quarante-sept minutes de lettres envoyées par Le Clerc à différents correspondants pendant les années 1683-1688) et neuf lettres de Papin à Le Clerc (cote C 117 a-i). De ces dernières, trois lettres ont été publiées par HAASE, « I. Papin à l'époque de la Révocation », art. cit., p. 99-122 et notamment celles des 19 février 1684 (C 117 a), 15 février 1685 (C 117 d), 24 juillet 1685 (C 117 e). En outre A. DES AMORIE VAN DER HOEVEN, *De Joanne Clerico et Philippo a Limborch Dissertationes duae*, Amstelodami, F. Muller, 1843, p. 247-253 a publié des extraits de six lettres de Papin à Le Clerc (19 février 1684; 4 avril 1684; 10 août 1684; 15 février 1685; 24 juillet 1685; 27 octobre 1685). Nous citerons les trois lettres de Papin publiées par Haase d'après son édition; pour les autres nous citons directement le texte manuscrit. En revanche, les lettres de Le Clerc à Papin, sauf de brèves citations données par A. BARNES, *op. cit.*, sont inédites.

⁶ « ... permettez-moy, Monsieur, de vous dire, que, quoy qu'il y ait assez de gens dont l'Esprit et le Savoir font du bruit je ne voy rien de si rare que d'en trouver de

à l'Académie de Genève dans les années soixante-dix⁷; tous deux avaient découvert le cartésianisme dans la version rigoureusement naturaliste présentée par Jean-Robert Chouet⁸ dans des cours qu'ils avaient suivis; tous deux pouvaient revendiquer une formation théologique libérale comme disciples respectivement de Louis Tronchin⁹ et de Claude Pajon¹⁰; tous deux, enfin, avaient refusé de se soumettre à l'orthodoxie calviniste, choisissant l'un l'exil, l'autre renonçant, au moins temporairement, au ministère¹¹. Pourtant, en dépit de ces éléments qui auraient pu favoriser une entente véritable entre les deux correspondants, les différences qui séparaient Le Clerc et Papin étaient nombreuses. Comme Zuber l'a déjà mis en évidence¹², elles ne se bornaient pas au problème de la tolérance, mais portaient aussi sur la délicate question des rapports raison-foi, thème central et particulièrement intéressant de l'échange épistolaire.

vos caractères, qui, à la pénétration, joignent le désinteressement, l'humilité, la liberté du raisonnement, le renoncement aux préjugés, et qui soient capables de préférer la Vérité et la Liberté à toutes choses... Enfin, Monsieur, je n'en voy point qui se déclare comme vous en faveur de la tolérance, contre son intérêt, et qui aime mieux estre libre parmi les étrangers, que d'estre Esclave chez soi.» (Lettre de Papin à Le Clerc, 19 février 1684, in HAASE, art. cit., p. 99-100).

⁷ Papin commença ses cours de philosophie à Genève en 1676; passé en 1678 à la théologie, termina cette dernière en 1679. (Cf. *Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, publié par S. STELLING-MICHAUD, Genève, Droz, 1976, V, n. 4305, p. 81-82). Le Clerc commença ses études théologiques à l'Académie en 1675; il fut prêtre pendant trois mois environ en 1677; après des séjours à Grenoble, Saumur, Londres, il obtint le certificat de fin d'études et de consécration le 21 mai 1682 (cf. *Ibidem*, IV, n. 4174, p. 291).

⁸ Sur Jean-Robert Chouet (1642-1731) et son rôle décisif dans l'introduction du cartésianisme à Genève cf. M. HEYD, «Jean-Robert Chouet et l'introduction du Cartésianisme à l'Académie de Genève», *Bull. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, t. XV (1973), p. 125-153; idem, *Cartesianism, Secularisation and Academic Reform: Jean-Robert Chouet and the Academy of Geneva, 1669-1704*, diss. non publiée, Princeton, 1974.

⁹ Sur Louis Tronchin (1629-1705), un des noms les plus représentatifs du courant libéral protestant du XVII^e siècle, professeur de théologie à l'Académie de Genève, cf. W. REX, «Pierre Bayle, Louis Tronchin et la querelle des Donatistes: étude d'un document inédit du XVII^e siècle», *B.S.H.P.F.*, 1959, p. 97-121; I.D., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, Nijhoff, 1965, p. 121-152.

¹⁰ Claude Pajon (1621-1685), professeur de théologie à l'Académie de Saumur en 1666, fut destitué de cette charge en 1668 à la suite des polémiques et des condamnations suscitées par sa conception de la grâce médiate. Cf. A. SCHWEIZER, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb reformirten Kirche*, Zürich, Orell-Füssli und Comp., 1856, II^e vol., p. 564-602; A. MAILHEIT, *La théologie protestante au XVII^e siècle: Claude Pajon, sa vie, son caractère*, Paris, Fischbacher, 1883.

¹¹ Le refus de Papin de signer, comme proposant à l'Académie de Saumur, l'acte de condamnation de la doctrine de Pajon, prononcé en 1667 par le synode provincial d'Anjou, l'empêcha d'obtenir la consécration.

¹² R. ZUBER, «Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin», art. cit., p. 223-224.

Il faut d'abord souligner que, dans ce dialogue, c'est Papin qui semble le plus sensible aux problèmes spéculatifs: c'est lui qui prend l'initiative de poser la question — centrale — du fondement épistémologique de la métaphysique; c'est lui qui s'interroge, avec une insistance qui devait, à la longue, créer un sentiment d'intolérance chez son interlocuteur, sur la possibilité de concilier liberté individuelle et nécessité matérielle; c'est lui, enfin, qui tire avec le plus de lucidité toutes les conséquences des principes rationalistes.

Le Clerc, en revanche, depuis toujours hostile à ce qu'il appelle avec mépris de «pures chimeres», expression qui désigne «la plus part des choses que l'on trouve dans les Metaphysiciens Cartésiens, aussi bien dans les Scholastiques»¹³, joue dans ce débat un rôle plus passif, bien que jamais complaisant.

Comme point de départ, il faut citer le long passage dans lequel Papin, après avoir soutenu le contenu moral et non métaphysique de l'Ecriture, dégage trois conclusions qui constituent en même temps les termes fondamentaux du problème.

« La premiere [conclusion], que la Theologie Chretienne, et la Theologie Metaphysicienne sont deux choses toutes différentes: je ne dis pas qu'elles soient opposées, je ne saurois l'affirmer, mais qu'elles sont toutes différentes; non dico opposita, sed disparata; et que la métaphysicienne n'est pas plus essentielle à la Chretienne (j.e. à celle qui est nécessaire au salut) que la Medecine ou les Mathematiques... La seconde conclusion, c'est que la Theologie Metaphysicienne ne sauroit raisonnablement s'appuyer de l'autorité des Ecrivains sacrez, puisqu'ils n'ont nullement pensé à enseigner cette science abstraite, qui est au dessus de la portée du peuple... Ma troisième conclusion, c'est que si elle [la métaphysique] ne

¹³ *Entretiens sur diverses matières de Théologie où l'on examine particulièrement les questions de la grâce immédiate, du franc-arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la Metaphysique et de la prédestination*, Amsterdam, H. Wetstein, 1685, II^e partie, p. 208. Ce texte comprend deux parties, la première, due à Le Cene, traite le problème de la grâce immédiate et médiate, la deuxième de Le Clerc porte sur le problème de l'étendue de nos connaissances métaphysiques. Le Clerc, auquel Le Cene avait fait parvenir le manuscrit de ses dialogues, avant de le publier, pensa ajouter une deuxième partie pour grossir l'ouvrage (cf. lettre de Le Clerc à Lenfant, 10 mars 1685, Ms Amst. N 24 u, Ep. XXVIII, f. 95-96). Il paraît que le choix du sujet par Le Clerc — le fondement et les bornes de la métaphysique — ait été effectué dans l'espoir de convaincre Papin et de le détourner de ses idées philosophiques. « Nuper accepi literas à nostro Papino, quibus pugnat pro sua Metaphysica, quam effectim amat, et propter quam delapsus est in opinione miras, ne quid durius dicam... Scripsi etiam de principiis Metaphysicis integrum libellum, ut responderet argumentis meis... Non dispero tamen illum sententiam mutaturum cùm leget Dialogos meos ». (Lettre à Lenfant, 10 mars 1685, Ms cit., f. 97.) Sur l'attitude négative prise par Le Clerc à l'égard de la métaphysique, cf. le jugement suivant, drastique et péremptoire, exprimé dans une lettre à Lenfant: « Sed ego adeo contemno Metaphysicam ut nihil mihi videtur inutilius et incertus... colligo Metaphysicam planè esse inutilem » (Lettre à Lenfant, 9 avril 1684, Ms Amst. N 24 p, Ep. XXIII, f. 81).

doit pas se fonder sur l'autorité des Auteurs Sacrez, elle ne doit pas non plus être combattue par l'autorité de ces auteurs, par la même raison, qu'ils n'ont pas eu dessein d'en parler.»¹⁴

Si apparemment Papin semble reprendre certains thèmes cartésiens sur la distinction entre foi et raison, il dépasse en réalité la séparation envisagée par Descartes quand il prétend bâtir une théologie tout à fait indépendante du donné révélé, et dont le critère de vérité est la conformité à la norme rationnelle. Descartes lui-même, il est vrai, dans les *Notae in programma quoddam* avait admis, avec nuances et précautions, la légitimité de la théologie comprise comme spéulation sur les vérités révélées dont la philosophie aurait été la préface¹⁵; mais il l'avait fait dans le cadre d'une séparation et en même temps d'une harmonie dont Gouhier a judicieusement relevé la probable filiation thomiste¹⁶. En revanche Papin, plus sensible à certaines sollicitations venues de Malebranche et plus encore de Spinoza, soustrait ce qu'il appelle la «théologie métaphysicienne» aux contrôles exercés par la foi, étendant, ainsi, l'emploi de la raison à des domaines «méta-naturels». La possibilité d'accorder donné révélé et raisonnement humain, toujours recherchée et revendiquée par Descartes, perd de la consistance chez Papin au point d'admettre une possible et légitime antinomie entre Ecriture et métaphysique.

«Il y a des choses dans l'Ecriture qui ne s'accordent pas avec la Métaphysique; mais il y en a aussi qui ne s'accordent pas avec le système de Copernic. Il n'y a rien de plus raisonnable, il me semble, que de penser la dessus, que Dieu n'a point eu dessein de tirer les hommes des préjugés qui n'ont aucune liaison avec la morale; que, son unique but étant de les former à la vertu, pour parvenir à ce but, le plus court étoit de ne point changer leurs idées à l'égard de la theorie, mais de s'y accomoder.»¹⁷

¹⁴ Lettre à Le Clerc, 10 août 1684, Ms Amst. C 117 c.

¹⁵ «Sed dicam tantum, tria genera quaestionum esse distinguendae: quaedam enim solâ fide creduntur, quales sunt de mysterio Incarnationis, de Trinitate, et similibus; aliae vero, quamvis ad fidem pertineant, ratione tamen naturali quaeri etiam possunt, inter quas Dei existentia et humanae animae a corpore distinctio solent ab Orthodoxis Theologis recenseri; ac denique aliae sunt, quae nullo modo ad fidem, sed ad solum ratiocinium humanum spectant, ut de quadratura circuli... et similibus. Atque ut illi Sacrae Scripturae verbis abutuntur, qui ex iis male explicantis has ultimas elicere se putant: ita etiam ejus autoritati derogant, qui priores argumentis à solâ Philosophiâ petitis demonstrandas suscipiunt; sed tamen omnes Theologi contendunt, esse ostendendum, ipsas lumini naturali non adversari... medias, autem, non modo lumini naturali non adversari arbitrantur, sed etiam hortantur Philosophos, ut ipsas rationibus humanis pro viribus demonstrent... Cum enim prius natim simus homines quam facti Christiani, non credibile est, aliquem amplecti serio eas opiniones, quae rectae rationi, quae hominem constituit, contrarias putat, ut fidei, per quam est Christianus, adhaerat.» (*Notae in programma quoddam in Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1965, VIII-2, p. 353-54).

¹⁶ H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972, 2^e éd.

¹⁷ Lettre à Le Clerc, 10 août 1684, Ms cit.

D'autre part, même si Papin n'est pas assez ingénue pour ignorer la fragilité de la comparaison entre la métaphysique et l'astronomie (ou n'importe quelle autre discipline scientifique) dans leurs rapports avec la foi¹⁸, il ne semble pas être en mesure de donner des réponses satisfaisantes au problème. La métaphysique se présente comme une science autonome dont la légitimité n'est pas subordonnée à la concordance avec les vérités de foi¹⁹. La réduction de l'acte de foi à une adhésion existentielle au contenu éthique de l'Ecriture, dépourvu de tout caractère spéculatif, constitue le principe épistémologique d'une théologie indépendante du donné révélé.

« Les Ecrivains sacrez n'ont jamais eu dessein de nous rendre Philosophes, ni de nous enseigner la métaphysique, mais seulement de nous enseigner la morale, et de nous faire devenir gens de bien, pour nous conduire par ce chemin, à la félicité éternelle. Ils n'ont pas eu pour but de nous découvrir ce qu'il y a de plus caché et de plus impénétrable dans l'Essence de Dieu, dans les raisons de sa sagesse, dans l'ordre de ses pensées et de ses conseils; mais seulement de nous découvrir, d'un côté, la Bien-veillance qu'il a pour nous, de l'autre, l'attachement inviolable qu'il a pour sa sainteté; et de conclure que le seul moyen de profiter de sa Bien-veillance, c'est d'imiter sa Sainteté »²⁰.

Plutôt qu'à Descartes, cette perspective semble remonter à Spinoza, notamment à ces pages du *Tractatus theologico-politicus* où le rapport raison-foi est résolu non dans le sens d'une subordination de l'un des éléments à l'autre mais dans celui d'une séparation qui élimine de l'acte de foi tout contenu cognitif: « ... concludo denique objectum cognitionis revelatae nihil est praeter obedientiam, atque adeo a naturali cognitione tam objecto, quam fundamentis, et mediis prorsus distinctam esse, et nihil cum hac commune habere, sed tam hanc, quam illam suum regnum absque ulla alterius repugnantia obtainere, et neutram alterutre ancillari debere »²¹.

¹⁸ « Je voy bien que vous direz qu'il n'y a aucune comparaison à faire entre le système de Copernic et la métaphysique pour ce qui regarde leur opposition à L'Ecriture; puisque de quelque manière qu'on explique le mouvement des astres, cela ne fait rien du tout à l'Essence de la Religion, au lieu que la Métaphysique, poussée aussi loin qu'elle peut aller vous paroist renverser de fond en comble *La Rel. Chrétienne*: si cette science est véritable, toute l'Ecriture, dites vous, ne sera qu'une pure comedie, il n'y aura proprement ni vice ni vertu, et Dieu se jouera de l'ignorance et de l'imbecillité des hommes lorqu'il leur fera des commendemens, des promesses et des menaces. » (*Ibidem*).

¹⁹ « ... la force de ces dernières [les preuves de la religion chrétienne] ne consiste que dans confirmité avec le bon sens et la Raison; à cet égard, elle est d'une vérité aussi certaine que la métaphysique même, mais non pas plus; si elle renfermoit quelque chose de clairement opposé à la saine métaphysique, ce seroit une objection contre Elle même, bien loin que c'en fût une contre la métaphysique » (Lettre à Le Clerc, 4 avril 1684, Ms Amst. C 117 b, f.10).

²⁰ Lettre à Le Clerc, 10 août 1684, Ms cit.

²¹ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* in *Opera*, éd. C. Gebhardt, Heidelberg, Winters Universitätsbuchhandlung, 1924, III, « Praefatio », p. 10-11. Cf. S. ZAC, « Philosophie et théologie chez Spinoza », *Revue de Synthèse*, 1978, n. 89-91,

Face à l'hypothèse de Papin qui délivre la réflexion métaphysique de tout autre contrôle que celui de la raison, Le Clerc ne cache pas sa méfiance et ses doutes: convaincu qu'une telle attitude conduira la religion à retomber dans une série d'apories théoriques difficilement surmontables, hostile à l'idée d'une théologie élaborée indépendamment du donné scripturaire, disposé à abandonner la philosophie dans le cas où cette dernière serait en désaccord avec la révélation, le «rationaliste» Le Clerc cherche à imposer des limites à la spéculation philosophique. «Le moien donc de se débarasser de ces difficultez qui sont tout à fait insurmontables c'est d'abandonner ces idées abstraites qui ne sont bonnes à rien, et de se renfermer dans de certaines bornes qui comprennent toutes nos connaissances et utiles et certaines»²².

Dans les *Entretiens* Le Clerc montre encore plus clairement sa profonde aversion pour toute métaphysique, ancienne et moderne, et confirme sa volonté de trouver des critères limitatifs pour nos connaissances.

«L'auteur de la Seconde Partie de ces Entretiens s'est proposé de détruire les pré-jugez que l'on a en faveur des raisonnemens Metaphysiques en général... On sait que comme la Metaphysique de Platon et d'Aristote introduisirent autrefois beaucoup de choses dans la Religion Chrétienne, qui n'ont aucune liaison avec la Doctrine des Apôtres, la Metaphysique de Descartes et de ses Disciples, quoi que louable en plusieurs Articles, a commencé à glisser dans notre Theologie, des raisonnemens tout à fait opposez au Christianisme»²³.

Ainsi Le Clerc veut fixer à l'emploi de la raison les limites les moins arbitraires possibles, qui permettent en même temps de sauvegarder la foi des faux raisonnements humains. Le recours à ce qu'il appelle nos «connaissances certaines et utiles» semble constituer la solution au délicat problème des rapports *ratio-revelatio*, dans la mesure où il empêche la raison de s'enfermer dans une série de spéculations ontologiques et cosmologiques contradictoires parce qu'étrangères à la nature même de notre esprit. Bien qu'il soit obligé d'admettre que nous ne connaissons pas toutes les vérités utiles pour obtenir le salut²⁴, Le Clerc établit tacitement une sorte d'équation entre l'utilité et la nécessité de nos connaissances de manière à limiter l'emploi légitime de la raison aux seuls mystères jugés indispensables pour être disciples de Christ.

p. 81-95, maintenant in S. ZAC, *Philosophie, théologie, politique, dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1979, p. 33-34.

²² Lettre à Papin, 18 décembre 1684, Ms Amst. N 24 s, Ep. XXVI, f. 88.

²³ *Entretiens*, cit., «Avertissement». Rappelons que Le Clerc est l'auteur de la préface et de la deuxième partie.

²⁴ «...quoi que je croie que Dieu ne nous a rien fait connoître clairement que ce qui est utile, ou qui a quelques liaisons avec les connaissances utiles, je n'ai jamais crû que Dieu nous ait révélé ou fait connoître toutes les choses qui nous pourroient être utiles.» (Lettre à Chouet, 1685, Ms Amst. N 24 ae, EP. XXXVIII, f. 128).

Dans une perspective plus attentive à la cohérence théologique que logique, il n'hésite pas à faire dépendre de la volonté de Dieu la structure limitée de la capacité cognitive humaine: c'est en fait Dieu qui, en donnant à la raison une finalité pratique, lui impose des bornes qui en limitent l'étendue.

« ... nous ne pouvons rien conclure de nos lumières Spirituelles que par rapport à la fin pour laquelle Dieu nous a donné la raison, c'est-à-dire, par rapport à la Souveraine felicité... nos connoissances Metaphysiques sont limitées à ce qui nous peut conduire au bonheur auquel nous aspirons »²⁵.

Une fois la souveraine félicité assimilée au salut éternel, il est facile d'affirmer que, si la raison peut d'un côté légitimement aspirer à expliquer ce qui est utile pour atteindre ce but, elle ne doit pas de l'autre prétendre pénétrer des mystères — tels la Trinité, la structure générale de l'Etre, l'organisation du monde — qui n'ont pas de rapport direct avec notre salut²⁶. Même si Le Clerc le désigne à plusieurs reprises comme une des principales cibles de ses critiques, c'est pourtant Spinoza, ici également, qui semble être la référence, inavouable et inavouée²⁷, d'une conception très proche de la distinction, exposée dans le *Tractatus*, entre vérités nécessaires et vérités non nécessaires au salut²⁸. Pourtant, comme on l'a déjà relevé, le rationalisme de Le Clerc n'est pas entièrement conséquent: ce qui chez Spi-

²⁵ *Entretiens*, cit., p. 233. C'est une explicite volonté de Dieu, donc plutôt que la finitude de notre esprit, qui nous oblige à rester dans les bornes des connaissances utiles. « Je crois, Monsieur, que la principale cause des erreurs des Metaphysiciens sur des choses de cette nature, c'est à dire qui n'ont point de liaison avec nos connaissances utiles, ou avec celles qui en dépendent, sont de ce que nous voulons connoître ce que Dieu n'a pas voulu que nous les connoissions, plutôt que de ce que notre esprit est fini » (Lettre à Chouet, Ms cit., f. 130).

²⁶ Une critique très serrée de cette conception se trouve dans une lettre adressée à Le Clerc où Chouet, en bon cartésien, conteste le critère de l'utilité adopté dans la deuxième partie des *Entretiens*. D'après le philosophe de Genève « c'est... trop borner... l'usage de la Raison, que de ne l'entendre qu'à ce qui nous est utile pour le salut », et parce que nous connaissons tout ce qui est nécessaire au salut mais pas tout ce qui est utile pour atteindre ce but, et parce que nous connaissons clairement à travers l'Ecriture et la Raison beaucoup de choses qui ne sont utiles, ni directement ni indirectement, au salut. Chouet ne nie pas que la raison ait des limites, mais que ces limites soient celles de nos connaissances utiles et nécessaires. « D'où vient donc, me direz vous, que les Metaphysiciens sont tombés dans de si prodigieux égaremens, lors qu'ils ont raisonné sur la plupart des Attributs de Dieu, sur la Trinité, sur l'union hypostatique, la Prédestination, etc? Je répons avec vous, que c'est parce qu'ils ont étendu l'usage de leur raison au delà des bornes, que Dieu luy a prescrittes: mais ces bornes ne sont pas renfermées dans ce qui nous est utile; elles vont plus loin, s'étendant à toutes les verités, qui ont de la proportion avec notre esprit. » (Lettre à Le Clerc, 16 juin 1685, in A. AMORIE VAN DER HOEVEN, *op. cit.*, p. 256).

²⁷ Sur le rôle joué par Spinoza dans les milieux protestants français au XVII^e siècle, cf. P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF, 1954, I, p. 38-90.

²⁸ *Tractatus theologico-politicus*, éd. cit., ch. XIII, p. 168.

noza se présente comme point de départ d'une spéculation indépendante de l'Ecriture, devient chez Le Clerc l'instrument qui empêche la raison de s'étendre au delà de certaines bornes. Le simplisme de la solution adoptée par Le Clerc montre bientôt ses limites et annonce une issue de type déiste: en effet, qui définira le domaine et les contenus de ces vérités nécessaires au salut, sinon la raison elle-même, investie de l'autorité de dégager, dans l'Ecriture et dans l'histoire du christianisme, les éléments essentiels de notre foi, les principes fondamentaux de notre religion?²⁹.

C'est alors que nos deux correspondants, qu'éloigne leur conception de l'étendue de nos connaissances métaphysiques, semblent trouver un point de convergence, plus ou moins conscient, dans la réduction du contenu du christianisme à un certain nombre d'articles élémentaires, indiscutables parce que conformes au double critère rationnel et historique. Tout ce qui ne contredit pas la *recta ratio* et sur lequel on constate, tout au long de l'histoire, un *consensus* de la communauté théologique, apparaît comme l'essence de la foi, même s'il s'agit d'une essence qui constitue pour Papin le point de départ de la spéculation métaphysique et pour Le Clerc son point d'arrêt³⁰.

Liberté humaine et nécessité matérielle

En effet les divergences entre les deux jeunes hommes s'aiguisent au fur et à mesure que la discussion passe du plan général des rapports de la raison avec la religion, à des questions théoriques plus particulières. Le problème principal, posé par Papin dans une de ses premières lettres déjà, est celui, riche en échos spinozistes et malebranchiens, de la relation entre la liberté et la nécessité; question certainement pas inédite dans l'histoire de la philosophie, mais à nouveau d'actualité en cette fin du XVII^e siècle grâce au débat entamé par et autour du mécanisme cartésien.

²⁹ D'ailleurs, Le Clerc avait déjà exprimé avec clarté cette thèse dans les *Epistolae Theologicae* qui avaient provoqué à Saumur un véritable scandale parmi les milieux orthodoxes. « Ipsam Religionem, qualis est in Scriptura, si spectes, eam non minus simplicem, non minus quaesitis Philosophorum tenebris puram reperies. Sunt certè in ea multa captum nostrum superantia, ut Resurrectio mortuorum et similia, sed in quibus contradictionem nullam aut impossibilitatem videt recta ratio» (*Epistolae Theologicae*, cit., Praefatio).

³⁰ «...quand on réduit, comme vous faites — écrit Papin à Le Clerc — la Religion X^{ne}. à ce qu'elle a d'essentiel, sc. à la résurrection de J.-C. et aux deux conséquences qui en résultent, l'une, *que ses promesses sont véritables*, l'autre, *que le seul moyen d'y avoir part, c'est de suivre ses preceptes*; on ne trouve rien dans cette Religion qui choque le moins du monde la Métaphysique, puisque la Raison ne voit rien, ni dans ce fait, ni dans ces deux conséquences, qui ne s'accorde parfaitement avec toutes ses Lumières.» (Lettre à Le Clerc, 15 février 1685 in HAASE, art. cit., p. 108).

La solution envisagée par Descartes réussissait à garantir la coexistence du binôme liberté-nécessité à la seule condition d'exclure du déterminisme réglant les rapports causals des êtres physiques la volonté de l'homme en tant que faculté capable de se déterminer librement³¹. Face à cette conception, dont le premier présupposé était la distinction entre *res cogitans* et *res extensa*³² et le second l'assimilation de la volonté à la liberté³³, les développements qui nous intéressent allèrent dans deux directions principales: d'abord vers un dépassement du dualisme avec cette double conséquence de soumettre l'existence humaine à l'ordre nécessaire établi par Descartes pour le monde de la nature et de faire de la liberté la fausse conscience que l'homme a des actions dont il ignore la cause; ensuite vers une exaspération de la stricte séparation entre l'âme et le corps aboutissant au refus de considérer la volonté et la liberté comme une faculté indivisible.

Apparemment opposées, les deux solutions — de Spinoza et de Malebranche — présentaient de nombreuses affinités dans la mesure où l'affirmation du libre arbitre, faite à plusieurs reprises par le prêtre de l'Oratoire sincèrement soucieux des exigences de la foi, perdait de sa valeur dans une définition de la volonté comme puissance aveugle et de la liberté comme consentement à un ordre dans lequel Dieu seul est cause³⁴.

³¹ « Au reste, il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon luy semble, que cela peut estre compté pour une ... de nos plus communes notions » (R. DESCARTES, *Principes de la philosophie* in *Oeuvres*, éd. cit., IX-2, p. 41). Sur le problème de la liberté chez Descartes cf. F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966, 2^e éd., p. 280-299; E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913.

³² « Et quoy que peut-estre (ou plutost certainement, comme il le diroy tantost) i'aye un corps auquel ie suis tres-étroittement conioint; neantmoins, pour ce que d'un costé i'ay une claire et distinete idée de moy-mesme, en tant que ie suis seulement une chose qui pense et non étenduë, et que d'une autre i'ay une idée distinete du corps, en tant qu'il est seulement une chose étenduë et qui ne pense point, il est certain que ce moy, c'est a dire mon ame, par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement et veritablement distinete de mon corps, et qu'elle peut estre ou exister sans luy. » (R. DESCARTES, *Sixième Méditation* in *Oeuvres*, éd. cit., IX-I, p. 62).

³³ « Il n'y a neantmoins personne qui, se regardant seulement soy-mesme, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une mesme chose, ou plutost qu'il n'y a point de difference entre ce qui est volontaire et ce qui est libre. » (R. DESCARTES, *Réponses aux Troisièmes Objections* in *Oeuvres*, éd. cit., IX-1, p. 148).

³⁴ « Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. ». (N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, éd. G. Rodis-Lewis, in *Oeuvres*, Paris, Vrin, I, p. 47). Pour un aperçu sur le complexe problème de la liberté chez Malebranche cf. G. DREYFUS, « Le problème de la liberté de l'homme dans la philosophie de Malebranche » in *Malebranche, l'Homme et l'Oeuvre, 1638-1715* (Journées Malebranche organisées au Centre International de Synthèse les 5, 6 et 7 juin 1965), Paris, Vrin, 1967, p. 153-166.

Assurément, le dialogue entre Papin et Le Clerc s'enracine dans ce débat développé à l'intérieur de la pensée cartésienne, même si c'est avec des accents qui révèlent les soucis théologiques — plutôt que strictement spéculatifs — d'au moins un des correspondants.

Encore étranger à la perspective du XVIII^e siècle surtout intéressée par la liberté extérieure (politique, sociale, religieuse), éloigné désormais des termes dans lesquels la Réforme avait posé le problème, Papin paraît cartésiennement soucieux de définir le rôle de l'homme dans un univers mécaniquement ordonné. Sans trop se plonger dans l'analyse du concept de cause — néanmoins central pour cerner le problème de la liberté morale — il n'hésite pas à éliminer de toutes nos actions la dimension de la contingence en affirmant une rigoureuse nécessité à la base du comportement humain. Après avoir soutenu le principe qui attribue à chaque effet — matériel ou spirituel — une cause, il conclut :

« 1^o que toutes nos actions, qui ne sont que des suites de nos déterminations, dépendent premièrement et originairement des causes de ces déterminations; et qu'ainsi elles dépendent originairement de causes indépendantes de nos déterminations. 2^o que toutes nos actions sont nécessaires du moins à notre égard et à l'égard des causes secondes. »³⁵

Conscient des critiques auxquelles une conception si rigidement mécaniste l'expose, Papin cherche à mieux définir, et en même temps à nuancer, cette idée de nécessité, si chargée d'échos spinozistes³⁶, grâce à la distinction entre nécessité de contrainte et nécessité de raison. « Je remarque que la nécessité de nos actions libres n'est ni une nécessité de contrainte, ni une nécessité brute et aveugle; mais une nécessité de raison, i.e. qui résulte de la force que les motifs, quels qu'ils soient, ont sur notre volonté. »³⁷

Loin de dissiper les soupçons de son interlocuteur à l'égard d'une conception qui cache avec peine ses implications déterministes, Papin semble se rattacher à ces passages où Malebranche, ne reconnaissant pas à la liberté un véritable pouvoir de choix³⁸, affirme tacitement la dépendance

³⁵ Lettre à Le Clerc, 15 février 1685, in HAASE, art. cit., p. 105.

³⁶ « In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur à causâ, quae etiam ab aliâ determinata est, et haec iterum ab aliâ, et sic in infinitum. » (B. SPINOZA, *Ethica Ordine geometrico demonstrata* in *Opera*, éd. cit., II, II, p. 129). Pour un commentaire de ce passage spinoziste cf. M. GUEROUULT, *Spinoza, II, L'Ame*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 488-515. Cf. encore le passage suivant de Spinoza: « ...quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitûs sunt consciî, et de causis, à quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. » (B. SPINOZA, *Ethica*, éd. cit., I, p. 78).

³⁷ Lettre à Le Clerc, 15 février 1685 in HAASE, art. cit., p. 106.

³⁸ « Quand je dis que nous avons un sentiment intérieur de notre liberté, je ne prétends pas soutenir que nous ayons le sentiment intérieur d'un pouvoir de nous déterminer à vouloir quelque chose sans aucun motif physique, pouvoir que quelques gens

de notre conduite à l'égard de certains motifs agissant dans la sphère psychologique³⁹. De surcroît, en quoi consiste cette nécessité de raison imaginée par Papin si ce n'est dans la reconnaissance que nos actions, comme les objets physiques, sont soumises à une causalité qui, pour être intrinsèquement rationnelle, n'en est pas moins absolue et contraignante? Dans une telle perspective l'homme perd la capacité, soigneusement reconnue par Descartes, de se soustraire, en tant que sujet autonome, aux lois rigides de l'univers matériel; il devient un être dont les actions sont déterminées par «des Lumieres vrayes ou fausses», par «des sensations agréables ou désagréables» ou par «la coutume»⁴⁰.

Mais, aux yeux de Papin, cette nécessité de raison ne spolie pas l'homme de sa responsabilité morale; elle en constitue au contraire la condition dans la mesure où, par une étonnante confusion entre le plan de la cause et celui de l'effet, la conformité à la raison devient critère de jugement de nos actions.

« Par cette idée de la *nécessité de raison*, je fais voir que la difference du vice et de la vertu est fort réelle... j'ay fait voir qu'il n'y a que les actions qui se font par la force de la Raison qui soient dignes de louange et que plus la Raison a de force sur son Esprit plus elle le nécessite, et plus cet Esprit est louable. »⁴¹

appellent indifférence pure. Un tel pouvoir me paraît renfermer une contradiction manifeste ». (N. MALEBRANCHE, *Premier Eclaircissement* in *Oeuvres*, éd. cit., III, p. 29).

³⁹ « D'où il est facile de reconnoître, que quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir, ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car quoique ce soit volontairement et librement, ou sans contrainte, que l'on aime le bien en general, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté, et qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte; on ne l'aime pas pourtant librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux. » (N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, éd. cit., p. 47). Sur ces aspects de la pensée de Malebranche et sur leurs rapports avec les théories des « philosophes » du XVIII^e siècle, cf. le livre très important de F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 373-384.

⁴⁰ Lettre à Le Clerc, 15 février 1685 in HAASE, art. cit., p. 106. D'ailleurs, dans une lettre écrite à Lenfant en 1682, Papin exprimait déjà sa conception d'un ordre causal universel auquel n'échappe pas même la volonté de l'homme. « Je soutiens que la liberté n'empêche pas la nécessité, et que la nécessité ne détruit pas la liberté. Tout ce que l'homme fait y étant porté par la force des raisons et des argumens, on a raison de dire qu'il le fait librement, qu'il le fait par le seul mouvement de la raison, et point du tout par une impulsion brute. Mais en même temps, si on considère que ces raisons et ces argumens qui le portent à agir nécessairement, qu'il ne sauroit ne pas vouloir ce que ces raisons et ces argumens luy persuadent; et que ces raisons et ces argumens font eux mêmes partie de l'ordre universel, qu'ils entrent dans la chaîne des causes d'où les effets sont nécessairement produits... on aura raison de dire que tout ce qui arrive par l'entremise de la raison arrive nécessairement ». (Lettre à Lenfant, 13 janvier 1682 in R. ZUBER, « Papiers de la jeunesse d'Isaac Papin », art. cit., p. 114).

⁴¹ Lettre à Le Clerc, 15 février 1685, in HAASE, art. cit., p. 106.

Une autre preuve que Papin n'est pas complètement cohérent se trouve dans la distinction qu'il fait entre impuissance physique, axiologiquement indifférente, et impuissance morale, digne de louange ou de blâme. Il est difficile de dire jusqu'à quel point cette distinction est due à la volonté de ne pas abandonner l'homme à une causalité absolue. Cette démarche révèle assurément une faiblesse logique qui réside dans l'idée que l'on peut être blâmé ou loué à cause d'actions faites nécessairement; l'auteur ne semble pas en être entièrement conscient.

En revanche, la contradiction dans laquelle la pensée de Papin débouche n'a pas échappé à Le Clerc qui souligne le caractère fictif de la distinction entre impuissance physique et impuissance morale.

« Permettez moy, Monsieur, de vous dire que la distinction de puissance morale et physique n'est en cette occasion qu'une pure chimere qui ne sert à rien, et qui est directement contraire à votre Hypothèse »⁴².

Convaincu que la volonté et l'entendement ne sont que deux aspects différents de la même substance et que leur distinction n'est qu'apparente, Le Clerc dénonce l'inconsistance, et plus encore l'inutilité, de la démarche de Papin tendant à admettre une marge de responsabilité pour l'homme en rattachant à la seule intelligence l'impuissance véritablement absolue⁴³. En outre l'attitude de Le Clerc révèle sans équivoques des soucis éminemment théologiques lorsqu'elle s'efforce de soustraire la volonté aux subtilités d'un raisonnement exclusivement philosophique.

« ... je suis du nombre de ceux qui ne sauroient concilier le Fatum des Stoiciens avec la Religion Chretienne. En effet expliquez la chose comme il vous plaira, si tout arrive nécessairement et si l'on est fortement persuadé, il n'est pas possible... de s'affliger de n'avoir pas vecu dans le passé d'une manière conforme à l'Evangile: car il est ridicule de s'affliger d'une chose qui est arrivée nécessairement. »⁴⁴

D'une façon nette et, une fois encore, un peu simpliste, Le Clerc établit avec soin les bornes dans lesquelles circonscrire le problème; apparemment indifférent aux termes théoriques de la question et peu soucieux de développer le thème de la causalité physique et morale, il dénonce le danger que les idées de Papin font courir à la foi. Dans un univers éthique où tout arriverait nécessairement, des termes comme péché, vice, vertu perdraient leur sens, puisque tomberait ce qui en constitue le présupposé, à savoir la possi-

⁴² Lettre à Papin, 20 août 1685, Ms Amst. N 24 ab, Ep. XXXV, f. 117-118.

⁴³ « Ce n'est pas au reste que je croix que l'entendement et la volonté soient réellement distingué... L'entendement est l'esprit entendant et concevant, et la volonté est le même esprit voulant et se déterminant. Ainsi on ne doit pas se servir des mots d'entendement et de volonté pour soudre une difficulté qui n'est point fondée sur l'ambiguité de ces termes, mais sur la nature même des actions des hommes. » (*Ibidem*, f. 117).

⁴⁴ Lettre à Papin, 18 décembre 1684, Ms cit., f. 87.

bilité pour l'homme de choisir librement sa conduite. La perspective envisagée par Papin entraîne comme conséquence qu'« il n'y a pas plus de crime à mal faire qu'il y en a dans une pierre qui poussée par d'autres corps tombe nécessairement de haut en bas, selon les Loix de la Nature, et qui assomme quelqu'un qui se trouve dessous. »⁴⁵

Convaincu avec Descartes que la meilleure preuve de la liberté d'agir est le sentiment que nous en donne notre conscience⁴⁶, fidèle, de plus, à une limitation de nos réflexions spéculatives aux connaissances strictement liées au salut, Le Clerc ne prétend pas fournir un système achevé des rapports liberté-nécessité. Plus simplement, il souhaite résoudre le problème en termes conformes à l'Ecriture. Il veut sauvegarder la possibilité pour l'homme de choisir librement entre le vice et la vertu. Aussi prend-il ses distances à l'égard d'une conception apparemment contraire à l'éthique et au bon sens. Les raisons par lesquelles Papin démontre l'accord de ses thèses avec la morale évangélique lui semblent peu convaincantes; la prétention de son correspondant à imaginer un univers mécanique compatible avec la liberté de Dieu lui paraît éphémère; enfin, la perspective d'une nécessité du monde humain, bien qu'apparemment mitigée par l'introduction de l'élément rationnel, lui semble trop spinoziste. Spinoza lui-même n'avait pourtant jamais soutenu l'idée d'une nécessité aveugle; loin d'avoir nié l'existence de la vertu — au moins en tant que tendance naturelle à l'autoconservation — il l'avait jointe à l'emploi de la raison⁴⁷.

Le Clerc se montre encore plus méfiant lorsque Papin tend à nouveau de prouver la compatibilité de la liberté et de la nécessité non plus sur le plan du comportement humain, mais à partir de Dieu. Reconnaissant implicitement, au moment même où il pose la question, que les actions de Dieu, par nécessité intrinsèque parfaitement sages et raisonnables, ont également un indéniable caractère de liberté, Papin croit avoir apporté la preuve finale — et décisive — à son système.

⁴⁵ Lettre à Papin, 20 août 1685, Ms cit., f. 121.

⁴⁶ « Ne suffit-il pas que nous soyons convaincus que nous sommes libres, par notre sentiment et par la conduite de Dieu envers nous dans son Evangile? » (*Entretiens*, cit., p. 247). Cf. le 39^e Principe de Descartes qui affirme « que la liberté de notre volonté se connoit san preuve, par la seule experiance que nous en avons ». (R. DESCARTES, *Principes de philosophie*, éd. cit., p. 41).

⁴⁷ « Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod reverâ utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem reverâ dicit, appetat, et absolutè, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quâm, quòd totum sit sua parte majus... Deinde quandoquidem virtus... nihil aliud est, quâm ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse... conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur *primo*, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. » (B. SPINOZA, *Ethica*, éd. cit., IV, 18, scholium, p. 222).

« Pour vous faire avouer que ces actions-là [les actions nécessitées par une nécessité de raison] sont effectivement louables; je n'ay qu'une preuve à vous faire; c'est de me dire 1^o Si les actions de Dieu sont louables 2^o si les actions de Dieu ne sont pas les plus sages et les plus raisonnables qui soient possibles. 3^o enfin, s'il n'est pas vray que Dieu, à cause de l'abondance de ses Lumières et de la force de la Raison, ne peut s'empêcher de faire toujours les actions les plus sages et les plus raisonnables qui soient possibles. J'espére que votre réponse sera la décision de notre question, et je ne conçois pas qu'elle puisse ne m'être pas favorable. »⁴⁸

Traîné sur un terrain jugé dangereux puisque « nos Esprit ont été véritablement créez pour connoître Dieu, mais pas pour le connoître parfaitemen^t »⁴⁹, Le Clerc, méfiant et prudent, accepte néanmoins d'aborder pour son correspondant le délicat problème de la nécessité en Dieu. Préoccupé surtout de prendre ses distances à l'égard d'une perspective spinoziste où la liberté de Dieu ne serait autre que la conformité à sa nature, c'est-à-dire à sa nécessité, il distingue les attributs de la divinité des actes libres de sa volonté, déniant aux premiers la possibilité qu'il reconnaît aux derniers, à savoir d'être objets de louange.

« Vous me proposez l'exemple de Dieu pour me prouver que la nécessité s'accorde fort bien à la vertu, et qu'on peut louer des actions qui sont des suites d'une nécessité inévitable. Je réponds à cela qu'il faut distinguer ce qui est nécessairement en Dieu des déterminations libres de sa volonté. Par exemple Dieu est nécessairement éternel, infini, etc., mais il est devenu librement Créateur de l'Univers et Sauveur des Hommes. »⁵⁰

Inutile de rechercher dans ces passages des allusions aux discussions acharnées qui s'étaient produites dans le milieu malebranchiste à propos du but de la création; on n'y trouvera non plus le propos d'intervenir dans le délicat sujet de la liberté-nécessité de Dieu dans l'acte créatif⁵¹, thème qui avait divisé même le monde réformé⁵². Le Clerc, en fait, ne semble pas du tout décidé à prendre le chemin périlleux d'une discussion sur l'essence divine. La référence à l'être de Dieu et à ses actes lui sert seulement, dans le contexte limité d'une réfutation de Papin, à montrer qu'en définitive même en Dieu la coexistence entre moralité et nécessité ne se réalise pas. En outre

⁴⁸ Lettre à Le Clerc, 24 juillet 1685, in HAASE, art. cit., p. 112-113.

⁴⁹ *Entretiens*, cit., p. 222.

⁵⁰ Lettre à Papin, 20 août 1685, Ms cit., f. 116.

⁵¹ Conscient de l'existence d'un tel débat, Le Clerc en décèle le caractère fictif et prétentieux: « Au lieu de se contenter de jouir des ouvrages de Dieu, qu'il nous fait voir pour nous faire connoître sa Divinité et sa Puissance éternelle, on veut encore savoir s'il les a faits librement, ou non; recherche dans laquelle les lumières de la raison ne nous sauroient servir de guide, parce qu'elles ne nous ont été données que pour avoir une connoissance salutaire des Ouvrages de Dieu, et non pas pour examiner le Principe incompréhensible de ses volontez. » (*Entretiens*, cit., p. 265).

⁵² Cf. à cet égard M. HEYD, « From a Rationalist Theology to Cartesian Voluntarism: David Derodon and Jean-Robert Chouet », *Journal of the History of Ideas*, 1979, n. 4, p. 527-542.

le procédé de Papin révèle sa faiblesse dans sa prétention à instituer une sorte d'analogie entre la conduite de la créature et celle du créateur, comme s'il était possible de comparer ce qui est la source des lois — et qui est ainsi complètement libre à leur égard — et ce qui est tenu à l'obéissance de ces mêmes lois.

L'origine du mal

La véritable question de ce débat était celle de l'origine du mal et de ses relations entre dérèglement moral et prescience divine. Papin l'avait déjà avoué à Lenfant⁵³, ce problème relevait directement de Spinoza qui, dans *l'Ethica* surtout, avait renversé les termes habituels de la question en démontrant que la distinction entre bien et mal est inconsistante si elle est rapportée à l'ordre géométrique, c'est-à-dire à Dieu. Dans les stéréotypes de la pensée de Spinoza qui circulaient à l'époque, cette idée se muait en affirmation que le mal a son origine en Dieu.

La distinction en Dieu entre ce qui fait l'objet de son entendement et ce qui est l'émanation directe de sa volonté permet à Papin de combler le décalage entre les lois morales et les comportements concrets des hommes tout en évitant d'adopter l'hypothèse spinoziste dont il ne cache pas les dangers. Il veut concilier ainsi la double conviction selon laquelle d'une part, tout ce qui arrive dans le monde a été prévu par Dieu et, d'autre part, Dieu n'a pas voulu le mal. Après avoir affirmé l'existence de l'ordre de la sainteté de Dieu qui établit pour les créatures le devoir de se soumettre à leur créateur, il continue ainsi :

« ... outre cet ordre que la Sainteté prescrit, je suis obligé d'en considérer un autre par lequel le monde est gouverné, et qui est prescrit par la Sagesse infinie de Dieu. C'est l'enchaînement des causes, d'où résulte généralement tout ce qui se fait dans le monde. J'appelle cet ordre 1^o l'*Ordre de Dieu*, parce que je ne puis pas m'empêcher de concevoir que c'est Dieu qui l'a établi, ne concevant pas que dans le Monde, qui est son ouvrage, il puisse arriver quelque chose qu'il n'ait pas prévu dès le commencement; 2^o j'appelle cet ordre l'*Ordre de la Sagesse de Dieu*. Parce que, comme il paraît ne favoriser pas toujours l'ordre de la sainteté, et qu'il en résulte des infractions des Loix morales très justes et très saintes; je ne puis pas que je ne le distingue un peu de l'ordre de la Sainteté; et je ne saurais me satisfaire à son égard, qu'en l'attribuant à des raisons très sages, qui ont déterminé Dieu à agir ainsi et à choisir cette voie, plus tôt qu'une autre, pour arriver à son but. »⁵⁴

⁵³ « Je sais fort bien, mon cher ami, que la conséquence dont il s'agit (savoir que D [ieu] est l'auteur des bonnes et des mauvaises actions également) suit évidemment du principe de Spinoza ». (Lettre à Lenfant, 18 mars 1682 in R. ZUBER, « Papiers de la jeunesse d'Isaac Papin », art. cit., p. 126).

⁵⁴ Lettre à Le Clerc, 10 août 1684, Ms cit.

Quoiqu'il n'explique pas le contenu de ce but de Dieu, Papin ne semble pas être très éloigné d'une conception téléologique qui, attribuant à la divinité des intentions parfois incompréhensibles pour les hommes, justifiait ainsi l'existence du désordre dans le monde⁵⁵. Il s'agissait donc d'une perspective aussi éloignée de Spinoza que de la solution rigidement mécaniste envisagée par Malebranche allié malgré lui de l'auteur de l'*Ethica* dans son combat contre l'idée anthropomorphe d'un Dieu poursuivant des fins particulières. Il aurait été intéressant de connaître l'opinion de Le Clerc sur ce point; malheureusement les lettres qui nous sont restées n'y font pas allusion et les *Entretiens* ne vouent à l'argument que quelques lignes sommaires, suffisantes pourtant à nous apprendre une fois de plus la profonde défiance de Le Clerc à l'égard de questions dont l'abstraction et l'inutilité auraient été confirmées par la correspondance avec Papin. «... j'ay été moy même assez long-temps entêté de plusieurs pensées Metaphysiques, dont j'ay eu assez de peine à me deffaire: mais enfin j'en suis venu à bout; et je ne doute pas qu'avec le temps et en lisant de bons Livres, vous ne vous dégoutez aussi bien que moy de toutes ces speculations. »⁵⁶

⁵⁵ «Je ne saurois concevoir que Dieu ne soit pas Souverain, et qu'il arrive quelqu'altération à son ouvrage, qui ne soit pas selon son ordre et selon sa première prévision. L'Infraction des Loix et le Regne des passions dans la pluspart des hommes, suivent de cet ordre; mais il a été ordonné pour de grandes et de sages raisons, qui ont dû l'emporter sur cet jnconvenient. » (*Ibidem*).

⁵⁶ Lettre à Papin, 20 août 1685, Ms cit., f. 115.

