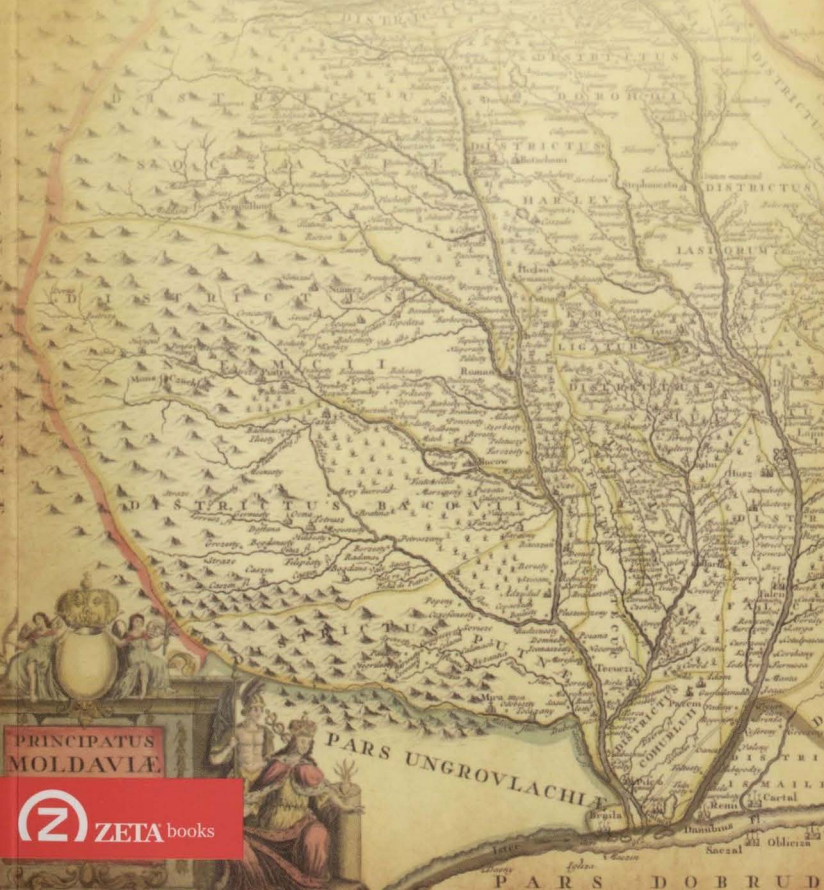


Vlad Alexandrescu

# CROISÉES DE LA MODERNITÉ

Hypostases de l'esprit  
et de l'individu au XVII<sup>e</sup> siècle





# CROISÉES DE LA MODERNITÉ





Vlad Alexandrescu

Croisées de la Modernité  
Hypostases de l'esprit et  
de l'individu au XVII<sup>e</sup> siècle



<https://biblioteca-digitala.ro>



Zeta Books, Bucharest  
[www.zetabooks.com](http://www.zetabooks.com)

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés  
pour tous pays.

© Zeta Books, 2012

52, Bd. Carol. I  
020923 Bucarest  
Roumanie  
[www.zetabooks.com](http://www.zetabooks.com)

ISBN: 978-606-8266-20-6 (paperback)

ISBN: 978-606-8266-21-3 (ebook)

Première Partie

La Modernité européenne  
au croisement des idées



## *En guise d'introduction*

### *Réflexions sur la notion de commencement*

Le livre sort d'une réflexion constante au sujet de la dimension religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle, du rôle de la théologie dans la formation des concepts philosophiques modernes et de la part du spirituel dans la littérature européenne de cette époque<sup>1</sup>. Pour introduire aux différents aspects que j'aborde dans ces pages, je propose ici une réflexion sur un thème qui peut servir d'exemple de concept dont l'origine se situe dans la littérature et la rhétorique du XVII<sup>e</sup> siècle et qui, à travers les différents traitements auxquels il est soumis, en arrive à constituer un noyau dur philosophique, avant d'être thématisé dans la vie spirituelle de la Réformation catholique.

Le commencement est un thème qui tranche de façon appuyée avec le parfum pyrrhonien du début du XVII<sup>e</sup> siècle que Montaigne a particulièrement bien préparé. Dans le chapitre 8 du présent livre, j'envisagerai les rapports de l'énoncé et de l'énonciation, à l'intérieur de la polémique entre sceptiques et stoïciens. A partir de l'examen de la maxime sceptique *Tout est*

---

C'est à l'intérieur du Centre de recherches « Fondements de la Modernité Européenne » de l'Université de Bucarest que j'ai trouvé l'ambiance intellectuelle qui m'a permis de mener ces recherches : que tous les membres actifs en soient remerciés et, en particulier, Sorana Corneanu, Dana Jalobeanu, Hora-Roman Patapievic, Lucian Petrescu. Je remercie aussi tous ceux qui ont soutenu, de près ou de loin, l'activité et la réflexion de notre Centre et, notamment : Igor Agostini, Peter Anstey, Roger Ariew, Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, Gérard Ferreyrolles, Daniel Garber, Jean Mesnard, Justin E.H. Smith, Koen Vermeir. Le dernier stade de ma recherche a été financé par le Corsei National de la Recherche Scientifique de l'Enseignement Supérieur de Roumanie (contrat n° 758/2009).

*incertain* et des objections des stoïciens contre cette maxime, j'y soutiens la thèse que l'originalité du scepticisme fut d'avoir promu une philosophie de l'acte et, corrélativement, d'avoir refusé une philosophie du contenu. Le refus de la conversion de l'énonciation en énoncé marque, dans cette perspective, le refus d'abandonner l'irréductibilité de l'effectuation devant la perspective d'un contenu qui serait déjà là. Je conclus cette lecture du scepticisme affirmant que l'héroïsme et la situation-limite du scepticisme viennent du fait que, à l'encontre de toute autre position philosophique, il refuse de se reconnaître dans ses propres acquis, exprimés sous la forme de contenus.

Je voudrais aborder dans cette introduction un thème qui prolonge dans un certain sens ma réflexion. En effet, étudiant les rapports mutuels de l'énonciation et de l'énoncé, de l'effectuation et de son produit, je suis amené à me demander quels sont les lieux où, à l'intérieur du second, on voit les traces de la première. Y a-t-il dans l'œuvre finie la marque du mouvement qui a engendré son apparition ? Voilà la question qui me fera aborder la grande question du *Cogito* cartésien, dont je proposerai une lecture qui tient compte de la tradition sceptique ainsi que je l'interprète.

Cette problématique, que je convertis dans un langage linguistique, m'a permis de traiter la question de savoir quels sont les lieux de l'énoncé où se donne l'énonciation. A partir de l'analyse du *je* cartésien, devenu chez Emile Benveniste origine de la subjectivité, je m'interroge sur les marques de l'énonciation dans l'énoncé et, en outre, sur ce qui, tout en relevant de l'énonciation, n'apparaît pas, *tel quel*, dans l'énoncé.

Le commencement se trouve être un grand thème de la philosophie, mais aussi de la rhétorique, de l'esthétique et de la littérature classique. Afin de cerner ce thème, il est important de dresser un questionnement plus général. Je tenterai une approche à partir du rôle du commencement dans la pensée et dans l'imagination du XVII<sup>e</sup> siècle, où le thème connaît une floraison tout à fait nouvelle.

### Première approche

D'emblée, il importe de distinguer trois sens du mot. Il y a d'abord le commencement dans la vie, qui implique une temporalité vécue. Vaste thème de réflexion, le commencement dans la vie apparaît au XVII<sup>e</sup> siècle sous différentes manières, dont les plus spectaculaires sont l'amour, en tant que rebondissement biographique, que l'on peut étudier dans la littérature narrative de l'époque, et notamment dans les grands romans précieux, l'*Astrée*, les romans de M<sup>lle</sup> de Scudéry, etc., et aussi la conversion, autre forme majeure du commencement, qui consiste dans le changement radical de l'orientation de la vie, accompagné d'un renversement de valeurs, que le XVII<sup>e</sup> siècle thématise abondamment.

Dans un deuxième sens il y a le commencement au sens d'un début de l'œuvre, que l'on appelle généralement un *incipit*. La rhétorique, telle qu'elle est théorisée au XVII<sup>e</sup> siècle, permet de penser la question du commencement de l'œuvre. Il convient de convoquer toute une logique des genres littéraires afin de rendre compte des contraintes attachées à cette partie de l'œuvre. Pour ma part, il me semble intéressant de relier les problèmes de rhétorique et de persuasion de l'*incipit* au premier sens du mot commencement, et de réfléchir sur la possibilité que fournit l'œuvre de créer un nouveau commencement dans la biographie du lecteur.

Il y a enfin – troisième sens – le commencement au sens d'un commencement pour la pensée, qui implique un tout autre type de temporalité. Lorsque je commence à penser systématiquement je me meus dans un autre univers, qui est l'univers des idées. Mais qu'est-ce que « systématiquement » peut signifier dans ce contexte ? On ne peut définir, à mon avis, ce terme sans faire appel aux trois types de commencement que j'ai distingués, et j'en proposerai par la suite une définition, en faisant intervenir le rapport de deux régimes temporels différents. Ainsi, commencer à penser systématiquement signifie se mouvoir dans l'univers des idées. La progression dans cet univers a des propriétés radicalement différentes de la progression dans l'univers

de la vie, c'est-à-dire de la temporalité vécue. L'un des critères les plus manifestes est le fait que, à l'intérieur de l'univers des idées, on peut à tout moment revenir en arrière, alors que dans le régime temporel de l'univers extérieur on est toujours situé. Une autre propriété qui distingue le régime des idées est le fait que commencer à penser signifie d'abord, pour certains philosophes du moins, jeter les bases d'un nouveau mode de comprendre le monde, dont la différence par rapport aux autres modes s'affirme dès l'origine. Et je viens d'écrire un mot qui exprime précisément la distance entre les des deux régimes du commencement. *Origine, originalité.* L'univers des idées, pour autant que nous l'entreprenons de manière différente, est ce qui nous distingue parmi nos semblables. Dans cette perspective, commencer à penser veut dire commencer à être, où, par un raccourci qui n'enlève rien à l'idée, être soi-même.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la problématique du commencement est particulièrement représentée, aussi bien en littérature, en rhétorique qu'en philosophie. Je ne pourrai pas, dans les quelques pages de cette introduction, donner un aperçu complet de toutes les tendances que j'y ai documentées. Mais je pourrai en revanche caractériser quelques commencements particuliers, compte tenu aussi de leur situation dans l'histoire de la culture du XVII<sup>e</sup> siècle. Je pourrai également suggérer quelques voies de recherche, où je pense qu'il est fructueux de s'engager. Ce passage en revue me permettra de documenter une typologie du commencement au XVII<sup>e</sup> siècle.

### *Diverses valeurs du commencement*

Avec Descartes, le problème aristotélicien classique de savoir quelle est la place des premiers principes dans l'édifice final de la connaissance se retourne dans la question de savoir comment avoir accès à la vérité ou comment trouver la voie vers la vérité, voie que Descartes appelle méthode. Quel est le rôle des « semences de vérité » dans le cheminement philosophique, on



peut le lire dans le *Discours de la méthode*, texte que j'interrogerai par la suite. Ce qui est intéressant, c'est que, chez Descartes, le principe est séparé de l'enfance : le commencement de la vie ne coïncide pas avec le commencement de la réflexion. Du fait que les enfants sont élevés dans des préjugés, ils ne peuvent objectivement atteindre la vérité. Le préjugé est ce qui empêche quelqu'un de juger, *i.e.*, pour Descartes, de revenir analytiquement sur le chemin de la pensée jusqu'au principe. Le *Discours de la méthode* parle cependant du « bon sens » (dans la formulation antérieure des *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes l'appelle « *bona mens* ») comme étant universellement partagé. Qui plus est, il semble être le chemin d'accès vers les principes, la voie qui mène à la vérité. Mais, dans une autre vision, celle qui convertit l'ontologie en épistémologie, ou la philosophie de l'être en une philosophie de la connaissance, le « bon sens » semble être la vérité même, c'est-à-dire le principe. Voilà donc que le principe est tantôt le simple auquel on aboutit, tantôt le chemin même vers ce simple.

La raison n'apparaît qu'à l'âge mûr et c'est pourquoi les impressions de l'enfance sont confuses et trompeuses. L'enfant reste à l'extérieur du cône de lumière de la raison et, partant, n'a pas accès à la vérité. Rousseau dira le contraire, puisqu'il assignera à l'enfance une autre valeur, conformément aux contraintes de son propre système. Y a-t-il chez Descartes un rapport quelconque entre cette vision sur l'enfance et l'histoire de la pensée ? Descartes est connu comme un moderniste, qui, dans des lettres à Mersenne, avoue qu'il ne souhaite plus lire d'autres auteurs, mais construire sa propre philosophie. Dans le *Discours*, il affirme aussi qu'il n'appartient pas aux autres de parachever son système philosophique, mais à lui seul. Quel est le rapport qui s'esquisse ainsi entre originalité et commencement ? Pourquoi ne puis-je commencer que seul et non en équipe ? Peut-on appliquer à Descartes la métaphore du marcheur solitaire, qui va de l'avant laissant derrière lui des pans de paysage ? Y a-t-il, dans

l'espace cartésien, un rapport au commencement qui demeure le même ?<sup>2</sup>

La pensée de Pascal fournit une problématisation distincte du thème examiné. La *Préface pour un traité du vide* divise la connaissance en deux domaines : le domaine de la tradition et celui de l'invention. Le premier, comprenant l'histoire, la théologie et l'exégèse, est régi par la mémoire et le respect de l'Antiquité ; le second, formé des sciences rationnelles – les mathématiques et la physique –, est gouverné par la raison et par l'ordre qu'elle instaure. Cette division n'est-elle pas à l'origine de la distinction moderne de l'érudition et de la créativité ? D'autre part, dans *Pensées*, Pascal nie la possibilité de remonter à quelque commencement que ce soit : « Il n'y a principe quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression, soit de l'instruction, soit des sens »<sup>3</sup>. Les sources de la connaissance sont, pour Pascal, troublées et, on le voit, la notion de commencement acquiert des caractéristiques nouvelles si elle est située dans une perspective chrétienne. Le XVII<sup>e</sup> siècle a largement thématiqué, à la suite de St. Augustin, la *conversion*.

Le thème du commencement est ainsi lié, dans cette tradition, à toute une dialectique non pas de l'ancien et du nouveau, mais du vieil homme et du nouvel homme. Le commencement n'a de sens pour Pascal, que si on le rapporte à l'anthropologie. Le commencement est partie d'une temporalité dont les rapports ontologiques, épistémologiques et axiologiques avec l'être

---

<sup>2</sup> La question se pose de savoir pourquoi il est plus tentant de parler de paysages qui demeurent en arrière plutôt que de nouveaux paysages qui se présentent ? Plutôt qu'une promesse, le commencement cartésien semble se caractériser comme une rupture. Commencer signifierait de prime abord se séparer de quelque chose.

<sup>3</sup> *Pensées*, in Blaise Pascal, *Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Le Livre de Poche / Classiques Garnier, Sel. 78 ; Laf. 45 [les fragments des *Pensées* sont indiqués d'après la numérotation Sellier et Lafuma].

restent tout à fait obscurs. Tout ce que l'on peut dire au sujet de cette temporalité, c'est qu'elle est tension de l'homme vers un objet extérieur, instaurant ainsi un sens de la vie. Dès lors, le seul côté intéressant du commencement en est la valeur spirituelle, à savoir l'expression de la volonté de l'homme de changer, de se muer en plus authentique, de faire les frais de sa vie pour déboucher sur un soi-même plus proche de l'impersonnel. Cette doctrine du commencement comporte plusieurs aspects chez Pascal.

Dans ce qui suit, je prendrai trois exemples, tirés de domaines différents de la réflexion pascalienne. Je m'occuperai d'abord de ce que j'appelle le faux commencement, en m'appuyant sur l'exemple du pari (Sel. 559, Laf. 680).

L'histoire de l'interprétation du pari pascalien est très riche. On peut citer des textes qui le considèrent comme impie, mettant en avant l'argument qu'il est scandaleux d'essayer de prouver Dieu par les mathématiques. Dans une autre tradition, Jules Lachelier a remarqué que le pari ne constitue pas une démonstration concluante de l'existence de Dieu<sup>4</sup>.

En étudiant plus attentivement le texte<sup>5</sup> et en le comparant à des démonstrations contemporaines intégrant le calcul des chances, Laurent Thirouin a montré de manière indubitable qu'il s'agit d'un argument aporétique<sup>6</sup>. La démonstration de Pascal consisterait précisément dans le fait qu'il est impossible, en utilisant les moyens de la raison, de démontrer l'existence de Dieu et que l'on y aboutit à l'humiliation de la raison.

Ainsi, le mouvement du faux commencement proposé au libertin du XVII<sup>e</sup> siècle consiste précisément à l'engager dans un chemin très tentant qui revient à parier sur la raison, chemin

---

<sup>4</sup> *Notes sur le pari de Pascal*, 1901, texte republié comme appendice à Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Fayard, coll. « Corpus de philosophie française », Paris, 1992.

<sup>5</sup> Citons ici l'étude minutieuse du manuscrit par H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1984, p. 245-306.

<sup>6</sup> Laurent Thirouin, « Proposition sur le "Pari" de Pascal », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, n° 16, 1994, p. 25-30.

qui s'avère être un cul-de-sac. L'argument du pari est chez Pascal, comme beaucoup d'endroits de ses œuvres mathématiques une procédure apagogique, ou raisonnement par l'absurde. En proposant le faux-commencement, Pascal arrive à poser un mouvement dialectique, dont il attend un progrès spirituel, véritable commencement.

Mon deuxième exemple concerne une pédagogie pascalienne du commencement. Dans un autre texte célèbre, *Trois discours sur la condition des Grands*, Pascal jette les bases d'une pédagogie du prince, occasion de reprendre la thématisation du commencement. On se souvient du rescapé d'un naufrage que Pascal propose comme l'image du prince :

« Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on lui voulut rendre, et il se laissa traiter de roi. »<sup>7</sup>

Je ne m'attarde pas sur le commentaire de ces trois discours, qui sont un véritable joyau de la pédagogie politique classique. Mon propos est, dans ce contexte, de montrer la brèche que Pascal compte ouvrir dans la conscience du prince, dans le but de lui faire considérer son statut de deux perspectives différentes. Le prince est porté à la dignité politique suprême par le désir du peuple d'avoir un roi, que le hasard vient combler au moyen de sa propre personne. La critique du droit naturel du prince s'accompagne ainsi dans cette pédagogie politique d'un regard relatif porté à la fois sur l'ascendance du prince, sur la condition de l'homme en général et sur la possession des biens terrestres. Le résultat de cette image de la dignité politique peut se résumer,

<sup>7</sup> *Premier discours, incipit*, in Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, volume III, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 1029.

selon les mots mêmes du texte, par la séquence : « il se laissa traiter ce roi [...] mais il ne pouvait oublier sa condition naturelle ».

La pédagogie politique pascalienne ouvre ainsi, en utilisant le même procédé que pour le pari, un argument aporétique. De même que la confiance dans la raison doit se révéler non-fondée pour permettre un progrès spirituel, de même il faut ruiner la confiance dans le caractère nécessaire des institutions politiques afin de rendre possible une politique qui ne soit pas contraire aux aspirations spirituelles du gouverneur et du gouverné. La double pensée, appliquée au politique, institue un principe hermétique selon lequel le prince se conduit extérieurement selon les exigences de son rang, mais reconnaît, intérieurement, qu'il ne possède rien de plus dans l'ordre naturel.

Le troisième exemple me servira à montrer comment le même mouvement d'instituer un nouveau commencement est mis au service d'une progression spirituelle. En effet, dans une perspective interdisciplinaire, la problématique du commencement comprend aussi une réflexion menée dans un horizon théologique. Quel est le rôle du commencement dans le discours spirituel d'une époque dont on ne cesse pas d'affirmer qu'elle fut largement tributaire de l'augustinisme ? La conversion, si largement thématifiée dans les *Confessions*, revient avec le mouvement de Port-Royal, entourée d'une constellation de concepts voisins. Je cite ici simplement le titre d'un ouvrage spirituel de Saint-Cyran, *Le cœur nouveau*<sup>8</sup>. Régénérer ou renouveler son cœur est la métaphore utilisée par Port-Royal pour commencer une nouvelle vie. Je ne m'occuperai pas ici des *Lettres à Mademoiselle de Roannez*, qui sont un écrit de direction spirituelle, mais j'évoquerai un opuscule consacré précisément à une phénoménologie de la conversion.

Dans l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, le verbe « commencer » est utilisé pour introduire chaque étape de cette « élévation » de

---

<sup>8</sup> *Le Cœur nouveau* fut composé en 1627. Cf. Messire Jean Du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, *Œuvres chrétiennes et spirituelles*, 2<sup>e</sup> éd., Lyon, Thomas Maulry, 1679.

l'âme. « Commencer » et « nouveau » se trouvent dans un rapport de dépendance mutuelle. La première phrase de l'opuscule place la conversion sous le signe du nouveau : « La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle »<sup>9</sup>. L'attitude nouvelle du sujet est mise ici sur le compte d'une « connaissance et d'une vue », qui reviendront dans le texte comme une « nouvelle lumière » et « une lumière toute pure ». C'est la manière de voir le monde et de se voir soi-même qui donne le coup de pouce au processus de la conversion.

Il y a donc, dans ce contexte, deux commencements. Il y a d'abord un commencement premier, qui est la grâce (« la première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne *toucher* véritablement »), qui fait que le processus de la conversion s'inscrit dans la temporalité de la vie. Il y a ensuite un commencement de la conversion elle-même, car celle-ci est présentée dans sa durée et ses étapes spécifiques, dans le tourment qu'elle donne à l'homme, l'amenant à renverser les valeurs de sa vie. Le rapport entre les deux commencements est important. On peut parler d'un temps de la grâce, puisque la grâce est nécessaire à chaque étape du parcours spirituel. Il y aurait ainsi une grâce du « toucher », qui fait que des âmes soient particulièrement frappées par Dieu, et puis une grâce du désir, qui donne à l'âme le privilège de désirer Dieu, plutôt que les choses périssables. Il y a ensuite une grâce qui indique à l'âme comment se laisser conduire à Dieu. Le rapport entre le commencement de l'opération par Dieu et les étapes subséquentes dans la transformation de l'homme est un rapport d'antériorité, dans la tradition augustinienne la plus sévère.

Ce qu'il s'agit d'étudier dans le contrepoint des commencements de ces deux séries, c'est le rapport que ces deux temporalités ont avec la temporalité de la vie. Il est clair que l'évolution

---

<sup>9</sup> Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, volume IV, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 40.

dans la conversion se fait par la négation de la temporalité du monde. « Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte, et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices. Elle ne peut plus goûter avec tranquillité les choses qui la charmaient. » Si l'on considère le « charme des choses », « la jouissance » de celles-ci, « la douceur accoutumée parmi les choses où [l'âme] s'abandonnait avec une pleine effusion du cœur », comme organisant et orientant une temporalité spécifique de la vie de l'homme, alors la temporalité de la conversion y est absolument contraire. « Un scrupule continuel la combat dans cette jouissance », dit le texte. Les deux temporalités, vécues au même titre par le sujet, s'affrontent dans une première étape :

« Mais elle trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde. D'une part, la présence ces objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles, et de l'autre la solidité des invisibles la touche plus que la vanité ces visibles. Et ainsi la présence des uns et la solidité des autres disputent son affection, et la vanité des uns et l'absence des autres excitent son aversion ; de sorte qu'il naît dans elle un désordre et une confusion... »<sup>10</sup>

Ce désordre et cette confusion dans l'homme sont les marques du conflit des temporalités, induisant chacune une attente et une aspiration contraires. Mais si la conversion se poursuit, la seconde temporalité prend le dessus, par une sorte de réduction à l'absurde de la temporalité du monde :

« Elle considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries; et, dans la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime, elle s'effraye dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénuée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance. De sorte qu'elle comprend

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

parfaitement que son cœur ne s'étant attaché qu'à des choses fragiles et vaines, son âme doit se trouver seule et abandonnée au sortir de cette vie, puisqu'elle n'a pas eu soin de se joindre à un bien véritable et subsistant par lui-même, qui pût la soutenir et durant et après cette vie. »<sup>11</sup>

De même que dans le raisonnement par l'absurde, puisque les biens terrestres ne sont pas susceptibles de fournir un appui subsistant par lui-même, il faut en tirer la caducité complète :

« De là vient qu'elle commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son esprit, son corps; ses parents, ses amis, ses ennemis; les biens, la pauvreté; la disgrâce, la prospérité; l'honneur, l'ignominie; l'estime, le mépris; l'autorité, l'indigence; la santé, la maladie, et la vie même. »

A la suite de ce parcours de rejet du temporel, l'âme en vient à caractériser l'objet de sa quête, « le véritable bien » : « elle comprend qu'il faut qu'il ait ces deux qualités : l'une qu'il dure autant qu'elle, et qu'il ne puisse lui être ôté sans son consentement, et l'autre qu'il n'y ait rien de plus aimable ». La doctrine augustinienne de l'amour comme délectation vient achever le parcours spirituel caractérisé par Pascal dans cet *Écrit*.

A travers ces trois exemples, épistémologique, politique et spirituel, j'espère avoir réussi à montrer le caractère propre du commencement pascalien. Le premier geste est, dans les trois cas, de détruire une image confiante dans le monde, que ce soit la confiance de l'homme dans la raison comme faculté permettant à l'homme de se poser soi-même comme s'il était Dieu, la confiance du prince dans la légitimité de son pouvoir, ou la confiance du croyant dans la beauté du monde. Par-delà ce « désenchantement », il importe de susciter un nouveau commencement, qui tienne compte de ce que j'appellerai « le constat de désastre » de l'anthropologie pascalienne et qui ouvre le chemin du progrès spirituel.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 40-41.



### Constellation d'une problématique

Il me semble qu'un tel examen du thème ne pourrait faire l'économie de ce que le commencement signifie dans la littérature de l'époque. Par rapport aux contraintes spécifiques de la narration, qu'est-ce que le commencement ? Peut-on déceler des traits nouveaux dans les schémas narratifs ? Un examen attentif des formes narratives du siècle et tout particulièrement du roman montre en effet que *l'amour* est le thème narratif que l'on peut associer le plus naturellement au commencement, pour tomber à la fois sur ses fonctions rhétoriques et initiatrices.

Enfin, quel est le rôle du commencement dans la pensée sur le politique du XVII<sup>e</sup> siècle ? Peut-on documenter par des textes une réflexion sur le commencement, *initium*, en tant qu'origine de l'action partagée, en tant que point d'insertion de l'individu dans la communauté où il vit ? La modernité a développé l'idée que le commencement a une double racine dans l'intention de l'individu et dans la vocation des collectivités. Quelles sont les origines de ce double commencement au XVII<sup>e</sup> siècle ?

A cette problématique devront être intégrées quelques questions essentielles, qui sont en même temps autant de perspectives théoriques. S'il est indispensable d'insister sur la distinction du commencement de l'acte de créer et du commencement de l'œuvre, c'est que d'entrée de jeu l'on doit dissocier entre réflexion et rhétorique. Récupérer le second objet à l'intérieur de la problématique du premier ne se fera pas sans poser des hypothèses supplémentaires. Une conciliation possible serait d'adopter une définition du commencement, comme passage à l'acte dans des formes précises qui deviennent ainsi perceptibles pour les autres. Cette définition, dont on peut aisément mesurer l'efficacité, enferme tout propos dans une théorie de l'action, à l'intérieur de laquelle toute une dimension subjective du commencement en tant que spontanéité risque d'être occultée. On pourrait opposer à cette manière de voir l'idée que commencer n'est pas seulement créer des formes qui, la plupart du temps

sont déjà là avant qu'elles n'aient été créées par nous, puisqu'elles appartiennent au répertoire culturel de l'humanité, mais plutôt vivre le plaisir de retrouver ces formes par une espèce de mouvement propre. Comment arriver à tenir à la fois une théorie de la vérité, des formes et de la tension du commencement, c'est la question qui se pose avec urgence au terme de ce projet.

### *Proposition pour une typologie*

Tentons à présent un regard systématique et découpons l'objet de notre étude de manière nette. Dans quel sens je prends le mot de commencement ? Quand on dit *commencement*, on dit en effet plusieurs choses à la fois. Il est tout d'abord évident que si l'on utilise ce mot, c'est pour inscrire un processus quelconque dans le temps. Une objection amusante à mon projet, objection que quelqu'un n'a pas manqué de me faire, est de me demander pourquoi ne pas m'occuper plutôt du thème de la fin. Le premier terme de même que le second projettent d'emblée le texte dans une clef de l'inauguration – accomplissement, selon l'étendue de la durée.

Un deuxième sens impliqué par le mot est celui de partie de l'œuvre, texte ou discours en discussion. On voit ici que le deuxième sens n'est qu'en apparence dérivé du premier. Dans une réflexion connue, Pascal affirme que « la dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première » (Sel. 740, Laf. 976). Dans le mot « première » s'agit-il du temps de la lecture de l'œuvre ? Ou bien du temps interne du développement de la réflexion sous-jacente à la lecture ? Toujours est-il que le commencement évoqué par Pascal est un terme imputable à la rhétorique. Une lettre, un discours, un roman doivent commencer par une partie susceptible de mener le lecteur de la manière la plus appropriée vers le corps du texte. Commencer signifie tout d'abord introduire, c'est-à-dire indiquer un chemin ou lecteur et auteur peuvent s'engager de pair.

Un troisième sens immédiatement visible dans le mot de commencement est celui de projet de travail, noyau à l'intérieur duquel germe un ensemble plus complexe. Autant le second sens n'est pas réductible au premier, autant on ne saurait ramener le troisième au second. Le commencement d'une démarche de la pensée n'est pas simplement une des parties du système philosophique, mais déjà en quelque sorte tout le système. On s'aperçoit, dans ce troisième sens, que le commencement n'est plus lié de la même sorte au temps que dans son premier sens, celui qui évoque le début d'un parcours. On peut formuler d'ores et déjà l'hypothèse que dans le thème du commencement entendu comme amorce d'une voie à parcourir, le temps du parcours n'apparaît que secondairement : ce qui prime, c'est l'inscription dans une direction de pensée, qui, à terme, se révélera porteuse de fruits bien déterminés.

Si l'on mesure la différence entre ces trois sens, on se rendra compte qu'il y a une gradation et comme un resserrement conceptuel. A partir du commencement entendu comme étape temporelle d'un parcours, en passant par l'idée d'une introduction au contenu ou à la narration d'un texte, qui puisse associer dans une même partie l'exposition de l'auteur et l'effort supposé du lecteur pour être introduit au contenu, et jusqu'à l'idée d'un commencement qui est déjà l'œuvre, appelons-le « primeurs » ou « prémices » pour user d'une métaphore où le premier fruit est déjà le fruit, les fruits qui lui succèdent ne faisant plus que démultiplier un exemplaire que l'on a déjà apprécié. Y a-t-il une suite de ces trois sens ? Peut-on décider que l'avancée se fait dans le sens d'une internalisation de la temporalité, d'abord vue comme purement extérieure, ensuite comme une donnée rhétorique, donc fruit des efforts pour exposer la matière et pour se faire comprendre, et, en fin de compte, comme interne, au sens où, s'étant une fois engagé dans le contenu de pensée de l'œuvre, l'on se trouve dans un espace dont la configuration n'est précisément qu'une question de temps, de ce temps interne, constructeur et structurant ? Si l'on accepte cette

gradation, on peut faire également l'hypothèse que, selon que l'on se trouve à un niveau ou à un autre de la temporalité, la qualité du parcours temporel est différente. En effet, sur le premier palier temporel, on est au commencement ou à la fin, selon le moment de la durée où l'on se trouve ; le rythme de défilement semble au sujet imposé de l'extérieur. Lui-même, le sujet n'est concerné que d'une manière passive par cette temporalité : il en est le prisonnier et son rôle est de la subir. Au deuxième sens, le commencement est double, puisque il initie chez le sujet non seulement une attente, mais aussi une action ; le commencement rhétorique transforme le sujet en agent et l'invite à refaire, avec l'auteur, la découverte de ses idées. Ainsi le rythme de ce deuxième temps est double, fait d'une harmonie d'actions et d'étapes, de communion de volontés. Au troisième sens, le commencement est une condition imposée par le sujet, puisque c'est lui qui configure le système. Commencer est ici synonyme de créer, et le sujet est exclusivement agent. La temporalité est, cette fois-ci, durée de la création, mais, dans un horizon plus éloigné, elle s'abolit dans l'atemporel, dans la perfection de ce qui est. Car commencer, c'est entrer dans un univers différent, qui, par le miracle de la réalité des idées, est d'une certaine manière déjà là, même si l'auteur ne fait qu'en jeter les fondements.

### *Etude de cas : le commencement dans la pensée de Descartes*

Le cartésianisme philosophique débute par un grand problème théorique, celui de la *tabula rasa*. Faire table rase de toutes les opinions reçues, c'est en effet un acte fondateur. Commencer par éliminer méthodiquement tous les acquis est tentant pour le philosophe, afin de donner libre cours à sa propre réflexion, qui amènera de nouveaux fondements. Dans la seconde partie du *Discours de la méthode*, Descartes essaie de développer une comparaison de l'édifice philosophique et de l'urbanisme d'une ville et, enfin, de l'organisation politique et juridique d'un état.

Le sens de cette comparaison, très longue et très élaborée, est de problématiser précisément l'accès d'un individu à une organisation déjà constituée. Le lecteur trouvera au chapitre 8 une analyse du *Cogito* cartésien en termes d'action et résultat de l'action, ou, dans un langage sémantique, énonciation et énoncé. Dans cette introduction, je m'occuperai de la problématique de l'accès au faire, et de la distinction d'un faire à incidence individuelle et d'un faire social.

Descartes commence par poser la question d'un projet, dont le commencement unique et solitaire garantirait la réussite.

« ...Je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un *seul* architecte a *entrepris* et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de racommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. »<sup>12</sup>

La conversion du problème dans une question d'urbanisme permet de formuler une distinction qui ne masque en fait qu'en apparence la dialectique du commencement. Le projet urbain conçu par un seul individu est sans doute le plus harmonieux, à preuve « ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine ». D'autre part, à voir les « anciennes cités, qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues, par succession de temps, de grandes villes », étant « ordinairement si mal compassées », « on dirait que c'est plutôt la fortune, que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés »<sup>13</sup>. Il n'en reste pas moins que « nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville, pour le seul dessein de les refaire d'autre façon, et d'en rendre les rues

---

<sup>12</sup> *Œuvres* de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle édition, Paris, Vrin, I-XI, 1996 [cité ci-après AT, suivi du numéro du volume et de la page], VI, 11.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 11-12.

plus belles; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelquefois ils sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes, et que les fondements ne sont pas bien fermes »<sup>14</sup>.

Descartes opère, on le voit, une distinction entre le projet d'un seul homme concernant une seule construction et celui qui regarde la démolition et la reconstruction de toute une ville. En effet, toute solution générale consistant à abolir l'effet d'irrégularité et de confusion créé par le temps reste illusoire. Ce qu'il faut chercher, nous dit Descartes, c'est de rebâtir sa propre maison, c'est-à-dire de prendre à son propre compte l'entreprise de démolition-reconstruction, à la fois dans son travail et dans ses résultats. Je disais que la dialectique de la question reste entière. Le projet prête en effet le flanc à deux écueils. Le premier est la tentation d'empiéter sur l'ordre politique. « Il n'y aurait véritablement pas d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un Etat, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser ». Le second vise l'organisation et la pédagogie de la connaissance : « ni même aussi de réformer le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner »<sup>15</sup>. Descartes semble vouloir se cantonner à une entreprise éminemment privée. Pour radical qu'il soit, son commencement n'en demeure pas moins secret, ou à tout le moins discret. « Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. »<sup>16</sup> Les retombées politiques que Descartes veut à tout prix éviter, en opérant cette distinction, sont bien visibles. Il s'esquisse une dialectique du commencement-bouleversement, qui assurerait un fondement stable au faire individuel sans toucher aux fondements reçus du faire politique :

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 15.

« ... pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire *ma vie* beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais. *Car bien que je remarquasse en ceci diverses difficultés, elles n'étaient point toutefois sans remède, ni comparables à celles qui se trouvent en la réformation des moindres choses qui touchent le public.* Ces grands corps sont trop malaisés à relever, étant abattus, ou même à retenir, étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes. Puis pour leurs imperfections, s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies ; et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité, auxquelles on ne pourrait si bien pourvoir par prudence. Et enfin, elles sont quasi toujours plus supportables que ne serait leur changement : en même façon que les grands chemins, qui tournoient entre des montagnes, deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit, en grim pant au-dessus des rochers, et descendant jusques au bas des précipices. »<sup>17</sup>

Le texte met l'accent sur la différence qu'il y aurait entre l'entreprise de refonte de la connaissance et la réforme touchant les affaires publiques. Autant l'une serait nécessaire, autant l'autre serait dangereuse. Voyons, cette distinction une fois faite, quelles en sont les retombées quant à l'ordre épistémologique. En effet, pour le problème du commencement, deux apories se posent d'emblée. 1° Au moyen de quoi commencer, puisque l'on a tout démolì ; 2° Qu'est-ce qui nous guidera dans ce nouveau commencement, différent d'un de nos commencements antérieurs ou des commencements des autres et qui puisse nous assurer que cette fois-ci, c'est le bon ?

Pour le premier, il faut tenir qu'il n'y a pas de matériaux différents dont soit fait le véritable savoir :

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 13-14 (je souligne).

« Et comme, en abattant un vieux logis, on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau, ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées, je faisais diverses observations et acquérais plusieurs expériences, qui m'ont servi depuis à en établir de plus certaines. »<sup>18</sup>

Les briques de la connaissance sont les mêmes, avant et après le chambardement général. Ce qui fait la différence est simplement l'ordre de la composition. Pascal était peut-être encore très cartésien quand il affirmait : « Qu'on ne dise pas que je n'ai dit rein de nouveau, la disposition des matières est nouvelle. »<sup>19</sup> Ce type de solution renforce en fait l'importance accordée au thème du commencement. En effet, comme il n'y a en réalité rien de matériellement nouveau à découvrir, encore plus important est-il de bien commencer, et de suivre le bon chemin pour reconstruire le véritable savoir.

Pour le second point, il s'agit de distinguer deux questions : a) Pourquoi n'a-t-on pas déjà bien commencé, de manière spontanée ? b) Sur quoi peut-on se fonder pour bien commencer ?

Pour répondre à la première question, selon notre typologie, Descartes opère un glissement entre deux palliers différents du commencement. En effet, les apories formulées ne sauraient être surmontées à l'intérieur d'une seule perspective. Ce qu'il importe de faire, c'est de distinguer deux temporalités différentes : la temporalité de la pensée, dans laquelle commencer c'est donner lieu à ce qui est déjà ; et la temporalité de la vie, où différents commencements se révèlent être faux. C'est le sens de l'introduction de la théorie de la mauvaise pédagogie, induisant les préjugés, que de distinguer entre commencement dans la vie et commencement de la pensée. Cette disjonction permettra une réponse proprement cartésienne au problème sceptique de la vanité des commencements :

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>19</sup> *Pensées*, Sel. 575 ; Laf. 696.



«Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent<sup>20</sup>. Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous neussions jamais été conduits que par elle. »<sup>21</sup>

La théorie du nouveau commencement, qui doit être un commencement pour la pensée, s'appuie sur l'idée que le commencement dans la vie a été un faux départ pour la pensée. La théorie des préjugés, contraints par les appétits et les précepteurs de l'enfance, vient conforter cette dernière idée. A ce faux commencement de la pensée, qui fut le bon dans le temps, vient se substituer un vrai commencement de la pensée, qui a lieu bien plus tard dans la vie. Ce vrai commencement, bien qu'il implique, ainsi que je viens de le montrer, sa propre temporalité, qui est une temporalité de la création-découverte, est lui-même situé dans la durée de la vie. *Le Discours de la méthode* est, on le

---

<sup>20</sup> A remarquer le parallèle que Descartes dresse entre le savoir qui s'est accumulé avec le temps, lisez le temps chronologique, mesuré en vies d'hommes, l'urbanisme d'une ville ancienne et l'organisation juridique et politique d'un état. Le seul commencement véritable est celui que fait un même homme, à l'intérieur du temps de sa vie, dans la temporalité interne des idées. La comparaison de l'individu qui détruit sa propre maison pour en élever une autre reste la figure dominante dans *Le discours de la méthode*. A ne regarder que cette image, on se rend compte combien problématique est une pédagogie cartésienne, en dépit, semble-t-il, des ambitions du philosophe français. Dans les termes de la réflexion présente, on dira que la pédagogie par l'enseignement du savoir est l'équivalent de l'organisation juridico-politique de l'état.

<sup>21</sup> AT VI, 12-13.

sait, tout d'abord un récit autobiographique, à l'intérieur duquel non seulement la découverte de la méthode prend place, mais également différents points cruciaux du développement de l'individu porteur de l'expérience de la méthode, tels le moment de la décision de voyager, la retraite aux Pays-Bas, etc.<sup>22</sup>

La seconde question, concernant la faculté humaine qui rend possible un vrai commencement de la pensée, est résolue par Descartes comme on le sait. La seule voie d'accès à la connaissance est la raison, et celle-ci est universelle<sup>23</sup>. Qu'elle soit désignée comme *bon sens, puissance de bien juger, de distinguer le vrai d'avec le faux*, il s'agit partout de « la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes »<sup>24</sup>. Cependant, de même que les matériaux du vrai savoir sont les mêmes que pour les connaissances fausses, de même la raison peut être appliquée bien ou mal. « La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. »<sup>25</sup> De même que le vice qui peut frapper matériellement la connaissance est l'ordre de la composition des éléments, celui qui risque de dévier la raison en est le mauvais usage. On arrive ainsi aux limites du modèle du vrai commencement :

---

<sup>22</sup> Quelques moments du temps de la vie, que le récit autobiographique de Descartes met en relation avec le commencement de la pensée : « *sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs*, je quittai entièrement l'étude des lettres » (AT VI, 9) ; « mais après que j'eus employé *quelques années* à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris *un jour* résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre » (AT VI, 10) (je souligne).

<sup>23</sup> La raison est invoquée non seulement comme faculté de connaître mais aussi comme défense de l'individuel devant la pédagogie par l'enseignement scolastique : « Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à caue que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens » (AT VI, 77).

<sup>24</sup> AT VI, 2.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

« La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doit suivre ; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement. A savoir, de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées : d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie. Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures. »<sup>26</sup>

Les limites du modèle sont en fait des limites du critère opérationnel même qui rend possible un commencement autre. La raison se voit assigner une limitation (a) que j'appellerais de régime. Il en connaît une seconde (b), qui est de l'ordre de la force. Le régime juste et la force suffisante font que la raison soit le garant d'un commencement pour la pensée.

Pour conclure cette brève tentative de caractériser le commencement chez Descartes, je dirai que le concept en est particulièrement complexe, du fait de l'existence de deux palliers différents selon lesquels il fonctionne. Le commencement est d'abord un nouveau point de départ dans la vie. Mais c'est aussi l'origine de ce que j'ai appelé une création-découverte de la pensée. Le statut particulier de la connaissance, les idées claires et distinctes, la vérité divine sont non seulement des moments précis dans l'itinéraire autobiographique, mais aussi des piliers de la métaphysique cartésienne. Le but de l'activité de connaître est, accordons-le, la sphère de l'être telle qu'elle est saisie par la métaphysique ancienne. Cependant, il faut comprendre le commencement cartésien comme ce qui vise l'être tout en renvoyant au déroulement même de cette

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 15.

visée<sup>27</sup>. Aussi le commencement cartésien tient-il à la fois de la simple durée de la vie et de l'accès à la connaissance de ce qui est hors du temps. Dès lors, grâce à l'articulation de ces deux plans, le commencement est investi de toutes les caractéristiques de l'accès à une vie pour le salut. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut s'expliquer les nombreuses indications de temps qui jalonnent le *Discours*. Le parcours est fait d'étapes précises, comportant différentes initiations, différentes décisions. Ce sont autant de moments préparatoires, de purifications, risquerait-on, pour amener le temps de la vie au temps du connaître lui-même. Ce double commencement, dans la vie et dans la pensée, aurait le rôle de faire participer la première de la seconde et d'obtenir ainsi, dans l'écoulement de la durée quelque chose de l'atemporalité du vrai.

Le texte confirme cette interprétation d'une double participation du commencement, que Descartes met en rapport avec une découverte faite dans sa jeunesse. La révélation de ce chemin possible pour accéder à l'éternel est explicitement mise en rapport avec l'intervalle précis de notre vie terrestre :

« Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse *en certains chemins* (c'est moi qui souligne), qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de *l'élever peu à peu au plus haut point*, auquel la médiocrité de mon esprit et la *courte durée de ma vie* lui pourront permettre d'atteindre. »<sup>28</sup>

Il devient maintenant évident pourquoi il y a une ambiguïté dans le statut même de la raison. Elle est d'une part la faculté qui permet d'atteindre le vrai, c'est-à-dire ce qui est. Elle est, comme il résulte clairement du texte, le chemin d'accès vers les

---

<sup>27</sup> Comme je l'affirmais aussi au terme de mon analyse du *Cogito* (voir, ci-après, chapitre 8), l'origine de la pensée, le *je* pensant est, sémantiquement parlant, énonciation pure. Pour se poser en tant que tel, le *je* renvoie à soi par le biais de sa propre activité, noétique, sémantique, etc.

<sup>28</sup> AT VI, 3 (j.s.).

principes, la voie qui mène à la vérité. Mais, si on la regarde autrement, la raison semble être la vérité même, c'est-à-dire le principe. A cette ambiguïté de la raison, correspond un double statut de la temporalité. Au premier cas, c'est au moyen de la raison que l'on progresse vers le vrai. C'est le nouveau commencement institué par Descartes, comme chemin vers l'être. Mais, au second, au moyen de la raison, on participe du vrai, donc de ce qui est. Nous sommes ici déjà dans l'éternel, semblables à Dieu. Selon que le principe est tantôt le chemin vers le simple, tantôt ce simple même auquel on aboutit, les instants de la vie sont ou bien des fragments ou bien des promesses d'éternité.

De ce traitement du commencement, procédure conçue pour diviniser l'humain, pour amener l'éternité dans la durée, découle un statut problématique de la relation à autrui. Même si « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et l'universalité de la raison est le postulat requis pour proposer cette nouvelle sotériologie<sup>29</sup>, il est évident dans le texte même du *Discours* que la communication entre les personnes n'est pas une chose aisée. Dans ce qui suit, je montrerai les difficultés qu'engendre le commencement à l'intérieur même de la réflexion cartésienne en ce qui concerne la communication et la pédagogie du savoir.

J'ai déjà montré le caractère privé de l'entreprise cartésienne<sup>30</sup>, que Descartes motivait par le désir de ne pas empiéter sur l'ordre politique. Cependant, le *Discours* est écrit afin de communiquer la découverte de la méthode et de la proposer à d'autres personnes, dans l'espoir de faire communier celles-ci dans le même travail et à l'intérieur d'un cheminement, dont j'ai montré qu'il était pour Descartes une voie de salut :

---

<sup>29</sup> « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun... » (AT VI, 2).

<sup>30</sup> Le thème de la solitude prend quelquefois dans le texte des formes très explicites : « Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins de tomber. » (AT VI, 16-17)

« Ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver, en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de *communiquer fidèlement au public* tout le peu que j'aurais trouvé, et de *convier les bons esprits* à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et *communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient*, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi, *joignant les vies et les travaux de plusieurs*, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire. »<sup>31</sup>

Cet enthousiasme reste cependant assez isolé dans le *Discours*. Le thème de la solitude y est beaucoup plus représenté, comme étant l'état découlant du choix du type de vie que Descartes a fait. Je ne parlerai pas ici de l'élection des Pays-Bas comme lieu de séjour et de la réserve où Descartes s'est tenu, si l'on excepte son retour en France pour recevoir une distinction de la part de Louis XIII et son départ pour la Suède. Il y a sans doute ce que j'appellerai une solitude positive, valorisante, qui légitime le projet propre par rapport à des projets concurrents :

« Car j'en ai déjà recueilli de tels fruits, qu'encore qu'aux jugements que je fais de moi-même, je tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption ; et que, regardant d'un œil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile; je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l'avenir, que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie. »<sup>32</sup>

<sup>31</sup> AT VI, 63 (j.s.).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 3.

Mais il y a aussi une autre solitude, dont le complément est une méfiance par rapport à la communication de quelque résultat que ce soit :

« On peut dire que ces oppositions [*objections venant de la part de personnes mises au courant de la nouvelle philosophie*] seraient utiles, tant afin de me faire connaître mes fautes, qu'afin que, si j'avais quelque chose de bon, les autres en eussent par ce moyen plus d'intelligence, et, comme *plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul*, que commençant dès maintenant à s'en servir, ils m'aidassent aussi de leurs inventions. Mais, encore que je me reconnaisse extrêmement sujet à faillir, et que je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent, toutefois l'expérience que j'ai des objections qu'on me peut faire m'empêche d'en espérer aucun profit : car j'ai déjà souvent éprouvé les jugements, tant de ceux que j'ai tenus pour mes amis, que de quelque autres à qui je pensais être indifférent, et même aussi de quelques-uns dont je savais que la malignité et l'envie tâcheraient assez à découvrir ce que l'affection cacherait à mes amis ; mais il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet ; en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions, qui ne me semblât ou moins rigoureux, ou moins équitable que moi-même. »<sup>33</sup>

Si la réserve ci-dessus est encore à imputer à l'orgueil du fondateur d'une philosophie, il n'en est pas autant pour le paragraphe suivant, qui formule une attitude précise quant au travail en équipe :

« Pour l'utilité que les autres recevraient de la communication de mes pensées, elle ne pourrait aussi être fort grande, d'autant que je ne les ai point encore conduites si loin, qu'il ne soit besoin d'y ajouter beaucoup de choses avant que de les appliquer à l'usage. Et je pense pouvoir dire, sans vanité, que, s'il y a quelqu'un qui en soit capable, ce doit être plutôt moi qu'aucun autre : non pas qu'il ne puisse y avoir au monde plusieurs esprits incomparablement meilleurs que le mien ; mais pour ce qu'on ne saurait si bien

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 68-69 (j.s.).

concevoir une chose, et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même. Ce qui est si véritable, en cette matière, que, bien que j'aie souvent expliqué quelques-unes de mes opinions à des personnes de très bon esprit, et qui, pendant que je leur parlais, semblaient les entendre fort distinctement, toutefois, lorsqu'ils les ont redites, j'ai remarqué qu'ils les ont changées presque toujours en telle sorte que je ne les pouvais plus avouer pour miennes. »<sup>34</sup>

Descartes affirme ici de manière théorique et conjointement d'une part la priorité épistémologique de l'invention sur l'enseignement, d'autre part la prééminence de l'esprit pensant sur tout autre esprit de poursuivre et de développer les prémices obtenues (on est au même plan de la temporalité interne). Cette double affirmation ne fait que confirmer l'idée de base de cette introduction, à savoir que la découverte a une valeur spirituelle, du fait de l'élévation du temps de la vie à l'éternité des idées. Simplement, à l'encontre d'une doctrine de la création inspirée, comme il en apparaît dans les mythes platoniciens, doctrine qui se verrait obligée d'opérer avec des instants divins, la doctrine cartésienne se propose de fournir un régime propre de la raison, susceptible d'assurer une bonne gestion de ce qui nous distingue des bêtes, entendez de ce qui nous rend divins. La raison est la faculté par laquelle l'homme peut gérer l'éternel à l'intérieur du temporel. Les limites de la communication en philosophie et dans les sciences résident non dans l'impossibilité de transmettre le savoir, mais dans le fait que ce savoir acquiert pour celui qui est entré en sa possession une valeur, qui ne peut être fructifiée qu'à l'intérieur de sa propre vie<sup>35</sup>. La dimension heuristique du cartésianisme est le trait le plus visible de sa dimension sorériologique.

La valeur spirituelle de l'invention est ainsi à mettre en rapport avec le thème de la solitude et de la maîtrise de son propre

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 641.

<sup>35</sup> « Et en un mot, s'il y a au monde quelque ouvrage qui ne puisse être si bien achevé par aucun autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille. » (AT VI, 72)



ouvrage. Mais en faisant l'hypothèse supplémentaire des deux plans de temporalité impliqués dans le commencement cartésien, le temps de la vie et la temporalité interne de ce qui est connu, on arrive à rendre compte du paradoxe de la communication. Le cartésianisme se veut publié, mais en même temps il n'attend rien de la part des autres.



## Chapitre 1

# Une forme radicale de commencement : le miracle

Une forme de commencement, thématifiée comme telle dans les textes philosophiques du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est le miracle. Approcher ce thème, c'est une entreprise à la fois délicate et problématique. Délicate, car, au-delà de l'étude d'un concept dont les traits connaissent une dynamique propre à partir de la compréhension magique, kabbalistique et, faut-il ajouter, théâtrale du miracle, léguée par la Renaissance, jusqu'à la plate-forme déiste érigée par John Locke vers 1701, traiter du miracle suppose également susciter un réseau de notions solidaires, sans lesquels la signification et le rôle de celui-ci dans la pensée du siècle restent assez flous. Certes, le XVII<sup>e</sup> siècle n'innove pas, en soustrayant à la théologie un terme qui y avait conquis son statut conceptuel ; on peut dire que, depuis Thomas d'Aquin, la philosophie gagnait du terrain sur la théologie, tout en assurant qu'elle traitait des mêmes questions selon « les lumières naturelles », comme dira plus tard Pascal dans un fragment célèbre<sup>36</sup>, en résumant la position des philosophes du siècle. Naturellement, ceux-ci prennent parfois des distances, en disant comme Descartes : « je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affermir par des raisons humaines et probables seulement »<sup>37</sup>. C'est un argument qui sert précisément de garde-fou contre la prétention abusive qui consiste à expliquer tout

---

<sup>36</sup> *Pensées*, Sellier 230, Laf. 199.

<sup>37</sup> Descartes à Mersenne, le 27 mai 1630, AT I, 153.

au moyen d'une philosophie. Les philosophes du XVII<sup>e</sup> s'aménagent ainsi des réserves conceptuelles inexplorées, qu'ils situent sous la protection de la théologie, mais qui n'en indiquent pas moins les limites de l'explication par une philosophie déterminée. L'attitude reste cependant assez exceptionnelle, puisque la philosophie sera précisément jugée d'après la capacité d'expliquer tel fait pertinent en théologie. Descartes, là encore une fois, aura bien compris le rôle médiateur de la philosophie naturelle entre la métaphysique et l'explication théologique des miracles chez Thomas d'Aquin, et essaiera précisément de proposer un modèle concurrent d'explication de l'Eucharistie, pour montrer que sa physique, d'où manquaient les qualités secondes, était susceptible d'assurer le passage d'une métaphysique fondée sur la simplicité de la substance étendue à une théologie naturelle, dont le contour s'esquisse au fil des lettres qu'il échange avec quelques-uns de ces correspondants.

Aussi la problématique de cette approche s'inscrit-elle résolument à l'intérieur du discours philosophique. Parler du miracle au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est certes parler de Dieu, mais, à la différence du discours théologique traditionnel, c'est en parler, de plus en plus, à travers les causes secondes et comme par une définition négative. Le caractère apophatique du discours sur Dieu est en effet une caractéristique de la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle. Le propre de la nouvelle notion de miracle, c'est précisément de s'aligner sur d'autres notions jugées primitives et de permettre à la pensée, tout en les contrastant, d'en tirer une dynamique seconde du sens, susceptible de promouvoir ce nouveau discours sur Dieu qui est le fait des philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle.

Problématique, cette entreprise l'est pour au moins trois séries de motifs. Tout d'abord, parce que l'historien doit se déprendre systématiquement de l'idée que le miracle au XVII<sup>e</sup> siècle, dans la nouvelle dynamique du terme, fonctionne comme une notion de théologie révélée. Tous les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle qui s'y intéressent, jusqu'à Malebranche et Spinoza, font tout

pour désacraliser le concept et pour le soustraire à la tradition biblique, à la fois prophétique et apocalyptique, que véhiculait l'Église catholique<sup>38</sup>. Certes, le miracle fait partie d'un discours philosophique sur Dieu, et c'est précisément l'un des points que j'essaie de faire admettre ici, mais ce discours passe avant tout par une nouvelle conception de la nature, qui est comprise comme l'ensemble des objets résultant des lois instituées par Dieu, pour autant que ces objets sont non seulement les corps mais aussi les opérations régies par ces lois. « Quant à l'idée qu'un excès de connaissance inclinerait l'homme à l'athéisme, écrivait Francis Bacon dès 1605, tandis que l'ignorance des causes secondes amènerait à s'en remettre plus dévotement à Dieu, qui est cause première, il est bon tout d'abord de poser la question que Job posa à ses amis : " Mentiriez-vous en faveur de Dieu, comme un homme ment en faveur d'un autre, pour lui faire plaisir ? " Car il est certain que Dieu n'opère rien dans la nature, si ce n'est par les causes secondes ; chercher à faire croire autre chose est une pure imposture, prétendument soutenue en faveur de Dieu, mais qui n'est pas autre chose que d'offrir à l'auteur de la vérité l'immonde sacrifice d'un mensonge. »<sup>39</sup> Le discours sur Dieu, à l'époque des grands « systèmes du monde », est en effet tout d'abord un discours sur l'auteur de la nature et, par voie de conséquence, un discours sur les rapports que ce Dieu entretient avec cette nature qu'il a créée. Le miracle est un élément qui parle de Dieu, de façon médiate, par le fait de mettre en échec

---

<sup>38</sup> Parfois, dans le courant du siècle, des théologiens interviennent pour essaient de réinvestir la notion de miracle de sa force première et de lui rendre ainsi la capacité de signifier Dieu au sens où l'épiphanie ancienne était censée le faire. Voir par exemple les attaques d'Antoine Arnauld contre Malebranche dans les années 1680, centrées précisément autour de l'accusation d'avoir exclu de son système la possibilité du miracle, et notamment la *Dissertation sur la manière dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le ministère des anges, pour servir de réponse aux nouvelles pensées de l'auteur du Traité de la Nature et de la Grâce*, in Antoine Arnauld, *Œuvres*, tome 38, p. 683-741.

<sup>39</sup> Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion de savoirs*, avant-propos, traduction et notes par Michèle Le Dœuff, Gallimard, 1991, I, p. 11.

l'ordre connu de la création régulière. La rigueur de la recherche exige donc que la notion de miracle soit traitée comme ayant un autre statut épistémologique que les concepts selon lesquels le discours philosophique sur Dieu s'organise au XVII<sup>e</sup> siècle : nature, lois, expériences, etc.

La deuxième difficulté découle de la première : à l'intérieur des rapports de Dieu à la nature créée, le miracle a une place ambiguë. Certes, il joue tout d'abord le rôle d'un signe, en tant qu'il est destiné à montrer où est le chemin de la foi (ce qui fait partie d'un rôle traditionnellement reconnu des miracles, tel que le posent les textes aussi bien vétero- que néo-testamentaires). Mais la question devenait de plus en plus pressante au XVII<sup>e</sup> siècle de savoir pourquoi Dieu choisirait cette façon précisément de se rendre sensible à l'homme, ou en d'autres termes pourquoi il déciderait de suspendre ne fût-ce qu'un instant les lois de la nature qu'il avait lui-même établies<sup>40</sup>. Si le discours sur Dieu se fonde, comme le veut Descartes en jetant les bases des positions intellectualistes de la seconde moitié du siècle, non seulement dans cet attribut fondamental de Dieu qu'est l'immutabilité de son action, mais aussi dans une suprême bonté qui veut que l'homme ne soit pas déçu dans ses efforts de connaître le monde

---

<sup>40</sup> « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*? Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles ; lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil, mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur », Descartes à Mersenne, 27 mai 1630. On sait que Descartes est le premier à avoir brisé une longue tradition médiévale qui utilisait la doctrine plotinienne de l'émanation pour expliquer les rapports entre les vérités éternelles et Dieu ; les lois de la nature deviennent chez lui une vérité créée, comme les objets de la nature, mais sur un autre plan. Ce choix de Descartes inaugure proprement la nouvelle conception de la nature que je résumais plus haut : est nature aussi bien les objets que les rapports entre ces objets, ou selon une explication génétique que Descartes semblait affectionner, une fois les lois de mouvement données, la nature se compose des corps physiques qui en résultent.

et de se connaître soi-même, quel rôle pourrait bien échoir à cet « ouvrage » de Dieu, qui échappe aux lois qu'il a lui même instituées ? Est-ce une limite pour fermer la compréhension du monde, une espèce de barrière dressée contre l'orgueil humain ? Le miracle semblerait alors figurer un garde-fou contre le vaste projet de connaître le monde, voire une pierre de touche dans une philosophie qui restitue sa place à la toute-puissance divine. Ces enjeux se négocient à l'intérieur de ce vaste échange intellectuel qu'est la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle. Traités, revues, correspondances ne cessent de reprendre le thème à nouveaux frais, dans le contexte de la formation progressive de plusieurs camps, que l'historiographie identifie selon des méthodes et des critères différents.

De ces critères méthodologiques et de leur rapport aux données qu'ils fournissent, une autre difficulté découle. A l'intérieur d'une philosophie rationaliste et du corrélat conséquent de celle-ci, une conception intellectualiste de Dieu, le statut ontologique du miracle se doit d'être strictement défini, en rapport avec son statut épistémologique. En effet, la question revient à délimiter la façon dont il est possible d'accueillir dans le corps même de la nature des objets ou des phénomènes dont le mode d'apparition<sup>41</sup> est nécessairement hétérogène à ce corps même. Même dans l'espace conceptuel d'une philosophie empiriste et d'une théologie volontariste, qui ont occupé le devant de la scène dans la seconde moitié du siècle en Grande-Bretagne, les opérations inhérentes aux miracles sont difficiles à définir : si les régularités observées dans le cours de la nature ne sont que des faits contingents, dont la validité est suspendue à une décision divine et au sujet de laquelle on peut s'attendre à un démenti ou la transformation selon des règles inconnues, quel sera l'objet ou l'opération auxquels on attribuera le statut de miracle, plutôt qu'à d'autres que l'on tiendra pour naturels ? La question doit s'entendre sous son aspect à la fois épistémologique et ontologique, éclairant l'objet de l'enquête par un

---

<sup>41</sup> Pour respecter la définition de la nature donnée ci-dessus, j'entends par le terme d'apparition à la fois la génération et la structure intime de l'objet.

regard proche aux philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce qui pose problème, sans doute, c'est la nature de l'ouvrage considéré comme un miracle : ce n'est apparemment pas un corps physique ou un événement dont la structure ou la loi de génération soient identiques avec les autres objets de la nature ; quoi d'autre est-ce alors ?<sup>42</sup> Mais aussi et surtout, ou d'abord, ce quelque chose que je suis parvenu à identifier en tant que tel, comment ai-je pu l'identifier ? De quelle façon ce corps physique ou cet événement me sont-ils donnés, pour que je les saisisse à la fois dans leur spécificité et dans leur étrangeté ?

### *La nature*

La reformulation de la problématique de la nature comporte une étape de mise à distance, voire même de refus du legs de l'Antiquité, tel que le XVI<sup>e</sup> siècle semblait bien l'avoir recueilli et enrichi. Comme le note Malebranche, en prenant le soin de se démarquer de la tradition naturaliste et magique de la Renaissance italienne, « la *nature* des philosophes païens est une chimère »<sup>43</sup>. Elle est certes la création de Dieu, mais elle résulte mécaniquement de la « communication des mouvements », une fois que Dieu a définitivement arrêté les lois de la nature. En se délimitant des philosophies qui établissent un rapport d'émanation de Dieu à la nature<sup>44</sup>, Malebranche décide de conférer à

---

<sup>42</sup> Un mélange monstrueux ? On tomberait dans les anomalies, dont les histoires naturelles foisonnent depuis l'antiquité. L'anomalie peut certes être un signe, mais tout signe n'est pas nécessairement un miracle. Il faut davantage qu'une simple composition morphologique d'éléments de réalité pour en suspendre les lois.

<sup>43</sup> *Traité de la nature et de la grâce* (TNG), I, II, LIX, in Malebranche, *Œuvres*, vol. II, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, index établis par Jean Letrouit, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 57.

<sup>44</sup> « ...si vous demeurez d'accord que le monde ne peut être une émanation nécessaire de la divinité, vous verrez bien qu'il ne fallait pas qu'il fût éternel, quoiqu'il ne doive jamais finir » (TNG, I, I, IV), *ibidem*, p. 16.



cette dernière un statut de chose créée, et par conséquent d'en établir ainsi la contingence absolue. Ce point est important et il précède le calcul des effets des différents attributs divins sur la façon dont le monde est créé. Ce rapport résolument créationniste de Dieu au monde situe Malebranche dans la droite descendance cartésienne<sup>45</sup>, de même que les thèses de la raison suffisante des lois de la nature dans le processus de configuration du monde dans son état actuel<sup>46</sup> et de la simplicité des voies par lesquelles Dieu a produit et conserve le monde<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> De même que son contemporain, Dom Robert Desgabets, *Traité de l'indéfectibilité des créatures* (voir *Analecta cartesianae*, éd. J. Beaudé, Amsterdam, 1984). A ce sujet voir J.L. Marion, « The Idea of God », in D. Garber, M. Ayer (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 1998, I, p. 273-275.

<sup>46</sup> Affirmée par Descartes dès *Le Monde*, traité inaugural pour la pensée cartésienne, quoique publié pour la première fois par Clerselier en 1664 : « Car Dieu a si merveilleusement établi ces Lois [les lois ordinaires de la Nature], qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit, et de même qu'il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion, mais qu'il en compose un Chaos, le plus confus et le plus embrouillé que les Poètes puissent décrire : elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce Chaos se démêlent d'elle-mêmes, et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un Monde très parfait, et dans lequel on pourra voir non seulement de la Lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générales que particulières, qui paraissent dans ce vrai Monde » (AT XI, 34-35).

<sup>47</sup> *Principes de la philosophie*, II, 36 : « Nous connaissons aussi que c'est une perfection en Dieu, non seulement de ce qu'il est immuable en sa nature [*quod in se ipso sit immutabilis*], mais encore de ce qu'il agit d'une façon qu'il ne change jamais [*quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur*] : tellement qu'ouvre les changements que nous voyons dans le monde, et ce que nous croyons, parce que Dieu les a révélés, et que nous savons arriver ou être arrivés en la nature, sans aucun changement de la part du Créateur [*sine ulla in creatore mutatione fieri*], nous ne devons point supposer d'autres en ses ouvrages, de peur de lui attribuer de l'inconstance [*ne qua inde inconstantia in ipso arguatur*] » (AT VIII-1, 61 et AT IX-2, 84). La simplicité des voies découle pour Descartes de l'attribut de l'immuabilité (de la nature et de l'action de Dieu), lui-même subordonné à celui de la perfection. Analytiquement, ou selon l'ordre de la connaissance, la démarche est naturellement inverse : de la simplicité on tire l'immuabilité (de l'action et de la nature divines), d'où l'on tire la perfection.

La Nature était en effet déjà pour Descartes l'ensemble des corps soumis aux changements ainsi que les lois qui dictent ces changements : la diversité des principes divins et de leur action (pour la philosophie italienne dominante au XVI<sup>e</sup> siècle) est ainsi à la multiplicité des formes issues dans une matière homogène sous l'action de lois de la nature demeurant constantes<sup>48</sup>. Du reste c'est bien ainsi que les philosophes cartésiens auront compris l'héritage de leur maître : « Qu'est-ce que la nature, s'exclame Louis de La Forge, en 1666, que cet ordre selon lequel Dieu régit ses créatures ; conséquemment tout ce qui se fait en vertu de cet ordre se fait naturellement »<sup>49</sup>. Certes, Descartes n'insistera pas trop sur la diversité des corps dont est composée la nature ; bien au contraire, en posant une distinction importante entre l'attribut essentiel des corps qu'est l'étendue et les autres propriétés<sup>50</sup>, jusqu'à faire de la première le principe d'individuation des corps<sup>51</sup>, Descartes appauvrit le monde et propose une physique qui n'est pas à même de rendre compte de la richesse des phénomènes connus.

---

<sup>48</sup> Voir par exemple *Le Monde* : « Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais que je me sers de ce mot, pour signifier la Matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car de cela seul, qu'il continue ainsi de la conserver, il suit, de nécessité, qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les Lois de la Nature » (AT XI, 37).

<sup>49</sup> Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les Principes de René Descartes*, Amsterdam, chez Abraham Wolfgang [1666], p. 200.

<sup>50</sup> *Principes*, I, 53 : « ...il y a toutefois un [attribut] en chacune [des deux substances créées] qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance qui corporelle... » (AT IX-2, 48).

<sup>51</sup> Voir, ci-après, chapitre 2.

Les philosophes de la descendance cartésienne essaient de corriger cette démarche, tout en s'exposant à des tensions internes. Malebranche, en théologien plutôt qu'en philosophe naturel, parle volontiers de « la variété des formes que nous admirons tant dans la nature »<sup>52</sup>, ou « tout ce que nous voyons de beau dans le monde »<sup>53</sup>, alors qu'il n'abandonne pas le principe de l'uniformité des lois de mouvement. La première loi de mouvement de Malebranche est identique à la seconde loi de Descartes et la seconde loi de Malebranche, dans sa première formulation de 1680 suit de très près la troisième loi de Descartes : « lorsque deux corps se rencontrent, leur mouvement se distribue dans l'un et dans l'autre à proportion de leur grosseur, en sorte qu'ils doivent ensuite se mouvoir avec une égale vitesse ». Dans l'édition de 1701 il remplace dans cette loi la *grosseur* par la pression du corps, se montrant apparemment sensible à l'argument de Leibniz selon lequel on ne saurait tirer du seul volume cartésien la diversité du comportement des corps en physique. La loi devient : « lorsque deux corps se rencontrent, leurs mouvements se communiquent de l'un à l'autre, à proportion de leur pression, et selon la ligne de leur pression »<sup>54</sup>. Ce faisant, Malebranche ne craint pas de reprendre le vieux thème théologique de la beauté et de la richesse du monde, même si, du côté de l'explication physique, l'appareil qu'il présente est loin de pouvoir rendre compte de ces attributs.<sup>55</sup> N'empêche, pour le philosophe des

---

<sup>52</sup> TNG, I, I, XV, in Malebranche, *Œuvres*, vol. 2, *ibidem*, p. 26.

<sup>53</sup> *Ibidem*, I, I, XVIII, p. 28.

<sup>54</sup> TNG, I, I, XV. Voir l'édition de la Pléiade, p. 28 et la variante, p. 1155, tout en corrigeant la formule un peu rapide de l'excellente éditrice du volume : « la formule de Descartes sur la quantité de mouvement (produit de la masse par la vitesse) » ; en effet, Descartes ne connaissait pas la masse, la quantité de mouvement ne dépendait pour lui que du volume des corps et de leur vitesse ; de là les critiques de Leibniz.

<sup>55</sup> On doit ainsi penser que le principe physique qui fonde chez Descartes la possibilité des lois de la nature (conservation d'une quantité égale de mouvement dans l'univers) ainsi que sa première loi du mouvement (tendance de chaque chose à persister en l'état où elle est) sont absorbés tous les deux chez

causes occasionnelles, l'équivalence de la nature et des lois de la nature est quasiment totale : « ...la *nature* est une chimère, si ces mêmes lois [les lois générales des communications des mouvements] ne sont la nature »<sup>56</sup>.

Pierre Bayle, tout en emboîtant le pas à Malebranche, le rejoint aussi sur les deux points suivants. « Il est visible que l'étendue ne peut sortir ou émaner d'un sujet non étendu que par voie de création », écrit-il<sup>57</sup>, défendant aussi les vues créationnistes de Descartes auxquelles il trouve l'avantage d'insister sur la dépendance de ce monde par rapport à Dieu, aussi bien pour ce qui est de sa création que pour ce qui est de sa conservation<sup>58</sup>. Bayle entend aussi la conservation de la même façon que Malebranche : Dieu ne se contente pas de rendre possible le fonctionnement du monde selon les lois de mouvement ; il les dote à chaque instant de leur efficacité habituelle, tout en respectant leur caractère de lois, ce qui fait que la communication des

---

Malebranche dans les principes de l'immutabilité et la simplicité des voies de Dieu. On doit avouer que cette absorption reste mystérieuse ; Malebranche pas plus que Spinoza ne reconduisent, jusque dans leurs hypothèses de base, les préoccupations systématiques de Descartes pour une métaphysique et une philosophie naturelle qui se soutiennent mutuellement. A cet égard, Descartes n'a d'autre successeur que Leibniz, pour lequel, durant toutes les étapes de sa pensée il faut absolument un principe spirituel dans le physique et un principe corporel dans l'esprit qui, à deux, expliquent le réel.

<sup>56</sup> *Réponse à une Dissertation de Mr. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce. Dans laquelle on établit les principes nécessaires à l'intelligence de ce même Traité* (1685), in Malebranche, *Œuvres*, éd. A. Robinet, tome VII, p. 531.

<sup>57</sup> *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, art. *Spinoza*, rem. N, i.

<sup>58</sup> « La seule relation possible entre Dieu et le monde, qui respecte la pure spiritualité et l'unicité de la nature divine est la relation ineffable de Créateur à créature, qui place l'univers dans une dépendance absolue par rapport à la divinité qui le crée, le meut et le conserve : toute autre conception fait épouser la matière par l'esprit, le spatiale et le pluralise, c'est-à-dire le nie, puisque la définition respective de la pensée et de l'étendue est 'contradictoire' », Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 193.

mouvements dans l'univers est précisément d'une régularité toujours confirmée et non pas un miracle perpétuel. Sur la question de savoir quel est l'énoncé exact des lois de communication des mouvements, Bayle demeure réservé, en en posant seulement le principe et en laissant aux philosophes de la nature d'en discuter les détails<sup>59</sup>. Bayle se sépare pourtant de Malebranche là où, réfléchissant d'abord au domaine de la vie animale, mais aussi à l'interconnexion de l'âme et du corps, et au fonctionnement de l'ensemble de l'univers, il est tenté d'admettre l'action des volontés des anges<sup>60</sup> et surtout l'effet de volontés particulières<sup>61</sup> dans certains phénomènes que le mécanisme n'arrive pas à expliquer de manière satisfaisante<sup>62</sup>. Néanmoins, même si Bayle ne suit pas Malebranche dans ses positions radicales sur la possibilité d'expliquer la nature uniquement par le caractère général des volontés de Dieu, en tant qu'elles sont exprimées dans les lois de mouvement, il n'en reste pas moins qu'il enlève à la nature aussi bien tout vitalisme que tout immanentisme, continuant de la concevoir, dans la foulée de Descartes, comme de la matière créée régie par des lois dont le principe efficace la transcende complètement<sup>63</sup>.

Cette conclusion que l'on peut tirer de l'examen de la notion de nature chez Descartes et chez les philosophes cartésiens acquiert une certaine importance quant à la suite de cette enquête.

<sup>59</sup> Elisabeth Labrousse, *ibidem*, p. 211.

<sup>60</sup> « ...il me semble que tôt ou tard on sera contraint d'abandonner les principes mécaniques, si on ne leur associe les volontés de quelques Intelligences ; et franchement il n'y a point d'Hypothèse plus capable de donner raison des événements que celle qui admet une telle association... », *Dictionnaire historique et critique*, art. *Plotin*, rem. G

<sup>61</sup> « ...la direction particulière d'une Intelligence viendroit ici fort à propos... », *ibidem*, art. *Ricius*, rem. C.

<sup>62</sup> Sur ce point, voir Elisabeth Labrousse, *ibidem*, chap. 8, *Le Mécanisme*, p. 219-256.

<sup>63</sup> « Le monde est [...] un Opéra, où l'on voit le jeu des machines sans en connoître les ressorts. » *Réponse aux Questions d'un Provincial*, II, CI, OD, III, p. 704b.

En effet, si la nature en tant que telle y est conçue exclusivement en termes de lois naturelles, et plus particulièrement en termes de lois de mouvement, on peut s'attendre à ce que le miracle, en tant que différence par rapport à la nature, soit également conçu sous l'espèce des opérations nécessaires à la production de l'effet miraculeux, et pas dans les termes d'une structure différente de la structure du naturel.

Les exemples de miracles, tirés pour la plupart de l'Ancien Testament, que l'on peut trouver dans les livres de philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle vont effectivement dans ce sens : Spinoza évoque de tels événements miraculeux, dont il analyse la conformité avec les lois de la nature ; il en est ainsi de l'invasion de sauterelles en Égypte et de leur disparition (*Exode*, X, 14, 19), de l'ouverture de la mer rendant possible la fuite des Hébreux devant les Égyptiens (*Exode*, XIV, 21) ou encore de l'arrêt du Soleil au milieu de sa course le jour de la bataille de Gabaon (*Josué*, X, 13). Notons que Spinoza ne représente pas de créatures fabuleuses qui, dans leur nature, interpelleraient le monde naturel, mais simplement le mode à travers lequel ces événements adviennent. Leibniz, dans la même lignée, questionne la façon dont Habaquq fut transporté par les cheveux grâce à l'impétuosité d'un ange (*Daniel*, 14, 36), ou la façon dont, du fait d'un autre ange, l'eau de la piscine de Bethesda venait à être agitée acquérant simultanément des vertus guérisseuses (*Jean*, 5, 4)<sup>64</sup>.

Malebranche évoquait la défaite de l'armée de Sennachérib par l'ange vengeur de la gloire de Yahvé (*2 Rois*, 19, 35)<sup>65</sup>, la peste que David attira sur son peuple pour en avoir voulu faire le dénombrement, la pluie de la manne qui tombait régulièrement

---

<sup>64</sup> Leibniz à Clarke, *V Ecrit*, 117, in *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hannover et de Londres par André Robinet, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2<sup>e</sup> édition, 1991.

<sup>65</sup> *Dernier Eclaircissement au Traité de la Nature et de la Grâce* (1684), éd. Pléiade, vol. 2, p. 186.

dans le désert<sup>66</sup>. Derrière chacun de ces exemples, on retrouve la même question : dans l'exécution de tous ces miracles, les anges ont-ils bénéficié d'une volonté particulière de Dieu ou bien ne faisaient-ils qu'exprimer, à l'aide de pouvoirs supérieurs à ceux des hommes, ses volontés générales ?

### *Définitions du miracle*

Un enjeu qui se forme progressivement dans ce débat philosophique est celui de la nature de l'événement miraculeux. Les auteurs font remonter la question à St. Thomas d'Aquin, puisqu'ils se réfèrent constamment (sans le citer) à la définition du miracle donnée dans la *Somme Théologique* : le miracle est un ouvrage qui surpasse les forces de toute la nature créée. Leibniz joue aussi sur cette définition et imagine même deux types de miracles, selon que l'événement miraculeux serait du second ordre, ou le fait d'un esprit ou d'un ange, dont les forces sont supérieures à celles des hommes, ou alors du premier ordre, ou le fait directement de Dieu, surpassant non seulement les possibilités d'action des hommes mais aussi leurs possibilités de compréhension<sup>67</sup>. Personne, au XVII<sup>e</sup> siècle,

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>67</sup> *Théodicée*, III, 249 : « Quant aux miracles... ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte : il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les anges, comme le R. P. Malebranche le tient aussi ; et ces anges ou ces substances agissent selon les lois ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous ; comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étaient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourrait être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation et quelques autres actions de Dieu passent la force des créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana était un miracle du premier rang, Dieu aurait changé par là tout le cours de l'univers à cause de la connexion des corps ; ou bien il aurait été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en était arrivé aucun ; et après le miracle passé, il aurait

ne contredit ces distinctions reçues de l'école. On sent bien que le véritable enjeu est ailleurs : à cet ouvrage, hétérogène par excellence, que l'univers accueille à la fois comme signe et présence de son Créateur, quelle place peut-on assigner à l'intérieur d'une nature dont l'origine est identique mais qui en diffère par la construction et les règles de fonctionnement ?

L'effort de Leibniz consiste à faire accepter l'idée qu'il y a une conformité des miracles et de la nature des choses, d'abord, et de la connaissance des hommes aussi, même s'ils passent leur compréhension parfaite. Cette conformité éclaire en retour la nature de Dieu, dont l'intellect organise le monde par paliers de transparence, certes, mais tout d'abord selon une organisation parfaitement cohérente. Sauver l'analogie de structure et de fonctionnement des événements miraculeux et des événements ordinaires de la nature permet à la fois de concevoir un univers parfaitement.

Dans sa correspondance avec Clarke, Leibniz envisage le miracle du point de vue de la nature. Il distingue une différence interne et réelle entre ouvrage miraculeux et ouvrage naturel. Cette différence consiste dans le fait qu'une opération miraculeuse, comme il l'écrivait déjà trente années plus tôt, « diffère intérieurement et par la substance de l'acte d'une action commune »<sup>68</sup>. Selon les principes métaphysiques de Leibniz, on doit pouvoir rendre compte de cette différence en terme de connaissance.

Il me semble que cette question, que j'appellerai la question épistémologique, peut régir l'ensemble de la problématique des

---

fallu remettre toutes choses dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seraient venues sans le miracle : après quoi tout serait retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandait plus qu'il ne paraît. » La distinction que propose Leibniz a un rôle précis dans l'économie de sa conception sur les miracles. Il s'agit, on le verra bientôt, de sauvegarder une définition dont le triple versant épistémologique, ontologique et théologique est entièrement commandé par le critère de l'intelligibilité des miracles.

<sup>68</sup> Leibniz à Arnauld, lettre du 30 avril 1687, in G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1993, p. 161.



miracles chez Leibniz. En effet, on peut distinguer trois niveaux d'analyse dans le corpus leibnizien : tout d'abord cette question épistémologique qui concerne l'intelligibilité des miracles. Qu'est-ce qui fait que je puisse distinguer entre le miraculeux et le naturel, par exemple entre la création du monde et les mouvements des corps célestes, la résurrection de Lazare et la génération des plantes et des animaux<sup>69</sup>, entre l'Incarnation et le changement de l'eau en vin aux noces de Cana<sup>70</sup> ?

C'est à cette hauteur de la problématique que l'on peut situer la définition proprement leibnizienne des miracles en *Discours de Métaphysique*, XVI, comme étant ce qui, tout en dépassant la compréhension parfaite de l'individu, reste néanmoins un objet de sa perception confuse. La conséquence de cette définition est le fait de tenir que les deux types d'action de Dieu dans le monde (ordinaire et extraordinaire, naturelle et miraculeuse, ou alors par les causes secondes et immédiate, comme le dira Clarke<sup>71</sup>) sont représentés, quoique avec une clarté distincte, dans la perception de chaque monade.

De cette définition, première, si l'on veut, dérive la question de savoir à quel niveau d'intelligibilité on doit situer les miracles à l'intérieur de l'univers. A l'opposition de la compréhension (claire) et de la perception (confuse) des créatures, Leibniz fait correspondre la distinction action ordinaire (ou loi subalterne, ou loi de la nature) / action extraordinaire de Dieu. Les actions extraordinaires ou miracles tomberaient ainsi sous l'incidence

---

<sup>69</sup> Leibniz à Clarke, V, 115 : « Quant aux mouvements des corps célestes, et plus ecore quant à la formation des plantes et des animaux, il n'y a rien qui tienne du miracle, excepté le commencement de ces choses. L'organisme des animaux est un mécanisme qui suppose une préformation divine. Ce qui en suit est purement naturel et tout-à-fait mécanique », *Correspondance Leibniz-Clarke*, p. 176.

<sup>70</sup> *Théodicée*, III, 249, texte cité ci-dessus en note.

<sup>71</sup> «... il s'ensuit que par une *action de Dieu surnaturelle*, il faut entendre ce que Dieu fait lui-même immédiatement ; et par une *action de Dieu naturelle*, ce qu'il fait par intervention des causes secondes », Clarke, V<sup>e</sup> Réponse, §107.

des perceptions confuses, ce qui fait qu'elles échappent à la connaissance parfaite et qu'elles dépassent « tout esprit créé »<sup>72</sup>.

C'est dans cet horizon épistémologique que surgit la question de savoir s'il y a une différence interne entre le miraculeux et

---

<sup>72</sup> « Il est bon de considérer que les *voies de Dieu* sont de deux sortes, les unes naturelles, les autres extraordinaires ou miraculeuses. Celles qui sont *naturelles*, sont toujours telles qu'un esprit créé les pourrait concevoir s'il avait les ouvertures et les occasions qu'il faut pour cela [définition du naturel comme parfaitement intelligible], mais les *voies miraculeuses* passent tout esprit créé. Ainsi l'opération de l'aimant est naturelle, étant toute mécanique ou explicable, quoique nous ne soyons pas encore en état peut-être de l'expliquer parfaitement en détail, faute d'information : mais si quelqu'un prétendait que l'aimant n'opère point mécaniquement et qu'il fait tout par une pure attraction de loin, sans moyen ou milieu, et sans instruments visibles ou invisibles, ce serait une chose inexplicable à tout esprit créé, quelque pénétrant ou informé qu'il pourrait être ; et en un mot, ce serait une chose miraculeuse. Or la raison et l'ordre même de la sagesse divine veut qu'on ne recoure point au miracle sans nécessité. Il en est de même ici, lorsqu'il s'agit *du système de l'union de l'âme et du corps*, car il n'est pas plus explicable de dire qu'un corps opère à distance sans moyens et instruments, que de dire que des substances tout à fait différentes comme l'âme et le corps, opèrent immédiatement, l'une sur l'autre, l'intervalle des natures étant encore plus grand que celui des lieux. De sorte que la communication de ces deux substances si hétérogènes ne se pourrait obtenir que par miracle, non plus que la communication immédiate de deux corps éloignés, et vouloir l'attribuer à je ne sais quelle *influence* de l'un sur l'autre, c'est cacher le miracle sous des paroles qui ne signifient rien. Il en est de même encore de la voie des causes occasionnelles, et la différence y est seulement qu'un miracle perpétuel est introduit par les auteurs de cette voie, non pas en cachette comme dans la voie de l'influence, mais ouvertement, soit qu'on l'avoue ou non. Car quoique cette action de Dieu, de pousser l'âme à l'occasion du corps, et le corps à l'occasion de l'âme, serait continuelle et usitée, elle n'en serait pas moins miraculeuse, puisqu'elle serait toujours quelque chose d'inexplicable à tout esprit créé, quelque informé qu'il pourrait être, et quelque ouverture que Dieu lui pourrait donner, d'autant que cet effet dépendrait de la seule opération immédiate de Dieu, sans fournir d'autre moyen ou explication, et qu'on avoue que Dieu troublerait ainsi continuellement les lois du corps pour l'accommoder à l'âme, et réciproquement : au lieu que ce qui est explicable, est conforme aux lois naturelles des choses, et ne doit être expliqué que par elles », Leibniz à Lady Masham, 1704, in G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, tome III, p. 353-354.

le naturel. C'est là que prend place la définition de la nature du *Discours de métaphysique*, VII : « les opérations naturelles qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes que nous appelons la nature des choses. Car on peut dire que la nature n'est qu'une coutume de Dieu, dont il se peut dispenser à cause d'une raison plus forte que celle qui l'a mû à se servir de ces maximes ». Ainsi la nature est conçue en termes d'opérations, de lois d'interaction, d'action et de passion.

A partir de cette définition, on peut enfin pousser le questionnement sur un plan purement onotologique, à savoir vers la question de savoir ce que c'est le miracle « dans le fonds des choses »<sup>73</sup> et aboutir au point précis de la « différence interne réelle entre le miracle et le naturel »<sup>74</sup>. En effet, la définition précédente en termes de simple suspension des lois de la nature, et qui en outre seraient arbitraires, ne résout pas la question des miracles, car elle menace de la façon suivante. Malebranche, voulant se libérer du reproche de faire travailler Dieu dans toutes les actions des hommes, ce qui reviendrait à postuler un miracle à tout moment, pose que Dieu a voulu de façon régulière que le corps s'accorde avec l'âme et réciproquement. Dieu a créé donc une régularité, qui n'est pas de nature, au sens où il n'y a rien dans les corps mêmes qui l'appelle, ce qui revient à dire que l'union de l'âme et du corps n'est pas un miracle. C'est contre les occasionnalistes que Leibniz affirme donc que le miracle est fondé non « par un accident extérieur de la fréquente répétition »<sup>75</sup> et « par une dénomination externe »<sup>76</sup>, mais dans la nature même des corps.

---

<sup>73</sup> Leibniz à Clarke, V<sup>e</sup> Ecrit, 110.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Lettre à Arnauld du 30 avril 1687, *Correspondance avec Arnauld*, p. 161.

<sup>76</sup> *Réponse aux Objections contre le Système de l'harmonie préétablie qui se trouvent dans le livre de la Connoissance de soy-même*, in G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. C.I. Gerhardt, tome IV, p. 594-595.

# Mais où commence le corps physique ?

Ce chapitre propose une analyse de la notion de corps physique dans la philosophie de René Descartes, à partir d'un examen parallèle de la métaphysique et de la physique cartésiennes. Le présupposé sur lequel je me fonde, c'est que Descartes a soigneusement articulé l'explication du monde physique et la philosophie première qu'il avait proposée, si bien que les raisons de l'incomplétude des déterminations des corps physiques que les historiens des sciences ont trouvées dans leurs recherches portant sur la physique cartésienne sont à mettre sur le compte du spécifique même de la métaphysique du philosophe français. Cette décision préliminaire fournit l'avantage de permettre la comparaison de différentes philosophies, sans pour autant les englober à l'intérieur d'un système évolutif et sans faire recours à la substitution de certains éléments par d'autres, élaborés à l'intérieur d'espaces conceptuels différents. A titre d'exemple, j'éclairerai la critique que Leibniz objecte à Descartes en ce qui concerne l'impossibilité de déterminer un corps individuel. Il convient, me semble-t-il, d'évaluer cette critique dans le cadre de la philosophie leibnizienne, comme un instrument polémique par le biais duquel Leibniz justifie son principe métaphysique des indiscernables de même que sa notion physique de *conatus*, mais elle ne saurait être utilisée, de par le présupposé adopté, afin d'évaluer les performances de la physique cartésienne<sup>77</sup>. Ma dé-

---

<sup>77</sup> A partir de présupposés différents, c'est ce que Daniel Garber fait dans son argument, analysé ci-dessous, in *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

cision ne présuppose pas l'étanchéité des paradigmes ; je crois au contraire à la circulation des notions et je tenterai de montrer les éléments dont était composé le paysage philosophique de l'individuation à l'époque où Descartes élaborait sa philosophie. Je tâcherai d'intégrer chacun des éléments dans l'horizon de la philosophie où il fut opérationnel, essayant ainsi de rendre possible également la comparaison fonctionnelle des notions analysées.

*La notion de corps de la perspective de la métaphysique  
et de la théorie de la connaissance*

Descartes propose dans *Meditationes de prima philosophia* un parcours philosophique au sujet de l'ordre et de la rigueur desquels il a lui-même très souvent insisté. Ce faisant, il rend problématique d'une façon décisive pour la philosophie moderne le parallélisme de souche aristotélicienne de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. L'ordre cartésien consiste en partie à examiner chaque élément nouvellement rencontré premièrement dans la mesure où il peut être connu et ensuite pour ce qu'il est. Certes, connaître une chose se spécifie, à l'instar de la métaphysique scolastique tardive, dans la problématique de l'existence et de l'essence. A l'encontre des métaphysiques antérieures, on peut cependant affirmer que les *Méditations* sont tout d'abord une interrogation sur la voie d'accès du sujet connaissant à l'existence et à l'essence des étants et après, seulement, sur ce que ces derniers sont véritablement, dans l'ordre de l'être. Le but de cette section est de montrer que, chez Descartes, la priorité de la connaissance sur l'ordre de l'être impose des conditions sur le statut des éléments dont le monde est composé, et notamment des solutions spécifiques quant à la notion de corps physique.

Dans le parcours des *Méditations*, Descartes thématise les corps physiques dès la *Méditation seconde*, c'est-à-dire immédiatement après l'argument du *Cogito*, au moyen duquel il pose la certitude de mon existence comme sujet connaissant, mais avant

les preuves de l'existence de Dieu de la *Méditation troisième*. Descartes se livre par conséquent à cette première approche des objets corporels bien avant qu'il soit certain qu'il existe des corps<sup>78</sup>.

« Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons par exemple ce morceau de cire... »<sup>79</sup>.

Cette « considération » vise-t-elle cependant à découvrir l'essence du corps physique ? Non, ou plutôt pas encore, puisque l'étendue en tant qu'attribut essentiel de la substance corporelle ne sera introduite que par la *Méditation cinquième*. L'analyse du morceau de cire, qui, passant à travers des états successifs de réchauffement, change toutes ses qualités (la dureté, la saveur, l'odeur, la couleur, la figure, le sonorité), n'a pas pour l'instant comme but de découvrir l'attribut de l'étendue :

« Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? »<sup>80</sup>

L'étendue elle-même s'avère variable, car, sous l'effet du ré-

---

<sup>78</sup> D'ailleurs, à la question concernant les corps, il répond d'abord en ce qui regarde leur essence et plus tard seulement, dans les *Méditations cinquième* et *sixième*, pour ce qui est de leur existence. On peut affirmer la même chose au sujet de Dieu, dont l'essence, pour autant qu'elle m'est connue, elle me l'est avant son existence. Il n'y a que mon existence en tant que sujet connaissant qui m'est connue avant mon essence de chose pensante, distincte de mon corps : « mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis » (AT IX-1, 19). Voir, ci-après, la référence à l'ordre des raisons de Descartes, mis en lumière par M. Gueroult.

<sup>79</sup> AT IX-1, 23.

<sup>80</sup> AT IX-1, 24.

chauffement, elle grandit, ce qui semble montrer que rien ne la distingue, pour le moment, des autres qualités du corps<sup>81</sup>. Dans cette présentation du corps physique, il y a le premier argument pour la première thèse que j'avance dans ce chapitre, à savoir que l'examen des attributs des corps physiques par le truchement des facultés de connaissance dont nous disposons ne nous en apporte pas une connaissance univoque, tant que nous ne distinguons pas parmi nos facultés entre les sens, l'imagination et l'entendement et que nous n'en choisissons que la connaissance du monde que ce dernier nous fournit.

L'étendue accessible à travers les sens ne peut par conséquent être considérée comme l'attribut essentiel de la matière, car la raréfaction de cette dernière, dans les conditions précises du réchauffement, semble indiquer qu'il n'y a aucune différence entre l'étendue et d'autres qualités du corps, telles la figure, la situation par rapport à d'autres corps, le mouvement, la durée, etc.

Pour déterminer de façon univoque les corps physiques, il est nécessaire d'avoir déjà distingué les trois facultés de la pensée, afin de pouvoir définir l'étendue comme une notion abstraite accessible au seul entendement (*intellectus*), différente des images fournies par les sens ou bien les représentations de l'imagination.

C'est ainsi qu'on peut rendre raison, je crois, du fait que le changement des dimensions du morceau de cire est évoqué au cours de la *Méditation seconde*, c'est-à-dire à l'étape où, en tant que sujet connaissant, je m'occupe de déterminer la nature précise de ma pensée, résumée au début de la *Méditation troisième* : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. »<sup>82</sup>. Certes, Descartes discrimine les trois facultés dans

---

<sup>81</sup> Voir aussi, pour des conclusions semblables, l'analyse de Frédéric de Buzon, « Substantialité et identité : les corps individuels chez Descartes », in Cazzaniga, G.M. et Zarka, Yves-Charles (éds.), *L'Individu dans la pensée moderne, XVI-XVIII siècles*, Pise, Ed. ETS, 1995, p. 175-176.

<sup>82</sup> AT IX-1, 27.

la *Méditation seconde*, afin de spécifier la nature de ma pensée (après en avoir montré l'existence), dans le sens précis où l'entendement, dépassant l'imagination et les sens, fonde la pensée<sup>83</sup>, mais l'argument de la connaissance univoque des choses extérieures au moyen du seul entendement conserve sa validité durant toute cette étape du parcours, pour être derechef repris dans la *Méditation cinquième*. Le voici, clairement exprimé, à la fin de cette *Méditation seconde* : « ...c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée... »<sup>84</sup>

Pour résumer les conclusions du parcours cartésien de la *Méditation seconde*, je dirai donc que ni les sens ni l'imagination ne permettent au sujet connaissant de trouver l'invariant

---

<sup>83</sup> Ainsi que Ferdinand Alquié le remarque dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 4<sup>e</sup> éd., 1991, p. 193-194. Néanmoins, Alquié n'observe pas que cette première analyse du corps physique demeure fondatrice au même titre pour la démarche ultérieure, qui est de connaître l'essence du corps physique. L'argument : « Comment Descartes procéderait-il à une telle analyse s'il ignore encore que la cire existe ? Et demeure-t-il fidèle à sa physique lorsqu'il déclare que l'extension de la cire est inconnue, et du reste variable ? » n'est pas convaincant, puisque Descartes entreprend une analyse du corps physique dès la *Méditation cinquième*, avant de montrer que celui-ci existe, dans la *Méditation sixième*. Le fait qu'il déclare que l'extension du morceau de cire est variable ne fait qu'attirer l'attention sur le fait que l'étendue, en tant qu'attribut essentiel du corps, n'est pas saisie par les sens, mais par le seul entendement, qui pourra en rendre compte au moyen d'équations algébriques. Des changements des dimensions d'un même corps, Descartes ne donne une explication valable, à l'intérieur de la physique cartésienne, que dans la seconde partie des *Principes de la Philosophie* (II, 5-7), où il développe la théorie de la raréfaction et de la condensation, qui jette un pont entre l'étendue saisie par l'entendement et l'étendue telle que les sens la saisissent.

<sup>84</sup> AT IX-1, 26 ; « ...*mihī nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* » (je souligne), AT VII, 34.



sous la diversité des formes qu'un même corps est susceptible de prendre. L'étendue, en tant qu'elle s'offre à la perception, s'avère elle-même variable, aussi bien que seule sa saisie par l'entendement (« *a solo intellectu* », « *que par la faculté d'entendre* ») peut l'élever au rang d'attribut unique de la substance corporelle. Aussi l'analyse du morceau de cire entreprise à cette étape a-t-elle le rôle d'établir le primat de l'entendement sur les autres facultés de la pensée (sens, imagination) et de conclure sur le principe de l'inspection de l'esprit afin de saisir les choses extérieures<sup>85</sup>.

Ainsi que Martial Gueroult l'a montré, le sujet connaît dans son itinéraire l'existence des corps après leur essence (qui est l'étendue), qui elle-même est connue après la distinction des deux substances, qui suppose enfin avoir distingué entre moi-même en tant qu'esprit et mon corps<sup>86</sup>. Tout ce qui précède montre que la *Méditation seconde* a pour but d'instituer une rupture radicale entre le moi pensant et le monde extérieur. Cela signifie également, entre autres, que, afin d'arriver à connaître la nature du corps, je dois m'en séparer, reconnaissant l'hétérogénéité totale des substances. Je pourrai connaître ce que c'est que le corps, pour autant que je renoncerai au sentiment de la familiarité avec celui-ci. Ce qui pourtant est tout aussi remarquable, c'est que, en même temps que cette rupture radicale, la *Méditation seconde* institue également un principe de continuité entre les substances, pour autant que la substance pensante est capable, par la connaissance, de s'approprier la substance étendue. Mais cette connaissance, sur quoi se fonde-t-elle ? Certes non sur les qualités diverses des corps, qui s'adressent aux sens, mais sur leur

---

<sup>85</sup> « Quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaisse dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un atouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit... », AT IX-1, 25.

<sup>86</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953 tome II, p. 73-74.

étendue, en tant que celle-ci est conçue par l'entendement et peut être exprimée par des expressions mathématiques, dont le corrélat, ce sont, pour la géométrie analytique de Descartes, des nombres. Ce principe de continuité qu'est la connaissance certaine d'une des deux substances par l'autre deviendra dans la *Méditation sixième* la seule garantie que Dieu fournisse au sujet connaissant touchant l'existence des corps dans la réalité de la substance étendue : « Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent. Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative (des mathématiques pures, dit le texte latin : *in purae Matheseos objecto*), s'y retrouvent véritablement. »<sup>87</sup>

Ma seconde thèse, qui découle de la première, consiste à dire que Descartes pousse aussi loin l'analyse des modes de connaître de la substance étendue afin de déboucher sur un fondement purement intellectuel de la nature du corps physique, qui est également garanti par un principe d'intelligibilité de la substance étendue par la substance pensante. Ce fondement une fois trouvé (c'est l'étendue envisagée comme une fonction numérique de l'espace en trois dimensions), il deviendra l'unique attribut essentiel de la substance corporelle<sup>88</sup>, qui est la façon proprement cartésienne d'indiquer la solution du problème de la communication des deux substances. La substance pensante peut comprendre la substance étendue, pour autant qu'elle peut la réduire à sa nature simple<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> AT VII, 80 ; IX-1, 63.

<sup>88</sup> *Principes de la Philosophie*, I, 53.

<sup>89</sup> Blaise Pascal était, semble-t-il, plus cartésien qu'il ne croyait lorsqu'il écrivait : « Ce n'est point de l'espace, que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. [...] Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends » (Sel. 145, Laf. 113).

*La question de l'individuation dans l'horizon cartésien*

On a coutume de formuler la question de l'individuation en se demandant ce qui fait qu'une chose soit une. Mais, afin de désambiguïser cette formulation, il convient de distinguer la question de l'individuation de la question de l'identité. En effet, on pourrait résumer cette dernière par l'interrogation : qu'est-ce qui fait qu'une chose demeure elle-même ? Même si en métaphysique ces deux questions sont totalement différentes (la question de l'unité de l'individuel et celle de sa permanence dans le temps), il arrive qu'elles soient apparentées en physique, c'est-à-dire dans la science qui traite des corps matériels et de leur mouvement dans l'espace.

Le problème de l'individuation connaît une formulation classique dans les études cartésiennes. On n'a pas manqué, en effet, de reprocher à Descartes que l'abandon dans sa métaphysique du principe de la forme, qui, dans la philosophie scolastique, assurait l'individuation des corps jusqu'à la catégorie de l'espèce, *infima specie*, avait pour conséquence de conduire à un monde homogène, continu, où toute distinction était abolie. Identifiant, d'une part, matière et espace et bannissant le vide de la structure de l'univers, Descartes doit expliquer les grandes catégories de la physique, telle que le corps et le mouvement, d'une façon qui permette d'en rendre compte à l'intérieur de son système. Or, comme les qualités perceptibles sont considérées par Descartes comme étant fournies par les sens, sur la base desquels on ne saurait fonder une science certaine, il reste que la seule catégorie sur laquelle on puisse fonder la physique est celle d'étendue, et plus particulièrement la notion de superficie. La superficie, en tant que « extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné » (*Principes*, II, 15), suffira pour individuer le corps. La même superficie permettra, partiellement, ainsi que je le montrerai plus loin, de définir le mouvement.

Quelles sont les conséquences de cette analyse pour ce qui est de la conception du corps chez Descartes ? J'ai montré que

la physique cartésienne repose sur une métaphysique, dont le propre est qu'elle est en même temps une épistémologie. Pour des raisons qui tiennent à la fois du rejet des courants néo-sceptiques et d'un projet d'unification des sciences sur le modèle des mathématiques, la métaphysique de Descartes n'accepte comme objet de la science certaine que les notions qui lui sont fournies par l'entendement pur. Ceci amène Descartes à construire le monde sous la seule catégorie intelligible de l'étendue, dont le corrélat physique est la superficie. Contrairement aux interprétations qui affirment que Descartes ne dispose pas d'un principe d'individuation et, par conséquent, ne peut pas délimiter des parties à l'intérieur du Tout qu'est l'univers, je tente de montrer que la seule notion de superficie permet à la fois de poser les limites des corps et de définir le mouvement comme objet propre de la physique. Les corps deviennent ainsi des parties, dont seule une description algébrique peut en rendre parfaitement compte, à l'intérieur d'un univers dont l'extension est indéfinie, puisqu'on ne saurait imaginer un terme à l'étendue de la matière. Le regard de l'homme est d'une certaine façon neutre pour cet univers. Comme la physique devrait pouvoir se construire à partir de catégories dont l'imagination et les sens sont exclus, on peut affirmer la conséquence de la pensée de Descartes, à partir de la position du *Cogito*, à travers les preuves de l'existence de Dieu et la saisie intellectuelle de la substance étendue, jusqu'à la composition du modèle qui permet de penser le monde.

### *L'individuation par le mouvement*

La plupart des commentateurs de Descartes mettent en évidence une difficulté en ce qui concerne la définition du corps et du mouvement. Le passage-clef des *Principia philosophiae* semble définir les deux notions l'une par rapport à l'autre :

« ...le mouvement selon la vérité est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent

immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements » (*Principes*, II, 25).

Par conséquent, d'une part, le corps est la partie de matière transportée ensemble, d'autre part le mouvement est le transport d'une partie de matière, ou d'un corps, du voisinage de certains corps dans le voisinage d'autres corps. Comme ces définitions sont les seules que Descartes donne du corps et du mouvement, le problème se pose de déterminer si le système ainsi créé est consistant.

Daniel Garber résume l'une des difficultés, en reprenant l'argument d'un continuateur critique de Descartes, Géraud de Cordemoy, formulé dans l'ouvrage de celui-ci *Discernement du corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique*, paru en 1666.<sup>90</sup> Puisque les corps sont individués par le mouvement, là où le mouvement manque, il n'y aurait plus de corps individuels distincts.

---

<sup>90</sup> « *The most obvious problem derives from the evident circularity of the definition of body. Body is defined in terms of motion ; an individual body is, by definition, something that is transferred, that is, a quantity of material substance that moves all together. But the definition of motion presupposes the notion of an individual insofar as motion is defined as the transference of one body from one neighborhood into another (Pr II 25). Not all circles of this sort are objectionable, of course. But the particular way in which the definition of motion and body are related gives rise to a rather unwelcome consequence. Since bodies are individuated through motion, where there is no motion, there can be no distinct individuals. That is, two bodies that we are inclined to say are at rest with respect to one another must, for Descartes, really be two parts of a single body. And so, it would seem, Descartes is committed to the rather paradoxical view that all individual bodies must be in motion* », Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 1992, p. 178, et dans la version française de l'ouvrage, *La Physique métaphysique de Descartes*, 1999, p. 276. Martial Gueroult, dans son étude, *Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, sans aller jusqu'à affirmer la circularité, l'avait tout de même évoquée, en parlant d'une définition réciproque des notions de corps et de mouvement.

C'est toujours Daniel Garber qui signale une seconde difficulté, qu'il considère comme bien plus importante que la première, soulevée dans un opuscule de Leibniz, *De ipsa natura*, imprimé en 1698, où celui-ci, s'adressant à un philosophe allemand, Johann Christoph Sturm, l'auteur d'une *Physique* parue en 1697, où ce dernier, tout en proposant une médiation entre la philosophie mécanique et la physique d'Aristote, empruntait des éléments de la Physique de Descartes, sans la nommer. Dans le *De ipsa natura*, Leibniz contredit donc le point de vue cartésien défendu par Sturm, qu'il prétend résumer en disant que le mouvement est l'existence successive du mobile dans des endroits différents. L'argument de Leibniz est le suivant : le corps est davantage que ce qui, au moment présent de son mouvement occupe une place égale à lui-même ; il comprend en plus un effort (*conatus*) ou une impulsion pour changer de place, de façon à ce que son état suivant soit la conséquence de son état précédent, par lui-même et par la force de la nature. S'il n'était pas ainsi, dit Leibniz, entre un corps en mouvement et un corps en repos au moment présent il n'y aurait aucune différence et, par voie de conséquence, on ne saurait distinguer entre les corps, car à l'intérieur du plein d'une masse uniforme par elle-même on ne peut percevoir nulle autre différence que celle que le mouvement y introduit<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Leibniz, *Œuvres choisies*, éd. L. Prenant, Paris, Garnier, s. a., p. 278. Je transcris plus loin le détail de l'argument : « De là aussi résulterait, plus généralement, qu'il n'y aurait rigoureusement aucune variation dans les corps et que tout demeurerait toujours dans un même état. Car si une portion quelconque de la matière ne diffère pas d'une autre égale et semblable (ce que doit admettre l'illustre auteur après avoir supprimé les forces actives, les impulsions et toutes les autres qualités et modifications sauf l'existence dans un même lieu qui sera successivement celle d'une chose puis d'une autre) ; et en outre si l'état d'un moment ne diffère de l'état d'un autre que par le transfert de parties de matières égales, semblables et s'accordant en tous points, il suivra manifestement de cette perpétuelle substitution d'éléments indiscernables qu'aucune discrimination ne sera possible entre les états des divers moments dans le monde corporel. Il n'y aura plus en effet qu'une dénomination extrinsèque

Leibniz poursuit son raisonnement, disant que, une fois les forces actives, les impulsions et les autres qualités et modifications exclues, à l'exception de l'existence du corps successivement dans un endroit ou un autre et si l'état d'un moment ne diffère de l'état d'un autre moment que par la transposition des parties de matière égale et semblables, il en résulte que, par cette substitution perpétuelle de choses indiscernables, il sera impossible de distinguer entre les états à différents moments dans le monde des corps. Puis, Leibniz examine la possibilité d'individuer les corps par la figure (*figura*) : dans une masse parfaitement semblable, indistincte et pleine, il n'y a aucune figure, aucune limite ou distinction (*discriminatio*) entre les différentes parties qui ne viennent pas du mouvement même (*ab ipso motu*). Si, par conséquent, le mouvement ne connaît nulle marque de la distinction (*nulla nota distinguendi*), il n'en fournira aucune à la figure ; tout se passerait comme si les corps ne seraient pas l'objet d'aucun changement et d'aucune distinction (*discriminatio*) et

---

par où distinguer une partie de matière d'une autre, à savoir : par son futur, c'est-à-dire sa position ultérieure dans tel ou tel autre lieu ; mais il n'y a aucune distinction des éléments présents ensemble. Car si l'on distinguait une partie de la matière d'une autre, ce ne serait que par une dénomination extrinsèque, tirée de l'avenir, c'est-à-dire de sa présence future en un lieu ou en un autre ; mais dans le présent il n'existe aucune distinction. Bien plus, on ne saurait tirer du futur le fondement d'une différence, parce que jamais, même dans l'avenir, ne se réaliserait quelque vraie distinction présente, puisque dans l'hypothèse de l'uniformité parfaite de la matière elle-même aucune marque ne peut faire distinguer un lieu d'un autre ni une matière d'une autre matière placée dans le même lieu. En vain, après le mouvement, recourrait-on à la figure. Car aucune figure ou limite et distinction de parties diverses ne prend naissance dans une masse parfaitement homogène, indifférenciée et pleine, sinon par le mouvement même. Donc, si le mouvement ne contient aucune marque de distinction, il n'en donnera non plus aucune à la figure et comme tout ce qu'on substitue à ce qui était en est l'équivalent parfait, aucun indice de changement, pas même le plus petit, ne peut être saisi par n'importe quel observateur, fût-il omniscient ; et par conséquent, tout se passera comme si aucun changement ni distinction ne survenait dans les corps ; par suite jamais on ne pourra rendre raison des apparences diverses dont nous prenons conscience. »

nous ne pourrions jamais rendre compte des apparences diverses que nous y percevons. Leibniz conclut, en énonçant le principe des indiscernables : nulle part au monde il n'y a une similitude parfaite. Cette non-ressemblance ou diversité des qualités provient, selon lui, de grades et de direction différents des efforts (*diversis gradibus directionibusque nisuum*), ou bien de modifications des monades constitutives.

### *Qu'est-ce que le mouvement selon Descartes ?*

Dans la seconde partie des *Principes de la philosophie*, Descartes distingue une définition du mouvement selon la vérité et une autre selon l'usage commun. Comme cependant les textes cartésiens au sujet du mouvement ne sont pas très nombreux, une question qui préoccupe les commentateurs est de se demander pourquoi Descartes a rejeté la seconde définition au bénéfice de la première. Une remarque qui s'impose naturellement, c'est que, ce faisant, il a refusé les difficultés découlant d'une définition positive pour, semble-t-il, préférer les avantages d'une définition négative.

Le mouvement selon l'usage commun est l'« action par laquelle un corps passe d'un lieu en un autre » (II, 24)<sup>92</sup>. L'exemple de Descartes est celui du marin qui, se trouvant sur un navire poussé par le vent, a l'impression de se mouvoir s'il regarde le rivage d'où il est parti et qu'il considère comme immobile et, respectivement, de ne pas se mouvoir, s'il ne regarde que le pont du navire sur lequel il se trouve et par rapport auquel il ne change pas de position. L'argument sert à la conclusion selon laquelle : « tout ainsi... qu'une même chose en même temps change de

---

<sup>92</sup> La définition est semblable à celle que Descartes donnait du mouvement à l'époque de la rédaction du traité *Le Monde* : « ... moi, je n'en connois aucun [mouvement], que celui qui est plus aisé à concevoir que les lignes des Géometres : qui fait que les corps passent d'un lieu en un autre, et occupent successivement tous les espaces qui sont entre-deux » (AT XI, 40).



lieu et n'en change point ; de même nous pouvons dire qu'en même temps elle se meut et ne se meut point » (*Principes*, II, 24). Le parallélisme délibéré avec l'endroit des *Principes*, II, 13, où Descartes affirme qu'il n'y a aucune différence réelle entre le lieu ou l'espace et le corps qui se trouve dans le lieu respectif et où il donne pour exemple le même cas de l'individu se trouvant sur un navire suggère l'idée que le mouvement a par rapport au corps le même caractère trompeur que le lieu a par rapport au corps. Tant le lieu que le mouvement peuvent donner l'illusion qu'ils sont réellement rattachés au corps. La question qui, de ce fait, se pose déjà, c'est de savoir si l'un et l'autre ne sont attribués au corps que par la pensée.

Après avoir donné la définition « *ex rei veritate* » reproduite ci-dessus, Descartes ajoute (à l'art. 28) qu'il préfère la formulation « du voisinage de ceux [corps] qu'il [le corps] touche dans le voisinage de quelques autres » à celle « d'un lieu en un autre, parce que la notion de lieu parce que le lieu peut être pris en plusieurs façons, qui dépendent de notre pensée... Mais quand nous prenons le mouvement pour le transport d'un corps qui quitte le voisinage de ceux qu'il touche, il est certain que nous ne saurions attribuer à un même mobile plus d'un mouvement, à cause qu'il n'y a qu'une certaine quantité de corps qui le puissent toucher en même temps ». Cette précision montre que la définition *ex rei veritate* du mouvement semble avoir été choisie, entre autres, pour sa capacité de sélectionner pour chaque corps un seul mouvement, un seul et non plusieurs, comme la définition selon l'usage commun pourrait l'autoriser.

Descartes n'envisage cependant nulle part dans ses textes le cas où, si deux corps étaient en repos l'un par rapport à l'autre, on ne pourrait les distinguer l'un de l'autre, problème qui, on l'a vu, préoccupera plus tard Cordemoy. Néanmoins, même si Descartes avait choisi la définition selon l'usage commun et, partant, chaque corps avait pu être caractérisé par plusieurs mouvements en même temps, la question de distinguer deux corps en repos

relatif serait restée identique. Il en résulte que ce n'est pas là la raison d'avoir préféré la définition par le voisinage. Toutefois, il convient de signaler le passage d'une lettre à Clerselier du 17 février 1645, où Descartes écrit : « par un corps qui est sans mouvement, j'entends un corps qui n'est point en action pour séparer sa superficie de celles des autres corps qui l'environnent, et, par conséquent, qui fait partie d'un autre corps dur qui est plus grand »<sup>93</sup>. Cette lettre confirme clairement, à une époque où Descartes devait déjà faire face aux objections soulevés par les *Principia*, qu'il entendait, d'une part, maintenir la définition du mouvement d'un corps par l'abandon de son voisinage et, d'autre part, qu'il ne trouvait pas problématique qu'un corps « fasse partie » d'un autre corps plus grand, en l'absence du mouvement.

Qu'est-ce donc finalement que le mouvement ? A l'art. 27, Descartes affirme que, pour autant que nous considérons le mouvement même et non l'action qui le cause<sup>94</sup>, le mouvement et le repos sont deux façons dans le corps (*modi*), de sorte qu'un corps « est autrement disposé, lorsqu'il est transporté, que lorsqu'il ne l'est pas »<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> AT IV, 186.

<sup>94</sup> Il convient de remarquer que Descartes refuse d'impliquer la force mouvante dans la définition du mouvement. Pour lui, le mouvement n'est qu'un mode dans le corps, de même que la force également est un mode dans la substance créée (par exemple, dans notre âme qui peut mouvoir le corps auquel elle est unie), mais elle n'est pas un mode en Dieu (*à Morus*, août 1649, AT V, 404). Descartes plaide dans la même lettre en faveur d'une représentation du mouvement de la matière sans violence (prenant probablement un parti anti-aristotélicien ou anti-scolastique, voir P. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon, 1907, p. 179, sq.), arguant du fait que la violence est une notion anthropomorphique, « dont le nom ne se rapporte qu'à notre volonté, qui souffre, dit-on, violence lorsque quelque chose se fait qui y répugne. Or dans la nature il n'y a rien de violent, mais il est tout aussi naturel aux corps de se pousser mutuellement, ou de se briser quand cela arrive, que de se tenir en repos. » (version française de F. Alquié, *Œuvres philosophiques*, tome III, p. 933-934).

<sup>95</sup> « ...manifestum est hanc translationem extra corpus motum esse non posse, atque hoc corpus alio modo se habere, cum transfertur, et alio, cum non transfertur sive cum quiescit : adeo ut motus et quies nihil aliud in eo sint, quam duo

Cette précision nous fait comprendre que, selon que le corps est en mouvement ou en repos, il se comporte différemment, ce qui indique le fait que le mouvement ou le repos affectent le corps ou, en d'autres termes, qu'ils sont des propriétés de celui-ci, comme le note Descartes lui-même à l'art. 25, opposant l'un à l'autre les termes de propriété et de substance (« ac esse duntaxat *ejus modum, non rem aliquam subsistentem* »<sup>96</sup>). Autrement dit, l'état de repos ou de mouvement d'un corps n'est pas une question de simple relativité par rapport à un point déterminé d'observation, mais semble caractériser le corps en soi. Le fait qu'un corps se meuve beaucoup, peu ou pas du tout par rapport à son voisinage semble pour Descartes une variable susceptible de rendre compte de son état d'agrégation. Ainsi, dans *Principes*, II, 54, il note : « un corps est liquide lorsqu'il est divisé en plusieurs petites parties qui se meuvent séparément les unes des autres en plusieurs façons différentes, et qu'il est dur lorsque toutes ses parties s'entre-touchent, sans être en action pour s'éloigner l'une de l'autre. » Et à l'article suivant : « je ne crois pas qu'on puisse imaginer aucun ciment plus propre à joindre ensemble les par-

---

*diversi modi* » (je souligne). Il convient de garder à l'esprit la distinction des modes et des attributs donnée à l'article 56 de la première partie des *Principes* : « Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance *en est autrement disposée ou diversifiée*, je me sers particulièrement du nom de *mode* ou de façon ; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualités les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée ; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. Et parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs ; et même dans les choses créées, ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité. » (j. s.)

<sup>96</sup> Dans la version française : « c'est une propriété du mobile, et non pas une substance : de même que la figure est une propriété de la chose qui est figurée, et le repos, de la chose qui est en repos ».

ties des corps durs, que leur propre repos. » Dans aucun de ces contextes le repos n'est envisagé à proprement parler comme une entrave à l'individuation, mais seulement comme une propriété caractérisant le corps de façon significative.

La question qui se présente actuellement est de trancher quant à la question de savoir si le mouvement caractérise fondamentalement le corps, au point d'en faire quelque chose de spécifique, ou bien s'il ne lui est ajouté qu'à partir d'un certain palier de la connaissance.

Dans un texte moins connu, quoique reproduit par l'édition d'Adam et Tannery – il s'agit de quelques annotations manuscrites de Descartes en marge de son propre exemplaire des *Principia philosophiae*, aujourd'hui perdues, mais conservées dans une copie prise par Leibniz, que Foucher de Careil a pour la première fois publiée en 1859, Descartes explique à la fois la *relativité* et la *réalité* de son concept de mouvement :

« *Nihil est absolutum in motu praeter separationem duorum corporum motorum ab invicem ; quod autem unum ex istis corporibus dicatur moveri, aliud quiescere, hoc est relativum ; pendetque a nostro conceptu, ut etiam quod ille motus vocatur localis : sic cum ambulo supra terram quidquid est absolutum, sive reale et positivum, in isto motu consistit in separatione superficiei pedum meorum a superficiei terrae : quod non minus est in terra quam in me, atque hoc sensu dixi nihil esse reale et positivum in motu quod non sit in quiete ; cum autem dixi motum et quietem esse contraria, id intellexi respectu ejusdem corporis, nempe quod contrario modo se habeat, cum ejus superficies ab alio corpore separetur quam si non separetur. »<sup>97</sup>*

---

<sup>97</sup> Descartes, *Manuscrits inédits*, éd. Foucher de Careil, 1859, première partie, p. 64-66. Le texte est aussi dans AT XI, 656. En voici aussi la traduction de Foucher de Careil : « il n'y a rien d'absolu dans le mouvement que la séparation de deux corps en mouvement l'un d'avec l'autre, mais que l'on dise de l'un de ces corps qu'il est en mouvement, de l'autre qu'il est en repos, ceci n'est que relatif et dépend de notre manière de concevoir ; il en est de même quand on dit que c'est le mouvement local : ainsi quand je marche sur la terre, tout ce qu'il y a d'absolu ou de réel et de positif dans ce mouvement consiste dans la séparation de la surface de mes pieds d'avec la surface de la terre, et cette sépa-

Nulle part, peut-être, Descartes ne s'exprime plus clairement que dans ces notations personnelles. Le mouvement et le repos ont un caractère relatif, dans la mesure où préciser lequel des deux corps qui se séparent demeure immobile et lequel se meut est indécidable. Lorsque je marche, est-ce moi ou bien la Terre qui se meut l'un par rapport à l'autre ? Mais le mouvement a aussi un caractère *absolu, réel et positif*, dans la mesure où il consiste avec certitude dans la séparation de deux surfaces, ce qui est valable à la fois pour le corps qui demeure en repos et pour celui qui se meut.

On voit que le problème de ce texte est de décider si le mouvement d'un corps peut être identifié relativement ou absolument, ce que l'on peut paraphraser à la lumière des hypothèses de ce chapitre, par la question de savoir si, afin de déterminer le mouvement d'un corps, il suffit de se servir de son seul entendement pur, ou bien s'il faut y faire contribuer aussi les sens et l'imagination. Le critère de la séparation des surfaces implique clairement, je crois, le recours à toutes les trois facultés, mais de façon différente. Pour « concevoir » la séparation des surfaces, le seul entendement pur est requis. En effet, la considération de l'étendue, et par conséquent des surfaces qui la limitent, ne sollicite que l'exercice de l'entendement. En revanche, de dire lequel des deux corps est en mouvement par rapport à l'autre, requiert aussi les sens et l'imagination, et en tant que tel, c'est une décision relative à l'observateur. Pour saisir que tel corps est en mouvement, en plus d'une physique strictement géométrique, et de ce fait métaphysique, puisque science fondée sur le seul entendement pur, il faut qu'un observateur soit présent, et plus particulièrement, il faut qu'il soit placé de façon à percevoir le décollement des surfaces des deux corps, en faisant usage de ses sens et de son imagination.

---

raison n'est pas seulement pour moi, mais pour la terre, et c'est dans ce sens que j'ai dit qu'il n'y a rien de réel dans le mouvement qui ne soit aussi dans le repos. Quand j'ai dit que le mouvement et le repos étaient contraires, j'ai entendu au regard du même corps, qui en effet se trouve dans une situation contraire, quand sa surface se sépare d'un autre corps ou quand elle n'en est pas séparée. »

Néanmoins, si l'on traduit ce qui vient d'être dit dans le langage de la mécanique newtonienne classique, nous avons déjà un critère absolu du mouvement, à savoir le décollement des surfaces de deux corps qui se trouvaient jusque-là collés l'un à l'autre. Le mouvement relatif d'un corps vis-à-vis de l'autre indique aussi le fait qu'au moins l'un des deux se meut de façon absolue. Ce fait est absolu, réel et positif ; il ne dépend pas de l'observateur, parce qu'il ne suppose pas un système de référence choisi parmi d'autres<sup>98</sup>. Pour détailler ensuite lequel des corps se meut par rapport auquel, cela devient une question que la physique fondée sur le seul entendement pur n'est pas capable de trancher et exige le concours des autres facultés, moins certaines, de la pensée.

Au moyen de cette double définition du mouvement, selon l'usage commun et selon la vérité de la chose, je pense que Descartes s'efforce d'enlever à la notion de mouvement toute base sensorielle ou psychologique, et de lui « attribuer une nature qui soit déterminée », ou en d'autres termes une idée claire et distincte concevable par le seul intellect. Le relativisme du point fixe menace cependant à tout moment de rester constitutif de la notion de mouvement et c'est, me semble-t-il, ce qui rend l'observation de celui-ci dépendant des facultés de l'âme autres que l'entendement. Je pense trouver ici un argument supplémentaire pour lequel il n'est pas possible en fin de compte de trouver dans le mouvement le principe d'individuation des corps : en effet la notion de mouvement a, si j'ose dire, un double statut : par un côté elle relève du seul entendement pur et, en tant que telle, elle fonde la physique géométrique et métaphysique de Descartes, construite selon les exigences de certitude de l'entendement pur ; par l'autre, elle relève aussi des sens et de l'imagination et, en tant que telle, elle permet une reconstruction plus riche

---

<sup>98</sup> Newton utilisera également ce type de raisonnement dans les *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, afin de distinguer les mouvements absolus et relatifs. Voir, à titre d'exemple, l'expérience du vase tournant du *Scholium sur l'espace et le temps*.

de l'univers, ou en d'autres termes une physique plus « réaliste », même si le degré de certitude n'en est pas aussi parfait que pour la première.

Il faut certes en comprendre que la détermination du corps qui se meut demeure relative. Si les deux corps qui se trouvent en contact ne se décolent pas l'un de l'autre, nous avons un cas de repos relatif des deux corps. Il est alors nécessaire d'examiner plus loin le voisinage des deux corps avec les surfaces des corps tout autour, afin de décider s'ils sont en mouvement absolu ou bien en repos relatif par rapport à ces derniers. Et ainsi de suite. Le critère pour distinguer le mouvement absolu et le repos relatif trouve ainsi son fondement dans la considération des corps, pour autant qu'ils sont exprimables par leur attribut essentiel, l'étendue, et plus particulièrement dans la situation relative de leur surfaces<sup>99</sup>.

### *Conséquences de la définition du mouvement sur la fondation de la physique*

Ainsi que je le faisais remarquer plus haut, la définition du mouvement semble à un moment donné contenir des éléments contradictoires. D'une part, Descartes semble la considérer comme une propriété des corps, dans le sens où un corps se trouvant en mouvement se comporte différemment par rapport à un corps se trouvant en repos (si toutefois l'on veut bien m'accorder cette traduction du latin *se habere*), d'autre part, en comparant le rapport du corps au mouvement à celui du corps au lieu qu'il occupe, il renvoie le mouvement vers la région d'une illusion. Il s'agit désormais de proposer une interprétation qui rende compte des conclusions tirées jusqu'à présent de la lecture des textes.

---

<sup>99</sup> Daniel Garber, à partir d'observations différentes, en arrive à une conclusion semblable : « Descartes n'a pas pensé que la définition plus adéquate du mouvement des *Principes* était relativiste au sens où ces commentateurs le supposent [A. Koyré, R. Blackwell] ; en fait, elle a été soigneusement façonnée afin de distinguer véritablement mouvement et repos, et à ce titre elle formait contraste avec la définition commune qu'il a rejetée » (éd. française, p. 287).

La question doit être située en rapport avec les conclusions des premières sections de ce chapitre.

Il y est devenu clair que nous n'avons accès aux choses qu'à travers le mode spécifique par lequel nous connaissons la substance matérielle, à savoir par l'étendue. La notion de mode (*modus, façon*) est assez flexible pour rendre compte de cette ambiguïté des corps. Le fait que le mouvement est un mode des corps signifie à la fois que le mouvement est une propriété des corps, mais aussi que cette propriété ne devient pertinente pour la physique que dans la mesure où elle produit des effets que la substance pensante peut s'approprier avec une totale certitude<sup>100</sup>. Ces effets, ainsi qu'il a été indiqué dans la première section du chapitre, doivent concerner l'espace géométrique, est sont susceptibles d'être exprimés à travers des équations algébriques.

Il est devenu possible, de cette façon, d'affirmer que la différence qu'il y a à définir le mouvement selon l'usage commun et à le définir selon la vérité est la même que de faire l'expérience de la pensée à travers toutes les facultés de celles-ci et au moyen du seul entendement pur.

C'est dans ce sens, me semble-t-il, qu'il convient de lire les remarques de M. Gueroult, pour lequel « ...le calcul saisit, non les forces ou causes qui en elles-mêmes nous échappent, car ce sont les actions créatrices divines, mais les effets de ces forces dans l'étendue »<sup>101</sup> et qui aboutissent à des conclusions très nettes : « ...l'explication des effets par leurs causes, c'est-à-dire par le dynamique, doit, pour se réaliser légitimement, passer par la porte étroite du mathématique conçu au niveau de la géométrie pure, c'est-à-dire se ramener autant que faire se peut, à l'explication des modes par la substance et par son accident principal, c'est-à-dire par l'étendue et par le mouvement géo-

<sup>100</sup> « Mais lorsque je considère que la substance *en est autrement disposée ou diversifiée*, je me sers particulièrement du nom de *mode* ou de *façon* », *Principes*, I, 56, déjà cité ci-dessus.

<sup>101</sup> *Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 4.



métriquement défini. L'idéal de la physique, comme géométrie concrète, est ainsi de rejoindre autant que possible la géométrie spéculative, c'est-à-dire la géométrie abstraite. D'où les critiques de Leibniz et sa requête de rendre en fait au métaphysique – la primauté de droit qui lui revient lorsqu'il s'agit d'une explication des phénomènes par leurs causes »<sup>102</sup>.

Je pense avoir accumulé assez d'arguments pour faire accepter l'idée que Descartes choisit la définition du mouvement d'un corps par rapport aux corps de son voisinage, afin de ne pas faire dépendre le mouvement du choix par l'observateur d'un système de référence ou d'un autre. Cette décision est en harmonie avec le présupposé fondamental de Descartes de choisir un fondement purement intellectuel de la nature du corps physique. La notion de mouvement n'intervient pas dans l'individuation du corps physique, qui se fait par le seul attribut de l'étendue ; la seule notion géométrique de surface, exprimable algébriquement rend compte, à ce titre, du corps.

Cependant le mouvement est nécessaire pour fonder une physique, c'est-à-dire une science susceptible de rendre compte de l'univers réel des corps étendus. En tant que notion se trouvant à la base d'une science certaine, le mouvement devrait pouvoir être décrit sans avoir recours aux sens et à l'imagination, par le seul intellect. J'ai montré que, pour Descartes la seule description des corps qui soit conforme aux exigences de l'entendement pur peut se faire algébriquement, par le calcul des surfaces. Or la définition du mouvement *ex rei veritate*, offrant l'avantage de ne pas tenir compte du point d'observation de l'observateur, fait intervenir les seules surfaces des corps. J'espère avoir montré que toute la stratégie de Descartes est de fonder la physique, en tant que science certaine, sur la seule catégorie de l'étendue, exprimée dans la figure géométrique, algébriquement déterminable.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 7-8.

### La question de l'individuation du corps physique

Le corollaire de ce qui précède est que la surface, entendue comme « *solum terminum, qui medius est inter ipsum corpus ambiens et id quod ambitur, quique nihil aliud est quam modus* » (*Principia*, II, 15)<sup>103</sup> suffit pour individuer le corps, tel que celui-ci est défini dans la physique de Descartes. J'ai montré également que la même surface permet la définition absolue du mouvement.

Il est vrai que, dans les textes cartésiens on peut faire état d'une ambiguïté, qui pourrait suggérer que l'individuation des corps physiques se fait par le mouvement, du moment où, ainsi que Descartes l'écrivait à Clerselier dans la lettre déjà citée du 17 février 1645, « par un corps qui est sans mouvement, j'entends un corps qui n'est point en action pour séparer sa superficie de celle des autres corps qui l'environnent, et, par conséquent qui fait partie d'un autre corps dur qui est plus grand »<sup>104</sup>. Daniel Garber trouve surprenante cette observation de Descartes, remarquant qu'elle apparaît précisément dans le contexte de l'explication des lois du choc, c'est-à-dire dans une discussion très spécifique de la physique, telle que Descartes essayait de la fonder<sup>105</sup>. La conséquence que Descartes semblerait ne pas avoir remarquée, c'est qu'un corps à part n'est jamais susceptible d'être considéré comme étant en repos, ce qui revient en d'autres termes à la version négative de la conséquence tirée par G. Cordemoy, à savoir que dans le système cartésien on ne saurait concevoir un corps à part, sans présupposer un mouvement qui l'individue. Alexandre Koyré affirmait lui aussi que « le mouvement, dans la physique cartésienne, est le principe de séparation. « Deux parties qui « s'entre-touchent », ou même qui, simplement, sont en repos l'une par rapport à l'autre, sont de ce fait même liées... »<sup>106</sup>

<sup>103</sup> « extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon » (*Principes*, II, 15).

<sup>104</sup> AT IV, 186.

<sup>105</sup> *Descartes' Metaphysical Physics*, p. 179.

<sup>106</sup> A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 340.

Essayons à présent d'éclaircir ces difficultés. Descartes, malgré la déclaration citée, parle très clairement d'un corps qui, à son tour, fait partie d'un autre corps dur, plus grand. Cet autre corps dur est, sans nul doute, une réunion de corps dont les surfaces sont collées les unes aux autres et, pour ce qui est du mouvement, sont solidaires (étant d'ailleurs tous en mouvement, par rapport à d'autres corps). La remarque de Descartes suffit pour montrer que l'état de repos relatif crée une solidarité entre plusieurs corps, qui, du point de vue dynamique, peuvent être traités comme un seul corps. Cette solidarité, qui ne regarde cependant que le mouvement de ces corps, n'annule aucunement l'individualité des corps concernés, qui, géométriquement parlant, sont caractérisés par leurs surfaces. Dans la même lettre, Descartes ajoute : « Car j'ai dit ailleurs que, lorsque les superficies de deux corps se séparent, tout ce qu'il y a de positif, en la nature du mouvement, se trouve aussi bien en celui qu'on dit vulgairement ne se point mouvoir, qu'en celui qu'on dit se mouvoir... » Cet ajout renforce les notations recopiées par Leibniz, dans le sens où, afin de déterminer s'il y a ou non du mouvement dans un corps, il suffit d'appliquer le critère de la séparation des surfaces. Même si les deux corps sont mutuellement solidaires et, du point de vue dynamique, peuvent être traités comme un seul, on pourra voir si, par rapport à d'autres corps, ils sont en mouvement, à condition de considérer la situation des surfaces du grand corps composé par les corps solidaires *par rapport aux surfaces des corps du voisinage de celui-ci*<sup>107</sup>.

La solution du problème de l'individuation du corps physique que je propose permet de rendre compte des aspects suivants :

1. Puisque le mouvement ne joue pas de rôle dans l'individuation du corps physique, le passage disputé (*Principes*, II,

---

<sup>107</sup> L'adjectif « dur » de la lettre à Clerselier semble renvoyer à la solidarité de deux ou plusieurs corps solides. J'ai montré ci-dessus que la présence de plus ou moins de mouvement, dans un corps, associé à la petitesse de celui-ci, semble avoir des conséquences sur l'état d'agrégation de la matière.

25) où Descartes semble définir le corps physique : « Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends *tout ce qui est transporté ensemble*, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements » devrait être lu autrement.

En effet, lorsqu'il ne parle que des corps, sans se référer aux mouvements de ceux-ci, Descartes ne mentionne jamais le terme de *partie de matière*. Ainsi par exemple, dans *Principes*, II, 1, Descartes refait brièvement l'itinéraire de la *Méditation sixième* débouchant à proprement parler sur la définition du corps : « il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles. » Mais cette définition ne couvre pas la perception entière des corps que nous fournissent nos sens, avant d'évoquer la possibilité de la tromperie et d'apporter l'argument de la véracité divine. Les corps, tels que les sens nous les font percevoir, sont plus riches en propriétés : « ... nous sentons, ou plutôt... nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement, une *matière* étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les *parties* ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc. » (II, 1). Le terme de « parties de matière » apparaît donc lorsque sont évoqués les corps en mouvement, tels qu'ils nous sont représentés par les sens<sup>108</sup>. Ces « parties de matière » cependant, qui se

---

<sup>108</sup> Le mouvement, par conséquent, a bien le statut d'une propriété du corps, mais pas pour autant celui d'une propriété essentielle de celui-ci. Dans *Principes* II, 4, Descartes écrit : « la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. [...] car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités [pesanteur, chaleur et autres qualités de ce genre], et

meuvent, peuvent être composées de plusieurs corps, formant le cas échéant des unités dynamiquement solidaires. Relisons la définition mentionnée ci-dessus : « Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements ». Il en résulte clairement, me semble-t-il, qu'« un corps, ou une partie de matière » représente dans ce contexte une unité dynamique, susceptible d'être composée de corps plus petits, et, partant, pas le corps physique dans son unité géométrique. C'est ce dernier qui est cependant défini dans *Principes*, II, 1, et le principe de son individuation, en tant qu'il est une unité géométrique, statique, est la seule étendue.

Il en résulte clairement que, puisque la matière est pour Descartes indéfiniment divisible, il faut soigneusement distinguer la question de l'individuation géométrique du corps de celle de son individuation dynamique. Deux ou plusieurs corps géométriques peuvent se mouvoir ensemble (tel, par exemple, le marin qui se tient immobile sur un navire), ce qui montre qu'ils forment une unité dynamique. Mais à un moment donné ils peuvent être séparés et peuvent recevoir des mouvements différents (le marin peut quitter le navire ou il peut jeter sa montre à la mer). A ce moment précis, ils cessent de former une unité dynamique, mais il ne perdent pas pour autant leur intégrité de corps géométriques. La limite de l'intégrité du corps physique est par conséquent fournie par sa surface.

---

cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur : d'où il suit aussi que, pour être, il n'a besoin d'elles en aucune façon et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension. » Le mouvement ne fait pas essentiellement partie du corps, pour autant que celui-ci, dans cette description métaphysique, peut être appréhendé par l'entendement pur. Dans la perspective d'une physique géométrique, il fera partie du corps, en tant que mode, pur autant seulement qu'il peut être appréhendé par le seul entendement pur.

2. La difficulté signalée par Cordemoy en 1666 et reprise par Daniel Garber, conformément à laquelle les corps qui ne sont pas en mouvement ne sont pas individués, disparaît. Ils sont individués géométriquement par leurs seules surfaces, à savoir par l'expression algébriquement formulable (et conçue en tant que telle par l'entendement pur) de leur étendue. Il est en revanche légitime d'invoquer le mouvement pour ce qui est d'une individuation dynamique des corps, qui se déplacent l'un par rapport à l'autre. D'ailleurs, puisque dans l'univers décrit par Descartes il n'y a pas de repos absolu, tous les corps se mouvant à l'intérieur de différents *tourbillons*, on est tout à fait en droit de dire que l'on ne trouve jamais la situation où un corps ne serait pas en mouvement, donc dynamiquement non individué. Même s'il ne bouge pas par rapport à ses voisins, il est sûr que tout corps fait partie d'un corps plus grand qui, lui, se meut par rapport à son voisinage. Mais ceci ne doit pas faire penser que seuls les corps qui se séparent l'un de l'autre sont géométriquement individués, car la notion de surface ne doit rien au mouvement, mais à la seule expression par équation algébriques.

3. La prétendue circularité de la définition du corps signalée par D. Garber<sup>109</sup> disparaît, me semble-t-il. En effet à condition d'accepter les paliers différents de l'individuation géométrique et de l'individuation dynamique, on n'est pas obligé de délimiter le corps dynamiquement, par la séparation de celui-ci par rapport aux surfaces des corps voisins, mais seulement pour autant qu'il occupe, de par son étendue, mesurable en longueur, largeur et profondeur, une certaine portion de l'espace. Par ailleurs, si l'on envisage que les corps sont en mouvement l'un par rapport à l'autre, le mouvement, en tant qu'il est absolu, réel et positif, joue aussi un rôle dans l'individuation dynamique des corps. D'autre part, j'ai montré que ce mouvement-là est un objet concevable par l'entendement pur.

4. La difficulté soulevée par Leibniz en 1698, et repropo-  
sée par D. Garber, selon laquelle si le mouvement n'était autre

<sup>109</sup> *La physique métaphysique de Descartes*, p. 276.

chose que l'existence successive du mobile dans divers endroits, on ne pourrait distinguer, d'une part, entre le corps en repos et ceux en mouvement, et d'autre part, entre les corps tout court à l'intérieur du plein d'une masse uniforme, doit être mise en relation avec la tentative de Leibniz de construire une physique à partir de la notion de *conatus*, qui caractérise les corps du point de vue dynamique, autrement que par l'étendue, leur attribuant une grandeur variable d'un corps à l'autre, très proche de ce que Newton décrira sous le concept de *masse*. Cette objection relève par conséquent d'un autre système explicatif et ne saurait légitimement être introduite à l'intérieur du système cartésien, dont on doit s'efforcer de proposer une reconstruction au moyen des seuls concepts internes au système. En particulier, pour ce qui est de l'individuation du corps physique, Leibniz, qui donne à cette question différentes solutions au cours de sa longue réflexion, invoquera principalement le principe des indiscernables et, par conséquent, l'idée qu'il ne saurait y avoir ressemblance parfaite entre deux individus de la même espèce, même en ce qui concerne les corps inanimés. Ceux-ci également, outre leur grandeur et figure (qui peuvent être identiques) possèdent un principe interne d'individuation, qui fait qu'ils diffèrent l'un par rapport à l'autre autrement que par de simples dénominations extérieures sans fondement interne<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Voir, par exemple, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chap. XX-VI, *Ce que c'est qu'identité ou diversité*.

## Chapitre 3

### Et comment l'âme s'unit-elle au corps ?

La question du corps propre et de l'union de l'âme au corps que celle-ci habite est, on le sait, une des croix de la philosophie de Descartes, à en juger non seulement d'après les commentaires modernes, mais aussi d'après les continuateurs du cartésianisme dont les efforts de défendre les lignes générales du système se sont vu contester au moyen d'arguments très différents. Certes, ainsi que des études récentes le montrent, il n'y a pas une postérité cartésienne homogène, et au XVII<sup>e</sup> siècle, chacun a cru continuer Descartes comme il l'entendait. De ce fait, l'union de l'âme et du corps a reçu des traitements fort divers, allant des voies continuitistes de La Forge, Cordemoy, etc. jusqu'aux solutions métaphysiquement radicales de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz.

Dans ce chapitre je me propose de montrer une solution de la question de l'union, telle qu'il me semble que Descartes même était arrivé à l'esquisser, vers la fin de sa vie, mais à partir d'éléments dont on peut documenter la récurrence à travers différentes étapes du corpus cartésien.

Un des écueils qui guettent cette entreprise est naturellement de supposer le problème résolu dans l'ensemble de textes où Descartes prétend traiter la question de l'union de l'âme et du corps, et particulièrement les textes du traité de l'*Homme*, du *Traité des passions de l'âme* et des lettres à la Princesse Elisabeth. Ce n'est pas que l'on ne puisse utiliser ces textes dans la schématisation d'une attitude conceptuellement consistante de Descartes. Au contraire, je crois qu'il est absolument nécessaire d'exploiter ces textes pour achever les détails de l'explication cartésienne, mais



il me semble assez évident qu'ils ne permettent pas de penser le début de celle-ci, c'est-à-dire l'articulation intellectuellement satisfaisante de l'esprit et du corps, ou de la substance dont l'attribut essentiel est la pensée et de celle dont l'attribut essentiel est l'étendue, tout en sachant qu'elles sont exclusives l'une de l'autre dans leur idée même. Dans ce sens, l'objection d'Elisabeth dans la lettre qui, en 1643, inaugure une correspondance dont l'effet sur Descartes semble avoir été immense reste fondatrice pour toute l'entreprise :

« ...en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires, (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre *Métaphysique*, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les supposions inséparables, (qui toutefois est difficile à prouver dans le ventre de la mère et les grands évanouissements), comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite. »<sup>111</sup>

L'union de l'âme et du corps exige, pour qu'on puisse la penser, des concepts plus puissants que ceux que les *Méditations de la philosophie première* de 1641 mettent en place. Pour Elisabeth, dont la lettre témoigne, on le voit, d'un certain attachement à la façon scolastique de penser l'âme (« définition de l'âme... , c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée »), il s'agit clairement de provoquer Descartes à penser l'union selon une catégorie commune, ce qu'elle n'avait, à juste titre, trouvé nulle part dans les *Méditationes*. Conformément à sa formation

<sup>111</sup> Princesse Elisabeth à Descartes, 16 mai 1643, AT III, 661.

philosophique elle aurait attendu que Descartes trouve cette catégorie médiatrice plutôt dans quelque chose de matériel, que dans quelque chose de spirituel, ce qui, de son point de vue, aurait eu l'avantage de permettre de se représenter pourquoi l'âme est tellement sujette aux fausses impressions que les « vapeurs » lui transmettent, et, généralement parlant, pourquoi le corps est sujet à être mû de façons diverses par l'âme :

« Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n'accordez à rien de corporel. Et encore qu'en vos Méditations Métaphysiques, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs<sup>112</sup>, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie. »<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Elisabeth avait pu rencontrer le terme de *vapeurs* dans les *Essais* accompagnant le *Discours de la méthode* : « Premièrement, à cause que c'est l'âme qui voit, et non pas l'oeil, et qu'elle ne voit immédiatement que par l'entremise du cerveau, de là vient que les frénétiques, et ceux qui dorment, voient souvent, ou pensent voir, divers objets qui ne sont point pour cela devant leurs yeux : à savoir, quand quelques vapeurs, remuant leur cerveau, disposent celles de ses parties qui ont coutume de servir à la vision, en même façon que feraient ces objets, s'ils étaient présents », *La Dioptrique*, VI. *De la vision*, AT VI, 141. Dans les *Méditations*, le terme de *vapeurs* est réservé aux malades mentaux : « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples », *Méditations*, I, AT IX-1, 14. Dans ces textes, les *vapeurs* sont une notion servant à expliquer le retour excessif du corps sur l'âme, qui, recouvrant ou empêchant le langage naturel des esprits animaux, dont le rôle est d'assurer une médiation correcte entre les objets extérieurs et la glande pinéale, ont pour effet des images dont il n'y a pas de correspondant réel dans le monde.

<sup>113</sup> Princesse Elisabeth à Descartes, 20 Juin 1643, AT III, 685.

Dans cet ordre de réflexion, la question d'Elisabeth provoque une direction nouvelle dans la pensée de Descartes, même si on peut retrouver certains des éléments qui la fondent dans des textes antérieurs.

La question de l'union d'une âme et d'un corps et, de façon générique, de l'esprit et de la matière avait préoccupé Descartes dès avant la publication du *Discours de la méthode*. C'est dans cet ordre de réflexion qu'il convient de situer sans hésiter l'explication de l'Eucharistie<sup>114</sup>, qui, au-delà des difficultés théologiques découlant de l'harmonisation des canons du Concile de Trente avec les contraintes spécifiques de la philosophie cartésienne, fournit, dans les termes de Descartes même, un cas particulier d'union de l'âme du Christ à une portion de matière<sup>115</sup>. Dans la correspondance de Descartes, le dossier sur l'Eucharistie s'ouvre avec une lettre de 1630, qui pose la question en des termes de théorie de la perception<sup>116</sup>, que Descartes appellera physique<sup>117</sup>. Descartes continuera ce type d'approche jusque vers 1642, ce qui témoigne très clairement de son effort de faire accepter sa nouvelle physique, en montrant qu'elle peut passer l'un des

---

<sup>114</sup> Quelques travaux sur l'Eucharistie sont énumérés dans la bibliographie de ce livre. Je tiens particulièrement à citer ici le livre de J.R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, ainsi qu'un des articles plus récents du même auteur, « L'Explication physique de l'Eucharistie à la croisée de la physique et de la théologie », in Fornari, M.C. e Sulpizio, F. (a cura di), *La Filosofia e le sue storie*, Lecce, éd. Milella, 1998, p. 27-46.

<sup>115</sup> « ... je ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au St. Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de Jésus-Christ et s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consécration », Descartes à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 168.

<sup>116</sup> « Expliquer comment la blancheur du pain demeure dans le St. Sacrement... », Descartes à Mersenne, 25 novembre 1630.

<sup>117</sup> « ... j'ai promis d'expliquer par le menu, en écrivant de la physique, la façon dont chacun de nos sens est touché par ses objets... », *Réponses aux Sixièmes Objections*, AT IX-1, 237.

tests les plus difficiles auxquels l'époque soumettait les différents systèmes de philosophie naturelle<sup>118</sup>. A partir de 1644, avec les lettres à Mesland et d'autres textes, Descartes, tout en continuant d'évoquer cette démarche, formule également la question dans des termes proprement métaphysiques.

*Une piste pour penser l'union de l'âme et du corps : la pesanteur*

Ce nouvel ordre de réflexion, je crois qu'on peut le faire remonter sans difficulté à la nouvelle explication que Descartes donne de la pesanteur, et qu'il élabore dès son traité sur le Monde<sup>119</sup>. C'est d'ailleurs Descartes même qui, dans la première lettre qu'il écrit à Elisabeth le 21 mai 1643, en guise de réponse à la question que la princesse lui avait posée, évoque ses travaux antérieurs sur la pesanteur. Le contexte et la teneur de la lettre montrent bien que Descartes convoque la notion scolastique de pesanteur non pas afin d'éclairer Elisabeth sur une question de physique, mais bien pour répondre au défi métaphysique que la princesse palatine lui avait lancé. Aussi Descartes écrit-il dans cette lettre que les hommes semblent avoir confondu la « notion

<sup>118</sup> Voir par exemple le cas de Galilée et du manuscrit G3, une dénonciation des opinions de Galilée sous prétexte de croyances atomistes empêchant l'explication de l'Eucharistie selon les canons de Trente, cf. Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985. Je remercie ici H.R. Patapievicci de m'avoir fourni, dans un travail de groupe, cette analogie, qui permet de mieux mesurer le caractère crucial de l'explication eucharistique pour l'acceptation ou le refus d'un système philosophique au XVII<sup>e</sup> siècle. Depuis lors, la publication des censures romaines à l'égard de Descartes confirment ces soupçons : voir *Bulletin cartésien* XXX, la publication, par J.R. Armogathe et V. Carraud, de la censure romaine de Agostino Tartaglia de Descartes (1663), qui déclare la négation des accidents réels par Descartes incompatible avec la définition de l'Eucharistie par le Concile de Trente. Voir l'étude de J.R. Armogathe et V. Carraud, dans *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples), 2001, tome II, p. 103-137.

<sup>119</sup> AT XI, 72 et suiv. Il semble que cette conception nouvelle de la pesanteur ait été inspirée à Descartes par les principes corpusculaires d'Isaac Beeckman, cf. Daniel Garber, *Physique métaphysique*, p. 23 ; Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 73.

de la force dont l'âme agit sur le corps » à l'intérieur d'un individu humain et la pesanteur qui fait qu'un « corps agit dans un autre ». Suite à la réduction cartésienne de la pesanteur à un effet du fonctionnement du tourbillon dont chaque corps fait partie, la « notion simple » de pesanteur que « nous devons chercher dans notre âme, qui l'a en soi par nature », est à transférer légitimement sur l'action de l'âme sur le corps, et par conséquent il ne faut pas hésiter à dire, une fois que l'on est arrivé à expliquer la pesanteur « par un attouchement réel d'une superficie contre une autre », qu'elle nous a été donnée, comme idée innée, faut-il comprendre, pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps<sup>120</sup>. Descartes invite Elisabeth à rapprocher cette lettre d'un autre texte, antérieur de deux ans, qui développe la même analogie de la notion de pesanteur et de celle d'âme, dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*. Là, Descartes affirme positivement qu'il conçoit la présence de l'esprit au corps de la même façon dont il concevait, avant de l'examiner, l'extension de la pesanteur dans le corps. Cette extension de la pesanteur est d'un autre type que l'extension qui fait la nature de la matière<sup>121</sup>, car, écrit-il, « bien que je conçusse que la pesanteur est répandue par tout le corps qui est pesant, je ne lui attribuais pas néanmoins la même sorte d'étendue qui constitue la nature du corps, car cette étendue [la dernière] est telle qu'elle exclut toute pénétrabilité des parties »<sup>122</sup>. Il faut naturellement comprendre que le premier

<sup>120</sup> Descartes à la Princesse Elisabeth, 21 mai 1643, AT III 667. Il est à remarquer que Descartes n'ajoute pas ici « et la façon dont elle lui est jointe », alors qu'on l'attendrait, après l'antécédent : « nous n'avons pas de peine à concevoir comment [la pesanteur] meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ». En effet il convient de bien remarquer que la problématique cartésienne de l'union, n'en est pas une de la jonction. Cette dernière n'a de sens que pour les corps physiques, qui sont tous caractérisés par l'étendue, alors que le propre de l'union est de réunir une substance non étendue à une substance étendue. Voir tout de même, *contra*, *Passions de l'âme*, 30 : « l'âme est véritablement jointe à tout le corps ». Dans la suite de ce chapitre, je propose une voie de concilier ces expressions différentes.

<sup>121</sup> Selon la brève définition des *Principes*, II, 4.

<sup>122</sup> AT VII, 441-442 et IX-1, 240-241.

type d'extension, celui qui caractérise la façon dont l'esprit est uni au corps, n'exclut pas la pénétrabilité. En outre, même si Descartes était prêt à attribuer à la pesanteur un type différent d'extension, il n'hésitait pas à concevoir aussi qu'elle « pouvait être contenue sous un point mathématique ». Ainsi, « lorsque cette pesanteur était ainsi également étendue par tout le corps, je voyais qu'elle pouvait exercer toute sa force en chacune de ses parties (*totam suam vim in qualibet ejus parte exercere posse videbam*), parce que, de quelque façon que ce corps fût suspendu à une corde, il la tirait de toute sa pesanteur, comme si toute cette pesanteur eût été renfermée dans la partie qui touchait la corde ». Et Descartes ajoute, pour justifier l'analogie de l'esprit et de la pesanteur : « ce qui fait mieux paraître que cette idée de la pesanteur avait été tirée en partie de celle que j'avais de mon esprit, est que je pensais que la pesanteur portait les corps vers le centre de la terre, comme si elle eût eu en soi quelque connaissance de ce centre : car certainement il n'est pas possible que cela se fasse sans connaissance, et partout où il y a connaissance, il faut qu'il y ait de l'esprit »<sup>123</sup>.

Dans ce texte, me semble-t-il, on peut très naturellement voir une *description négative* de la pesanteur : aussi est-il naturel de l'utiliser pour expliquer ce que la notion physique de pesanteur n'est pas<sup>124</sup> ; mais cela ne doit pas empêcher de remarquer aussi qu'il fournit un certain nombre d'éléments à partir desquels on peut établir une *description positive* de la façon dont l'esprit est

---

<sup>123</sup> Descartes se fonde dans ces textes sur l'explication physique de la pesanteur, qu'il avait travaillée depuis *Le Monde*, et qu'il venait de publier dans les *Réponses aux Secondes Objections*. Il y avait réussi de façon remarquable et proprement philosophique à déplacer la question de la qualité réelle de la pesanteur, en la transformant dans une affaire de contacts entre les superficies de différents corps, et, d'autre part, à rendre compte de deux faits expérimentaux, à savoir le fait que tous les corps tombent vers le centre de la Terre et que les corps les plus lourds ne sont pas nécessairement les plus grands.

<sup>124</sup> Démarche très légitime qui est celle, par exemple, d'André Pessel, dans « Mersenne, la pesanteur et Descartes », in Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (sous la direction de), *Le Discours et sa méthode*, Colloque pour le 350<sup>e</sup> anniversaire du Discours de la Méthode, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », p. 163-185.

unii au corps<sup>125</sup>. Ainsi, Daniel Garber observe de façon très juste que la pesanteur « est supposée diffuse dans un corps, néanmoins capable de s'exécuter à partir d'un simple point, exactement comme l'âme cartésienne, qui est d'une certaine façon supposée être diffuse dans le corps humain tout en étant en particulier liée à la grande pinéale »<sup>126</sup>. Sans rien enlever à la démarche, je voudrais au contraire la prolonger. Garber est tout à fait fondé de dresser une analogie entre le point mathématique, centre de gravité (si toutefois l'on veut admettre que Descartes aurait accepté ce centre), et la glande pinéale. Les deux sont des lieux privilégiés d'où la pesanteur, respectivement l'esprit, informe<sup>127</sup>, selon le lexique scolastique, le corps. Je pense cependant qu'il faut rendre raison aussi de la suite du passage, dans l'esprit de cette analogie ; de même que la pesanteur exerce toute sa force sur n'importe quel point du corps suspendu à une corde, comme si elle était renfermée tout entière dans la partie du corps qui touche la corde, de même, l'esprit, devrait-on dire, est susceptible de s'exécuter dans n'importe quelle partie du corps, comme s'il y était renfermé tout entier : « Certes je ne conçois point encore aujourd'hui que l'esprit soit autrement étendu dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie »<sup>128</sup>.

Est-ce que l'on peut suivre cette suggestion ? L'article 30 des *Passions de l'âme*, intitulé « Que l'âme est unie à toutes les par-

---

<sup>125</sup> Daniel Garber (*Physique métaphysique*, p. 157-158 ; et déjà dans « Understanding Interaction. What Descartes Should Have Told Elisabeth », *Southern Journal of Philosophy*, 21 supp., 1983, p. 15-32, repris dans Daniel Garber, *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001) est le premier, sauf erreur, à dresser la comparaison systématique de l'âme cartésienne et de la pesanteur dans la doctrine hylémorphique.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>127</sup> Le mot est dans les *Regulae*, XII, AT X, 411 : « ...*exponere hoc in loco, quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa* informetur... » (j.s.).

<sup>128</sup> « *Nec sane jam mentem alia ratione corpori coextensam, totamque in toto, et totam in qualibet ejus parte esse intelligo* », AT VII, 442.

ties du corps conjointement » est sans doute le texte publié le plus achevé que Descartes ait écrit sur ce point. Descartes y affirme positivement que « l'âme est véritablement jointe à tout le corps », et qu'elle n'est pas par conséquent « en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres »<sup>129</sup>, en s'appuyant sur les arguments, d'une part, de l'unité et l'indivisibilité du corps et, d'autre part, de la seule proportion de la nature de l'âme « à tout l'assemblage des organes » du corps et non « à l'étendue, aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé ». Toutefois, à l'article suivant, Descartes affirme qu'il y a « quelque partie, en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres »<sup>130</sup>, la glande pinéale. On sait que la glande pinéale demeure le mécanisme explicatif le plus puissant que Descartes ait développé pour rendre compte de l'union de l'âme et du corps, même si, dans la correspondance avec Elisabeth, il suscite aussi d'autres dispositifs, dont le degré d'élaboration est moins important. La question qui se pose est néanmoins si la solution de l'article 31 était la réponse définitive de Descartes à la question de l'union de l'âme et du corps, ou, en d'autres termes, si la glande pinéale suffit pour expliquer l'union de la même façon que le centre de gravité aurait suffi pour rendre compte des effets de la pesanteur ? Je pense pour ma part que la glande pinéale n'est qu'un dispositif servant à expliquer un cas particulier de l'union de l'âme et de l'esprit, à savoir le cas de l'homme, et qu'il n'est pas légitime de convoquer pour expliquer d'autres cas d'union, comme celui de l'Eucharistie ou bien les anges dans leurs apparitions corporelles, ou même les hommes après leur résurrection, dans ce que Descartes appelle avec la tradition leurs corps glorieux<sup>131</sup>. En outre, je pense que la glande pinéale, même à l'intérieur du cas particulier auquel on l'applique

---

<sup>129</sup> AT XI, 351.

<sup>130</sup> AT XI, 352.

<sup>131</sup> Il existe un texte où Descartes affirme que dans le cas des corps glorieux, c'est-à-dire des corps humains après la résurrection, il faudrait penser l'union de l'âme et du corps autrement, et plus précisément comme une union de l'âme à tout le corps.



de façon légitime, à savoir l'homme, n'arrive à rien expliquer, si on la coupe du dispositif explicatif général, qui est, comme j'essaie de le faire admettre ici, l'action de l'esprit sur le corps. La glande pinéale est un mécanisme de correspondance de codages différents, mais, il importe de bien le voir, il se trouve déjà du côté du corps, pas de celui de l'esprit, au sens où c'est une partie du corps, étendu, et qui a le même sort que celui du corps. A mon sens, si on peut l'utiliser pour expliquer l'union dans le cas de l'homme, c'est bien en le subordonnant à une catégorie vraiment médiatrice, qui touche à la fois l'esprit et la matière, et qu'il faut chercher ailleurs.

Ce qu'il importe de souligner avant de passer à l'étape suivante, c'est que l'opinion que Descartes présente à Elisabeth et qu'il avait déjà fourni au groupe de théologiens auteur des *Sixièmes Objections*, au sujet de l'analogie de la pesanteur et de l'esprit, ne le quittera apparemment pas jusqu'à la fin de sa vie, puisque dans une lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, il la reprendra dans les mêmes termes, en y ajoutant un élément supplémentaire, un certain caractère « corporel » de l'âme, qui lui permettra, je crois, de déboucher vers une catégorie susceptible de permettre de penser le régime de l'union de l'âme et du corps :

« Et que l'esprit, qui est incorporel, puisse mettre en mouvement le corps, aucune ratiocination ni comparaison tirée d'autres choses, mais l'expérience très certaine et très évidente nous le montre tous les jours. Et il faut prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres. Toutefois, je me servirai ici d'une comparaison. La plupart des philosophes qui croient que la pesanteur d'une pierre est une qualité réelle, distincte de la pierre, croient entendre assez bien de quelle façon cette qualité peut mouvoir une pierre vers le centre de la terre, parce qu'ils croient en avoir une expérience manifeste : pour moi qui me persuade qu'il n'y a point de telle qualité dans la nature, et par conséquent qu'il n'en peut y avoir aucune vraie idée dans l'entendement humain, j'estime qu'ils se servent de l'idée qu'ils ont en eux-mêmes de la substance incorporelle pour se représenter cette pesanteur ; en sorte qu'ils ne nous est pas plus difficile d'entendre

comment l'esprit meut le corps qu'à eux de concevoir comment une telle pesanteur porte la pierre vers le bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance ; car en effet ils la conçoivent comme une substance, puisqu'ils estiment qu'elle est réelle, et que par quelque puissance, à savoir par la puissance divine, elle peut exister sans la pierre. Il n'importe pas aussi qu'ils croient qu'elle est corporelle ; car si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature, l'esprit peut aussi être dite corporel, en tant qu'il est propre de s'unir au corps ; mais si par corporel nous entendons ce qui participe de la nature du corps, cette pesanteur n'est pas plus corporelle que l'esprit de l'homme. »<sup>132</sup>

### *Pourquoi l'âme est-elle dite corporelle ?*

La lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 est le seul texte où Descartes affirme que l'âme peut aussi être dite corporelle. Deux remarques s'imposent cependant. D'abord cette affirmation se trouve précisément dans une lettre à Arnauld, chez qui on

---

<sup>132</sup> « *Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit ; haec enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus. Utar tamen hic aliqua comparatione. Plerique Philosophi, qui putant gravitatem lapidis esse qualitatem realem, a lapide distinctam, putant se satis intelligere, quo pacto ista qualitas possit movere lapidem versus centrum terrae, quia se putant habere ejus rei experientiam manifestam. Ego vero, qui mihi persuadeo nullam esse talem qualitatem in rerum natura, nec proinde ullam ejus in humano intellectu veram ideam, existimo illos uti idea quam in se habent substantiae incorporeae, ad istam gravitatem sibi repraesentandam ; adeo ut nobis non sit difficilius intelligere, quomodo mens moveat corpus, quam istis aliis quomodo talis gravitas lapidem deorsum ferat. Nec refert quod istam gravitatem dicant non esse substantiam ; revera enim illam instar substantiae concipiunt, quandoquidem existimant ipsam esse realem, et per aliquam potentiam (nempe Divinam) absque lapide posse existere. Non etiam refert quod eam putent esse corpoream ; si enim per corporeum intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis sit alterius naturae, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri ; sin vero per corporeum intelligimus id quod participat de natura corporis, non magis ista gravitas, quam mens humana, corporea est », A Arnauld, 29 juillet 1648, AT V, 223.*

ne saurait soupçonner des engagements matérialistes, comme c'était le cas de Hobbes, qui avait adressé à Descartes les *Troisièmes Objections aux Méditations*. Deuxièmement, Descartes définit le sens dans lequel il utilise le terme de *corporelle*, « en tant qu'elle est propre de s'unir au corps », prenant également la précaution d'ajouter « si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature ». Il me semble que la seule utilisation légitime qu'on puisse faire de ce texte cartésien est de le convoquer comme un élément, à côté d'autres éléments, au moyen desquels il est possible de penser l'union de deux substances indépendantes en général.

Selon ce texte, l'âme peut donc être dite corporelle, par son *aptitude* à s'unir avec le corps, aptitude qu'elle partage aussi avec les anges ou Dieu, selon les lettres que Descartes écrivit à Henry More quelques mois plus tard. En effet, ni l'âme, ni les anges, ni Dieu, en tant que substances spirituelles, ne sont proprement étendues, mais elles peuvent néanmoins s'attacher aux choses étendues :

« Nous entendons aisément que l'esprit humain et Dieu et plusieurs anges à la fois peuvent être dans un seul et même lieu ; d'où l'on conclut visiblement que nulles substances incorporelles ne sont proprement étendues. Je les entends cependant comme certaines vertus ou forces, qui, bien qu'elles s'appliquent à des choses étendues, ne sont pas pour autant étendues, de même que, encore que dans le fer ardent il y a du feu, ce feu-là n'est pas pour autant du fer »<sup>133</sup>.

Certes, le feu n'est pas du fer, mais il s'attache au fer, on pourrait dire, localement et sous le mode de l'extension et le rend

---

<sup>133</sup> « ...*facile intelligimus, & mentem humanam, & Deum, & simul plures Anglos, in uno & eodem loco esse posse. Unde manifeste concluditur, nullas substantias incorporeas proprie esse extensas. Sed intelligo tanquam virtutes aut vires quadam, quae, quamuis se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensae ; ut quanuis in ferro candenti sit ignis, non ideo ignis ille est ferrum », Descartes à Mo-us, 5 février 1649, AT V, 270.*

ardent (*candens*). Dès lors qu'il utilise cette métaphore à portée limitée, Descartes ne peut plus éviter de parler de cette extension de l'esprit, qui, à partir d'un point sans dimensions, dont rien ne permet à proprement parler d'affirmer qu'il se trouve dans le corps et en plus qu'il y ait un lieu déterminé, est capable d'investir ce corps<sup>134</sup> :

« Pour moi, je n'entends, ni en Dieu, ni dans les anges, ni dans notre esprit, aucune extension de [leur] substance ; mais seulement une extension de [leur] puissance ; en sorte qu'un ange peut exercer sa puissance, tantôt sur une plus grande tantôt sur une moindre partie de la substance corporelle ; car, s'il n'y avait aucun corps, je n'entendrais aucun espace non plus, auquel l'ange ou Dieu fût co-étendu »<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> On remarquera que dans l'exclusion mutuelle de tous les attributs des deux substances, la métaphore de l'esprit comme n'occupant qu'un point est elle-même trompeuse, car le point, même s'il est pris dans son sens géométrique, comme dépourvu de dimensions, relève, par cette négativité même, du même ordre de l'étendue.

<sup>135</sup> « *Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat ; ita scilicet ut possit Angelus potentiam suam exerere nunc in maiorem, nunc in minorem substantiae corporeae partem ; nam, si nullum esset corpus, nullum etiam spatium intelligerem, cui Angelus vel Deus esset coextensus* », Descartes à Morus, 15 avril 1649, AT V, 342. Il est à signaler que les différentes versions françaises des lettres à Morus en circulation jusqu'à aujourd'hui sont fort inexactes. Ainsi, il existe très peu de différences entre la version publiée dans l'édition parisienne de 1724-1725 de la *Correspondance* de Descartes, l'édition revue de Geneviève Rodis-Lewis de 1953, et celle, revue par Ferdinand Alquié, dans le tome III de son édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes. En particulier pour ce qui est de l'expression cartésienne « *extensio substantiae* », toutes les trois la rendent par *extension* ou *étendue de substance*, ce qui n'a pas beaucoup de sens dans les termes de la philosophie cartésienne. Par analogie, toutes les trois rendent la suite du texte, en traduisant « [*extensio*] *potentiae* » par *étendue* ou *extension de puissance*, ce qui non seulement constitue un *hapax* cartésien, mais ne permet pas non plus d'alignement conceptuel sur d'autres textes cartésiens. La version que je présente ici, « extension de leur substance » et, corrélativement, « extension de leur puissance » permet de rendre compte d'une direction de réflexion que Descartes a inaugurée dans les *Regulae*, en utilisant l'expression *informare*, et qui trouve son aboutissement dans les lettres à Morus, où il aboutit à l'expression *exerere*, un composé très proche de *extendere*, que je rends en français

D'après ce texte, on peut parler d'une extension de la substance (*extensio substantiae*), pour ce qui est de tous les corps : c'est le mode de l'étendue ; et d'une extension de la puissance (*potentiae*), qui est réservée à l'esprit, et qui le rend capable de s'exercer dans l'ordre des corps. On voit bien que c'est précisément cette puissance de l'esprit de s'exercer sur la matière qui le rend manifeste dans l'ordre des corps<sup>136</sup>. L'exercice ou la manifestation de l'esprit dans l'ordre des corps consiste essentiellement dans le mouvement de la matière. On verra bientôt aussi que cette puissance fournit un concept suffisant pour penser l'union de l'âme et du corps.

La notion de puissance de l'esprit renvoie naturellement aussi à la puissance infinie de Dieu, qui est présente, à un degré fini, dans les anges et dans l'esprit humain. Dans la même lettre à Morus, Descartes prend la précaution de dire qu'il est impossible de distinguer la puissance et l'essence de Dieu<sup>137</sup>, ce qui ne l'empêche pas de les situer dans des séries différentes :

---

par le mot *exerere*. Une confirmation se trouve dans le même texte, dans le passage : « *ita scilicet ut possit Angelus potentiam suam exerere nunc in maiorem, nunc in minorem substantiae corporae partem* ». G. Rodis-Lewis, en suivant la traduction de 1724-1725, ne rend pas l'adjectif *suam*, et bannit entre crochets le mot d'extension (« un ange peut proportionner ce pouvoir [d'extension] tantôt à une plus grande ou moindre partie de la substance corporelle » n.s.) ; Alquié rétablit « son pouvoir », et supprime complètement l'extension, gardant l'ambigu « proportionner » de la version de 1724-1725. Le sens de Descartes, est bien, ainsi que j'essaie de le faire admettre, qu'un ange « peut exercer (*exerere*) son pouvoir (*potentiam suam*), tantôt à une plus grande tantôt à une moindre partie de la substance corporelle ».

<sup>136</sup> Voir aussi Descartes à Morus, dernier brouillon du mois d'août 1649 : « J'ai dit que Dieu est étendu à raison de sa puissance en sorte que cette puissance s'exerce ou se puisse exercer dans la chose étendue ; et il est certain que l'essence de Dieu doit être présente partout afin que sa puissance s'y puisse exercer... », « *Dixi Deum extensum ratione Potentiae, quod scilicet illa potentia se exerat, vel exerere possit, in re extensa. Certumque est Dei essentiam debere ubique esse praesentem, ut ejus potentia ibi possit se exerere...* »

<sup>137</sup> Cette précaution d'assigner à Dieu un concept déterminé est une constante dans les textes cartésiens. Voir par exemple Descartes à Mersenne, 15 avril 1630 : *sa puissance est incompréhensible* ; à Mersenne, 27 mai 1630 : *notre âme ne peut comprendre et concevoir Dieu* ; *Réponses aux Seconde Objections* : *inceptibilis* (AT VII 140), etc.

« Que Dieu est positivement infini, c'est-à-dire existant partout, etc. Je n'admets pas ce *partout*. En effet, vous semblez ici mettre l'infinité de Dieu en ceci qu'il existe partout ; je n'approuve pas cette opinion : je crois au contraire que Dieu, à raison de sa puissance, est partout, mais qu'à raison de son essence il n'a absolument aucune relation au lieu. Comme cependant on ne distingue pas en Dieu la puissance et l'essence, je crois qu'il est mieux de raisonner à propos de ces choses-là sur notre esprit ou sur les anges, comme étant plus adéquats à notre perception que Dieu.»<sup>138</sup>

Le sens de ce passage me semble consister en une distinction de l'essence de la substance spirituelle, d'une part, qui, ainsi que Descartes l'avait affirmé dans les *Méditations* et les *Principes*, est la pensée, et d'une propriété de cette même substance, d'autre part, qui est celle de s'unir à la substance corporelle. Dieu ainsi que les anges et l'âme humaine ont pour essence de penser et, à ce titre, leur idée exclut celle de l'étendue, mais ils ont le pouvoir (*potentia*) de s'unir aux corps, par un exercice sur la matière qui les fait sortir d'eux-mêmes (*exerere*), concept qui fournit la possibilité de penser l'union même de l'esprit au corps. Ce qui oppose la *substantia* et la *potentia* dans le cas de l'esprit, c'est donc le rapport de l'attribut essentiel à une simple propriété : il n'est pas essentiel à l'esprit de s'unir à un corps, mais il lui est essentiel de penser, du moins au regard de la connaissance que l'homme peut en trouver en lui-même. De cette façon, on rend raison à la métaphysique de Descartes, qui vise précisément à rendre compte du fait que les deux substances peuvent subsister l'une sans l'autre et que leur union constitue, dans un certain sens, un accident, selon les termes de l'école<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> « Deum positive infinitum, id est, vbique existentem, etc. Hoc vbique non admitto. Videris enim hic infinitatem Dei in eo ponere, quod vbique existat ; cio opinioni non assentior : sed puto Deum, ratione suae potentiae, vbique esse ; ratione autem suae essentiae, nullam plane habere relationem ad locum. Cum autem in Deo potentia & essentia non distinguantur, satius esse puto in talibus de mente nostra vel Angelis, tanquam perceptioni nostrae magis adaequatis, quam de Deo ratiocinari », Descartes à Morus, 15 avril 1649, AT V 343 (j.s.).

<sup>139</sup> J'utilise ici la remarque des *Responsio ad Sextas Objectiones* : « Fateor quidem unam substantiam alteri substantiae posse accidere ; atqui, cum hoc contingit, non

Néanmoins dans cette même lettre, Descartes prévient contre un écueil qui guette cette interprétation : « Quant à ce que quelqu'un puisse attribuer l'étendue qui est de la seule puissance<sup>140</sup> à la substance, je crois que c'est un effet du même préjugé par lequel on suppose toute substance, et Dieu même<sup>141</sup>, comme pouvant être saisis par l'imagination. »<sup>142</sup>

Ainsi, la substance (envisagée ici comme générique<sup>143</sup>) a, pour autant qu'elle est substance matérielle, l'attribut (n° 1) de s'étendre

---

*ipsa substantia est quae habet formam accidentis, sed solus modus quo accidit, ut, cum vestis accidit homini, non ipsa vestis, sed tantummodo vestitum esse est accidens* », AT VII, 435 ; « ... une substance peut bien être appliquée à une autre substance ; mais quand cela arrive : par exemple, quand un habit est appliqué sur un homme, ce n'est pas l'habit, mais être habillé, qui est un accident », AT IX-1, 235. Voir à ce sujet les lettres de Descartes à Regius, et particulièrement la lettre de mi-décembre 1641 : « ... te dixisse hominem ex corpore et anima fieri per accidens, ut significares dici posse quodammodo accidentarium corpori, quod animae jungatur, et animae quod corpori, cum et corpus sine anima, et anima sine corpore esse possint. »

<sup>140</sup> Il convient de remarquer la parenté, en latin, de *extendo*, tendre vers l'extérieur, étendre, et de *exsero*, tirer dehors, sortir, découvrir, qui ne passe pas en français, mais qui permettait à Descartes de penser que la puissance au même titre que la substance s'étend, ou s'exprime, certes, pas de la même façon, mais d'une façon tout de même manifeste pour un observateur. Dans le même ordre de remarques philologiques, on peut aligner la paire « *mens/Deus/angelus in substantiae corporea partem potentiam suam exerit* » sur la paire « *animae se vires exercet* », dont il existe de nombreuses occurrences ; voir par exemple : « *animae se vires exercet* » (Descartes à Mersenne, 20 avril 1646, AT IV, 401), « *gravitas... totam suam vim in qualibet ejus parte exercere posse videbam* » (*Responsio ad Sextas Responsiones*, AT VII, 442), etc. La proximité, dans l'usage cartésien, de *exerere* et de *exercere*, l'a emporté finalement quant à mon choix de traduire le lat. *exerere* par le fr. *exercer*.

<sup>141</sup> Là aussi, coquille, perpétuée depuis 1724 jusqu'aux éditions de G. Rodis-Lewis et de F. Alquié : « toute substance en Dieu même » au lieu de « *et Dieu même* ».

<sup>142</sup> « *Quod autem quis extensionem, quae solius potentiae est, tribuat substantiae, eius praeiudicium esse puto, quo omnem substantiam, & ipsum Deum, supponit imaginabilem* », AT V, 342.

<sup>143</sup> Au même titre, d'ailleurs, que *Principes*, I, 64 : « Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme les modes ou différentes façons qui se trouvent en la substance ».

(*extendere*) en longueur, largeur et profondeur, et pour autant qu'elle est substance pensante, elle a l'attribut (n° 2) de manifester sa puissance en l'exerçant (*exerere*) sur les corps. Attribuer la première propriété à la substance prise dans son intégralité (y compris à Dieu, en en faisant un être qui tombe sous l'imagination) est exactement le même type d'erreur logique que l'on commettrait si l'on attribuait à la substance en entier la seconde, à savoir faire comme s'il n'y avait pas entre les deux attributs une distinction réelle, dont l'origine est la dépendance de ces deux attributs de deux substances réellement distinctes<sup>144</sup>. Descartes avait en effet écrit à More dans sa lettre précédente, du 5 février 1649, que ni Dieu ni notre esprit, « n'est du ressort de l'imagination, mais simplement de l'intellection, et on ne saurait les séparer par parties, surtout en parties qui aient des grandeurs et des figures déterminées »<sup>145</sup>. C'est peut-être là une fin de non-recevoir que Descartes oppose à la demande que l'on pourrait formuler à propos de sa métaphysique et qui consiste à dire que, puisque les substances ne sont connues que par deux attributs essentiels, on pourrait dire que la même substance serait susceptible de les manifester tous les deux et qu'il n'est pas nécessaire de poser une dualité de substances. Sans aller jusqu'à affirmer la dualité des substances, Descartes fournit dans ce texte une raison bien valable pour refuser d'appliquer chacun de ces attributs à la substance dans son intégralité<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> *Principes de la Philosophie*, I, 61.

<sup>145</sup> « *Atqui de Deo ac etiam de mente nostra nihil tale dicere licet ; neque enim est imaginabilis, sed intelligibilis duntaxat, nec etiam in partes distinguibilis, praesertim in partes quae habeant determinatas magnitudines & figuras.* », AT V, 270.

<sup>146</sup> On trouve un argument du même type chez La Forge, qui, ayant attribué aux scolastiques l'explication de l'union de l'âme et du corps par une étendue virtuelle de l'esprit, écrit : « Ils disent pour éviter cette difficulté que l'esprit n'est pas étendu réellement, mais virtuellement, et que cette étendue virtuelle suffit pour être coétendu (permettez-moi ce mot) et présent localement à un corps qui a une extension réelle. Je ne les accuserai pas ici de n'entendre pas ce qu'ils veulent dire, quoi qu'il y ait lieu de croire que cela leur arrive assez souvent, lorsqu'ils allèguent de belles paroles auxquelles aucune idée qu'ils puissent expliquer ne répond dans



On peut relever des occurrences intéressantes d'*exerere* dans le corpus cartésien, antérieures aux lettres à Morus<sup>147</sup>. Par exemple, dans le texte des *Meditationes*, il est associé avec l'opposition de la puissance et de l'acte, dans le contexte des attributs dans lesquels se spécifie la perfection de Dieu : « *Sed forte majus aliquid sum quam ipse intelligam, omnesque illae perfectiones quas Deo tribuo, potentia quodammodo in me sunt, etiamsi nondum sese exerant, neque ad actum reducantur* »<sup>148</sup>.

Il est intéressant de constater que la version française, intégralement revue par Descartes, rend cette idée par la conjonction des termes *produire* et *se faire paraître*<sup>149</sup>. Le texte latin et sa

---

leur esprit ; mais accordons-leur qu'ils comprennent fort clairement ce que c'est qu'une étendue virtuelle, il faut aussi qu'ils m'accordent qu'on ne saurait concevoir aucune sorte d'extension, sans concevoir en même temps plusieurs parties, dont l'une soit hors de l'autre ; or dès qu'on aperçoit qu'une partie est hors d'une autre, on voit par même moyen que ce sont deux parties dont l'une peut être conçue sans l'autre, et par conséquent exister séparément ; et ainsi c'est une extension réelle, et ce sont des parties réelles qu'ils attribuent à l'esprit, lorsqu'ils pensent ne lui donner qu'une étendue et des parties virtuelles. Il est donc impossible de comprendre l'union de l'esprit et du corps selon les principes de la philosophie de l'École », Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les Principes de René Descartes*, Amsterdam [1666], p. 189. La Forge invoque lui aussi le modèle de la pesanteur pour expliquer l'union et également le principe selon lequel l'union de l'esprit et du corps n'exige pas de présence locale, *ibidem*, p. 190.

<sup>147</sup> Le terme même de *exerere* apparaît par trois fois dans les lettres de Morus à partir de la première, ce qui pourrait faire croire que c'est le correspondant de Cambridge qui l'utilise avec le sens que je restitue dans ce chapitre et, partant, que son emploi par Descartes pourrait être un terrain commun de dialogue entre les deux philosophes, plutôt qu'un élément de terminologie philosophique proprement cartésienne. Contre cette hypothèse, je fais jouer l'utilisation du terme par Descartes dès les *Meditationes*. On pourrait faire valoir dans le même sens un argument philologique : on sait que le texte des lettres de Morus à Descartes n'est pas celui que nous connaissons. Morus a envoyé à Clerselier en 1655 une version de ses lettres remaniée : il n'est pas exclu qu'il l'ait soumise à une harmonisation à la terminologie de son illustre correspondant.

<sup>148</sup> *Meditationes de prima philosophia*, III, AT VII, 47.

<sup>149</sup> « Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu, sont en

version française appellent deux remarques : 1° le terme d'*exerere* peut être mis en corrélation avec l'opposition de l'acte et de la puissance, au sens où il faut comprendre que ce qui est en puissance peut bien s'exercer dans le réel et devenir manifeste dans l'acte ; 2° Cet exercice dans le réel semble précéder l'actualisation et la manifestation, même s'il l'appelle de façon naturelle.

Une autre occurrence, d'une époque d'un an antérieure aux lettres à Morus (16 avril 1648), se trouve dans l'*Entretien avec Burman*, à propos d'un paragraphe de la *Meditatio III*, et intervient dans le contexte précis de l'exercice de la puissance de Dieu ayant comme résultat l'existence d'une créature :

« R. — ... *me quod attinet, non video cur creatura non potuerit a Deo ab aeterno creari, cum enim Deus habuerit ab aeterno potentiam suam, nihil videtur ob stare cur eam ab aeterno non potuerit exerere* ». <sup>150</sup>

L'occurrence d'*exerere* est très clairement liée dans ce texte à la puissance de Dieu (*potentia sua*) et, de façon spécifique, à son pouvoir de créer, ce qui semble former une classe distincte d'exercice de l'esprit parmi les formes d'exercice dont les lettres à Morus feront état. Par ailleurs, un endroit des *Réponses aux Secondes Objections* affirme la puissance comme un attribut par lequel Dieu est créateur, et notamment dans leur version fran-

---

quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne *se produisent* pas encore, et ne *se fassent* point *paraître* par leurs actions ». *Méditations touchant la première philosophie*, III, AT IX-1, 37.

<sup>150</sup> *Entretien avec Burman*, AT V, 155, « ...en ce qui me concerne, je ne vois pas pourquoi une créature n'aurait pas pu être créée par Dieu de toute éternité ; en effet, puisque la puissance de Dieu lui a appartenu de toute éternité, rien apparemment n'empêche qu'il ait pu l'*exercer* de toute éternité », Descartes, *L'Entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beysade, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », p. 52. La traduction d'André Bridoux : « Pour moi, je ne vois pas pourquoi une créature n'aurait pas pu être créée par Dieu de toute éternité ; Dieu ayant eu sa puissance de toute éternité, rien ne semble s'opposer à ce qu'il ait pu la *manifeste* de toute éternité. » (Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1367)

caise de 1647 due à Clerselier, revue et agréée par Descartes. « *Idemque est de reliquis omnibus, quae Deo tribuuntur, etiam de potentia* », dit le texte latin, rendu en français par : « il en est de même de tous les autres attributs de Dieu, même de la puissance de *produire quelques effets hors de soi ...* »<sup>151</sup>, confirmant la conjonction de la puissance divine et de l'exercice de l'esprit sur la matière de façon à ce que le premier soit perçu par des effets distincts de soi. Il est évident que, dans le cas spécial de Dieu, l'exercice de l'esprit sur le corps est créateur et que la création est un acte dont les résultats sont différents du simple mouvement, qui est l'effet général de cet exercice. Il convient de rappeler à ce propos le caractère incognoscible des opérations divines, ainsi que le texte de la lettre à Mersenne, où Descartes affirme que « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* »<sup>152</sup>.

Pour conclure, il semble légitime de dire, à la lumière de ces textes, que la puissance est un attribut de l'esprit qui se manifeste en s'exerçant sur les corps matériels. Cette puissance, dans le cas de Dieu est créatrice et conservatrice, ou bien re-créatrice à chaque instant d'après la formulation des *Principes*. Dans le cas de l'esprit humain, on peut dire que la puissance de l'esprit, s'exerçant sur son corps propre, y produit des mouvements, dont le détail est codifié par le dispositif de codage que fournit la glande pinéale. La puissance est ainsi un attribut de l'esprit qui permet de penser son union à la matière avant en quelque sorte de spécifier le tableau des formes que prendra cette union. De même cette puissance de l'esprit permet aux anges, qui sont des intelligences séparées, de s'approprier un corps humain, même si, comme on le soupçonne, l'union dans ces cas-là ne revêt pas la même forme que dans celui des hommes. Ce qui manque, c'est très certainement le codage spécifique aux hommes, en rai-

<sup>151</sup> *Responiones Objectiones II-ae*, AT VII, 142 ; traduction française, AT IX-1, 111.

<sup>152</sup> A Mersenne, 27 mai ou 3 juin 1630, AT I, 153.

son de l'absence de la glande pinéale. Enfin, mais ce n'est pas le moins significatif, en raison du caractère crucial de ce point pour la validation d'une philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle, l'Eucharistie est expliquée comme une union dans le sens le plus général entre l'âme du Christ et une portion de matière, tout naturellement sans y faire intervenir la glande pinéale. C'est dans ce sens que l'on peut lire l'explication que l'exégèse cartésienne appelle « ésotérique », telle qu'on la retrouve dans les lettres de Descartes à Mesland. Il est absurde, écrit Descartes à Mesland, de chercher dans l'hostie un organe quelconque du corps du Christ, une main ou un bras, etc. : « Cette explication choquera sans doute d'abord ceux qui sont accoutumés à croire, qu'afin que le corps de Jésus-Christ soit en l'Eucharistie, il faut que tous ses membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière *numero*, dont ils étaient composés quand il est monté au Ciel. Mais ils se délivreront aisément de ces difficultés, s'ils considèrent qu'il n'y a rien de cela qui soit déterminé par l'Église ; et que tous les membres extérieurs, et leur quantité et matière, ne sont point nécessaires à l'intégrité du corps humain, et ne sont en rien utiles ni convenables à ce sacrement, où l'âme de Jésus-Christ informe la matière de l'hostie... »<sup>153</sup>. Selon cette explication, le corps du Christ est individué par l'union d'une portion de matière à sa seule âme. Cette individuation passe donc outre la constitution naturelle, organique et fonctionnelle d'un corps humain, que l'hostie évidemment n'a pas. Le corps du Christ est identique à lui-même, bien qu'il soit à la fois multiple et variable, par l'union de l'âme du Christ à des parties différentes de matière, ce qui explique le fait que le Christ se trouve entier tantôt dans l'hostie tout entière, tantôt dans chacune de ses divisions après que l'hostie est rompue :

« ...et au lieu que cette âme de Jésus-Christ ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de

<sup>153</sup> A Mesland, 9 février 1645, AT IV, 169.

vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les<sup>54</sup> sépare. De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus-Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie, quand elle n'est point divisée, et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties, quand elle l'est ; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier. »<sup>55</sup>

Par conséquent l'identité du corps dans le temps et même son individuation dans l'espace n'impliquent pas son unicité. Chaque hostie consacrée dans une église, même s'il y en a plusieurs qui sont consacrées en même temps dans différentes églises, est le corps du même Christ : on ne doit donc pas penser à plusieurs Christs, mais seulement à une pluralité de matière unie à la même âme. De même, d'un moment à l'autre, une hostie divisée en plusieurs miettes n'entraîne pas le morcellement du corps du Christ, puisque la même âme s'unit diversement à une partie de matière plus petite ou plus grande.

A la lumière de ces textes, je crois qu'on peut légitimement dire que l'union de l'âme et du corps en général est justiciable d'un des attributs de l'esprit, à savoir la puissance, qui le fait s'exercer dans la matière. On reconnaît sans difficulté dans cet exercice une forme de l'action, qui découle du caractère essentiellement actif de l'esprit. Cet exercice de l'esprit dans la matière peut avoir des formes aussi différentes que la création, la conservation (pour Dieu), le mouvement des corps selon les lois de la nature, le mouvement de l'âme communiqué au corps propre,

<sup>54</sup> « Les » renvoie naturellement à « chacune de ces particules de pain et de v.n » : ce sont les différents parcelles de pain et gouttes de vin que le prêtre sépare pour donner à manger aux fidèles. De cette façon les particules sont séparées les unes des autres, et non, comme on pourrait à tort le comprendre, des organes du corps humain nécessaires à la vie ».

<sup>55</sup> *Ibidem*, AT IV, 168. Le canon (c. III) du Concile est : « *Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit* ».

selon le régime spécifiquement humain du sentiment ou des passions (différent de celui des animaux), selon le régime de la mémoire ou de l'imagination, ou enfin selon le régime de l'intellect qui, par la volonté, dicte au corps propre la façon de se mouvoir, dans la recherche du souverain bien. Mais rien n'empêche de penser, dans certains cas, l'action de l'esprit sur la matière de façon encore plus large, comme une union, sans glande pinéale, donc sans sentiment, passions, même sans mémoire et sans imagination, selon les rigueurs de l'entendement pur, qui, de façon très stricte impose une règle de mouvement à tout corps auquel il est uni. Mais ceci est un autre sujet, que Descartes n'a abordé que de façon épisodique.

## Chapitre 4

### Et lorsque l'âme du Christ s'unit au corps physique ?

A l'intérieur de la philosophie cartésienne, la question de l'Eucharistie fournit au chercheur l'occasion d'interroger un nœud de problèmes qu'il s'agit de restituer à leurs horizons différents. Si j'ai choisi de reprendre cette question, sur laquelle les dernières décennies ont apporté des contributions de haute qualité, c'est pour essayer de mettre de l'ordre tout d'abord dans les textes eux-mêmes, et aussi, dans les interprétations, et, à partir de là de proposer une vue nouvelle.

Les historiens de la pensée ont vu qu'il s'agit là d'un problème qui s'est posé très tôt à Descartes, certainement dès 1630, et qui subsiste jusqu'à très tard dans sa correspondance, la dernière mention étant de 1648. On pourrait proposer ici une périodisation du problème, comme il suit :

1) Une première mention de l'Eucharistie, dans la perspective de la constitution d'une théorie des couleurs, en 1630 :

a) lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, AT I, 179

2) un « dossier » dans sa correspondance au temps du débat qui suivit la publication du *Discours de la méthode* et des *Essais* et où il est question de façon générale et allusive au fait que la philosophie cartésienne est bien capable d'« appuyer » la foi, d'« expliquer » la transsubstantiation, et de servir par conséquent d'arme contre les calvinistes,

a) lettre à Fournet, octobre 1636, AT I, 456

b) lettre au P. Vatier de février 1638, AT I, 564

3) des minutes de travail, après la publication des *Méditations* et pendant la rédaction des *Principia*, en 1641

- a) lettre à Mersenne de janvier 1641, AT III, 296
- 4) le « dossier » des *Responsiones*, 1641-1642
- a) lettre à Mersenne de 18 mars 1641, AT III, 340
- b) lettre à Mersenne de 31 mars 1641, AT III, 349
- c) *Quartae Responsiones* connues intégralement par le texte latin de 1642, et par la traduction de Clerselier de 1647
- d) *Sextae Responsiones* connues dès 1641
- 5) le « dossier des lettres à Mesland » 1644-1646
- a) à Mesland de 2 mai 1644, AT IV, 119-120.
- b) à Mesland, 8 (9 ?) février 1645, non envoyé, AT IV, 169
- c) Mesland, mai 1645 ?, AT IV, 216
- 6) un dossier ultérieur, fait de lettres diverses à Clerselier, 2 mars 1646, AT IV, 372-373
- à \*\*\*, AT IV, 374-375
- à Clerselier ? AT IV 741-747 et note de Costabel, p. 744-747
- à Arnauld, 1648, AT V, 184

Quelques chercheurs ont suggéré que cette reprise à différents moments du dossier indique des variations dans le traitement de l'Eucharistie chez Descartes<sup>156</sup>. Pour ma part, il me semble acquis que Descartes a formulé assez tôt une théorie de l'Eucharistie qui puisse harmoniser à la fois sa métaphysique et sa physique<sup>157</sup>. On a toujours insisté sur l'idée que l'explication de l'Eucharistie était un test de validation de la métaphysique<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Voir, par exemple, R. Watson, « Transubstantiation among the Cartesians », in *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1987.

<sup>157</sup> R. Ariew, « Descartes and the Jesuits of La Flèche : The Eucharist », in *Descartes and the Last Scholastics*, Itaca and London, Cornell University Press, 1999, p. 153, croit que cette formulation daterait d'avant les *Réponses* à Arnauld.

<sup>158</sup> P. Redondi, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985. Dans le cas de Descartes : « Je n'ai plus à vous répondre que touchant la publication de ma physique et métaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer. Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi ; car au contraire



Cependant, il me semble tout aussi clair que Descartes a utilisé cette théorie dans trois points différents de l'élaboration de sa philosophie. Le premier point, lié à la théorie des couleurs, est la décision qui consiste à dire que les qualités secondes n'ont pas leur fondement dans le corps physique, mais dans la perception humaine de ces corps. La couleur, en particulier, n'appartient plus aux corps comme une qualité seconde, mais elle est produite par les diverses façons dont les corps reçoivent et renvoient la lumière à travers la matière subtile contre nos yeux<sup>159</sup>. Dans cette perspective, la persistance de « la blancheur du pain au saint Sacrement »<sup>160</sup> semble utilisée comme un argument à l'appui de la nouvelle théorie cartésienne des couleurs.

Le second point est une théorie de la perception que l'on a du corps physique, qu'il s'agisse d'un corps inanimé ou du corps d'un homme considéré comme un corps extérieur. C'est là que Descartes développe la distinction du corps et de la surface du corps qui lui permet d'avancer une théorie de l'individuation et de l'identité des corps physiques. Les surfaces sont les formes selon lesquelles les corps peuvent se séparer les uns des autres, mais elles ne garantissent absolument pas l'identité d'un même corps dans le temps. Au moment de la consécration, l'hostie devient le corps du Christ, au moment de la mort, le corps d'un individu humain devient un simple corps inanimé. Dans les deux cas, la surface demeure la même, mais l'identité du corps change. A la question sur l'identité, que l'on peut formuler de

---

j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes ; et particulièrement la Transsubstantiation, que les Calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne », Descartes au P. Vatiér, février 1638, AT I, 564 ; « ...mais, si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion, en leur philosophie, qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes », Descartes à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 349, etc.

<sup>159</sup> *Dioptrique*, I, AT VI, 85, *Météores*, AT VI, 233.

<sup>160</sup> AT I, 179.

la façon suivante : qu'est-ce qui fait qu'un corps soit le même, d'un moment à l'autre ? on peut donner deux réponses : du point de vue ontologique, c'est Dieu qui en assure la conservation, mais du point de vue de la connaissance de ce corps, c'est la perception du corps comme le même par le sujet connaissant<sup>161</sup>. A cet égard, l'explication de l'Eucharistie, ainsi que l'exemple du morceau de cire, servent d'outils à Descartes pour relativiser la connaissance du monde par les sens et de proposer une « assurance » métaphysique à la physique, ainsi qu'un mode opératoire qui est géométrique<sup>162</sup>.

Le troisième point est ce que j'ai appelé ci-avant une théorie de l'union de l'âme et du corps en général. Formulée de la façon la plus englobante, celle-ci doit rendre compte de la façon dont la substance pensante s'unit à la substance étendue. L'union de l'âme et du corps en général est justiciable d'un des attributs de l'esprit, à savoir la puissance, qui fait ce dernier s'exercer<sup>163</sup> dans la matière. On reconnaît sans difficulté dans cet exercice une forme de l'action, qui découle du caractère essentiellement actif de l'esprit. Cet exercice de l'esprit dans la matière peut avoir des formes aussi différentes que la création, la conservation (pour Dieu), le mouvement des corps selon les lois de la nature, le mouvement de l'âme communiqué au corps propre, selon le régime spécifiquement humain du sentiment ou des passions (différent de celui des animaux), selon le régime de la mémoire ou de l'imagination, ou enfin selon le régime de l'intellect qui, par la volonté, dicte au corps propre la façon de se mouvoir, dans la recherche du souverain bien. Mais rien n'empêche de penser, dans certains cas, l'action de l'esprit sur la matière de façon encore plus large, comme une union, sans glande pinéale, donc sans sentiment, passions, même sans mémoire et sans imagination, selon les rigueurs de l'entendement pur, qui, de façon très

<sup>161</sup> Outre l'exemple fameux du morceau de cire de la Méditation II, voir aussi la fin de la lettre de Descartes à X<sup>mas</sup>, AT IV, 375.

<sup>162</sup> Pour les questions liées à l'individuation, voir, ci-dessus, le chapitre 2.

<sup>163</sup> Lat. *exerere*, selon le vocabulaire des lettres à Morus ; voir ci-dessus, chapitre 3.

stricte impose une règle de mouvement à tout corps auquel il est uni. Mais ceci est un autre sujet, que Descartes n'a abordé que de façon épisodique. De cette théorie, l'Eucharistie présente un cas particulier, car elle oblige à réfléchir sur la façon dont l'âme du Christ se joint à l'hostie qui devient son corps.

Pour Descartes, il n'y a pas d'individu humain, si le corps n'est pas uni à une âme. Rigoureusement parlant, le corps du Christ descendu de la Croix que peint Le Caravagge, n'est pas seulement un corps mort, un cadavre, mais même pas le corps d'un homme. Ceci oblige à distinguer un cas particulier (et purement hypothétique), celui où on aurait célébré l'Eucharistie durant les trois jours où le Christ était mort, du Vendredi Saint au Dimanche de la Résurrection. La question est effleurée par Descartes, sur la demande du P. Mesland, qui suit St. Thomas<sup>164</sup>.

Il se trouve que l'ordre de ces trois points est à la fois un ordre chronologique (les trois points sont abordés successivement dans l'histoire des textes cartésiens, même si l'on peut relever des chevauchements) et respecte la division des disciplines philosophiques qu'a forgées Descartes : physique, psychologie, morale, même si, tout naturellement, les trois sont des branches qui partent du tronc commun de la métaphysique, selon la métaphore célèbre de la *Lettre-Préface* à la traduction française des *Principes de la philosophie*.

### *Une piste méconnue : le fragment cartésien sur les corps glorieux*

Une pensée de Descartes, recopiée par Leibniz, dans la collection de notes intitulée, probablement par un bibliothécaire de Hanovre, *Cartesius* est restée inexplorée :

« *Si mens perfecta esset unita toti corpori ut est ei parti in qua format imagines rerum posset illud reddere penetrativum aliorum corporum.*

<sup>164</sup> Descartes à Mesland, 1645 ou 1646, AT IV, 347-348.

*invisibile, sive diaphanum, impassibile et capax similitum omnium quae gloriosis corporibus tribuuntur* »<sup>165</sup>.

Cette série de notes, découverte tardivement, constitue une énigme pour les chercheurs. Geneviève Rodis-Lewis a plaidé énergiquement en faveur de son authenticité<sup>166</sup>, verdict que Pierre Costabel confirme sans hésitation<sup>167</sup>, alors que Vincent Carraud y voit un assemblage éclectique et semble incliner à croire à une série de notes de lecture que Descartes aurait prise sur d'autres auteurs<sup>168</sup>, plutôt que vers un ensemble de pensées appartenant au corpus philosophique cartésien.

Pour ma part, je me borne ici à l'analyse du fragment ci-dessus, qui, me semble-t-il, doit être restitué au dossier des textes cartésiens sur l'Eucharistie. Cette discussion des attributs des corps glorieux semble fournir une piste nouvelle non seulement pour la reconstruction de la doctrine eucharistique de Descartes, mais aussi dans le dossier assez ardu des allégeances thomistes et scotistes de Descartes<sup>169</sup>.

J.R. Armogathe a consacré un ouvrage et quelques compléments à l'explication de l'Eucharistie chez Descartes et chez

<sup>165</sup> J'utilise l'édition de la collection de notes intitulée par Leibniz « *Cartesius* », d'après le manuscrit de Hanovre, donnée par Vincent Carraud, in *Bulletin cartésien* XIV, *Archives de philosophie*, 48, 1985, 3, p. 2. Vincent Carraud en a donné la traduction dans *Philosophie*, n° 6, mai 1985, p. 11 : « Si l'esprit était parfaitement uni à tout le corps, comme il l'est à la partie où il forme les images des choses, il pourrait le rendre *pénétrable aux autres corps*, invisible, ou diaphane, impassible et capable de toutes les choses semblables que l'on attribue aux corps glorieux ». Pour l'expression en italiques, je propose plutôt la version : « capable de pénétrer d'autres corps ». C'est exactement la « subtilité » des corps glorieux que Saint Thomas, *Summa theologiae*, qu. 85, définit comme puissance de pénétrer d'autres corps.

<sup>166</sup> G. Rodis-Lewis, « *Cartesius* », *Revue philosophique*, 2, 1971, p. 211-220.

<sup>167</sup> P. Costabel, Recension sur l'article de G. Rodis-Lewis cité ci-dessus, 1973, p. 444-446.

<sup>168</sup> V. Carraud, « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », *Philosophie*, 6, mai 1985, p. 3-19.

<sup>169</sup> Voir R. Ariew, « Descartes and the Scotists », in *Descartes and the Last Scholastics*, 1999, p. 39-57.

quelques penseurs cartésiens. Il distingue deux questions différentes dans les textes eucharistiques de Descartes : 1° le mode de conversion de la substance du pain dans la substance du corps du Christ et 2° le mode de présence du corps du Christ dans l'hostie. Ce serait précisément le second point qui, exprimé dans quelques lettres à Mesland, est resté ésotérique dans les textes publiés par Descartes. Depuis 1645, date où ces textes ont commencé à circuler en manuscrit, jusqu'à leur première publication en 1811, de nombreux philosophes ont essayé de reconstruire cette théorie, au-delà des indications cartésiennes elles-mêmes.

Si l'on accepte que Descartes estimait vraiment les corps glorieux comme étant « capables de pénétrer d'autres corps, invisibles, ou diaphanes, impassibles », et si l'on examine les canons du Concile de Trente, que Descartes invoque dans une lettre à Arnauld<sup>170</sup> et le Catéchisme du concile de Trente, qui affirment que le Christ est présent dans l'hostie dans la forme où il est monté au ciel, c'est-à-dire comme corps glorieux<sup>171</sup>, l'on doit considérer que la présence du Christ dans l'hostie se fait par la propriété des corps glorieux de pénétrer d'autres corps, c'est-à-dire d'occuper le même lieu qu'eux. Cependant, une telle explication est immédiatement assimilable à une position luthérienne, pour laquelle le corps du Christ est présent réellement dans l'hostie « *in pane, cum pane, sub pane* ». Dès lors, l'on peut s'attendre à ce que Descartes se défende immédiatement contre une éventuelle accusation de luthéranisme. La théorie de la transsubstantiation naturelle vise, en effet, à répondre à une

---

<sup>70</sup> AT V, 184.

<sup>71</sup> Canon 1 : « *Si quis negaverit, in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum ; sed dixerit tantummodo esse in eo ut signo, vel figura, aut virtute, anathema sit* ». Dans le Catéchisme du Concile de Trente, n. 25, précise que l'eucharistie contient le corps et le sang de Jésus-Christ, ce même corps « qui, né de la Vierge, est assis aux cieux à la droite du Père », cf. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann (éds.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1930-1950, s.v. *Eucharistie d'après le Concile de Trente*.

éventuelle objection d'impanation<sup>172</sup> de ce type : un individu peut assimiler dans son corps d'autres corps, par exemple à titre de nutriment, qui deviennent une partie de ce corps, informée par la même âme<sup>173</sup>. De la même façon, il s'agit d'admettre que l'âme du Christ est capable de s'exercer dans davantage que dans le propre corps glorieux de celui-ci, à savoir dans le pain et le vin eucharistiques, dans toutes les églises où l'on célèbre la messe eucharistique, aussi bien au moment de la consécration qu'à celui de la division de l'hostie, etc. et que, de façon générale, il peut être à la fois dans le tout et dans la partie, dans un endroit et dans un autre.

Résumons l'argument : le corps du Christ est glorieux et, de ce fait, capable de pénétrer d'autres corps, invisible ou diaphane, impassible. Ce caractère glorieux lui vient de la résurrection et se traduit par une union parfaite de l'esprit à tout le corps, et pas seulement à la glande pinéale. De la seule force de son âme, il peut, par miracle, s'annexer d'autres corps physiques, par une opération d'exercice de l'âme dans plus de matière que le seul corps organique et fonctionnel.

Dans les lettres à Mesland, Descartes esquisse rapidement, à propos du corps d'un homme, un critère d'*individuation*<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Concile de Trente, session XIII, canon 2 : « *Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit* ».

<sup>173</sup> « De plus, écrit Descartes, je considère que, lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et de ce vin, se dissolvant en notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles se mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, et deviennent parties de notre corps ; bien que, si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes numero, qui composaient auparavant le pain et le vin ; en sorte que, si nous n'avions point d'égard à l'union qu'elles ont avec l'âme, nous les pourrions nommer pain et vin, comme devant. Or cette transsubstantiation se fait sans miracle », Descartes à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 168.

<sup>174</sup> C'est bien l'individuation que désigne l'expression cartésienne d'« uni-

(les limites de l'étendue d'un corps sont fournies par la matière unie à une seule âme<sup>175</sup>), d'*identité* (la même âme assure l'identité dans le temps d'une matière qui change) et de *complétude* (matière dont l'union à cette âme est indépendante de la présence d'autres éléments matériels)<sup>176</sup>. Selon ces critères, le corps du Christ est individué par l'union à une seule âme. Cette individuation passe outre la constitution naturelle, organique et fonctionnelle d'un corps humain, que l'hostie évidemment n'a pas<sup>177</sup>. Il est identique à lui-même, bien qu'il soit à la fois multiple et variable, par l'union de parties différentes de matière

---

té numérique » (à Mesland, 1645 ou 1646 ?, AT IV 346 : « j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée, à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme qui est l'âme ». L'identité du corps (désignée dans les lettres à Mesland comme « identité numérique ») dans le temps (« le même corps qu'il y a dix ans ») découle simplement de l'identité de l'âme.

<sup>175</sup> « Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme » ; « Enfin, quelque matière que ce soit, de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme... », Descartes à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 166 et 167.

<sup>176</sup> « ...et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union » ; « ...et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme », *ibidem*.

<sup>177</sup> « Cette explication choquera sans doute d'abord ceux qui sont accoutumés à croire, qu'afin que le corps de Jésus-Christ soit en l'Eucharistie, il faut que tous ses membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière *numero*, dont ils étaient composés quand il est monté au Ciel. Mais ils se délivreront aisément de ces difficultés, s'ils considèrent qu'il n'y a rien de cela qui soit déterminé par l'Église ; et que tous les membres extérieurs, et leur quantité et matière, ne sont point nécessaires à l'intégrité du corps humain, et ne sont en rien utiles ni convenables à ce sacrement, où l'âme de Jésus-Christ informe la matière de l'hostie... », *ibidem*, AT IV, 169.

à l'âme du Christ, dans des temps différents, ce qui explique le fait que le Christ se trouve entier dans l'hostie tout entière et, après la fraction du pain eucharistique, dans chacune de ses divisions<sup>178</sup>. Par conséquent l'identité du corps dans le temps et même son individuation dans l'espace n'impliquent pas son unicité. Chaque hostie consacrée dans une église, même s'il y en a plusieurs qui sont consacrées en même temps dans différentes églises, est le corps du même Christ : on ne doit donc pas penser à plusieurs Christs, mais seulement à une pluralité de matière unie à la même âme. De même, d'un moment à l'autre, une hostie divisée en plusieurs miettes n'entraîne pas le morcellement du corps du Christ, puisque la même âme s'unit diversement à une partie de matière plus petite ou plus grande.

Enfin, le critère de complétude du corps humain n'est satisfait que si l'union de l'âme du Christ à l'hostie suppose aussi l'union de son âme au corps glorieux, « qui sied à la droite du Père ». Selon le critère élaboré par Descartes, s'il n'y avait pas le corps glorieux, l'hostie ne saurait former à elle seule le corps complet du Christ, si l'on accepte les textes de Trente qui affirment que le Christ sied à la droite du Père. Mais, d'autre part,

---

<sup>178</sup> « ...et au lieu que cette âme de Jésus-Christ ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare. De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus-Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie, quand elle n'est point divisée, et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties, quand elle l'est ; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier », *ibidem*, AT IV 168 ; « les » renvoie naturellement à « chacune de ces particules de pain et de vin » : ce sont les différents parcelles de pain et gouttes de vin que le prêtre sépare pour donner à manger aux fidèles. De cette façon les particules sont séparées les unes des autres, et non, comme on pourrait à tort le comprendre, des « organes du corps humain nécessaires à la vie ». Le canon (c. III) du Concile est : « *Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius specie parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit* ».



Descartes affirme explicitement que le Christ est tout entier « en toute l'hostie » et qu'après la fraction il est « tout entier en chacune de ses parties ». Comment peut-il y être tout entier, alors qu'il est censé être dans son corps glorieux ? C'est là, me semble-t-il, qu'il faut faire travailler la capacité pénétrative des corps glorieux. En effet, selon le Concile de Trente, « Jésus sied toujours à la droite de son Père ; selon la manière naturelle d'exister, mais cela n'empêche pas qu'il ne soit en plusieurs autres lieux sacramentellement selon une autre manière d'exister, qui nous est incompréhensible » et aussi « il n'y a pas contradiction entre ces deux faits que notre Sauveur continue toujours d'être au ciel à la droite de son Père, selon sa manière d'être naturelle, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle »<sup>179</sup>. En effet, selon la théorie « esotérique » de Descartes, l'âme du Christ s'exerce dans l'hostie, tout en demeurant nécessairement unie à son corps glorieux, réalisant également une union à distance entre les espèces eucharistiques et le corps fonctionnel.

*L'explication par la pénétrabilité : une théorie cartésienne primitive de l'Eucharistie ?*

L'attribut des corps glorieux comme pénétrables aux autres corps met Descartes devant une alternative tranchée : d'accepter ou de nier la possibilité que deux corps occupent le même lieu. Ainsi que l'a montré Roger Ariew, cette alternative est l'un des points principaux qui séparent la descendance scotiste de la tradition thomiste<sup>180</sup>. A cet égard, précisément, Descartes semble se ranger du côté de Thomas, ainsi que le remarque subtilement

---

<sup>179</sup> Session XIII, c. 1.

<sup>180</sup> Roger Ariew, « Descartes and the Jesuits of La Flèche : The Eucharist », *op. cit.*, p. 152 ; voir aussi, dans le même volume, « Descartes and the Scotists », p. 39-57.

Roger Ariew, à la suite de Jean-Baptiste de la Grange<sup>181</sup>, affirmant clairement que la « matière occupe maintenant tous les espaces imaginables... et que nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière »<sup>182</sup>. Cet argument semble supposer l'idée de l'impénétrabilité des corps, car ce qui empêcherait deux corps d'occuper le même lieu, n'est pas l'exclusion du corps et de l'étendue, mais l'exclusion mutuelle de deux corps. Observons cependant que pour Descartes, l'impénétrabilité n'est pas une propriété essentielle des corps. Dans une lettre à Morus, il va jusqu'à dire que définir le corps par son impénétrabilité et non par son étendue serait une erreur du même type que définir l'homme comme un animal riant, et non comme un animal raisonnable<sup>183</sup>. Dans une lettre ultérieure à Morus, Descartes se livre à une véritable analyse de la notion de surface moyenne<sup>184</sup>, en affirmant que dans l'hypothèse de la pénétrabilité des corps, ce qui est détruit, ce ne sont pas les corps, mais la surface moyenne (qui est, rappelons-le, une surface de séparation), et que partant l'impénétrabilité n'est pas une qualité des corps, mais une propriété essentielle de l'étendue elle-même<sup>185</sup>.

Même si les textes sont très peu nombreux, il n'est pas illégitime de proposer une hypothèse génétique de la théorie cartésienne de l'Eucharistie. Descartes aurait élaboré, dans une première phase de son travail, contemporaine du fragment tiré de *Cartesius*, l'idée du corps glorieux comme un corps auquel, contrairement au corps humain à l'état terrestre, l'esprit est intégralement uni. A propos du corps glorieux ainsi défini il aurait pensé, reprenant des attributs de la tradition scolastique, qu'il est

<sup>181</sup> J.B. de la Grange, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Robault, Régius, Gassendi, le P. Maignan, etc.*, 2 vol., Paris, 1682, apud R. Ariew, *ibidem*, p. 152.

<sup>182</sup> *Principes de la philosophie*, II, art. 22.

<sup>183</sup> Descartes à Morus, 5 février 1649, AT V, 269.

<sup>184</sup> C'est la même notion que celle dont il parlait dans la lettre à Mesland du 9 février 1645.

<sup>185</sup> Descartes à Morus, 15 avril 1649, AT V, 342.

diaphane, capable de pénétrer d'autres corps, invisible, impassible, etc. Il peut donc occuper le même lieu qu'un autre corps et, très probablement, il peut être aussi dans deux endroits à la fois. Par cette conception, Descartes aurait rejoint le camp des scotistes. L'Eucharistie aurait été expliquée comme la coïncidence de l'hostie et du corps glorieux du Christ. Mais, entendu de cette façon, le corps glorieux se distingue totalement des corps terrestres, du fait que ces derniers ne peuvent être définis en l'absence de l'étendue qu'ils occupent<sup>186</sup>, alors que pour les premiers l'étendue ne suffit pas pour les individuer (il faut l'âme). De plus, même si l'on introduisait le critère du mouvement, qui seul constituerait, selon certains historiens, le critère d'individuation des corps<sup>187</sup>, la pénétrabilité des corps rend le mouvement indiscernable, car la notion de voisinage<sup>188</sup> et de séparation<sup>189</sup> est délicate à maintenir pour des superficies qui s'annulent par confusion<sup>190</sup>.

Si l'on regarde de plus près ce premier stade supposé de la théorie, on voit que le corps glorieux se voit attribuer, au même titre que l'esprit, le pouvoir de s'unir à différentes portions de matière. Ce qui les aurait distingué, c'est que l'esprit s'exerce dans la matière, tout en n'ayant pas de proportion à l'espace, alors que le corps glorieux s'unit à la matière par destruction de la surface moyenne et par confusion à l'étendue occupée de celle-ci.

---

<sup>186</sup> Pour l'étendue comme critère d'individuation géométrique des corps physiques, voir ci-dessus, chapitre 2.

<sup>187</sup> *Principes de la philosophie*, II, art. 25. Pour le mouvement, comme critère d'individuation, voir D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 1992, p. 175-181 ; D. Jalobeanu, « Le modèle mathématique d'individuation dans la philosophie naturelle cartésienne », *ARCHES. Revue internationale des sciences humaines*, 5, 2003, p. 81-110.

<sup>188</sup> *Principes*, II, art. 28.

<sup>189</sup> *Annotations aux Principes de la philosophie*, AT XI, 656 ; Descartes à Clerselier, 17 février 1645, AT IV, 186.

<sup>190</sup> Sur les conséquences qu'entraîne la pénétrabilité des corps sur la définition de l'étendue, voir Descartes à Morus, 5 février et 15 avril 1649, AT V, 27) et 342.

Ayant disposé de deux outils se trouvant dans une telle concurrence, il n'est pas stupide de penser que Descartes aurait renoncé à faire état de la pénétrabilité du corps glorieux en faveur d'un concept d'esprit dont l'une des propriétés est la force d'agir sur les corps, dont il parle dès *L'homme*<sup>191</sup> jusqu'à la correspondance avec Elisabeth<sup>192</sup>. Ce renoncement aurait coïncidé avec la formulation d'une théorie de l'esprit comme capable de s'exercer dans la matière, que ce soit dans une partie seulement d'un corps, comme cette partie dans laquelle l'esprit forme de nouvelles idées et que Descartes appelle fantaisie ou imagination<sup>193</sup>, ou bien dans la totalité de celui-ci, comme l'annonce le fragment de *Cartesius*. Un écho de cette alternative se conserve dans le *Traité des passions de l'âme*, où après avoir affirmé, à l'art. 30, que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement, Descartes ajoute, à l'article suivant, que l'âme « exerce ses fonctions » dans la glande pinéale « plus particulièrement que dans les autres parties ». Or, outre les conséquences sur la théorie de l'union de l'âme et du corps en général, l'introduction de cette notion de « force de l'âme » ou « exercice » sur les corps, permet également d'éviter d'adopter explicitement la thèse des scotistes dans les disputes médiévales sur l'Eucharistie, selon laquelle deux corps peuvent occuper le même lieu, tout en proposant une doctrine qui puisse se présenter comme non tributaire d'une « physique mal assurée »<sup>194</sup> et, partant, de prétendre à remplacer de fond en comble l'édifice de la physique scolastique.

<sup>191</sup> « Il y a deux causes principales, sans compter la force de l'âme, que je mettrai ci-après, qui la [sc. la glande pinéale] peuvent ainsi faire mouvoir... », *L'Homme*, AT XI, 180.

<sup>192</sup> « ...Pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que [la notion primitive] de leur union, de laquelle dépend [la notion] de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps... », A Elisabeth, 21 Mai 1643, AT III, 665.

<sup>193</sup> *Regula XII*, AT X, 416.

<sup>194</sup> Descartes à Mesland, 1645 ou 1646, AT IV, 347.

### La critique de Pascal

Si cette hypothèse génétique s'avérait juste, l'abandon de la pénétrabilité des corps glorieux dans l'explication cartésienne de l'Eucharistie aurait eu cependant comme contrecoup une difficulté quant à l'harmonisation de celle-ci aux textes de Trente. Je viens de montrer, en effet, que le critère de complétude avancé par Descartes exige que « ...nous prenons toujours [la matière] pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme ». D'autre part, il y a l'exigence du canon III du Concile de Trente : « *Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit* ». Même si la pénétrabilité et l'invisibilité des corps glorieux suffisent pour rendre compte de la présence réelle de tout le Christ dans l'hostie, ce qui semble difficilement défendable, c'est la présence concomitante du corps du Christ à la droite du Père. Si le corps fonctionnel du Christ est localisé dans l'espace, son ubiquité découlant de la conception scotiste semble compromise. Aussi Descartes doit-il rendre compte de la complétude, qu'il ne saurait plus envisager comme découlant d'une coïncidence, par confusion, des surfaces limitant le corps glorieux et l'hostie. L'explication à Mesland viendrait combler la difficulté laissée par cet abandon<sup>195</sup>. Néanmoins Descartes y

---

<sup>195</sup> « Mais, à son exemple, je ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au St Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de Jésus-Christ et s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consécration ; et au lieu que cette âme de Jésus-Christ ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare. De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus-Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie, quand elle n'est point divisée, et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de

conserve implicitement la thèse de Scotus consistant à prendre pour principe d'individuation la *haecceitas*, ou forme<sup>196</sup>, et non, comme chez Thomas, la matière signée.

Quelques historiens<sup>197</sup> ont remarqué que Pascal semblait faire dans ses *Pensées* un bref commentaire de la lettre de Descartes à Mesland du 9 février 1645 :

« Elle est toute le corps de Jésus-Christ, en son patois, mais il ne peut dire qu'elle est tout le corps de Jésus-Christ.

L'union de deux choses sans changement ne fait point qu'on puisse dire que l'une devient l'autre.

Ainsi l'âme étant unie au corps, le feu au bois sans changement.

---

ses parties, quand elle l'est ; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier.

Cette explication choquera sans doute d'abord ceux qui sont accoutumés à croire, qu'afin que le corps de Jésus-Christ soit en l'Eucharistie, il faut que tous ses membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière numero, dont ils étaient composés quand il est monté au Ciel. Mais ils se délivreront aisément de ces difficultés, s'ils considèrent qu'il n'y a rien de cela qui soit déterminé par l'Église ; et que tous les membres extérieurs, et leur quantité et matière, ne sont point nécessaires à l'intégrité du corps humain, et ne sont en rien utiles ni convenables à ce sacrement, où l'âme de Jésus-Christ informe la matière de l'hostie, afin d'être reçu par les hommes, et de s'unir plus étroitement à eux ; et même cela ne diminue en rien la vénération de ce sacrement. Et enfin l'on doit considérer qu'il est impossible, et qu'il semble manifestement impliquer contradiction, que ces membres y soient ; car ce que nous nommons, par exemple, le bras ou la main d'un homme, est ce qui en a la figure extérieure, et la grandeur et l'usage ; en sorte que, quoi que ce soit qu'on puisse imaginer en l'hostie pour la main ou le bras de Jésus-Christ, c'est faire outrage à tous les dictionnaires, et changer entièrement l'usage des mots, que de le nommer bras ou main, puisqu'il n'en a pas l'extension, ni la figure extérieure, ni l'usage », Descartes à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 168.

<sup>196</sup> Scotus, 1968, *Opus Oxoniense* II, dist. 3, quaest. 6, *apud* R. Ariew, « Descartes and the Scotists », *op. cit.*, p. 46.

<sup>197</sup> L. Couture, « Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie », *Bulletin théologique, scientifique et littéraire de l'Institut Catholique de Toulouse*, t. X, 1898, etc.

Mais il faut changement qui fasse que la forme de l'une devienne la forme de l'autre. Ainsi l'union du Verbe à l'humanité.

Parce que mon corps sans mon âme ne serait pas le corps d'un homme. Donc mon âme unie à quelque matière que ce soit fera mon corps.

Il ne distingue la condition nécessaire d'avec la condition suffisante, l'union est nécessaire mais non suffisante.

Le bras gauche n'est pas le droit.

L'impénétrabilité est une propriété du corps.

Identité *de numero* au regard du même temps exige l'identité de la matière.

Ainsi si Dieu unissait mon âme à un corps à la Chine, le même corps *idem numero* serait à la Chine.

La même rivière qui coule là est *idem numero* que celle qui court en même temps à la Chine. »<sup>198</sup>

La portée de ce commentaire est cependant restée assez obscure. Geneviève Rodis-Lewis y a vu une objection portée contre la thèse cartésienne de l'identité numérique du corps humain par la seule permanence de l'âme<sup>199</sup>. En effet, Pascal objecte à Descartes de ne pas distinguer « la condition nécessaire d'avec la condition suffisante », l'union étant « nécessaire mais non suffisante ». « L'identité *de numero* au regard du même temps, ajoute-t-il, exige l'identité de la matière ». Et Geneviève Rodis-Lewis de résumer : « Si la permanence de l'âme qui informe un corps assure celle de l'individu, c'est à travers tous les changements de ce corps »<sup>200</sup>.

Si l'on restitue l'Eucharistie au débat médiéval entre thomistes et scotistes, alors le fragment de Pascal acquiert d'emblée une portée anti-scotiste. En effet, il importe de remarquer que Pascal, malgré le vocabulaire qu'il utilise, ne s'intéresse pas dans le fragment cité à la question de l'identité, mais à la seule question de l'individuation des corps. C'est bien le sens de son expression « identité *de numero* au regard du même temps ». Si l'on accepte cette remarque, l'on doit renoncer à chercher chez Pascal

<sup>198</sup> Pascal, *Pensées*, Sel. 794, Laf. 959.

<sup>199</sup> G. [Rodis-]Lewis, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, 1950, p. 71.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 70.

une discussion sur la permanence du corps du Christ. Et cela est à attendre, car la permanence du corps du Christ à travers les miracles successifs de la consécration des espèces ne saurait former un point de dispute. Il suffit de dire que lors de ces consécrations successives, l'âme du Christ s'unit à des portions différentes de matières, sans se préoccuper des rapports mutuels de ces différents corps<sup>201</sup>. Par conséquent, la discussion de Pascal vise uniquement la question de l'individuation d'un corps humain. Si la condition nécessaire, dans son vocabulaire, est l'union de la même âme à la matière, alors la condition suffisante doit être l'organisation fonctionnelle du corps humain, qui implique une matérialité caractéristique. C'est en effet le sens de la phrase qui suit : « Le bras gauche n'est pas le droit ». Il faut lire dans cette lumière aussi la suite : « Ainsi si Dieu unissait mon âme à un corps à la Chine, le même corps *idem numero* serait à la Chine ». L'opposition de Pascal vient ici de l'abandon par Descartes de la matière comme principe individuant de la corporalité, au même titre que l'âme. A la fin du fragment, comme il en arrive souvent dans les *Pensées*, Pascal pousse le raisonnement à l'absurde : « La même rivière qui coule là est *idem numero* que celle qui court en même temps à la Chine. » L'exemple choisi cette fois-ci est celui d'un corps inanimé<sup>202</sup>, la rivière, comme pour mieux mettre en évidence, tout en passant volontairement outre la restriction cartésienne au seul corps de l'homme, l'absurdité de l'ignorance de la matière dans la constitution de l'individu. Cette perspec-

---

<sup>201</sup> Pour St. Thomas, que Pascal suit comme on le verra, le corps du Christ commence à être dans le sacrement par une conversion surnaturelle instantanée de substance : c'est bien ce que l'on a appelé la transsubstantiation, Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, qu. 75, *Somme contre les Gentiils*, IV, 63. L'identité découle donc de l'individuation, au sens où une fois la substance des espèces convertie, sa permanence dans le temps peut être pensée de la même façon que la permanence de tout corps.

<sup>202</sup> Ce que voit aussi Ph. Sellier, in Blaise Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de poche/Classiques Garnier, 2004, p. 1356, n. 4.



tive permet, je crois, de trancher sur la nature de l'opposition de Pascal à Descartes quant à l'explication de l'Eucharistie. Elle concerne simplement en ceci que Pascal défend une position thomiste, vis-à-vis de la décision de Descartes d'adopter, à la suite de Scotus, la forme comme seul principe d'individuation. « L'impénétrabilité est une propriété du corps », ajoute Pascal ingénûment, ce qui fait penser que le penseur de Port-Royal, dans une de ses intuitions géniales très caractéristiques, aurait pressenti même la possibilité, jamais formulée publiquement par Descartes, d'expliquer la présence du Christ dans l'hostie par la pénétrabilité du corps glorieux au expèces eucharistiques.

## Chapitre 5

### Problèmes de l'union. Et si quelqu'un avait soufflé son jeu à la Princesse Elisabeth ?

#### *Formulation du problème*

Les rapports intellectuels de René Descartes et de la Princesse Elisabeth du Palatinat (1618-1680) ont beaucoup nourri l'histoire romancée de la vie du philosophe français le plus connu du XVII<sup>e</sup> siècle, davantage même que la relation de celui-ci avec la reine Christine de Suède ou avec les autres femmes qu'il a rencontrées durant sa vie. Ces rapports n'eurent pas seulement le privilège de la durée, couvrant sept années de la maturité philosophique de Descartes (de 1643 à 1650), mais ils donnèrent aussi à celui-ci l'occasion d'approfondir des questions spécifiques de l'articulation de sa pensée et peut-être même de développer sa réflexion dans une nouvelle direction.

A lire la correspondance de Descartes pour l'année 1643, dont le groupe de recherche d'Utrecht a donné une excellente édition<sup>203</sup>, on reste frappé par la qualité intellectuelle de deux échanges de lettres de Descartes et de la Princesse Elisabeth. Le premier concerne des difficultés internes du dualisme cartésien, tel qu'il résulte de la métaphysique des *Méditations* publiées en 1641 et le second, la solution du problème de géométrie d'Apollonius, que Descartes appelle « la question des trois cercles ». Le second échange a attiré davantage l'attention des historiens que

---

<sup>203</sup> Theo Verbeek, Erik-Jan Bos, Jeroen van de Ven (eds.), *The Correspondance of René Descartes 1643*, with contributions of Henk Bos, Carla Rita Palmerino, Corinna Vermeulen, Zeno, coll. « Quaestiones infinitae. Publications of the Departement of Philosophy », Utrecht University, Utrecht, 2003.

le premier, en partie à cause peut-être du fait que la solution propre d'Elisabeth est perdue et que la reconstruction en est possible, jusqu'à un certain point, seulement à travers la réponse de Descartes. Elisabeth aurait proposé une solution algébrique, ce qui était remarquable, car les seules solutions modernes données au problème étaient de type géométrique, par des constructions à la règle et au compas<sup>204</sup>. Craignant qu'Elisabeth ne réussît pas à résoudre le problème « en ne supposant qu'une racine »<sup>205</sup>, Descartes lui envoya sa propre solution par l'intermédiaire d'Alphonse Pollot. Dans sa démarche, Descartes était pourtant bien informé du milieu mathématique qui entourait la princesse, car il écrivait au même Pollot : « J'ai bien du remords de ce que je proposai dernièrement la question des 3 cercles à M<sup>e</sup> la princesse de Bohême, car elle est si difficile, qu'il me semble qu'un Ange, qui n'aurait point eu d'autres instructions d'Algèbre que celle que St[ampioen] lui aurait données, n'en pourrait venir à bout sans miracle »<sup>206</sup>. Sous ce trait, il visait Johan Stampioen, un mathématicien qui s'était établi en 1638 à la cour de La Haye pour donner des leçons au Prince William II d'Orange-Nassau. Stampioen avait publié en 1638 une *Question adressée aux ingénieurs bataves*<sup>207</sup>, et l'année suivante son *Algèbre*<sup>208</sup>. Descartes avait réagi aux deux défis, en faisant intervenir Jakob van Wassenæer contre Stampioen. Ce dernier répondit plusieurs

---

<sup>204</sup> Adriaan van Roomen, *Problema Apolloniacum*, Würzburg, 1596 ; François Viète, *Apollonius Gallus seu exsuscitata Apollonii Pergaei peri epafoon geometria*, Paris, Le Clerc, 1600. Cf. Henk Bos, Appendix 3, « Descartes, Elisabeth and Apollonius' Problem », in *The Correspondance of René Descartes 1643*, p. 202-211.

<sup>205</sup> Descartes à Pollot, 17 novembre 1643, AT IV, 43.

<sup>206</sup> Descartes à Pollot, le 21 octobre 1643, AT IV, 26-27.

<sup>207</sup> *Quaestie aen de Batavische ingenieurs, voorgesteldt door Iohan Baptista Antverpensis* (pseudonyme de Johan Jansz. Stampioen de Jonge). *Volghens het spreek-woords : Laet Konst blijcken, Met goet bewys* [1638].

<sup>208</sup> Jan Stampioen, *Algebra ofte nieuwe stel-regel waerdoor alles ghevonden wordt in de wis-kunst, wat vindtbaer is*, The Hague, « ghedruckt ten huysse van de Autheur in sphaera mundi », 1639

fois, de sorte qu'une véritable compétition s'établit entre les deux. Cette compétition se tourna en un concours arbitré par un jury, que Stampioen finit par perdre en 1640<sup>209</sup>. Je rappelle ces faits uniquement pour montrer que Descartes, en posant le problème des trois cercles à la Princesse Elisabeth en octobre 1643, entendait gagner aussi une influence dans le milieu mathématique de La Haye. Il est intéressant aussi de noter que, derrière les échanges de Descartes et de la Princesse Elisabeth, il y a aussi d'autres personnages impliqués.

Il y aurait intérêt, me semble-t-il, à s'interroger, de façon analogue mais inverse, sur les sources qui nourrissent les questions que la Princesse Elisabeth avait adressées à Descartes en mai, juin et juillet 1643. Quelle que soit l'exceptionnelle intelligence et culture d'Elisabeth, que tous les commentateurs relèvent, sa connaissance des langues mortes et modernes, les objections que celle-ci fait à Descartes devraient, me semble-t-il, être placées dans le contexte des objections faites aux *Méditations*, dont les plus importantes avaient été publiées en 1641 avec les réponses de Descartes, un exercice que ce dernier aimait bien, puisqu'il en avait imaginé un semblable après la publication de son *Discours de la méthode* et de ses *Essais*. La publication des *Méditations* avait en effet suscité un intérêt considérable en Europe et les écoles philosophiques avaient pris véritablement attitude par rapport à la nouvelle philosophie. Les historiens des idées ont consacré du temps à l'évaluation des différentes positions exprimées à l'occasion des objections formulées contre les *Méditations*.<sup>210</sup> Il me semble utile de se livrer au même exercice au sujet des trois lettres d'Elisabeth qui ouvrent la correspondance avec Descartes, le 16 mai, le 20 juin et le 1<sup>er</sup> (ou 10) juillet 1643.

<sup>209</sup> Cf. la notice biographique de Jan Stampioen, in *The Correspondance of Descartes 1643*, p. 299-303.

<sup>210</sup> Jean-Marie Beyssade, Jean-Luc Marion (dir.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 ; Roger Ariew, Marjorie Greene (eds.), *Descartes and His Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1995.

Dans sa lettre du 16 mai 1643, Elisabeth attaque de front la question de la communication des substances :

« ...en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires, (n'étant qu'une substance pensante)<sup>211</sup>. Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les suppositions inséparables, (qui toutefois est difficile à prouver dans le ventre de la mère et les grands évanouissements), comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite. »<sup>212</sup>

L'union de l'âme et du corps exigeait, pour qu'Elisabeth pût la penser, des concepts plus précis que ceux que les *Méditations de la philosophie première* de 1641 mettaient en place<sup>213</sup>. En raison peut-être d'un certain attachement à la façon scolastique de penser l'âme (« définition de l'âme... , c'est-à-dire de sa substance,

---

<sup>211</sup> Elisabeth choisit son vocabulaire de façon à correspondre à la fois avec les éléments internes au cartésianisme et avec le vocabulaire courant de l'école : « Même les mouvements qu'on nomme *volontaires* procèdent principalement de cette disposition des organes, puisqu'ils ne peuvent être excités sans elle, quelque volonté que nous en ayons, bien que ce soit l'âme qui les détermine », écrivait Descartes dans *La Description du corps humain*, AT XI, 225, un texte que la Princesse ne connaissait certainement pas, mais qui informait l'anthropologie cartésienne.

<sup>212</sup> Elisabeth à Descartes, 6 mai 1643, AT III, 661.

<sup>213</sup> C'est également l'opinion de Daniel Garber, qui estime que la question de l'interaction des corps physiques chez Descartes ne saurait être résolue sans faire appel à l'interaction des corps et de l'esprit, voir « Comprendre l'interaction. Ce que Descartes aurait dû dire à Elisabeth en 1643 », in *Corps cartésiens*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », p. 213-238.

séparée de son action, de la pensée »), elle essayait clairement de provoquer Descartes à penser l'union selon une catégorie commune, ce qu'elle n'avait, à juste titre, trouvé nulle part dans les *Meditationes*. Elle aurait attendu, semble-t-il, que Descartes trouvât cette catégorie médiatrice plutôt dans quelque chose de matériel que dans quelque chose de spirituel. De son point de vue, ceci aurait eu l'avantage de lui permettre de se représenter la communication des substances à travers la catégorie de l'étendue<sup>214</sup>. Dans sa lettre du 20 juin 1643, elle affirme qu'il lui serait « plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel »<sup>215</sup>. Ceci aurait par exemple permis d'expliquer pourquoi l'âme est tellement sujette aux fausses impressions que les « vapeurs » lui transmettent, et, généralement parlant, pourquoi le corps est sujet à être mû de façons diverses par l'âme. Elle note que dans la vue de Descartes sur l'immatérialité de l'âme, « il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, [...] après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs... »<sup>216</sup>

Mais quelle est la formation philosophique d'Elisabeth, telle qu'on peut la reconstruire à la lumière de ces textes ? L'exigence

---

<sup>214</sup> Voir aussi l'analyse de Lisa Shapiro, in her introduction to *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by Lisa Shapiro, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 40-44. Shapiro est d'avis qu'Elisabeth penche à l'époque de ses premières lettres à Descartes vers un « account » matérialiste et mécaniste de la pensée (« a materialist account of mind » and « an account of the interaction of mind and body consistent with mechanism »).

<sup>215</sup> Elisabeth à Descartes, 20 Juin 1643, AT III, 685.

<sup>216</sup> *Ibidem*. Les vapeurs sont une notion grâce à laquelle Descartes explique le rôle excessif du corps sur l'âme, dans le cas des rêveurs ou des malades mentaux. Recouvrant ou empêchant le mode naturel de signifier des esprits animaux, dont la fonction est d'assurer une médiation correcte entre les objets externes et la glande pinéale, les vapeurs ont pour effet des images qui manquent de correspondant dans la vie réelle. Cf. *Dioptrique*. VI. *De la vision*, AT VI 141, *Méditations*, I, AT IX, 14.

d'Elisabeth, d'avoir une « définition de l'âme..., c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée », Descartes la connaissait bien, puisqu'elle lui avait déjà été adressée par Gassendi, dans les *Cinquièmes Objections aux Méditations métaphysiques* :

« Dire que vous êtes une *chose qui pense*, c'est bien à la vérité dire quelque chose de connu, mais qui n'était pas auparavant inconnu, et qui n'était pas aussi ce qu'on demandait de vous ; car qui doute que vous ne soyez une chose qui pense ? Mais ce que nous ne savons pas, et que pour cela nous désirons d'apprendre, c'est de connaître et de pénétrer dans l'intérieur de cette substance dont le propre est de penser. C'est pourquoi, comme c'est ce que nous cherchons, aussi vous faudrait-il conclure, non pas que vous êtes une chose qui pense, mais quelle est cette chose qui a pour propriété de penser. »<sup>217</sup>

Elisabeth avance deux arguments, pour soutenir la nécessité de distinguer la substance pensante et la pensée, à savoir l'état du fœtus dans le ventre de sa mère et l'état de l'homme dans les grands évanouissements. Puisque ce qui rend un homme un homme c'est sa propre pensée, faut-il tenir qu'un fœtus pense déjà dans le ventre de sa mère ? Et, lors d'un sommeil léthargique, après lequel l'homme ne conserve aucun souvenir de son état, peut-on dire qu'il continuait de penser ? Descartes connaissait bien ces deux arguments aussi pour les avoir lus dans les *Cinquièmes Objections* de Gassendi :

« Vous ajoutez que la pensée seule ne peut être séparée de vous. [...] mais il sera malaisé de persuader ceux qui ne pourront comprendre

---

<sup>217</sup> « *Quod te cogitantem dicis, rem quidem notam dicis, sed tamen non prius ignotam, neque requisitam a te. Quis dubitet enim quin sis cogitans ? Quod nos latet, quod quaeritur, intima tua substantia est, cuius proprium est cogitare. Quocirca, ut inquirere, sic concludere oporteret, non quod sis res cogitans, sed qualis sis res, quae es cogitans.* » AT VII, 276, traduction de Claude Clerselier, in Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 3 vol., 1988, 1987, 1989 [ci-après FA], vol. II, 722.

comment il serait possible que vous puissiez penser au milieu d'un sommeil léthargique ou que vous eussiez pensé dans le ventre de votre mère »<sup>218</sup>.

Arnauld avait déjà évoqué l'une de ces difficultés, mais il avait essayé de la contrecarrer, dans les *Quatrièmes Objections* :

« Qui ne voit qu'il peut y avoir plusieurs choses en l'esprit, dont l'esprit même n'ait aucune connaissance ? L'esprit d'un enfant qui est dans le ventre de sa mère a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connaissance »<sup>219</sup>.

De même, l'espèce de démonstration par réduction à l'absurde où Elisabeth semble faire appel à une conception mécanique de l'interaction des substances rappelle étrangement un autre passage des *Cinquièmes Objections* de Gassendi :

« Expliquez-nous comment cette direction ou conduite se peut faire sans quelque sorte de contention, et partant sans quelque mouvement de votre part ; comment une chose peut-elle faire contention et effort sur une autre, et la faire mouvoir, sans un mutuel contact du moteur et du mobile ; et comment ce contact se peut-il faire sans corps, vu même que c'est une chose que la lumière naturelle nous apprend qu'il n'y a que les corps qui peuvent toucher et être touchés. »<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> « *Subdis solam cogitationem non posse divelli a te. [...] verum ii non persuadebuntur, qui non capiunt quo modo possis aut per soporem lethargicum, aut in utero etiam, cogitare* », AT VII, 264, traduction de Clerselier, FA II, 713-714.

<sup>219</sup> « *Quis non videt, multa in mente esse posse, quorum mens conscia non sit ? Mens infantis in matris utero habet vim cogitandi ; at ejus conscia non est* » AT IX, 167, AT VII, 214.

<sup>220</sup> Elisabeth à Descartes, 16 mai 1643, cité ci-dessus ; Gassendi : « *Deinde explica nobis, quomodo talis directio sine aliqua tui contentione atque adeo motione esse valeat ? Quomodo contentio in rem aliquam et motio illius, sine contactu mutuo moventis et mobilis ? Quomodo contactus sine corpore, quando (ut lumine naturali est adeo perspicuum) Tangere nec rangi sine corpore nulla potest res ? [Lucrèce, *De natura rerum*, I, 305] » , AT VII, 341, traduction de Clerselier, FA II, 781.*



Si Elisabeth applique la *distinction de raison* à la substance pensante et à son action, la pensée : « Car encore que nous les suppositions inséparables, [...] comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite », Gassendi l'avait déjà fait, dans ces mêmes *Objections* :

« Vous ajoutez que la pensée seule ne peut être séparée de vous. On ne peut pas vous nier cela, principalement si vous n'êtes qu'un esprit, et si vous ne voulez point admettre d'autre distinction entre la substance de l'âme et la vôtre que celle qu'on nomme en l'école distinction de raison. »<sup>221</sup>

En avançant une telle explication dans sa réponse à Elisabeth du 21 mai 1643, Descartes utilise deux stratégies intéressantes, l'une concernant l'analogie de la pesanteur, qu'il avait déjà utilisée dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*<sup>222</sup>, et l'autre, jamais encore formulée, au sujet des trois notions primitives.

Mais ceci ne contenta pas Elisabeth, qui revint, le 20 juin 1643, sur la question de l'interaction des substances :

« J'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n'accordez à rien de corporel. Et encore qu'en vos *Méditations Métaphysiques* vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie. »<sup>223</sup>

<sup>221</sup> AT VII, 264. La traduction de Clerselier, plus technique, s'éloigne un peu de l'original latin, qui dit : *nolis tuam substantiam a substantia animae plus quam consideratione distinctam*. Cette distinction selon la considération (ou distinction de raison) trouve un écho dans les mots mêmes qu'utilise Elisabeth : « nous pouvons, en les *considérant* à part, en acquérir une idée plus parfaite ».

<sup>222</sup> AT VII, 442 ; IX, 240.

<sup>223</sup> AT III, 685. Elisabeth datait sa lettre du 10 juin 1643, mais, protestante, elle utilisait le calendrier julien (voir l'argument d'Adam et Tannery, vol.

Elisabeth dévoile assez son attitude dans cette question. Dans sa lettre suivante du 1<sup>er</sup> (ou 10) juillet, insistant sur la question de l'union de l'âme et du corps, elle écrit :

« Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait. Et, pour cela, *je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues (j.s.)*, qui pourront peut-être renverser ce que vos *Méditations métaphysiques* m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme. Et ce doute semble être fondé sur la règle que vous y donnez, en parlant du vrai et du faux, et que toute l'erreur nous vient de former des jugements de ce que nous ne percevons pas assez. Quoique l'extension n'est nécessaire à la pensée, n'y répugnant point, elle pourra durer à quelque autre fonction de l'âme, qui ne lui est moins essentielle. »<sup>224</sup>

---

III, p. 683) qui était en cours dans quelques régions protestantes d'Allemagne et aux Provinces-Unies protestantes (la Hollande étant toutefois passée au nouveau calendrier). Dans ce chapitre, j'ai ramené toutes les dates au calendrier grégorien. L'objection soulevée par T. Verbeek, E.J. Bos et J. van de Ven, *The Correspondence of René Descartes 1643*, p. 65, selon laquelle, puisque Elisabeth datait ses lettres à partir de celle du 1<sup>er</sup> juillet 1643 selon le calendrier grégorien, elle l'aurait fait aussi pour les deux premières, ne me semble pas dirimante. Pour la lettre du 1<sup>er</sup> juillet, il n'est pas sûr qu'Elisabeth n'utilise aussi le vieux style. Elle ne rapporte pas dans sa lettre que Anthony van Zurck, sieur van Bergen, lui ait remis la lettre de Descartes à laquelle elle répond, mais seulement qu'il est en charge de rapporter à ce dernier sa réponse. La lettre pourrait ainsi dater du 10 juillet, nouveau style. Il n'y a pas non plus d'indice qu'Elisabeth soit passée au calendrier grégorien dans la datation de ses lettres du 1<sup>er</sup> août 1644, 24 mai, 22 juin 1645, etc. Parfois, lorsqu'Elisabeth fait une concession à Descartes, elle date ses lettres par les deux calendriers, ainsi la lettre du 6/16 août 1645 ou celle du 3/13 septembre 1645, etc. Par ailleurs, si l'on regarde la façon dont elle datait ses lettres à d'autres correspondants, on voit qu'elle utilisait toujours le calendrier julien ou bien, à défaut, les deux calendriers en même temps : voir ses lettres à Robert Barclay, William Penn, in *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by Lisa Shapiro, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2007, p. 183-216.

<sup>224</sup> AT IV, 2.

La Princesse semble de nouveau, comme on le voit, très près d'accepter la solution que Gassendi présentait dans ses *Cinquièmes Objections* :

« Pourquoi donc ne pourriez-vous (*i.e.* l'âme) pas encore être un vent, ou plutôt un esprit fort subtil et fort délié excité par la chaleur du cœur ou par telle autre cause que ce soit, et formé du plus pur de votre sang, qui, étant répandu dans tous vos membres, leur donniez la vie, et voyiez avec l'œil, oyiez avec l'oreille, pensiez avec le cerveau, et ainsi exerciez toutes les fonctions qui vous sont communément attribuées ? »<sup>225</sup>

« ...savoir si vous n'êtes pas vous-même quelque autre corps, pouvant être un corps plus subtil et plus délié diffus dedans ce corps épais et massif, ou résidant seulement dans quelqu'une de ces parties. »<sup>226</sup>

« L'homme est composé de deux sortes de corps, à savoir, d'un grossier et d'un subtil ; en telle sorte que le nom commun de corps étant attribué au premier, on donne à l'autre le nom d'âme ou d'esprit... Lors donc que vous concluez qu'il est « certain que vous êtes distinct de votre corps », vous voyez bien que cela vous peut être aisément accordé, mais non pas que pour cela vous ne soyez point corporel, plutôt que d'être une espèce de corps fort subtil et fort délié, distinct de cet autre qui est massif et grossier. »<sup>227</sup>

Désormais, il est plus aisé d'expliquer l'apparition de la notion de *vapeurs* dans la deuxième lettre d'Elisabeth. Non seulement Gassendi avait aussi utilisé la même notion dans ses *Objections* :

« Enfin, il faut prouver que ce corps grossier et pesant ne contribue rien à votre pensée, quoique néanmoins vous n'avez jamais été sans lui, et que vous n'avez jamais rien pensé en étant séparée, et partant, que vous pensez indépendamment de lui : en telle sorte que vous ne pouvez être empêchée par les vapeurs, ou par ces fumées noires et épaisses qui causent néanmoins quelquefois tant de troubles au cerveau. »<sup>228</sup>

<sup>225</sup> AT VII, 260, FA II, 710.

<sup>226</sup> AT VII, 336, FA II, 777.

<sup>227</sup> AT VII, 342, FA II, 781.

<sup>228</sup> « *Probandum rursus crassum hoc corpus ad cogitationem tuam nihil prorsus conferre (cum absque illo tamen nunquam fueris, neque ab illo sejuncta aliquid hucusque cogitaveris), ad te idcirco independenter ab eo cogitare : adeo ut neque impediri, neque turbari valeas a vaporibus sive fumis taetris crassisque, qui tam male cerebrum*

Mais celle-ci offrait précisément l'instrument nécessaire pour pouvoir penser l'interaction du corps et de l'esprit selon la catégorie commune de l'étendue. La conclusion d'Elisabeth dans la lettre du 1<sup>er</sup> (ou 10) juillet : « Du moins elle fait choir la contradiction des scolastiques, qu'elle est toute en tout le corps et toute en chacune de ses parties »<sup>229</sup> est la même que celle que Gassendi tirait déjà dans ses *Cinquièmes Objections* :

« Répondez à cela tout ce que vous voudrez, du moins sera-ce une chose obscure et incertaine de savoir si vous êtes tout entier dans chaque partie, ou si vous n'êtes point plutôt dans chacune des parties de votre corps, selon chacune des parties de vous-mêmes ; et comme il est bien plus manifeste que rien ne peut être tout à la fois en plusieurs lieux, aussi sera-t-il toujours plus évident que vous n'êtes pas tout entier dans chaque partie, mais seulement tout dans le tout, et partant que vous êtes diffus par tout le corps selon chacune de vos parties, et ainsi que vous n'êtes point sans extension. »<sup>230</sup>

La question de base, à savoir : « comment l'âme meut le corps, si elle n'est point matérielle ? »<sup>231</sup> ne provient pas nécessairement d'une position matérialiste. Henry More soutiendra aussi quelques années plus tard que Dieu et les esprits sont étendus, adressant à Descartes exactement la même question que lui avaient posée Gassendi et Elisabeth<sup>232</sup>. Néanmoins, Gassendi avait suggéré dans ses *Objections* un traitement matérialiste qu'Elisabeth avait totalement absorbé.

---

*interdum afficiunt* », AT VII, 262-263, traduction de Clerselier, FA II, 716.

<sup>229</sup> AT IV, 2.

<sup>230</sup> AT VII, 340, FA II, 779.

<sup>231</sup> Telle que Descartes même la reformule, quelques années plus tard, dans une lettre à Clerselier où il répond à un groupe d'amis de Gassendi qui avaient reformulé et abrégé les *Instances* (AT IX, 213).

<sup>232</sup> Morus à Descartes, 11 décembre 1648 : « *Quomodo enim [Deus] motum imprimeret materiae, quod fecisse aliquando, et etiamnum facere ipse fatetur, nisi proxime quasi attingeret materiam universi, aut saltem aliquando attingisset ? [...] Deus igitur suo modo extenditur, atque exanditur ; ac proinde est res extensa* ». « En effet, comment [Dieu] imprimerait-il le mouvement à la matière, ce que vous dites vous-même qu'il a fait autrefois et qu'il fait encore, sinon, pour ainsi dire, en touchant la matière de l'univers ou, du moins, en l'ayant touché autrefois ? [...] Dieu est donc étendu à sa manière ; il est donc une chose étendue ». (AT V, 238-239)

A la lumière de ces données textuelles, il est tout à fait légitime de supposer que la Princesse Elisabeth puisait ses objections contre les *Méditations métaphysiques* de Descartes dans le réservoir d'idées fourni par Gassendi dans les *Cinquièmes Objections*<sup>233</sup>. En plus, l'on aura du profit à ne pas négliger des données historiques qui me semblent confirmer cette hypothèse. Pour ce faire, on doit d'abord se demander si le fait que la Princesse a choisi Gassendi, plutôt que les autres auteurs d'objections publiées dans le recueil de 1641, n'est pas dû aussi à son entourage philosophique. Y avait-il autour d'elle des personnes qui l'auraient fait pencher du côté d'un matérialisme épicurien nourri de tradition néo-aristotélicienne ?

### *La rencontre et ses préparatifs*

Pour répondre à cette question, je crois qu'il faut prendre en considération un médiateur important, à savoir Samuel Sorbière (1615-1670). Installé aux Pays-Bas depuis avril 1642, Sorbière fréquentait les milieux intellectuels d'Amsterdam et de La Haye. Né dans une famille protestante du Languedoc, Samuel Sorbière était arrivé à Paris en 1639, où il fut présenté à Mersenne. S'intéressant aux idées de physique mécanistes et atomistes, il fit connaissance de Gassendi en 1641. Même si, durant ses premières années vécues aux Provinces-Unies, il fut précepteur chez le Rijngraaf Frederik Magnus van Salm, gouverneur de Sluse

---

<sup>233</sup> Cette hypothèse n'a jamais été formulée comme telle. Voir cependant l'intuition de Colin F. Fowler dans *Descartes on the Human Soul : Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1999 : « Echoing the objections of Gassendi, Elizabeth posed her question succinctly in terms of the ability of an immaterial soul to move the body », p. 400 ; « Descartes respectfully referred to Elizabeth's questions as « ses commandements », praising them as « ingénieuses », « judicieuses » and « solides ». When Gassendi posed the same question about mind-body interaction he had met with scornful rejections (see *Responsiones quintae*, AT VII, 390, CSM II, 266) », p. 401, note.

à partir d'août 1642<sup>234</sup>, Sorbière se rendait souvent à la Haye, comme en témoignent ses lettres à Gassendi<sup>235</sup>. Le 10 juin 1643, dix jours avant qu'Elisabeth n'écrivît sa seconde lettre à Descartes, Sorbière rencontra celle-ci pour un long colloque, dont il retrace le résumé dans une lettre à Thomas Martel<sup>236</sup> :

« Non est reticenda quae mihi contigit X. Junii gloria, cum a Celsissima Principe Elisabetha accersitus, tantae heroinae colloquio ferme bihorarum frui licuit. [...] Sermones fuere de ratiociniis Cartesianis, quibus vehementer oblectatur, atque eorum occasione mentio facta Gassendi nostri, eruditusque postea liber de Vita Pereskii Samsonio Jonssonio viro eximio, qui a sacris est Serenissimae Reginae. [...] Brevi legemus Partem Physicarum Meditationum quae Amstelodami apud Ludovicum Elzevirium excuduntur, unde plenius de autore judicare poterimus »<sup>237</sup>.

Le groupe de recherche d'Utrecht annote ce passage de la lettre, en faisant l'hypothèse que Sorbière y aurait désigné les *Principia philosophiae*, déjà en cours de production chez Louis Elzevier à Amsterdam<sup>238</sup>. Toutefois, je pense que Sorbière désigne sous « *Partem Physicarum Meditationum* » la partie des *Mé-*

<sup>234</sup> Noel Malcolm, « Samuel de Sorbière », notice biographique, in Thomas Hobbes, *Correspondence*, Oxford, Oxford University Press, 1997, vol. 2, p. 894.

<sup>235</sup> Lettres du 25 août 1642, 9 mai 1643, 18 avril 1644, 10 mai 1644, v. Gassendi, *Opera omnia*, Lyon, Anisson, 1658 (et reprint avec une introduction par Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964), tome VI, p. 447, 453, 469, 469-470.

<sup>236</sup> Lettre de Sorbière à Thomas Martel du 15 juin 1643, Paris, Bibliothèque Nationale, MS latin 10.352.

<sup>237</sup> « Je ne devrais pas omettre l'honneur que j'eus le 10 Juin, lorsque, étant mandé par Son Altesse la Princesse Elisabeth, je pus jouir d'une conversation d'environ deux heures avec cette héroïne bien connue. [...] Il y fut question des raisonnements de Descartes : nous nous en délectâmes beaucoup et, à leur propos, je fis mention de notre Gassendi, et peu après de son savant livre *Sur la vie de Peiresc* à Samson Johnson, un homme distingué, prédicateur de la Reine Sérénissime. [...] Nous allons lire bientôt une partie de ses méditations physiques, que Louis Elzévier imprime à Amsterdam, à partir desquelles nous pourrions porter un jugement plus complet sur l'auteur. »

<sup>238</sup> *Correspondance of Descartes 1643*, Calendar, 1643/06/10, p. 219.

*ditations* qui traite de la communication des substances, à savoir la *Sixième Méditation*, à laquelle Elisabeth fera allusion dans sa lettre qu'elle écrira à Descartes dix jours plus tard :

« Et encore qu'en vos *Méditations Métaphysiques*, vous montrez la possibilité du second [concéder la capacité d'être ému à un être immatériel], il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie. »

En effet, les *Principia* ne sortirent chez Louis Elzevier à Amsterdam qu'en 1644<sup>239</sup>, alors que ce dernier avait produit, en mai 1642, une nouvelle édition des *Meditationes de prima philosophia*, augmentée des *Septième Objections avec les Notes de l'Auteur*. Sorbière aurait par conséquent désigné la *Sixième Méditation* de Descartes par le nom de *Physique*, ce qui n'aurait rien d'extraordinaire compte tenu du fait qu'il en attaquait précisément la possibilité de fonder la physique.

Le rôle joué par Sorbière dans la diffusion de la pensée de Gassendi est bien connu. Peu après son arrivée à Amsterdam, le 8 juin 1642, Sorbière demandait à Gassendi de lui envoyer le manuscrit des *Instances* en l'informant des démarches qu'il avait entreprises auprès d'Elzevier pour les publier, dès que lui-même les aurait reçues de Paris<sup>240</sup>. Il finira par les recevoir, à l'époque même qui m'intéresse, comme en témoigne la Lettre-préface de Gassendi à Sorbière, datée du 9 juin 1643, imprimée en tête de la *Diquisitio metaphysica*, qui sortira chez Blaeu, à Amster-

<sup>239</sup> Certainement pas avant le 1<sup>er</sup> (ou le 10) août, lorsque Anthony van Zurck, sieur van Bergen, en offrit un exemplaire à Elisabeth, de la part de Descartes (Elisabeth à Descartes, AT IV, 131). L'impression du volume avait été retardée par la lenteur avec laquelle Elzevier avait fait tailler les dessins accompagnant les *Principia*. Descartes en attendait la sortie dès mars 1644 (Descartes au P. Grandamy, 2 mai 1644, AT IV, 122).

<sup>240</sup> Sorbière à Gassendi, in Gassendi, *Opera omnia*, 1658, éd. citée, tome VI, p. 447.

dam, en février 1644<sup>241</sup>. D'Elisabeth, Sorbière rapporte aussi le souhait de lire la *Disquisitio* de Gassendi, c'est-à-dire le dossier complet des questions-réponses au sujet des *Meditationes* :

« *Cum autem significassem vidisse me Lutetiae Parisiorum Disquisitionem Metaphysicam, quam premebat, ne litem ex lite moveret, auctores fuere omnes ut mitti quamprimum curarem, et illa ipsa Princeps Elizabetha, Serenissimi Regis Bohemiae filia natu maxima, quae tantum favit Cartesio, cum caeteris auebat editam perlegere.* »<sup>242</sup>

Dans le débat qui opposa Descartes à Gassendi, Sorbière eut un rôle assez néfaste. Francisque Bouiller va jusqu'à dire qu'il « il semble avoir cherché à envenimer » leurs rapports<sup>243</sup>, se fondant sur le témoignage d'Adrien Baillet :

« Il s'était déjà donné toute entier à M. Gassendi avant que d'avoir vu M. Descartes, il en était le panégyriste perpétuel, il fut depuis le prédicateur de sa philosophie, l'abréviateur et le compilateur de ses écrits et l'historien de sa vie. Il fut aussi l'espion continuel

---

<sup>241</sup> Edition moderne et traduction française dans Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa. Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962. Voir aussi dans *Opera Omnia*, tome III, p. 273-410. Lyon, Anisson, 1658. En anglais, des fragments traduits dans *Selected Works*, translation Craig Brush, Texts in Early Modern Philosophy, New York, Johnson Reprints, 1972.

<sup>242</sup> « Et comme je leur avais laissé entendre avoir vu la *Disquisition métaphysique* à Paris, qu'il [c'est-à-dire Gassendi] tenait sous silence afin d'éviter de passer d'une dispute à une autre dispute, tous les auteurs souhaitèrent que je m'employasse à ce qu'elle fût envoyée le plus tôt possible. Et la Princesse Elisabeth elle-même, fille aînée du Sérénissime Roi de Bohême, qui était très bien disposée à l'égard de Descartes, était impatiente de la lire une fois publiée », préface de Sorbière aux *Opera omnia* de Gassendi, Lyon, Anisson, 1658, tome I, non numéroté [à 3] (ma traduction).

<sup>243</sup> *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1854, tome I, p. 540. « C'est lui qui excita Gassendi à répliquer par les *Instantiae* à la réponse de Descartes, et qui les publia en Hollande avec les premières objections et la réponse de Descartes, sous le titre de *Disquisitio metaphysica*, en y joignant une préface désobligeante pour Descartes. Il était très versé dans la philosophie de Gassendi et Bernier disait, dans sa vieillesse, qu'il ne connaissait que Sorbière qui eût été meilleur gassendiste que lui. »



de M. Gassendi pendant tout le temps qu'il fut en Hollande et il n'oublia rien pour détruire celui-ci dans l'esprit de l'autre par des rapports désobligeants »<sup>244</sup>.

En écrivant ceci, Baillet exprimait une opinion hostile à Sorbière assez généralement répandue parmi les cartésiens. On en trouve une trace dans une lettre de Mersenne adressée à ce dernier en 1646 :

« *Est autem in animo tuo nescio quid adversus Cartesium, quod virulentum tetrumque venenum portendat, vix ut abstinere possis quin eum et ejus opera pro virili parte deprimas...* », etc.<sup>245</sup>.

Comme on l'aura sans doute remarqué<sup>246</sup>, les documents manquent pour pouvoir assurer que Sorbière eût rencontré Elisabeth avant que la Princesse n'écrivît sa première lettre à Descartes, le 16 mai 1643. Même s'il est raisonnable de croire que le colloque du 10 juin ne fut pas leur premier entretien, l'on verra que Sorbière a approché Elisabeth par le truchement de personnes de son entourage intellectuel. Entre autres, il gardait un contact très étroit avec le pasteur anglican Samson Johnson (1603-1661), aumônier de la Reine Elisabeth de Bohême. En effet, dans une lettre du 19 juillet 1643, après l'avoir rencontré le 10 juin 1643, en présence de la Princesse Elisabeth, tout en lui communiquant les observations de Gassendi sur les cinq nouveaux satellites de Jupiter découverts par le P. Antoine Maria Rheita à Cologne<sup>247</sup>, il le remerciait de l'avoir présenté à la Princesse :

---

<sup>244</sup> Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, tome II, p. 171.

<sup>245</sup> « Il y a je ne sais quoi de contraire à Descartes dans votre âme, qui présage un poison virulent et déplaisant, de sorte que vous ne pouvez presque vous abstenir de ne le déshériter, lui et son œuvre, de leur part individuelle », Mersenne à Sorbière, 5 novembre 1646, AT IV, 515.

<sup>246</sup> Je remercie Daniel Garber de m'avoir fait cette objection.

<sup>247</sup> Le P. Antoine Marie Schyrle de Rheita (1604-1660), astronome et opticien, inventeur du télescope binoculaire, avait fait des observations astronomiques à Cologne en 1642, publiées sous le titre *Novem Stellae circa Iovem visae et de eisdem Petri Gassendi Iudicium*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, 1643.

« Missit ad me Petrus Gassendus Judicium suum circa observationem quinque Satellitum Jovis nuper a Capucino Coloniensi factam, quod ad te quamprimum transmittendum censeo, ut inde perspectum haberes quam sedulus sit Amicus noster, rerum naturalium rimator, atque eadem opera testatum tibi hocce Epistolio facerem, quantum te colam, quanto reputem Dei beneficio tibi, teque Proxenetæ summæ Principi innotuisse. Accepi et Epistolas quatuor de apparente Solis magnitudine<sup>248</sup>, et duas de Motu impresso<sup>249</sup>, immensa fruge refertas, quas cum jusseris ad te mittam, misissemque injussus nisi suspicando copiam tibi ab Hugenio factam.

De Disquisitione Metaphysica, quam nunc prae manibus habeo et propediem excudi curabo, velim scias nihil accuratius, nihil subtilius, nihil modestius, nihil elegantius scribi potuisse. Magnum praestabit D. Cartesius et homine quidem ingenuo, nobili, Philosopho dignum si lecta Responsione ista publice fateatur quam immerito, ne dicam inconsiderate Virum optimum male habuerit.

ἄλλ' ὅδ' ἄνθρωπος ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων<sup>250</sup>,  
neque facile quod semel animo concepit, aut quod ore verbum excidit in melius mutabit, ο γέγραφε, γέγραφε<sup>251</sup>.

Sed plura coram, Deo juvante ; spero enim me in Hollandiam ineunte Septembri profecturum. Vale et perge mihi favere, Celsissimam Principem quaeso, nisi grave sit, cultus mei certiolem facias. Slusis 19. Julij 1643.<sup>252</sup>

« Pierre Gassendi m'a envoyé son Jugement sur l'observation de cinq satellites de Jupiter faite récemment par un Capucin de Cologne, que j'ai estimé devoir vous transmettre au plus tôt, afin que vous y voyiez pleinement combien infatigable est notre ami, chercheur des choses naturelles, et pour vous rendre manifeste du même coup, par ce mot, combien je vous honore et à quel point je vous suis obligé, grâce à Dieu, de vous avoir eu pour intermédiaire

<sup>248</sup> *Epistolae quatuor de apparente magnitudine solis humilis et sublimis*, in *Opera omnia*, vol. III, p. 420-477.

<sup>249</sup> Il s'agit des deux premières épîtres des *Epistolae tres de motu impresso a motore translato*, in *Opera omnia*, vol. III, p. 478-563. Voir réponse de Sorbière à Gassendi, du 8 Mai 1643, publiée dans Gassendi, *Opera omnia*, vol. VI, p. 453.

<sup>250</sup> Homère, *Iliade*, Chant I, v. 287.

<sup>251</sup> Jean, 19, 22.

<sup>252</sup> Bibliothèque nationale de France, MS fonds latin 10.352, *Epistolae Samuelis Sorbière ad illustres et eruditos viros scriptae... Accedunt illustrium et eruditorum virorum ad eundem Epistolae... Cura et opera Henrici Sorbière, auctoris filii*, Parisiis, 1673, 2 tomes en 1 vol. in-folio, tome 1, folios 63 verso-64 recto (ma traduction).

pour faire la connaissance de Son Altesse la Princesse.

J'ai reçu aussi les quatre Épîtres au sujet de la grandeur apparente du Soleil et les deux sur le mouvement imprimé, remplies d'innombrables richesses, que, si vous me l'ordonnez, je vous enverrai, et je vous les aurais envoyées sans ordre de votre part si je n'avais soupçonné que [Constantin ?] Huyghens vous en avait fait une copie.

Au sujet de la *Disquisitio Metaphysica*, que j'ai à présent entre mes mains et que j'entreprends de publier bientôt, je voudrais que vous sachiez que rien de plus précis, de plus subtil, de plus convenable, de plus élégant n'eût pu être écrit. Descartes se montrera vraiment grand et à la hauteur d'un homme bien né, noble et sage, si, une fois qu'il aura lu cette réponse, il confesse publiquement combien injustement pour ne pas dire inconsidérément il a maltraité le meilleur des hommes [i.e. Gassendi], mais cet homme veut être au-dessus de tous...<sup>253</sup>

et il ne changera pas facilement en mieux ce qu'il a conçu une fois dans son esprit et les mots qui lui sont sortis par la bouche, car *ce qu'il a écrit, il l'a écrit.*

Mais je vous en dirai davantage de vive voix, avec l'aide de Dieu ; j'espère venir en Hollande au début de septembre.

Si ce n'est pas trop difficile, informez Son Altesse la Princesse, je vous en prie, des honneurs que je lui rends. Sluse, 19 juillet 1643. »

Cette lettre inédite montre Sorbière, à une époque où il s'occupait déjà de la publication de la *Disquisitio Metaphysica*, essayant d'établir une complicité avec Samuel Johnson contre Descartes, en faveur de Gassendi et se livrant à une comparaison de Descartes et de Pilate du Pont pour ce qui était de l'attitude du premier à l'égard de Gassendi, qu'il qualifiait de « meilleur entre les hommes ».

Il est probable que Sorbière voyait dans Johnson plus qu'un agent de diffusion des idées de Gassendi à la Cour Palatine de la Haye. Johnson avait été un proche de Grotius. Ce dernier en avait fait la connaissance dès 1632-1634, à Hambourg, où il accompagnait le diplomate anglais Sir Robert Anstruther<sup>254</sup>. Ce

<sup>253</sup> ...commander à tous et dominer sur tous (*Illiade*, chant I, v. 287, trad. Leconte de Lisle, Paris, Lemerre, 1866).

<sup>254</sup> Henk J.M. Nellen, « In strict confidence : Grotius' correspondence with his Socinian friends », in T. Van Houdt, J. Papy, G. Tournoy, C. Matheussen

fut en partie sur recommandation de Grotius que Johnson avait obtenu sa charge d'aumônier d'Elisabeth Stuart à la Haye. Depuis 1639, il était sérieusement soupçonné de socinianisme, raison pour laquelle il finit par être démis de sa charge en 1644<sup>255</sup>. A partir de 1641 Sorbière était devenu lui aussi un socinien convaincu, ce qui lui avait valu une dénonciation auprès des pasteurs de l'Eglise de Paris et son exil volontaire aux Provinces-Unies. Il avait également fait la connaissance de Grotius en 1642. Aux Provinces-Unies, il avait été accueilli par son propre cousin Etienne de Courcelles, professeur au Collège Remonstrant d'Amsterdam. Il correspondait avec Martinus Ruarus (1588-1657), un théologien socinien à Danzig. Il s'était lié d'amitié avec Gerardus Vossius, ami des Remonstrants. Il fréquentait les livres d'Andreas Wissowatius, de Jean Crell, choryphées du socinianisme. Aboutissement ou non de cette complicité, toujours est-il que Sorbière annonce à Gassendi le 10 mai 1644 le passage au gassendisme de Samson Johnson :

« ... Samsono illi Ionsono Serenissimae Reginae Bohemiae concionatori, qui cum ante lectam Disquisitionem tuam esset Cartesianis dogmatis addictissimus, nunc saepius coram me pronunciauit, enervatas a te omnino demonstrationes Cartesii »<sup>256</sup>.

Même si Gassendi apprend cette « conversion » comme effet de la publication de sa *Disquisitio metaphysica*, il est évident que des rapports chaleureux s'étaient établis entre Sorbière et Johnson bien avant. Baillet donnait une indication en ce sens :

---

(eds.), *Self-presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Leuven, Leuven University Press, 2002

<sup>255</sup> W. Nijenhuis, *Ecclesia reformata. Studies on the Reformation*, Leiden, New York, Brill, 1994, vol. II, p. 243-245.

<sup>256</sup> « ... ce Samson Johnson, prédicateur de la Sérénissime Reine de Bohême, qui était, avant d'avoir lu votre *Disquisition*, très attaché aux doctrines cartésiennes, annonce fréquemment devant moi que vous avez entièrement ruiné les démonstrations de Descartes », Sorbière à Gassendi, 10 mai 1644, *loc. cit.*, p. 470.

« M. de Sorbière ne réussissait point mal à brouiller de plus en plus M. Descartes avec M. Gassendi. Il avait grand soin de mander à celui-ci tous les miracles que son livre opérât dans les Provinces-Unies contre la secte du cartésianisme. Il n'oublia point sur tout la conversion du prédicateur de la Reine de Bohême Electrice Palatine, nommé le sieur Samson Jonsson, qui était cartésien outré avant la lecture de la *Disquisition* de M. Gassendi. De sorte que selon lui les Méditations de M. Descartes étaient coulées à fonds, et qu'il serait obligé d'en faire de nouvelles, s'il continuait dans la pensée d'établir une secte. Ce n'était point mal faire sa cour à M. Gassendi, qui, témoignant au dehors n'avoir point d'autre ambition que celle de se rendre le restaurateur de la secte d'Epicure, ne renonçait pas à la gloire de devenir chef des Epicuriens. »<sup>257</sup>

En effet, une lettre inédite de Johnson à Sorbière, les montre, le 27 août 1644, ayant établi un commerce régulier et fondé sur la confiance :

« *Clarissime et Doctissime Vir, [...] recens admodum reversi nobiles illi quos nosti ex itinere septentrionali Hollandico, castra Principis petiere incerti de tempore peregrinationis Gallicae, mensem nondum destinarunt, [?] est reditus ut ulteroribus consilijo opus, sed ego fidi admonitoris supplevi vices et firmi sunt in proposito et promissis memores, interea si occasio aliqua in [?] tibi contingat tuorum festinata amicorum opera suadeo ne negligas, sin aliter securus mihi videor de tuo bono horum Juvenum cura et prospectione ; quaeso me ne incuria arguas propter tarditatem responsi. In re literaria non multum additamenti est ab habitu tuo, in reditu post [?] Principis protractos labores uberius dabitur coram disserendi tempus.*

*Samsonus Johnsonus, Hagae Comitibus XXVII Augusti. MDCXLIII* »<sup>258</sup>

« Homme éminent et très érudit, [...] très récemment, les nobles dont vous savez qu'ils sont revenus de leur voyage au Nord de la Hollande, ont souhaité regagner la ville de la Princesse, et, incertains sur l'époque de leur voyage en France, ils n'en ont pas fixé le mois. [...] il est besoin de délibérations supplémentaires, mais j'ai rempli moi-même l'office de celui qui rappelle la parole donnée, et ils sont constants dans leur dessein et se rappellent bien leurs promesses. Cependant, si une occasion quelconque

<sup>257</sup> Adrien Baillet, *La Vie de M. Descartes*, éd. cit., tome II, p. 210.

<sup>258</sup> BNF, MS latin 10.352, tome II, fol. 68 verso.

se présentait à vous, je vous engage de ne pas négliger le travail précipité de vos amis, autrement je me verrai affranchi de votre bien dans les soins et la sollicitude de ces jeunes personnes ; je vous prie de ne pas m'accuser d'insouciance pour ma réponse tardive.

Dans les matières littéraires, il n'y a pas beaucoup à ajouter depuis votre départ, à votre retour nous aurons le temps de parler de vive voix plus abondamment au sujet des activités accomplies par la Princesse. Samson Johnson, La Haye, 27 août 1644. »

Sorbière aurait donc pu infiltrer l'entourage de la Princesse, bien avant qu'il n'ait été admis à avoir des colloques philosophiques avec elle. De fait, Elisabeth semble avoir accordé une haute importance à ce que le prédicateur de la Cour Palatine lui disait. On en trouve un souvenir tardif, dans une lettre qu'elle écrivit en 1670, pour refuser de recevoir un prédicateur que son frère pensait à lui envoyer pour le couvent luthérien de Herford dont elle était devenue abbesse en 1667 :

« ...il est vrai que les prédicateurs modernes de ce royaume n'approchent pas des anciens et qu'ils s'appliquent plus à la régularité des périodes et à la beauté des antithèses qu'à la sonde des consciences ; cela chatouille les oreilles mais ne touche pas le cœur. »<sup>259</sup>

Par ailleurs, l'on peut voir une confirmation de cette hypothèse dans l'épître dédicatoire que Sorbière avait l'intention de mettre en ouverture de sa traduction française du *Syntagma philosophiae Epicuri* de Gassendi, où il remémore ses conversations de 1643 avec la Princesse Elisabeth :

« Madame,

Il y a quelques années qu'il plut à Votre Altesse me commander à La Haye de lui dire mes sentimens sur une question curieuse et difficile, de la preuve de laquelle, par des raisons naturelles, les deux plus grands Philosophes de ce siècle ne demeuroient pas bien d'accord, pource

---

<sup>259</sup> Elisabeth à J. Ludwig Fabritius, Professeur de l'Académie de Heidelberg et Conseiller ecclésiastique de Charles-Louis, l'Electeur Palatin, Herford, 9 janvier 1670, in A. Foucher de Careil, *Descartes et la Princesse Palatine, ou l'influence du cartésianisme sur les femmes au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Auguste Durand, 1862, p. 95.

qu'ils ne suivoient pas une mesme méthode, quoyqu'ils voulussent tirer une mesme conclusion. Ils posoient tous deux, comme une vérité inébranlable que l'ame de l'homme estoit immatérielle. Le premier soustenoit que les raisons qu'il avoit apportées dans ses Méditations Métaphysiques, avoient la force de Démonstrations Mathématiques, et estoient les seules que l'on pouvoit inventer. L'autre n'y voyoit pas cette évidence, ne désespéroit pas que la postérité n'en peut découvrir de plus fortes, et croyoit au fonds que cette matière, estant de la Foy Divine, dépendoit principalement de l'autorité de l'Eglise, et de la révélation que Dieu nous a faite dans les Saintes Ecritures, plutôt que d'aucun raisonnement humain. Ce fut, Madame, la différence que je dis alors à Vostre Altesse qu'il y avoit entre la méthode de Monsieur Descartes et la Disquisition de Monsieur Gassendi. Sur quoy vous prist occasion de vous informer plus particulièrement de ce dernier, et je satisfis à cette louable curiosité, selon l'exacte cognoissance que j'avois de la pieté, des mœurs et du sçavoir de cet homme incomparable. »<sup>260</sup>

### *Cartesius Triumphans*

Malgré les jugements sévères des cartésiens, Sorbière s'est acquis une place à part dans l'histoire des idées. Même si le portrait qu'en dresse René Pintard est à peine plus flatteur<sup>261</sup>, il y a sur lui aussi des jugements plus compréhensifs, comme par exemple celui de l'historien américain Albert Balz, qui a tenté une réhabilitation de sa mémoire<sup>262</sup>. Adeptes fervents de Gassendi, Sorbière fut un bon messager des idées de celui-ci aux Pays-Bas. Mais il fut aussi marqué par l'enseignement de Descartes. Fondant sa lecture de Sorbière sur le recueil *Lettres et discours de*

<sup>260</sup> Lettre XV, A la Sérénissime Princesse Elisabeth, Première Fille de Frédéric, Roy de Bohême, Comte Palatin et Prince Electeur de l'Empire, datée du 3 Juin 1652, in *Lettres et Discours de M. Sorbière sur diverses matières curieuses*, Paris, François Clousier, 1660, p. 69-70.

<sup>261</sup> René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, nouvelle édition augmentée, Paris, 1943 (reprint Genève, Slatkine, 2000), p. 334-348.

<sup>262</sup> « *He illustrates the inability of the age either to assimilate the spirit of Cartesian teaching or to escape its influence...* », Balz, *Cartesian Studies*, New York, Columbia University Press, 1960, p. 66.

M. Sorbière, sur diverses matières curieuses, publié presque vingt ans après ses réunions avec Elisabeth, Balz note que Sorbière fut déçu de l'acceptation quelque peu formelle par Gassendi de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, et qu'il chercha à utiliser des idées de Descartes pour démontrer l'existence de Dieu, l'existence et l'immortalité de l'âme. Et, contrairement à ce que l'on pouvait attendre, Balz ajoutait que Sorbière rejetait largement des traits importants de l'épicuréanisme, notamment l'éternité des atomes, la pluralité des mondes<sup>263</sup> et l'origine du monde dans une rencontre aveugle d'atomes<sup>264</sup>.

« La science physique, écrit Balz, sauvegardée par l'opposition de la science et de la métaphysique, entourée d'une circonférence de scepticisme, lui-même contre-balancé par des arguments en faveur de l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme – voici les facteurs définissant la compromission de Sorbière »<sup>265</sup>.

Pour établir l'incorporalité de l'âme, Sorbière utilise différents arguments. Le premier part de la différence qu'il y a entre l'entendement et l'imagination. Il y a dans l'homme une forme d'intellection lui permettant de comprendre des choses qui ne sauraient être imaginées. Nous concevons des choses pour lesquelles il n'y a pas d'image dans le cerveau et dont nous ne pouvons former aucune image. Ayant recours à l'arsenal des arguments cartésiens, Sorbière utilise l'exemple du Soleil, que nous ne pouvons imaginer comme étant plusieurs fois plus gros que la Terre, bien que nous sachions qu'il est tel<sup>266</sup>. Puisque l'entendement n'a pas d'images, il s'ensuit

<sup>263</sup> *Lettres et discours de M. Sorbière, sur diverses matières curieuses*, A Paris, chez François Clousier, 1660, Lettre XVIII à Mazarin, *Contre la pluralité des mondes admise par Epicure*, p. 90-96 ; Lettre XXXV à César d'Estrées, 8 avril 1659, *Contre l'infinité des mondes et l'éternité de l'Univers*, p. 253-259.

<sup>264</sup> *Ibidem*, Lettre XXXVII à César d'Estrées, 12 avril 1659, *De la Providence de Dieu. Réponse aux erreurs d'Epicure*, p. 264-274.

<sup>265</sup> Balz, *ibidem*, p. 72.

<sup>266</sup> Voir, par exemple, *Troisième Méditation*, AT VII 39 : « ...ut, exempli causa, duas diversas solis ideas apud me invenio, etc. » On songera naturellement aussi à la *Sixième Méditation* et à l'exemple du chiliogone, AT VII, 72-73.



qu'il est immatériel, de même que l'imagination est matérielle du fait qu'elle a besoin d'images matérielles.

« La première [preuve] est de celles qui nous font voir manifestement que l'intellection est tout-à-fait différente de l'imagination ; pour ôter à quelques-uns la préoccupation qu'ils ont, que l'entendement et la phantasie ne sont pas des facultés distinctes et que cette-ci se rencontrant aux bêtes de même qu'aux hommes, en ceux-ci elle est plus exquise, se nomme entendement et ne diffère de celle des autres que par le plus et le moins, qui ne changent point l'espèce. Mais à regarder les choses de plus près, il se trouve qu'il y a en nous une certaine sorte d'intellection ou manière de concevoir, par le moyen de laquelle notre raisonnement est si fort exalté, qu'il se porte à nous faire entendre des choses qu'il nous est impossible de nous imaginer ; c'est-à-dire, desquelles nous n'avons aucune image dans le cerveau, quelque effort que nous fassions pour nous les figurer. J'en tire un exemple de la grandeur du Soleil : car encore que par notre raisonnement nous concevions qu'il est cent soixante fois plus grand que la Terre, notre imagination y répugne si fort, que nous ne saurions nous figurer un corps si vaste et nous en demeurons toujours à la représentation d'un petit globe, tel qu'il nous paraît ; où si nous en grossissons la peinture, ce n'est pas de beaucoup, et c'est toujours avec une telle confusion qu'il ne s'en forme aucune idée raisonnable. Voire même si nous prenons garde à ce qu'il nous semble que le ciel qui l'entourne est une voûte qui s'appuie sur l'horizon ; nous trouverons que bien loin de concevoir une idée de cette immense grandeur, le monde tout entier ne se représente pas à notre imagination aussi grand que le Soleil se découvre à notre entendement. Je pourrais apporter plusieurs autres exemples pour vérifier la distinction de la phantasie d'avec l'intellection et montrer que l'une n'a point d'image matérielle de même que l'autre ; et ainsi que la faculté intellectuelle est immatérielle, comme celle de l'imagination est prouvée matérielle par le besoin qu'elle a d'images matérielles. Il est bien vrai que l'entendement se sert des images des sens et de l'imagination, comme de degrés par où il monte à l'action qui lui est propre, qui est de dépouiller ses idées de toute matière ; et en cela même il fait remarquer son immatérialité. »<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> *Lettres et discours de M. Sorbière sur diverses matières curieuses*, A Paris, chez François Clousier, 1660, Lettre XVII, A Mazarin, *Réfutation de quelques erreurs d'Epicure. Preuves que l'âme est incorporelle*, p. 82-83.

Le second argument part de l'action propre de l'entendement. Lorsque l'entendement considère sa propre fonction, en concevant ou en intelligant, il fait réflexion sur lui-même. C'est bien pour Sorbière le cas d'une chose qui agit sur elle-même, qui fait exception à l'axiome « rien n'agit sur soi-même ».

« L'autre sorte d'actions de l'entendement qui nous confirment la preuve de sa nature spirituelle est la réflexion qu'il fait sur soi-même toutes les fois qu'il se considère et ses fonctions, et particulièrement lorsqu'il conçoit, qu'il entend. Cela passe sans doute toutes les facultés corporelles ; car tout ce qui est corporel est tellement attaché à un lieu, qu'il ne se porte jamais que vers un autre où il n'est pas encore, d'où l'on a formé cet axiome, *que rien n'agit sur soi-même*. Une partie peut bien agir sur l'autre, comme la main frapper la cuisse ; mais une partie ne peut pas agir sur elle-même, ni le bout du doigt se donner un coup. »<sup>268</sup>

Mais cet axiome est une loi des objets corporels. L'œil ne remarque pas le fait qu'il voit, ni l'imagination, qu'elle imagine. Ces facultés et leurs actions sont corporelles. D'autre part, la réflexion est le travail d'une autre faculté, indépendante de la matière et de la nature corporelle.

« ...mais cette réflexion est l'ouvrage d'une faculté supérieure détachée de la matière, qui considère au dessus de soi les facultés subalternes et qui se considère elle-même, sans qu'elle ait besoin d'aucune image. »<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 83-84. Pour l'axiome, voir Gassendi, *Cinquièmes Objections*, AT VII, 292 : « *Cogitanti certe mihi quorsum fieri possit, ut neque visus seipsum videat, neque intellectus seipsum intelligat, illud in mentem subiit, quod nihil agat in seipsum : quippe nec manus (aut in ipsa digitus summus) se verberat, nec pes sibi calcem impingit* » ; traduction de Clerselier, FA II, 737 : « Et certes, considérant pourquoi et comment il se peut faire que l'oeil ne se voie pas lui-même, ni que l'entendement ne se conçoive point, il m'est venu en la pensée que rien n'agit sur soi-même : car en effet ni la main, ou du moins l'extrémité de la main, ne se frappe point elle-même, ni le pied ne se donne point un coup ». Cependant, Gassendi n'en excluait pas la pensée, comme le fait ici Sorbière.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 84.

Cette action propre de l'entendement sert à former les notions des universaux et assure aussi l'universalité de la raison :

« Quant à l'objet de notre entendement, il embrasse toutes choses, les incorporelles aussi bien que les corporelles, l'être en tant qu'être, toute l'étendue de la vérité ; encore que plusieurs obstacles empêchent qu'il ne vienne à bout de toutes les connaissances auxquelles il aspire et qui sont de sa juridiction. »<sup>270</sup>

Le troisième argument fait valoir que, si elle était corporelle, l'âme ne soupçonnerait même pas l'existence des choses incorporelles. Mais l'inverse n'est pas vraie. Bien qu'elle-même soit incorporelle, l'âme peut connaître et connaît les choses corporelles, car ce qui est supérieur en excellence comprend en lui-même éminemment toutes les qualités inférieures.

« Il y a deux genres suprêmes, le corporel et l'incorporel sous lesquels toutes choses sont comprises. Du premier on peut tirer des preuves que l'âme est incorporelle, puisqu'elle connaît dans le corps la raison du corps ; ou, pour m'expliquer dans les termes de l'École, la corporité, pour la connaissance de laquelle l'âme ne doit pas être moins élevée au dessus du corporel, qu'il est nécessaire que l'œil ne soit pas plongé dans la mer pour en connaître l'étendue. Il faut bien aussi que l'âme ne soit point organique, puisqu'elle connaît ce que c'est qu'organe ; car l'organe tenant un certain milieu entre la faculté et l'objet, il ne peut pas être ce à quoi il sert d'organe, et par conséquent l'entendement n'est point organique en la connaissance qu'il a des organes ; car en cet état-là il agirait sur lui-même, dont l'impossibilité est toute manifeste. »<sup>271</sup>

Balz considère les arguments de Sorbière comme une « combinaison mal digérée » d'éléments gassendistes et cartésiens. Gassendi, tout en admettant une âme spirituelle, sujet de l'intuition rationnelle et supérieure à l'âme matérielle ou corporelle, procédait comme si la seule âme corporelle existait. L'âme spirituelle, quant à elle, se trouve au-delà de ce que nous pouvons rechercher et, dans le

<sup>270</sup> *ibidem*, p. 86.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 87-88.

travail sérieux de la philosophie et de la philosophie naturelle, elle peut être omise. Mais chez Sorbière, l'usage du terme d'« incorporel » relèverait d'une distinction scolastique cultivée par l'atomisme épicuréaliste. « Ce dernier donne un contenu à la « matière » de la distinction aristotélicienne traditionnelle, tandis que la « forme » vole en éclats, tirillée entre l'âme matérielle et le principe rationnel immatériel ». <sup>272</sup>

Mais, à une analyse plus serrée, je crois que la ligne-maîtresse de l'argumentation de Sorbière est cartésienne. En effet, il est possible de montrer l'immortalité de l'âme, selon Sorbière, par des raisons de physique, en établissant le caractère incorporel de l'âme est, joint au fait que nous ne pouvons concevoir la mort que par la séparation des parties. En outre, avoir établi la spiritualité de l'âme répond de manière satisfaisante à l'ancienne question concernant le siège de celle-ci <sup>273</sup>. Enfin, réfutant un argument d'Épicure contre l'immortalité de l'âme, Sorbière répond à la doctrine de Gassendi : l'ivresse et autres phénomènes semblables ne démontrent pas le caractère corporel de l'âme, mais seulement que le cerveau n'est pas toujours en état de recevoir l'action de l'âme.

« ...ce n'est pas l'âme, mais le cerveau et l'imagination, qui se trouvant obscurcie par les vapeurs ; l'entendement ne peut pas découvrir les espèces avec sa clarté précédente. Et si les membres du corps se relâchent, ce n'est pas que l'âme perde de sa première puissance de le soutenir ; mais c'est qu'ils ne sont pas si bien en état de recevoir son action et de donner lieu au mouvement qu'elle leur imprime. » <sup>274</sup>

<sup>272</sup> Balz, *ibidem*, p. 74, qui cite la lettre XVII de Sorbière à Mazarin et la lettre XXXIX [en réalité, XL] à César d'Estrées, évêque de Laon. « Mais il y a bien de la différence entre la manière en laquelle l'oeil est partie du corps, et l'âme est partie de l'homme. Celui-là est partie intégrante, et celle-ci est sa forme ; l'un est un corps, et l'autre est un esprit qui a en soi-même le principe de toutes ses actions », *ibidem*, p. 305.

<sup>273</sup> Lettre XL, à César d'Estrées, évêque de Laon, Paris, 15 mai 1659, *De l'immortalité de l'âme*, p. 295.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 303.

Le cerveau, bref, est un instrument de l'âme, du moins de cette âme qui est un principe rationnel incorporel. L'ivresse, de même que la mort elle-même, est un signe que cet instrument n'est pas disponible, plutôt qu'une preuve que l'âme souffre de l'état du corps ou bien qu'elle soit périssable.

« Si l'on suit la commune opinion que l'âme est toute en tout, et toute en chaque partie, de même que les espèces intentionnelles le sont dans l'air et dans un miroir, on n'a que faire de s'imaginer ce prétendu repliement de l'âme dont parle Lucrèce, et il n'y a qu'une simple cessation de son acte d'informer les parties les plus éloignées, jusques à ce qu'enfin la principale est abandonnée aussi bien que les autres. »<sup>275</sup>

Par là-même, Sorbière emboîte fidèlement le pas à Descartes, reprenant les arguments par lesquels celui-ci avait répondu aux objections de Gassendi :

« Mais, dites-vous, vous êtes en peine de savoir si « je n'estime donc point que l'âme pense toujours ». Mais pourquoi ne penserait-elle pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense ? Et quelle merveille y a-t-il de ce que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eues dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, etc., puisque nous ne nous ressouvenons pas même de plusieurs pensées que nous savons fort bien avoir eues étant adultes, sains et éveillés, dont la raison est que, pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir ; or qu'y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions ? »<sup>276</sup>

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 304-305.

<sup>276</sup> « *Haeres vero, inquis, an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans ? et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico etc., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani et vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro*

Enfin, conclut Sorbière, se ressouvenant peut-être de ses conversations de 1643 avec Elisabeth de Bohême et fermant une boucle ouverte par Gassendi, vingt ans plus tôt :

« L'autre objection, qui pour être la dernière ne laisse pas d'être une des plus considérables, est que c'est une chose absurde d'estimer que deux natures si diverses, telles que sont la mortelle et l'immortelle, puissent être jointes et si étroitement unies en un seul composé. Mais quoiqu'Epicure ni Lucrèce n'aient pas pu comprendre cela (eux qui ont bien compris l'éternité du vide incorporel mêlé aux masses des corps composés), il suffit que plusieurs grands personnages l'ont compris, tels que Platon, Aristote, Hermès, qui dit que l'homme a été posé comme sur l'horizon d'où il peut découvrir et admirer toutes choses, les mortelles et les immortelles. Ce qui est certainement très bien ordonné : car y ayant des natures purement incorporelles, et d'autres tout-à-fait corporelles, il était juste qu'il y en eût de moyennes, de peur que ces deux extrémités ne demeurassent séparées et sans liaison. Mais je voudrais bien demander à Epicure, qui trouve si absurde le mélange du mortel et de l'immortel, si celui du froid et du chaud, du blanc et du noir n'est pas autant étrange ? et s'il ne résulte pas néanmoins la tiédeur et la couleur grise, qui tiennent un certain milieu entre ces qualités extrêmes ? Il est vrai qu'il y a cette différence entre l'union de deux substances corporelles, et celle des autres dont l'homme est composé ; qu'en celle-là les parties se doivent lier, et accrocher les unes aux autres ; là où en cette dernière il suffit de l'intime présence de la nature spirituelle, qui sert d'une espèce de contact et de ciment pour l'assemblage du corps et de l'âme dont nous sommes composés. »<sup>277</sup>

« Cette intime présence de la nature spirituelle », quelle meilleure défense aurait-on pu trouver de l'union cartésienne de l'âme et du corps ? Mais cette position était au fond entièrement consistante avec celle que la Princesse Elisabeth avait fini par adopter au cours de sa correspondance philosophique avec Descartes. Même si Descartes n'avait pas réussi à dissiper entiè-

---

*impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur : quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipinedis sit ineptum ? » AT VII, 356-357, traduction de Clerselier, FA II, 797-798.*

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 309-310.

rement les doutes que la Princesse lui avait exposés en 1643, il est assez clair que celle-ci abandonna en cours de route son parti pris matérialiste. Tout en accordant une grande importance à l'état général du corps et aux retombées de la condition corporelle sur le bon fonctionnement de la raison<sup>278</sup>, ses lettres témoignent de plus en plus de sa conviction de l'autonomie de la raison. L'homme peut et doit essayer de déterminer ses pensées uniquement par la raison, même si les aléas de sa santé physique menacent de l'en empêcher<sup>279</sup>.

Il est assez piquant de voir la Princesse, dans la lettre où elle remercie Descartes de lui avoir envoyé la version française des *Méditations métaphysiques* accompagnées des *Objections et Réponses*, décocher une flèche contre ce même Gassendi dont elle avait adopté les positions quelques années plus tôt :

« Mon admiration s'augmente toutes les fois que je relis les objections qu'on vous a faites, comment il est possible que des personnes, qui ont employé tant d'années à la méditation et à l'étude, ne sauraient comprendre des choses si simples et si claires, que la plupart, en disputant du vrai et du faux, semblent ne pas connaître comment il les faut discerner, et que le sieur Gasendus, qui est en la plus grande réputation pour son savoir, a fait, après l'Anglais, des objections moins raisonnables que tous les autres. »<sup>280</sup>

Ce désaveu consacre, s'il en était encore besoin, une connivence d'Elisabeth et de Descartes dont j'ai essayé de retracer l'histoire. Outre Gassendi, il frappe aussi Hobbes, faisant clairement savoir que la Princesse avait définitivement quitté son ancien penchant matérialiste.

En réunissant tous les éléments présentés ici, l'on dira que Sorbière eut une certaine influence dans la formation philosophique de la Princesse Elisabeth, et notamment à l'époque où celle-ci commençait sa correspondance avec Descartes. Il se

<sup>278</sup> Elisabeth à Descartes, 16 août 1645, AT IV, 269-270.

<sup>279</sup> Cf. Lisa Shapiro, *loc. cit.*, p. 44.

<sup>280</sup> Elisabeth à Descartes, 5 décembre 1647, AT V, 97.

trouva que son point d'attaque à elle était en même temps un point qui l'intéressait particulièrement lui. A lire attentivement les trois premières lettres que la Princesse écrivit aux auteurs des *Méditations*, l'on remarque que son cheval de bataille ne change pas. Comment l'âme, que Descartes affirme être immatérielle, peut-elle mouvoir le corps, qui est étendu ? Même si Descartes avait donné dans sa *Sixième Méditation* quelques éléments sur l'action inverse, du corps sur l'âme<sup>281</sup>, il n'avait rien dit qui répondît à ce point. Il se trouve que l'intérêt d'Elisabeth rejoignait celui auquel Sorbière allait arriver, de sauvegarder l'immatérialité de l'âme de la représentation épicurienne traditionnelle du monde. Certes à l'époque de leurs premiers contacts, il n'était pas encore parvenu à ces positions plutôt cartésiennes. Ses *Lettres et discours, sur diverses matières curieuses* ne furent publiés qu'en 1660. Aussi, au cours de ses colloques en 1643 avec la Princesse, dont l'un eut lieu dix jours avant qu'elle ne prît la plume pour écrire la deuxième fois à Descartes, Sorbière se contenta-t-il de lire attentivement avec Elisabeth une partie de la *Sixième Méditation* et quelques-unes des objections de Gassendi. Ni l'un ni l'autre ne pouvaient savoir qu'ils ne seraient bientôt plus d'accord avec leur maître, mais qu'ils feraient du chemin ensemble, pour la gloire du cartésianisme.

---

<sup>281</sup> « De plus il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et de produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré... », etc., AT VII, 79, AT IX, 63.



### Problèmes de l'union. Les doutes de Henricus Regius

L'une des entreprises de Descartes les plus spectaculaires fut sa tentative de remplacer les doctrines néo-aristotéliennes concernant l'âme de l'homme, ce qui lui valut les controverses les plus acerbes dans la République des Lettres. Néanmoins, c'était bien l'intention de Descartes, ainsi qu'il le déclare dès le *Discours de la méthode*, d'ouvrir sa métaphysique nouvelle à la recherche expérimentale dans le domaine de la médecine et de la conservation de la vie. Ce ne fut pas une surprise de voir des philosophes naturels et médecins, tels Henricus Regius d'Utrecht, qui avait étudié à Padoue avec William Harvey, se rallier au programme, afin de gagner une base théorique plus large pour leurs recherches. Prenant appui sur quelques décisions métaphysiques générales, à savoir l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et, peut-être, la séparabilité de l'entendement pur, Regius essaya de constituer une nouvelle philosophie de l'homme, qui fût capable de refléter ses intérêts médicaux et d'assurer le fondement de sa doctrine sur la nature humaine. Une histoire de ce type, que l'on peut lire de plus en plus souvent, est certainement vraie. C'est l'histoire que Desmond Clarke mit à l'honneur ces dernières années<sup>282</sup>, se fondant sur les études remarquables des chercheurs

---

<sup>282</sup> Desmond M. Clarke, «Henricus Regius», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/henricus-regius/> ; *idem*, « The Physics and Metaphysics of the Mind : Descartes and Regius », in J. Cottingham and P. Hacker (eds.), *Mind, Method, and Morality. Essays in Honour of Anthony Kenny*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 187-207.

d'Utrecht, Theo Verbeek and Erik-Jan Bos. Dans ce chapitre, je la mettrai cependant en question, tout en me demandant comment Regius, qui était perçu comme le philosophe le plus proche de Descartes, en vint à trahir son mentor.

Je viens de montrer quel rôle joua Samuel Sorbière à son arrivée aux Provinces Unies en 1642 et 1643. Ce chapitre prolonge l'investigation aux années suivantes, à travers une autre étude de cas : Henricus Regius. Disciple de Descartes, Regius se sépara de son maître en juillet 1645, juste après une entrevue durant laquelle il lui avait demandé de répondre à la *Disquisitio metaphysica* de Gassendi, qui avait paru à Amsterdam par les soins de Sorbière, en particulier sur un sujet pour lequel il venait d'être attaqué lors de la *querelle d'Utrecht*. Je fais l'hypothèse que le froid refus qu'il essuya de la part de Descartes de fournir une solution claire au problème de la communication des substances contribua à lui faire embrasser nombre d'arguments de Gassendi. J'appuie cette hypothèse sur une investigation des *Objections* (1641) et *Instances* (1643) de Gassendi contre les *Méditations* de Descartes ainsi que sur une lecture de l'*Explicatio mentis humanae* (1647) et de la *Philosophia naturalis* (1654) de Regius. Prenant appui sur leur formation averroïste commune, je propose d'interpréter les profils philosophiques de Regius et de Gassendi à travers une interprétation padovane du *De anima* d'Aristote, ce qui leur a permis de poser à la fois que l'intellect passif est un mode du corps et que l'intellect agent vient du dehors et agit sur l'intellect passif afin de le faire comprendre, de la même façon que la lumière a sa source à l'extérieur et agit sur l'œil afin de le faire voir. Cette lecture averroïste d'Aristote, longuement défendue à l'Université de Padoue, permit à Regius d'adopter aussi loin que possible l'explication mécaniste du corps humain, sans pour autant rejoindre la position mortaliste de Pomponazzi selon laquelle l'intellect de l'homme est un acte du corps organique.

*Position du problème métaphysique*

En 1644, à l'article 40 de la Seconde Partie des *Principia Philosophiae*, après avoir formulé la troisième loi de la nature, Descartes déclarait :

« Les causes particulières des changements qui arrivent aux corps, sont toutes comprises en cette règle, au moins celles qui sont corporelles ; car je ne m'informe pas maintenant *si les anges et les pensées des hommes ont la force de mouvoir les corps* [j.s.] : c'est une question que je réserve au traité que j'espère faire de l'homme. »<sup>283</sup>

Cet ajournement a déçu plus d'un admirateur du philosophe français. En effet, après la publication des *Meditationes de prima philosophia*, le paysage intellectuel européen ressemblait beaucoup à un champ de bataille. Les *Objectiones* formulées par les représentants les plus avertis de l'enseignement de l'École, mais aussi par des auteurs de système qui n'étaient pas dans le *main-stream*, tels Gassendi et Hobbes, avaient dégagé un point d'attaque commun, à savoir une insuffisante explication de l'interaction des deux substances qui composent l'homme. Ce que Descartes avait plus particulièrement à éclaircir, si l'on tient compte du fait que la manifestation la plus propre de la matière est le mouvement, c'était la façon dont la *mens* peut en imprimer dans les corps. Pour les exégètes de Descartes, la formulation du problème la plus condensée fut donnée par la Princesse Elisabeth :

« ...en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou

---

<sup>283</sup> PP II 40, IXb 86 (trad. Picot, je souligne) ; « *Atque omnes causæ particulares mutationum, quæ corporibus accidunt, in hac tertia lege continentur, saltem eæ quæ ipsæ corporeæ sunt ; an enim, et qualem, mentes humana vel Angelicæ vim habeant corpora movendi, non jam inquirimus, sed ad tractationem De homine reservamus* » (AT VIIIa, 65).

bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. » »<sup>284</sup>

J'ai montré dans le chapitre antérieur qu'Elisabeth puise sa question dans le réservoir des *Objections* que Gassendi avait adressées à Descartes lors de la publication des *Meditationes*. Même si Elisabeth ne récupère pas dans sa formulation toute la complexité de la position exprimée par Gassendi, une analyse des trois premières lettres qu'elle écrit à Descartes en 1643 révèle que la Princesse campe sur une position matérialiste, directement issue de celle que Gassendi avait laissé paraître dans les *Quintae Objectiones*. En effet, l'objection telle qu'elle est résumée par Gassendi à la fin des *Cinquièmes Objections* :

Ensuite expliquez-nous comment cette direction peut avoir lieu sans quelque tension physique de votre part et sans quelque impulsion consécutive ? Comment peut-il y avoir un effort et une impulsion qui s'exerce sur quelque chose sans un mutuel contact du moteur et du mobile ? Et comment ce contact aurait-il lieu sans corps, puisque (comme c'est trop évident par la lumière naturelle) : *toucher et être touché ne peut être le fait que d'une chose corporelle* ?<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Princesse Elisabeth à Descartes, 6 mai 1643, AT III, 661.

<sup>285</sup> AT VII, 341 : « *Deinde explica nobis, quomodo talis directio sine aliqua tui contentione, atque adeo motione esse valeat ? Quomodo contentio in rem aliquam, et motio illius sine contactu mutuo moventis et mobilis ? Quomodo contactus sine corpore ; quando (ut lumine naturali est adeo perspcuum) tangere nec tangi sine corpore nulla potest res ?* » Pour le texte et la traduction française des *Objections* et des *Instances* de Gassendi, voir la magnifique édition et traduction de Bernard Rochot : Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa, Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962 [ci-après : R], ici p. 588-589. La citation de la fin : *Tangere nec tangi sine corpore nulla potest res*, vient de Lucrèce, *De natura rerum*, I, 305 et elle sera citée également par Henry More (AT V, 239).

Cette impossibilité de concevoir l'union de l'homme à partir de deux substances réellement distinctes est une objection philosophique de taille et elle est partagée par des auteurs aussi différents que Gassendi et Henry More<sup>286</sup>. Ce dernier soutiendra également que Dieu et les esprits sont étendus. En fait il avait adressé à Descartes la même question que Gassendi et qu'Elisabeth :

« En effet, comment [Dieu] imprimerait-il le mouvement à la matière, ce que vous dites vous-même qu'il a fait autrefois et qu'il fait encore, sinon, pour ainsi dire, en touchant la matière de l'univers ou, du moins, en l'ayant touché autrefois ? [...] Dieu est donc étendu à sa manière ; il est donc une chose étendue. »<sup>287</sup>

Certes, More était loin d'être matérialiste. Il exigeait cependant une étendue de l'esprit, comme il exigeait une spiritualité, une «*spissitudo essentialis*» de la matière, précisément pour répondre à la question de l'interaction des deux substances. En fait, la question qui me préoccupe est une question concernant la causation dans le monde et, ainsi que Daniel Garber l'a très bien vu, elle ne concerne pas moins l'interaction de l'esprit et du corps qu'elle ne concerne l'interaction des substances en tant que telles, fussent-elles pensantes ou étendues<sup>288</sup>.

<sup>286</sup> Le lecteur consultera avec profit l'excellent livre de C. F. Fowler, *Descartes on the Human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht, Kluwer, 1999.

<sup>287</sup> Henry More à Descartes, 11 décembre 1648, AT V 238-239 : « *Quomodo enim motum imprimeret materiae, quod fecisse aliquando, et etiamnum facere ipse fateris, nisi proxime quasi attingeret materiam universi, aut saltem aliquando attigisset ? Quod certe nunquam fecisset, nisi adfuisset ubique, singulasque plagas occupavisset. Deus igitur suo modo extenditur, atque expanditur ; ac proinde est res extensa* ». Pour une expression générale de la question chez Gassendi, voir par exemple : « *uno verbo, generalis semper difficultas manet, quomodo corporeum cum incorporeo communicare valeat, quam proportionem statuere alterius cum altero liceat* », « Comment ce qui est corporel peut-il communiquer avec ce qui est incorporel, et quelle correspondance de l'un avec l'autre est-il possible d'établir ? » AT VII, 345 ; R, 610-611

<sup>288</sup> Daniel Garber, « Understanding Interaction. What Descartes Should Have Told Elisabeth », *Southern Journal of Philosophy*, 21 supp., 1983, p. 15-

Toutefois, la Princesse Elisabeth trahit bien son *back-ground* philosophique dans la seconde lettre qu'elle écrit à Descartes :

« Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. »<sup>289</sup>

Concéder de la matière à l'âme, c'était bien une position matérialiste. Sur ce point délicat, elle avait d'abord consulté Regius, qui l'avait renvoyée à Descartes<sup>290</sup>. Certes, Descartes en arriva avec le temps à infléchir la position de la Princesse Elisabeth en la rendant quasi-cartésienne<sup>291</sup>. S'il ne releva pas immédiatement le matérialisme de celle-ci, ce n'était certainement pas, ainsi que je l'ai montré dans le chapitre précédent, faute de s'en être aperçu, puisqu'il le connaissait chez Gassendi et qu'il y avait répondu, mais uniquement par diplomatie et aussi pour avoir médité qu'un bout de chemin fait ensemble pourrait bien gagner la Princesse à ses vues, ne fût-ce que dans le domaine de la philosophie morale.

---

32, repris dans Daniel Garber, *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. La lecture occasionnaliste (ou quasiment occasionnaliste) de Descartes pratiquée ici par Garber ne règle pas le problème. Ce n'est pas parce que Dieu recrée le monde à chaque instant, me semble-t-il, que les esprits ne pourraient pas influencer sur la position de chaque partie de matière dans le monde.

<sup>289</sup> AT III, 685.

<sup>290</sup> « ...en me répétant les solutions que vous lui avez données des obscurités contenues dans la physique de Mr Regius, desquelles j'aurais été mieux instruite de votre bouche comme aussi d'une question que je proposai au dit professeur lorsqu'il fut en cette ville dont il me renvoya à vous pour en recevoir la satisfaction requise », Elisabeth à Descartes, 16 mai 1643, AT III, 660.

<sup>291</sup> Sur le cartésianisme d'Elisabeth, voir la contribution récente d'Igor Agostini, « Some remarks about Descartes and Elisabeth on the Mind-Body problem », colloque de Lyon, mai 2010, à paraître prochainement.

*Mouvements de Sorbière aux Pays-Bas*

Au chapitre 4, j'ai fourni une explication de la façon dont la Princesse Elisabeth a pu être initiée aux positions gassendistes, en mettant les projecteurs sur un médiateur important du gassendisme aux Pays-Bas, Samuel Sorbière.

Il est encore malaisé, à ce stade de la recherche, d'évaluer avec exactitude l'ampleur de l'action anti-cartésienne de Sorbière aux Pays-Bas ; il semble néanmoins certain que dans les années 1642-1647 les efforts de celui-ci pour miner le cartésianisme furent inlassables. Ainsi, dans une lettre à Hobbes de 1646, Sorbière semble évoquer un front commun de bataille contre Descartes, dans lequel il place William Boswell, Samuel Johnson, Henricus Bornius, Henricus Regius et même Adrian Heereboord. Il y affirme que tous ces hommes éminents et solides philosophes plaçaient leurs espoirs dans Hobbes et dans Gassendi, à l'époque où « cette montagne a accouché d'une ridicule souris et, après nous avoir défiés, s'est moqué de nous » :

*Quàm gratum fecerim Viris summis, solideque philosophantibus Boswellio, Johnsonio, Bornio, Regio, Heereboordio, caeteris vbi de libri tui necnon partium operis priorum editione spem dedi, vix credas, quanquam verissimè narranti. Omnes enim te unum, Gassendùmque spectant, in te oculos habent, ex quo mons ille parturiit ridiculum murem, nosque tanto hiatu vocatos lusit.*<sup>292</sup>

C'est dans ce contexte que Sorbière annonce à Hobbes que Louis Elzevier, qui avait imprimé la Physique de Descartes et qui imprimait celle de Hobbes, était en train de sortir de ses presses

---

<sup>292</sup> Sorbière à Hobbes, 21 mai 1646, texte latin et traduction anglaise dans Thomas Hobbes, *The Correspondence*, edited by Noel Malcolm, volume I : 1622-1659, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 128-130. La montagne, c'est naturellement Descartes, et la souris, les *Principia philosophiae*, ainsi que l'ont vu G. Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, 1920-1922, vol. 2, p. 204 ; C. F. Fowler, *Descartes on the Human Soul*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 352.

d'Amsterdam la Physique de Regius, « un homme distingué, dont les pensées sur la philosophie naturelle sont tellement bien fondées » et dont il attend « beaucoup de choses salutaires ». <sup>293</sup> Aux yeux de Sorbière, les *Fundamenta Physices* devaient représenter une machine de guerre contre les *Principes* de Descartes. La mise en scène de Sorbière semble anticiper le défi que lui lancera Mersenne, quelques mois plus tard :

« Si vous n'osez livrer l'attaque [contre Descartes] en votre nom, que d'adversaires ne trouverez-vous pas enchantés de prêter le leur ? » <sup>294</sup>

En effet, Sorbière semble avoir déjà, mentalement, enrôlé Regius dans la légion anti-cartésienne, au même titre que d'autres philosophes des Pays-Bas, et les considérer tous comme pouvant être à l'écoute de Hobbes et de Gassendi, susceptibles d'inspirer leur action. Il attend d'ailleurs de Hobbes une Physique qu'il puisse opposer à celle de Descartes <sup>295</sup>. Les réserves qu'il formule à l'égard de Regius semblent cependant dire qu'il ne peut compter sur lui que partiellement <sup>296</sup>.

---

<sup>293</sup> « *Regij Physicam Elzevirius Amstelodamensis qui tua quoque idem excudet, & Cartesiana excudit, jam sub prelo suo versat. Spero multa saniora in illo Opere haberi...* », *ibidem*.

<sup>294</sup> « *Si tuo nomine non audeas insurgere, quot inventurus es qui nomen suum libenter inscribant ?* », Lettre de Mersenne à Sorbière, du 5 novembre 1646, in G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, 1920, vol. 2, p. 204-205 (trad. Sortais).

<sup>295</sup> Regius écrit lui-même dans une lettre à Constantin Huyghens du 1 septembre 1646, dans laquelle il lui offre plusieurs exemplaires de son livre pour le Stathouder Prince d'Orange et pour Huyghens lui-même, que la parution du livre est le travail de « quelques hommes savants », qui, en publiant cet ouvrage, l'ont amené dans un grand danger » (*apud* Theo Verbeek « *Regius's Fundamenta Physices* », 1994, p. 545). La lettre est publiée dans Const. Huyghens, *Briefwisseling*, ed. J. A. Worp, The Hague, 1911-1917, vol. IV, p. 346-347.

<sup>296</sup> L'espoir de Sorbière dans Regius est tempéré par le jugement que ce dernier croit que l'intelligence de Descartes aurait pénétré le sanctuaire de la nature, que peut-être aucun homme ne trouvera ou ne reconnaîtra jamais : *Sed vereor ne praeclarus ille vir tam bene in rem naturalem affectus non satis ingenio suo largiatur. Nam ille nimis δουλεύει τῇ ὑποθέσει scilicet Cartesianum acumen,*



Quoi qu'il en soit, la parution des *Fundamenta Physices* en 1646 causèrent la rupture de Regius et de Descartes, anticipée par le dramatique échange des lettres de juillet 1645, écrites après que Descartes en avait lu une première version.

Suivant sur ce point Descartes lui-même<sup>297</sup>, certains historiens ont remarqué une cassure dans l'attitude intellectuelle de Regius après 1641. Regius, on se rappelle, avait risqué un scandale en affirmant, au grand dam de Descartes, que l'homme est un être par accident<sup>298</sup>. Cette position découle sans doute du fait que, de même que la Princesse Elisabeth deux ans plus tard, il éprouvait la même difficulté à concevoir l'unité substantielle de l'homme après avoir accepté la distinction réelle des substances. Néanmoins, cette théorie de l'être par accident n'était peut-être pas étrangère non plus de la formation qu'il avait suivie à l'Université de Padoue, comme je vais le montrer dans la suite.

Ce fut dans cette première version des *Fundamenta Physices*, présentée à Descartes en 1645, que Regius développa sa théorie de la pensée comme mode du corps. Descartes se déclara stupéfait et affligé de ce que Regius semblât croire de telles choses et qu'il ne se fût abstenu de les écrire et de les enseigner<sup>299</sup>. Il le

---

*adyta illa Naturae penetrasse, quae nemo fortasse unquam homo perspecta penitus, compertaque habebit* ; « mais je crains que cet homme distingué, dont les pensées de philosophie naturelle sont si bien fondées, ne nous donne pas assez de sa propre façon de penser : car il est trop « esclave de l'hypothèse » que l'esprit aigu de Descartes a pénétré au plus profond dans le sanctuaire de la nature, que peut-être nul homme ne pourra jamais inspecter ou connaître avec certitude », Sorbière à Hobbes, éd. cit., p. 128, ma traduction.

<sup>297</sup> « Prius, mentem, ut substantiam a corpore distinctam, considerando, scripseras hominem esse ens per accidens ; nunc autem e contra, considerando mentem et corpus in eodem homine arcte uniri, vis illam tantum esse modum corporis », AT IV, 250 (je souligne).

<sup>298</sup> Dans la troisième disputation de la seconde série, *De quaestionibus aliquot illustribus*, qui s'est tenue le 8 décembre 1641, cf. Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992, p. 16.

<sup>299</sup> Descartes à Regius, juillet 1645, AT IV, 248-250 et Regius à Descartes, 23 juillet 1645, AT IV, 254-256.

menaça de grands dangers. Regius lui répondit, en protestant qu'il y avait affermi l'autorité des Écritures et que lui, Descartes, en prétendant se servir des lumières naturelles, ne faisait que l'affaiblir et trahir la cause de l'âme<sup>300</sup>. On connaît la suite de cet échange qui ne fit qu'aggraver le malentendu des deux philosophes et en précipiter la rupture.

Sorbière était arrivé aux Pays-Bas en avril 1642, suite à une dénonciation pour socinianisme de Pierre du Prat auprès des dirigeants de l'Église Protestante<sup>301</sup>. Il s'était mis à visiter les hommes de lettres les plus éminents, parmi lesquels Descartes, à Endegheest, où il rencontra Picot et Hogelande<sup>302</sup>. Il se rendit aussi à Utrecht où il fit connaissance de Regius, avec lequel il eut plusieurs conversations et l'entendit enseigner publiquement la théorie de la circulation du sang de Harvey<sup>303</sup>. Parmi les néerlandais qu'il rencontrait, Regius avait une place à part. Second professeur à enseigner le cartésianisme aux Pays-Bas après Renieri, il faisait figure de coqueluche du maître d'Endegeest.

Lors de ces entretiens, Regius offrit à Sorbière un exemplaire de sa *Physiologia* récemment parue sous forme de disputations académiques. A lire attentivement l'écho tardif de Sorbière<sup>304</sup> :

<sup>300</sup> Regius à Descartes, 23 juillet 1645, AT IV, 254-256.

<sup>301</sup> R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Paris, 1943, reprint Genève, Slatkine, 2000, p. 339, 629.

<sup>302</sup> Apud E. J. Bos, *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Utrecht, Zeno, 2002, p. 143.

<sup>303</sup> « *Ultrajecti plures sermones habui cum Henrico Regio medico, quem audivi publice in Academia opinionem Harvaei, etc.* », Sorbière à Mersenne, 25 août 1642, Bibliothèque Nationale de France, Paris, MS latin 10.352, fol. 46 verso - 47 recto, publié dans Ferdinand Tönnies, « Siebzehn Briefe des Th. Hobbes an S. Sorbière », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, Heft 1, 1889, p. 65 ; Adam et Milhaud, *Correspondance de Descartes*, tome V, 1951, p. 209-210 ; *Correspondance de Mersenne*, vol. XI, p. 241.

<sup>304</sup> « *Dedit autem mihi, amicitiae tesseram, Physiologiam suam thesibus aliquot explicatam et disputationibus publicis propositam...* », *Sorberiana, sive Excerpta ex ore Samuelis Sorbierae*. Prodeunt ex Musaeo Francisci Graverol J.U.D.

« Il m'a donné, comme gage de notre amitié, sa Physiologie qu'il avait développée en quelques thèses et proposée dans des disputations publiques... »,

il semble que celui-ci avait reçu entre ses mains un exemplaire qui ne reliait que trois disputations des neuf que Regius avait soutenues au total à l'Université d'Utrecht<sup>305</sup>. Si tel était le cas, la théorie de l'être par accident ne s'y trouvait pas, puisqu'elle n'apparut que dans la troisième disputation de la seconde série. Quoi qu'il en soit, Sorbière rapporte avoir « essayé sa plume à écrire des remarques philosophiques » sur cet ouvrage, qu'il aura certainement communiquées à Regius<sup>306</sup>. Cet épisode semble avoir eu lieu pendant l'été 1642, avant la lettre que Sorbière envoya à la fin août à Mersenne, mais peut-être même avant une lettre qu'il envoya en juin à Gassendi, dans laquelle il informait celui-ci du grand respect que lui vouait Regius :

Vossius se souvient d'il y a plus de dix ans que vous lui aviez fait espérer alors de mettre au jour des commentaires sur la philosophie

---

et Academici Regii Naumasensis, editio auctior et emendatior, Tolosae, 1694, Typis Guill. Lud. Colomyez, Hier. Posuët, M. Fouchac et G. Bely, p. 215, ma traduction.

<sup>305</sup> « *Satius igitur fuisset titulum Praescribere hujusmodi de Physiologiae sive, etc. exercitationes. Sperare nimia facit titulus alius nempe perlectis intellectisque tribus disputationibus nihil superfuturum ad Pansophiam istam : quod sane sperare non ausim, licet vehementer id optarim* ». « L'autre titre vous fait espérer trop, à savoir qu'une fois que vous ayez lu et compris les trois disputations, il n'y aura rien à ajouter à cette science universelle (*Pansophia*), car on ne peut s'empêcher de désirer très fort ce que l'on n'ose pas tout-à-fait espérer » (ma traduction). D'après E. J. Bos, qui a examiné les rares exemplaires qui en subsistent, les trois types d'exemplaires imprimés de la *Physiologia* comprennent soit les trois premières, soit les six premières soit toutes les neuf disputations (Bos, *The Correspondence...*, p. 196). Le volume offert à Sorbière devait alors en contenir les trois premières : Henricus Regius, *Physiologia, sive cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publice proposita*, Utrecht, 1641, Aeg. Roman.

<sup>306</sup> « *Legi Physiologiam illam, et animadversionibus quam plurimis philosophicis calamum exercui.* »

d'Épicure. Ils n'ignorent pas, Rivet, Barlaeus, Heinsius, Regius et d'autres, ce que vous avez ou pouvez accomplir, que j'ai tous entendus nons sans une grande satisfaction de l'âme, parler de vous comme il convenait de le faire<sup>307</sup>.

Si l'on ignore trois lettres de 1644 citées par Baillet, la correspondance de Descartes et de Regius connaît une pause de presque trois ans avant les lettres de juillet 1645 qui anticipent leur rupture. Cette période est marquée par l'apparition des *Principia philosophiae* de Descartes en 1644, mais aussi par la publication, toujours à Amsterdam, par les soins de Sorbière, de la *Disquisitio metaphysica* de Gassendi, qui regroupe les *Objections* et les *Instances* contre les *Meditationes* de Descartes. Gassendi avait daté ses *Instances* du 15 mars 1642, même si elles avaient commencé à circuler au cours de l'hiver précédent. Peu après son arrivée à Amsterdam, le 8 juin 1642, Sorbière demandait à Gassendi de lui en envoyer le manuscrit, en l'informant des démarches qu'il avait entreprises auprès d'Elzevier pour les publier, dès que lui-même les aurait reçues de Paris. Sorbière finira par les recevoir, l'année suivante, comme en témoigne la Lettre-préface de Gassendi à Sorbière, datée du 9 juin 1643, imprimée en tête de la *Disquisitio metaphysica*. Ce n'est que le 15 octobre de la même année que Sorbière annonce la mise en route de l'impression, il en recevra le bon à tirer fin décembre. Le volume sortira chez Blaeu, à Amsterdam, en février 1644<sup>308</sup>.

Le lecteur néerlandais avait à disposition un magnifique dossier, qui encadrait les *Réponses* de Descartes entre les *Objections* et les *Instances* de Gassendi. La parution en a certainement embar-

<sup>307</sup> « Non immemor est Vossius ante decennium te spem ipsi tunc fecisse brevi proditura in lucem commentaria in Epicuream philosophiam. Non ignoro quid praestiteris aut quid praestare possis Rivetus, Barlaeus, Heinsius, Regius, alii, quos omnes audivi, non sine magna animi voluptate, de te ut par erat verba facientes », Sorbière à Gassendi, Amsterdam, 8 juin 1642, in Gassendi, *Opera omnia*, VI, p. 447 (ma traduction).

<sup>308</sup> Voir introduction de Bernard Rochot à l'édition bilingue de la *Disquisitio*, p. VII.

rasé Descartes. Gassendi y reprenait son attaque de mai 1641, en y ajoutant des réponses aux *Responsiones* qui détaillaient davantage les points qu'il avait soulevés contre les *Meditationes*.

J'ai montré que sur le point particulier de l'action de l'esprit sur le corps, les *Principia philosophiae* n'apportaient rien d'essentiel. Descartes n'apportera rien de neuf non plus lorsque, deux ans plus tard, le 12 janvier 1646, il écrira à Clerselier pour répondre à un groupe d'amis de Gassendi qui avaient reformulé et abrégé les *Instances* :

« Pour les deux questions qu'ils ajoutent aussi à la fin, à savoir : comment l'âme meut le corps, si elle n'est point matérielle ? et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels ? elles me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre Auteur n'a pas eu raison, lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions, dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses que j'ai écrites, et que les plus ignorants en peuvent plus faire, en un quart d'heure, que tous les plus savants n'en sauraient résoudre en toute leur vie : ce qui est cause que je ne me suis pas mis en peine de répondre à aucunes. *Et celles-ci, entre autres, présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité.* Mais je vous dirai, à vous, que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fausse, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre ; car, au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur, et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps, et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire entre des accidents et une substance, qu'il n'y a entre deux substances. »<sup>309</sup>

Mais, en juin 1645, un mois avant les lettres que Descartes et Regius échangent en juillet, Henricus Bornius, l'un des personnages que Sorbière considérait comme acquis à Gassendi, rapporte une entrevue de Regius et de Descartes, au cours de laquelle Regius aurait demandé à son maître s'il allait répondre

<sup>309</sup> AT IX, 213 (je souligne).

aux *Instances* de Gassendi. Descartes aurait refusé de le faire, en prétextant des travaux plus importants.

« Au sujet de la réponse à votre réfutation<sup>310</sup>, il [Descartes] ne dit pas un mot de plus. Le sieur Regius, homme averti en physique, alla le saluer, il y a quelques jours, et lui demanda de bien vouloir réfuter votre écrit : [car, lui dit-il,] il était certain que s'il pouvait montrer que vos raisons n'avaient aucune autorité, il pourrait s'approprier une grande partie de la renommée [de cette affaire].

Il [Descartes] répondit cependant qu'il n'avait pas assez de loisir pour cela et qu'il était occupé à d'autres travaux, plus importants que ceux-ci. Depuis le jour où votre écrit a commencé à être dans les mains de tous, un silence si profond s'est fait sur la Métaphysique de celui-là [de Descartes], qu'on prendrait pour un songe cette métaphysique accueillie autrefois avec de si grandes louanges et acclamations. »<sup>311</sup>

On trouve chez Baillet, qui cite une lettre perdue de Regius à Descartes du 19 février 1644, une trace de cette initiative de Regius de faire répondre Descartes aux *Instances* de Gassendi :

« [...] M. Regius, qui prétendait que ce gros livre d'*Instances* était rempli d'aigreurs et d'insultes [...] [Regius] parlait de M. Gassendi à M. Descartes pour l'exciter à la vengeance contre un adversaire dont le mérite lui paraissait fort à craindre pour le succès de leur philosophie. »<sup>312</sup>

<sup>310</sup> Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*.

<sup>311</sup> « *De responsione ad refutationem tuam ne verbum quidem amplius loquitur. Dominus Regius, Vir Summus in Physicis, ante dies aliquot ipsum salutatum ivit, qui petiit ab illo ut vellet scriptum tuum refutare : se certum esse, quod si demonstrare posse rationes tuas nullius esse momenti, magnam famae illius partem additum iri. Verum dixit sibi ad illud non satis iam esse otii, seque aliis, iisque praestantioribus, curis occupatum esse. Postquam scriptum tuum in omnium manibus versari coepit, tam altum de ipsius Metaphysicae laudibus silentium, ut putare somnium esse illam tantis acclamationibus olim exceptam esse* », Henricus Bornius à Gassendi, 16/26 juin 1645, Gassendi, *Opera omnia*, t. VI, p. 489 ; AT IV, 238, ma traduction.

<sup>312</sup> Baillet, *Vie de M. Descartes*, 1691, II, p. 207-208.

Baillet cite également une autre lettre de Regius à Descartes, dans laquelle il rapporte l'« alarme » du premier et ses instances de faire réfuter l'« écrit » de Gassendi, ainsi que la réponse froide du second<sup>313</sup>. Cette lettre est datée du 23 juin 1645, trois jours avant celle de Bornius signalée ci-dessus, et elle corrobore bien la même attitude de Regius, à la fois révoltée et intrépide.

La difficulté de Descartes à relever le défi de Gassendi au sujet de la communication des substances reste un enjeu dans le front gassendiste. C'est ainsi que le même Bornius informe Gassendi, un an plus tard :

« Mais, pour vous découvrir sincèrement ce que je pense de cette entreprise de Descartes [de réfuter la *Disquisitio* de Gassendi], je crois qu'il travaille à blanchir un Ethiopien ; *car il ne se dégagera pas des filets dans lesquels vous le tenez enlacé* (n.s.). C'est ainsi qu'en juge, avec moi, l'excellent Regius, qui, par la publication de sa *Physique*, a aussi fortement irrité Descartes contre lui. Ce dernier a subodoré, je crois, que dans cet ouvrage certaines choses seront à lire qui s'éloignent de ce qu'il aime. »<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> « Les disciples de M. Descartes en étaient alarmés : et sur les instances qu'ils lui faisaient de vouloir pour l'amour de la philosophie réfuter incessamment cet écrit, il s'était contenté de leur dire froidement que M. Gassendi n'avait pas pris sa pensée ; que son gros livre ne méritait aucune réponse..., Regii Epist. ms. ad Cartes », Baillet, II, p. 211.

<sup>314</sup> « *Verum, ut sincere tibi meam de hoc Cartesii molimine sententiam aperiam, credo ipsum Aethiopem dealbare ; nunquam enim se ex illis quibus illum irretitum tenes, laqueis se expediet ; sic mecum judicat optimus Regius, cui propter editionem Physices Cartesius etiam non parum est infensus. Subolfecit, credo, ibi quaedam lectum iri, quia suis placitis abluunt* », Henricus Bornius à Gassendi, 9 juillet 1646, Gassendi, *Opera omnia*, t. VI, p. 499, ma traduction. Sur Bornius, voir la remarque de Baillet : « M. de Sorbière se trouvait secondé dans son zèle pour la réputation de M. Gassendi par le sieur Henry Bornius d'Utrecht, qui avait été autrefois disciple de M. Reneri en philosophie, mais qui s'était fait gassendiste depuis à la compagnie de M. Gassendi. », Baillet, II, p. 210.

Si l'on doit dater le revirement de l'attitude psychologique de Regius par rapport à Descartes, celui-ci a dû avoir lieu en ce mois de juin 1645, lorsque Descartes refusa de prêter secours à son ami, sur un point sur lequel ce dernier avait été particulièrement exposé au cours de la querelle d'Utrecht. Regius avait dû abandonner la théorie de l'être par accident et se trouvait livré à lui-même pour bricoler une solution au difficile problème de la communication des substances.

### *Le gassendisme de Regius*

Dans l'histoire des idées, pour expliquer l'adoption des idées d'un acteur important par un autre, il faut supposer une complicité intellectuelle, qui est souvent fondée non seulement dans la force de ces idées, mais aussi dans une formation commune, qui se traduit par des analogies lexicales et conceptuelles. Tel semble être le cas pour Regius et Gassendi, formation commune à la faveur de laquelle Sorbière a certainement pu inscrire son action. Je montrerai dans ce qui suit quels sont les points sur lesquels Regius semble suivre Gassendi. Pour ce dernier, il semble naturel de convoquer les *Objections* et les *Instances* contre les *Méditations métaphysiques* de Descartes, que Sorbière avait personnellement pris soin de publier à Amsterdam en 1644 dans la *Disquisitio metaphysica*. Pour Regius, je me suis cependant autorisé à chercher à la fois en deçà et au delà des lettres de juillet 1645, c'est-à-dire du moment de sa rupture avec Descartes. En effet, les lois sévères que Descartes avaient donnés à son commerce intellectuel avec Regius avaient certainement empêché ce dernier de publier le fond de sa pensée dans sa *Physiologia* de 1641. Sans nécessairement supposer une censure cartésienne de ce premier écrit, il faut cependant en admettre une pour le deuxième ouvrage de Regius, les *Fundamenta Physices* de 1646. Le contenu frappé de la censure cartésienne est connu par la correspondance : il s'agit de la théorie de l'homme comme être par accident. Il est donc



permis d'aller plus en aval des *Fundamenta Physices*, à l'*Explicatio mentis humanae* (qui sont les thèses affichées en 1647 par son étudiant Petrus Wassenaer) et même jusqu'à la *Philosophia naturalis*, dernière version du même programme, publiée par Regius à Amsterdam, en 1654.

En suivant ce cheminement, on mesurera la sympathie de Regius pour l'enseignement de Gassendi, et plus particulièrement les points sur lesquels il avait fait siennes certaines positions que Gassendi avait formulées dans ses *Objections* et ses *Instances*. Pour le dernier ouvrage de Regius, l'on aura du profit à examiner un chapitre ajouté à neuf, comme préambule au Livre V *De l'homme*, intitulé *De mente humana, sive Anima rationali*<sup>315</sup>. *L'intérêt de cet ouvrage, paru quatre ans après la mort de Descartes, est également le fait que Regius, après la rupture que le philosophe français avait rendue publique par la Lettre-préface à la traduction française des Principia philosophiae de 1647 et par l'échange polémique que constitue la publication de l'Explicatio mentis humanae et les Notae in programma quoddam de 1648, y livre le fond de sa pensée sans plus rien craindre de la part de son ancien mentor. En plus, l'on jugera combien le chapitre choisi est un commentaire développé et une défense par ordre des quinze premières thèses présentées dans l'Explication de l'esprit humain, à tel point que l'on peut se demander si l'architecture de ce texte*

---

<sup>315</sup> Henrici Regii Ultrajectini *Philosophia naturalis*, editio secunda, priore multo locupletior & emendatior, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1654, Livre V, chapitre 1, *De mente humana, sive Anima rationali*, p. 334-359 ; et traduction française, peut-être par Claude Rouxel, dans *Philosophie naturelle* de Henry le Roy, docteur en Philosophie et Professeur en Médecine dans l'Université d'Utrecht, traduite du latin en français, à Utrecht, chez Rodolphe van Zyll, 1687, p. 426-456. Rouxel signe, avec van Zyll, la dédicace du livre à Godaert van Thuil van Serooskerken, député aux Etats d'Utrecht. Même attribution par Th. Verbeek, « Le contexte historique des *Notae in Programma quoddam* », in *Descartes et Regius : Autour de l'Explication de l'esprit humain*, p. 4. Rouxel traduisait aussi en même temps Samuel Puffendorf en français : *Introduction à l'Histoire des principaux Etats, tels qu'ils sont aujourd'hui en Europe*, Utrecht, chez Jean Ribbius, 1687.

ne constitue pas le bloc d'arguments au moyen duquel il aura entraîné son étudiant Petrus Wassenaer, pour la soutenance qui n'a finalement pas eu lieu, au mois de décembre 1647.

Admettons tout d'abord que le cadre général des objections formulées par Gassendi au début de ses *Instances* est une attaque dirigée contre le rationalisme de Descartes appliqué à « l'existence de Dieu et à la séparabilité de l'âme humaine »<sup>316</sup>. L'on doit alors vérifier que c'est dans ce domaine que se joue toute l'opposition de Regius à Descartes. En effet, le même reproche général que Gassendi lançait à Descartes, à savoir de trop glorifier le pouvoir de la raison<sup>317</sup>, fut adopté par Regius, qui montre plusieurs fois au cours du même chapitre que la raison humaine ne saurait trancher des choix métaphysiques cruciaux au sujet de l'existence de Dieu, de la distinction réelle de la substance étendue et de la substance pensante, enfin de la séparabilité de l'âme. Est-ce une coïncidence que l'échange de lettres de juillet 1645 entre Descartes et Regius fait éclater précisément ce point ?

« Je ne vous en ai dit autre chose, sinon qu'il est clair, par l'Écriture sainte, que l'âme raisonnable est une substance immortelle; mais qu'on ne peut le prouver par aucune raison naturelle, et que rien n'empêche qu'elle ne soit aussi bien un mode du corps qu'une substance qui en serait réellement distinguée. C'est en quoi je crois avoir affermi l'autorité de l'Écriture, en ce qui dépendait de moi ; au lieu que ceux qui prétendent se servir des raisons naturelles, en

---

<sup>316</sup> « *Quaeso te enim ecquae-nam est Metaphysica cogitatio ? [...] Cum tua ergo ratio, ac intelligentia occupetur heic circa Dei existentiam, ac mentis humanae separabilitatem, idcirco non potest tibi esse alia Metaphysica cogitatio, quam ea, qua ratiocinaris, ac intelligis tum Deum existere, tum mentem separabilem esse.* » « Mais je vous en prie : qu'est-ce donc que la pensée métaphysique ? [...] Comme votre raison et votre intelligence, dans le cas présent, s'appliquent à l'existence de Dieu et à la séparabilité de l'âme humaine, il suit que d'après vous la pensée métaphysique ne peut être autre chose que celle au moyen de laquelle vous concevez par la raison et comprenez que Dieu existe et que l'âme peut être séparée. », R, p. 22-23.

<sup>317</sup> « *...gloriarī te nimium de tua ratione ac intelligentia* » « ...le cas excessif que vous faites de votre raison et votre intelligence », R, p. 24-25.

cette occasion, semblent se défier de l'autorité divine, et, n'alléguant que de faibles raisons, trahissent la cause de l'âme et des saintes Écritures, par leur indiscretion ou par leur malice. »<sup>318</sup>

L'opposition générale que Gassendi avait tracée dès sa quatrième Instance au Préambule de ses *Objections* demeure le cadre général dans lequel Regius continuera de placer sa démarche philosophique. En effet, selon Gassendi, concevoir l'existence de Dieu et la séparabilité de l'âme signifie dépasser les sens et, par conséquent, étendre aux choses intelligibles les qualités des choses sensibles. Même si les choses sensibles sont des moyens d'accéder à l'intelligence, et même si en comprend bien que Dieu et l'âme existent, on ne saurait affirmer, comme Descartes, ce que Dieu et l'âme sont<sup>319</sup>.

Ceci dit, dans la suite de son gros livre, Gassendi refuse systématiquement les preuves rationnelles aussi bien de l'existence de Dieu

<sup>318</sup> Regius à Descartes, 23 juillet 1645, AT IV 254 (texte de Baillet, II, 270).

<sup>319</sup> « Je dis seulement que du moment qu'ils [les « autres » philosophes] raisonnent et conçoivent l'existence de Dieu et la séparabilité de l'âme, ils jugent d'une chose qui dépasse leurs sens, et que leur pensée ne peut manquer d'être métaphysique. Car c'est l'affaire de leurs sens s'ils perçoivent les choses sensibles ; mais s'ils passent des choses sensibles aux choses intelligibles et s'ils reconnaissent les invisibles qualités de Dieu à partir des choses visibles qu'il a créés, cela, c'est l'affaire de leur raison et de leur intellect. Ils diffèrent de vous en la manière suivante : vous croyez arriver aux choses intelligibles en dehors de toute sensation préalable, et comprendre avec clarté et distinction non seulement l'existence et la séparabilité de Dieu et de l'Âme, mais encore la nature intime de l'un et de l'autre ; tandis qu'eux, d'une part, ils considèrent les choses sensibles comme des moyens d'accéder à l'intelligence et, d'autre part, tout en comprenant bien que Dieu existe et que l'âme est séparable, ils ne prétendent pas comprendre aussi bien ce qu'ils sont. », « *Hoc tamen dico, dum ratiocinantur, ac intelligunt existere Deum, mentemque humanam esse separabilem, sapere illos supra sensus, ipsorumque cogitationem non posse non Metaphysicam esse. Nam sensuum est quidem, quod sensibilia percipiant ; sed quod a sensibilibus ad intelligibilia progrediantur, et invisibilia Dei, ex iis, quae fecit, visibilibus intellecta conspiciant, hoc rationis est, atque intellectus. In eo differunt a te, quod tu putas te absque praevis sensibus ad intelligibilia ferri, ac Dei, Mentisque non modo existentiam, separabilitatemque ; sed etiam utriusque intimam naturam clare, distincteque intelligere ; illi et habeant sensibilia pro gradu ad intelligentiam ; et cum intelligant de Deo, Mentemque separabili quod sint ; non perinde profitentur intelligere se quid sint.* », R, p. 24-25.

que de la séparabilité de l'âme. Ce sera exactement la position de Regius, dès l'*Explication de l'esprit humain*<sup>320</sup>, qu'il développera dans la *Philosophia naturalis*. Pour lui, le problème se reformule de deux façons : on ne peut déterminer si l'esprit de l'homme est une substance ou un accident<sup>321</sup>, d'une part, et de l'autre, le fait que l'idée que l'âme conçoit de Dieu ne prouve pas son existence, ou, en d'autres termes, un rejet de l'argument ontologique de Descartes<sup>322</sup>.

Le remède que Gassendi préconise dans son livre pour pallier l'insuffisance de la raison est la révélation. Il ne voit aucun obstacle de croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, par la force de la foi chrétienne, mais il ne croit pas à « la force probante » du raisonnement cartésien<sup>323</sup>. C'est précisément cette position fidéiste que Regius embrassera pour poser l'existence de Dieu et la séparabilité de l'âme, dès les *Fundamenta Physices*<sup>324</sup>,

---

<sup>320</sup> Regius, *Explicatio mentis humanae*, art. XV (l'idée de Dieu en nous n'est pas un argument convaincant pour prouver que Dieu existe), III (la distinction réelle de l'esprit et du corps n'est pas une idée claire et distincte), AT VIII 345, 343.

<sup>321</sup> « Or par là on voit manifestement que l'essence générale de l'âme est contingente à l'égard de ses espèces opposées, et que par conséquent on ne peut déterminer naturellement si l'esprit de l'homme est une substance ou un accident. », Regius, *Philosophie naturelle*, V, 1, p. 434, traduction ici et ci-dessous de Claude Rouxel (?), 1687.

<sup>322</sup> « Or cette idée que notre âme conçoit ainsi de la Divinité ne prouve pas suffisamment son existence, comme quelques-uns soutiennent sans fondement : puisque toutes les choses dont nous avons des idées n'existent pas actuellement ; et cette idée que nous concevons qu'imparfaitement ne surpasse pas davantage les forces de notre faculté de penser que l'idée de quelque autre chose que ce soit », Regius, *Philosophie naturelle*, V, 1, p. 452.

<sup>323</sup> « Car je fais très fermement profession de croire à l'existence du Dieu trois fois grand et à l'immortalité de nos âmes ; et je ne suis arrêté que par ce qui touche à la force probante du raisonnement par lequel vous soutenez tant ces choses-là que d'autres points de Métaphysique qui s'y rattachent. » Envoi de Gassendi à Descartes, *ibidem*, p. 10-11.

<sup>324</sup> « Il nous a été très clairement révélé, dans les Saintes Écritures, que l'esprit (*mens*) n'est rien d'autre qu'une substance, ou un être qui est réellement distinct du corps, qui en est séparable en acte et qui peut subsister séparément par soi », *Fundamenta Physices*, 1646, chap. XII *De Homine*, p. 246, ma traduction.

*l'Explicatio*<sup>325</sup> et puis dans son ouvrage de 1654 aussi bien à propos de la séparabilité de l'âme<sup>326</sup> que de l'existence de Dieu<sup>327</sup>.

Désormais, la démarche de Regius consistera à avancer des arguments pour ruiner les démonstrations de Descartes concernant l'existence de Dieu et la séparabilité de l'âme.

### *Discussion sur la distinction réelle*

Un premier groupe d'arguments met en avant l'impossibilité de concevoir « clairement et distinctement » et, partant, de prouver la distinction réelle entre la substance pensante et la substance étendue<sup>328</sup>. Cet argument est exactement celui que Gassendi développe dans plusieurs endroits de la *Disquisitio*<sup>329</sup>.

A partir de ce refus de la distinction réelle, Gassendi suggérerait cependant une voie possible, à savoir celle de considérer

<sup>325</sup> Regius, *Explicatio*, art. IV (pour la distinction et la séparabilité de l'esprit), art. IX (Dieu est créateur et conservateur du monde), AT VIII 343, 344.

<sup>326</sup> « Mais la révélation nous apprend en divers endroits que l'âme de l'homme est une substance, ou un être réellement distingué du corps, et qui en pouvant être actuellement séparé peut bien subsister de soi-même séparément », Regius, *Philosophie naturelle*, V, 1, p. 434.

<sup>327</sup> « Mais ceux qui ont de l'intelligence ... sont entièrement convaincus de cette vérité par la révélation qui nous en est faite dans l'Écriture, laquelle nous apprend que Dieu a créé le ciel et la terre avec tout ce qui y est contenu, et qu'il a fait l'homme à son image... Ainsi ce grand doute des véritables philosophes qui cherchent la certitude par des raisons démonstratives s'évanouit à la lumière de la parole de Dieu, qui étant évidente par elle-même, sans avoir besoin d'aucunes preuves, nous déclare toutes les autres choses... », Regius, *Philosophie naturelle*, V, 1, p. 442.

<sup>328</sup> « Ceux-là se trompent, qui soutiennent que nous concevons clairement et distinctement l'esprit de l'homme, comme une substance réellement distincte, ou différente du corps. », Regius, *Philosophie naturelle*, p. 432 ; cf. art. III de l'*Explicatio*, AT VIII 343.

<sup>329</sup> « ... si, étant donné qu'il existe une dualité dont l'un des termes se conçoit clairement et distinctement sans l'autre ... faut-il pour cela réellement distinguer l'un de l'autre, et le poser séparément d'avec l'autre ? », *Disquisitio metaphysica*, p. 570-571.

que l'âme soit non seulement de la pensée, mais aussi une chose matérielle :

« ...de ce que dans le *concept de pensée*, le *concept de corporéité* n'est pas compris, vous inférez que la chose qui pense ne peut pas être corporelle [...] cette distinction n'empêche pas qu'étant chose qui pense vous ne soyez aussi chose corporelle »<sup>330</sup>

Regius essaie, à partir précisément de cette brèche, de développer l'argument de la coexistence de la pensée et de l'étendue dans la même substance, dans le cas de l'homme :

« Quelqu'un pourrait mal inférer de là, que puisque l'étendue et la pensée sont des choses différentes, elles sont aussi opposées ; parce que l'un n'est pas l'autre et qu'elles renferment des contraires comme l'être et le non-être : puisque la pensée est la pensée, et non pas l'étendue. Car de cette manière on ferait un paralogisme *per ignorationem terminorum*, comme parlent les Logiciens. Car bien que l'étendue et la pensée ne soient pas une seule et même chose, et qu'elles ne conviennent pas à un même sujet à l'égard des bêtes et des plantes ; elles peuvent néanmoins s'accorder dans un autre sujet comme dans l'homme, et lui être attribuées, comme à un sujet simple. »<sup>331</sup>

Ce faisant, Regius emboîte le pas de Gassendi, qui avait proposé dans ces *Instances* une variante puissante du même argument pour refuser la distinction réelle :

« *Cum oppositarum sub eodem genere specierum oppositae sint differentiae, hasce tamen cogitationis, et extensionis differentias nullam inter se prae se ferre oppositionem ; quare et cogitationem*

<sup>330</sup> « ...ex eo enim, quod in conceptu cogitationis, conceptus corporeitatis non includitur, infers eam rem quae cogitat, non posse esse corpoream [...] sic neque illa [distinctio] obstat, quin res cogitans, sis etiam corporea », Gassendi, Instance V contre le Doute III sur la Méditation II : « *Non ex eo, quod cogitationis, et corporeitatis distincti conceptus sunt, probari res esse reipsa distinctas* », « Par la distinction conceptuelle qui existe entre la pensée et la corporéité, on ne saurait prouver une distinction réelle entre ces choses », *ibidem*, p. 120-121.

<sup>331</sup> *Philosophie naturelle*, p. 428.

*excludere quidem quicquid non cogitat, sed non confestim quicquid est extensum; quemq̄modum extensio excludit quidem quicquid extensum non est; sed non confestim quicquid cogitat. Non alio principio teniti, ut id asseras quam fallaci illo aliquoties jam memorato, de distinctione, quae reipsa sit inter duas res, quae conceptibus distinctis considerentur. Nam verum est quidem inter extensionem, et cogitationem in statu considerationis, quatenus extensio spectatur solum ut extensio, et nihil aliud, cogitatio ut cogitatio, et nihil aliud: at velle ex statu considerationis argumentari ad rem ipsam; et quia cogitationem concepisti non concepta extensione, concludere ipsam esse absque extensione, et consequenter Mentem cogitantem expertem esse corporis extensi, hic demum est paralogismus.* »<sup>332</sup>

*Solution possible : l'esprit comme « un vent, un feu, une vapeur ou un souffle »*

En fait, Gassendi avait formulé dans les *Instances* (1644) la solution d'une coexistence d'attributs dans la même substance qu'avancera Regius dans la première esquisse des *Fundamenta Physices* (1646) et dans l'*Explicatio mentis humanae* (1648) :

---

<sup>332</sup> « S'il est vrai que les différences des espèces qui s'opposent sous un même genre sont opposées, cependant des différences telles que celles de la pensée et de l'étendue ne comportent par elles-mêmes aucune opposition entre elles; car la pensée est bien exclusive de tout ce qui ne pense pas, mais non pas aussi bien de tout ce qui est étendu; de même que l'extension exclut bien tout ce qui n'est pas étendu, mais non pas forcément tout ce qui pense. Le principe sur lequel vous vous appuyez pour affirmer cela n'est pas différent de celui dont j'ai mainte fois rappelé le caractère trompeur, qui porte sur la distinction réelle qu'il y aurait entre deux choses qui peuvent être considérées par des concepts distincts. Car cela est vrai pour la relation entre l'extension et la pensée prises à l'état d'objets de contemplation, en tant que l'extension est considérée seulement comme extension, et comme rien d'autre, et la pensée comme pensée, et rien autre chose; mais prétendre raisonner en passant de l'état de pure conception de l'esprit à la chose elle-même, et, parce que vous avez une conception de la pensée sans avoir conçu l'étendue, conclure qu'elle existe elle-même en dehors de l'étendue, et que par conséquent l'Esprit pensant est exempt de corps étendu, cela n'est en un mot qu'un paralogisme », Instance III sur le Doute VI contre la Méditation II, R, p. 158-161.

« *Cum tu autem velis rem cogitantem, quam Mentem vocas, et rem extensam, quam corpus dicis, tametsi ita connectantur, ut una res esse appareant, esse nihilominus duas res, quae distinctionem retineant, et separari valeant : alii volunt Mentem esse unam rem, quae extensa sit, et cogitans sit ; et quamvis nunc ut cogitans, nunc ut extensa concipiatur, atque idcirco videatur duae res, nihilominus una sit, et illud quod cogitat, separabile non sit ab eo, quod est extensum.* »<sup>333</sup>

Cette coexistence de la pensée et de l'étendue dans laquelle consiste l'âme, pourrait avoir lieu, déjà selon le Gassendi des *Objections* (1641), dans « une certaine substance pure, transparente, subtile, pareille à un souffle, qui envahirait le corps entier, ou du moins le cerveau, ou une partie de celui-ci, pour l'animer et y accomplir les fonctions qui vous soient propres ? »<sup>334</sup>. En réalité, c'est toujours dans les *Objections* que Gassendi avait lancée la formule que Regius a retenue, à savoir l'âme, mode du corps, en faisant référence à quelques écoles philosophiques :

« *Agitur heic primum de distinctione inter te et corpus. Quod porro corpus intelligis ? Nempe hoc crassum ex membris constans, de quo sunt haud dubie haec verba : habeo mihi conjunctum, et, certum est me a corpore meo esse distinctam, etc. Atqui, o Mens, de hoc corpore non est difficultas. Esset quidem, si objicerem cum plerisque Philosophis te*

<sup>333</sup> « Or vous admettez que la chose pensante appelée par vous Esprit et la chose appelée corps, bien que reliées de telle sorte qu'elles semblent ne faire qu'une seule chose, en constituent deux néanmoins, qui maintiennent entre elles une distinction et peuvent être séparées ; et d'autres admettent au contraire que l'Esprit est une chose à la fois étendue et pensante, et que, bien qu'ils la pensent tantôt comme pensante, tantôt comme étendue, d'où vient qu'il semble y avoir deux choses, néanmoins cela n'en fait qu'une, et ce qui pense n'est pas séparable de ce qui est étendu », Instance VII, Doute III, contre Méditation VI : « *Non quaeri, an duae completae substantiae sint separabiles ; sed, an duo quaedam separatim intellecta sint duae completae substantiae* » (il ne faut pas demander si deux substances complètes sont séparables, mais si deux choses quelconques conçues séparément sont deux substances complètes), R, p. 568-569.

<sup>334</sup> « ...substantiam quandam puram, perspicuam, tenuem, instar aerae universum corpus, vel cerebrum certe, illiusve partem pervadentis, animantis, functiones tuas illic obeuntis », Doute V contre Méditation II, ibidem, p. 136-137.



esse ἐντελέχειαν, perfectionem, actum, formam, speciem, et ut vulgari modo loquar, modum corporis : quippe illi non magis te ab isto corpore distinctam, separabilemque agnoscunt, quam figuram, modumve alium : idque seu sis anima tota, seu sis praeterea etiam νοῦς δυναμις, νοῦς παθητικός, intellectus possibilis, seu passibilis, ut loquuntur. Sed agere placet tecum liberalius, te nimirum considerando ut ποιητικόν, intellectum agentem, imo et χωριστόν, separabilem : tametsi alia, qua illi, ratione. Cum illi enim istum statuerent omnibus hominibus (nisi potius rebus) communem, praestantemque intellectui possibili, ut intelligat, eadem prorsus ratione ac necessitate, qua lux praestat oculo ut videat ; (unde Solari lumini comparare soliti erant, spectareque proinde ipsum, ut advenientem extrinsecus) ipse te potius considero (nam et tu quoque id bene vis) ut intellectum quandam specialem, qui domineris in corpore. Repeto autem difficultatem non esse, sis-ne separabilis an-non, ab hoc corpore ; (unde et paulo ante innuebam non fuisse necessarium recurrere ad Dei potentiam, qua illa sint separabilia, quae separatim intelligis) sed de corpore, quod ipsamet sis : quasi possis ipsa esse tenue corpus, intra crassum istud diffusum, aut in eius parte sedem obtinens. Caeterum nondum fecisti fidem esse te aliquid pure incorporeum. Et cum in secundâ Meditatione enunciasses te esse non ventum, non ignem, non vaporem, non halitum, admonita profecto es, id sine probatione fuisse enunciatum. »<sup>335</sup>

<sup>335</sup> « Il s'agit ici premièrement d'une distinction entre vous [l'esprit] et le corps. Mais de quel corps l'entendez-vous ? Bien entendu, de ce corps grossier qui est composé de membres : c'est à lui que s'appliquent certainement ces paroles : *auquel je suis rattaché* ; et : *il est certain que je suis une chose distincte de mon corps, etc...* Mais ô pur Esprit, ce n'est pas sur ce corps-là qu'il y a une difficulté. Ce serait bien le cas si je vous objectais avec la plupart des Philosophes que vous êtes l'être achevé et parfait, l'acte, la forme, une espèce, et, pour parler de la façon ordinaire, un mode du corps : car ces personnages admettent que vous n'êtes pas plus distinct ou séparable d'avec ce corps que sa figure ou quelque autre de ses modes, et cela soit que vous soyez l'âme entière de l'homme, soit mieux encore que vous soyez l'intellect en puissance, ou passif comme ils disent. Mais je pense agir avec vous assez libéralement en vous considérant sans hésiter comme un intellect agent, et même "séparable", bien que ce soit d'autre façon que ne le pensaient ces philosophes. Car tandis que ces derniers croyaient que cet intellect était commun à tous les hommes (si ce n'est même plutôt à toutes les choses créées) et qu'il agissait sur l'intellect en puissance pour le faire entendre de la même façon exactement et avec la même nécessité que la lumière agit sur l'oeil pour qu'il voie (d'où vient qu'ils avaient coutume de le comparer à la lumière solaire, et par conséquent de le

Ce texte polémique à l'égard de Descartes, qui rend possibles plusieurs niveaux de lecture, documente avant tout une formation averroïste de Gassendi. Le contact de ce dernier avec la tradition d'Averroës est dû à l'enseignement qu'il reçut à Aix-en-Provence par les soins du Père Philibert Fezaye, prieur des Grands Carmes, qu'un article de Jean-Robert Armogathe éclaire de façon très heureuse<sup>336</sup>.

A part l'indication que l'on retrouve plusieurs fois dans les *Objections* et les *Instances* de Gassendi, qui consiste à tenir l'âme pour quelque chose de subtil et de corporel qui investit tout le corps ou une partie du corps de l'homme et qui, par contact, arrive à y imprimer les mouvements que la volonté exige qu'il fasse, Gassendi convoque l'interprétation averroïste du *De Anima* d'Aristote<sup>337</sup>, pour laquelle l'intellect passif est un mode du corps de la même façon où la figure en est un, et l'intellect agent, commun à tous les hommes, arrive de l'extérieur et agit sur l'intellect passif pour le faire entendre, de la même façon que la lumière arrive du dehors et agit sur l'œil pour qu'il voie. Gassendi prend quelques distances, par rapport à cette interprétation averroïste,

---

regarder comme une chose introduite du dehors) ; je vous considère plutôt, moi, comme un certain entendement particulier qui domine dans un corps. Or, je le répète, la difficulté n'est pas de savoir si vous êtes séparable ou non de ce corps-là (d'où vient que je disais un peu plus haut qu'il n'était pas nécessaire de recourir à la puissance de Dieu pour rendre séparable ce que vous concevez séparément), mais elle porte sur le corps que vous seriez vous-même, tout se passant comme si vous pouviez être un corps subtil répandu à travers ce corps grossier ou occupant une place en quelqu'une de ses parties. D'ailleurs vous n'avez pas encore réussi à nous faire croire que vous soyez quelque chose de purement incorporel. Et lorsque dans la seconde Méditation vous avez déclaré *que vous n'étiez point un vent, un feu, une vapeur, un souffle*, je vous ai expressément averti que vous l'aviez déclaré sans aucune preuve ». Troisième Doute contre Méditation VI, R, p. 542-545.

<sup>336</sup> Jean-Robert Armogathe, « L'enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d'Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grands Carmes », in *Descartes et l'Europe*, études réunies par Sylvia Murr, Paris, Vrin, 1997, p. 9-20.

<sup>337</sup> *De anima*, III, 4-5.

en soulignant qu'il conçoit, quant à lui, l'entendement comme particulier à tout un chacun (*specialis*) et non comme commun à tous (*communis*). Pour le reste, l'on n'y trouve que des analogies, au sens où il semble concevoir l'intellect agent comme séparable, comme agissant sur le corps et le régissant.

Certains historiens ont déjà proposé de rattacher la position fidéiste de Regius à sa formation à l'Université de Padoue<sup>338</sup>. En effet ceui-ci y avait obtenu son degré de docteur en 1623, ayant parmi ses examinateurs Cesare Cremonini, continuateur de l'enseignement de Pomponazzi. Or, chez Pomponazzi l'on retrouve précisément la définition de l'intellect humain comme acte du corps organique, en ce qu'il dépend du corps pour la matière<sup>339</sup>, position accompagnée chez lui d'une négation systématique de toute immortalité de l'âme. Néanmoins, ce n'était peut-être pas dans cette descendance, alexandrine, de l'aristotélisme que Regius travaillait, mais bien dans une inspiration averroïste cultivée de longue main à l'Université de Padoue, pour laquelle l'intellect agent, tel une étincelle divine, se retire du corps au moment de la mort<sup>340</sup>.

<sup>338</sup> C. de Waard, « Regius et Descartes : à propos d'une lettre ouverte peu connue à Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 137 (1947), p. 344-356 ; C. F. Fowler, *ibidem*, p. 349.

<sup>339</sup> « *At intellectus humanus in omni suo opere est actus corporis organici, cum semper dependeat a corpore, tanquam objecto* », Pomponazzi, *De immortalitate animi*, IX, p. 54. « *But the human intellect in all its operations is the act of an organic body, since it always depends on the body as object* », *On the immortality of the soul*, translated by W.H. Hay II, revised by J.H. Randall, jr. in Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives, *The Renaissance Philosophy of Man*, selections in translation, edited by E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, jr., Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1948, p. 316.

<sup>340</sup> Theo Verbeek a attiré l'attention sur un texte où Zabarella développe la notion de « *forma assistens* » qui pourrait avoir constitué l'origine de la théorie de Regius de l'homme comme être par accident. Quoi qu'il en soit, Verbeek montre très clairement que, à cause de Regius, le cartésianisme a pu être compris par Voetius comme une forme moderne d'averroïsme : « *Ens per accidens* » :

Dans ce sens on pourrait faire état de la distinction que Regius introduit déjà dans la *Physiologia* de 1641, entre « *organica* » et « *inorganica perceptio* », qui semble faire le partage entre les facultés de l'âme qui sont rattachées au corps, telles la perception par les sens, la mémoire et l'imagination et celle qui ne l'est pas, l'intellect pur, et qui permet d'avoir l'idée de Dieu et de l'âme rationnelle<sup>341</sup>. Erik-Jan Bos a récemment attiré l'attention sur ce passage, dans un travail qui essaie de concilier chez Regius le recours à la Révélation et la théorie de l'esprit<sup>342</sup>. Dans *Philosophia naturalis*, 1654, Regius définit « la pensée, ou l'esprit de l'homme », ou « âme raisonnable » comme le « principe intérieur, ou la faculté d'où procèdent premièrement les actions de la pensée de l'homme ». Le mot « premièrement » a pour rôle d'exclure « les parties du cerveau, qui servent d'instruments, ou d'organes aux actions de la pensée »<sup>343</sup>. Et la théorie de l'homme comme être par accident, amorcée en 1641, qui avait tellement alarmé Descartes, était certainement un moyen d'exprimer la même intuition fondamentale : l'intellect actif s'unit avec le corps - à la fois intellect passif et facultés plus basses de la connaissance - afin de produire la connaissance intellectuelle. Quoi qu'il en soit, à partir des *Fundamenta Physices*, Regius ne parle plus de *inorganica perceptio*. Esquissant, dans l'*Explicatio*, une théorie de l'esprit comme mode du corps, il la convoquera aussi dans la *Philosophie naturelle*, en la laissant ouverte. Indécidable par les moyens de la raison, elle a l'avantage d'exclure d'emblée le problème qui avait tourmenté Descartes pendant toute sa vie et qui avait ruiné

---

le origini della querelle di Utrecht, *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, vol. XII, anno LXXI (LXXIII), 1992, Firenze, p. 276-288.

<sup>341</sup> « *Inorganica perceptio est, qua mens nostra sine organo ullo percipit res imagine corporea carentes, ut Deum, animam rationales* », etc., *Physiologia*, III, 1, (1641) éd. E.J. Bos, p. 223.

<sup>342</sup> Erik-Jan Bos, « Henricus Regius and the limits of Cartesian Philosophy », in Delphine Kolesnik, *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, Editions de l'ENS, 2012 (sous presses).

<sup>343</sup> Regius, *Philosophie naturelle*, Livre V, ch. 1, p. 426-427.

leur solidarité intellectuelle<sup>344</sup>. La solution trouvée par Regius concilie averroïsme padouan et pragmatisme médical, dans une philosophie naturelle qui ne manque pas de métaphysique.

### *Points de convergence*

Le lieu n'est peut-être pas ici de replacer en contexte les autres arguments dirigés contre les *Méditations* de Descartes que Regius expose notamment dans ce chapitre de la *Philosophia naturalis* et qui sont de souche gassendiste. Je les énumère simplement, afin de permettre une vue d'ensemble de l'allégeance du médecin d'Utrecht au philosophe français.

1. Le fait que l'âme ne pense pas toujours. Regius reprend et développe l'objection de Gassendi, qui s'attardait sur les moments où l'âme ne pense pas, comme il en arrive « dans le sommeil léthargique ou même dans le sein maternel »<sup>345</sup>. La discussion s'était vite étendue aux « défaillances », « grandes faiblesses », « profonds assoupissements », à « l'apoplexie », et à « d'autres semblables accidents »<sup>346</sup>. La réponse de Descartes consistait essentiellement à dire que l'âme pense toujours, mais que le corps ne s'en souvient pas dans tous les cas<sup>347</sup>. Regius en conclut que « la pensée est différente selon la diverse disposition des organes, et que l'esprit ne pense pas toujours actuellement »<sup>348</sup>.

---

<sup>344</sup> « Or bien que l'âme de l'homme soit une substance réellement distincte du corps, comme l'Écriture nous l'apprend ; cependant je juge avec beaucoup de philosophes qui ont traité cette question, que dans toutes ses opérations, elle a besoin des organes corporels, pendant qu'elle est dans le corps ; de sorte que sans eux elle ne peut produire aucune de ses actions, et qu'elle se sert du corps, sans que le corps se serve d'elle ; vu que l'esprit est doué d'entendement et de volonté ; au lieu que le corps n'a rien de ces deux choses. », Regius, *ibidem*, p. 435.

<sup>345</sup> « *per soporem lethargicum, aut in utero etiam* », Gassendi, *Quatrième doute contre Méditation II*, p. 122-124.

<sup>346</sup> *Disquisitio Metaphysica*, Réponse de Descartes au Doute IV de Gassendi contre la Méditation II, *ibidem*, p. 126-127.

<sup>347</sup> Réponse de Descartes au Doute IV contre la Méditation II, *ibidem*, p. 126.

<sup>348</sup> « Car on ne peut faire aucune comparaison du sommeil (qui n'est qu'une légère altération du sommeil) avec l'apoplexie, la léthargie, la syncope,

2. Il n'y a pas de certitude de l'existence des choses hors de nous, contrairement à la démonstration de la VI<sup>e</sup> Méditation : une vaste tromperie de Dieu, contre laquelle nous ne sommes pas prémunis, et une vraisemblance imaginaire peuvent nous donner l'impression de la validité de démonstrations fallacieuses.

3. Il n'y a pas d'idées innées. Il n'y a pas de notions communes gravées dans notre âme, le tout est plus grand que la partie, etc. Nous les avons formées par la perception des individus et ensuite par une induction que nous avons faite, ou par tradition. Les notions que l'on dit universelles, nous les avons aperçues par la considération des individus en nous les avons produites dans notre esprit par induction<sup>349</sup>.

4. L'idée de Dieu n'est pas non plus innée. Elle est obtenue après l'observation de certains bien dans les hommes et leur amplification dans l'esprit, « de sorte que l'idée d'un être parfait, ou de Dieu a été premièrement produite dans notre esprit par les sens, par l'imagination, et par notre jugement »<sup>350</sup>.

5. Le rejet de l'argument ontologique. Regius objecte à Descartes que « toutes les choses dont nous avons des idées n'existent pas actuellement »<sup>351</sup> et que, même si dans l'idée de Dieu l'exis-

---

et autres semblables maladies. Qui plus est, bien qu'on ne se souvienne pas exactement des songes ; on ne laisse pourtant pas d'en avoir une mémoire confuse et générale ; car autrement on ne pourrait aucunement se souvenir qu'on aurait eu des songes, au lieu que ceux qui reviennent d'une véritable apoplexie, ou d'une grande syncope, n'ont aucune connaissance ni confuse, ni distincte des pensées qu'ils auraient eues durant de tels symptômes, et par conséquent ils ne peuvent pas dire que durant ce temps-là ils aient actuellement pensé. Il paraît donc de ce que nous avons dit que la pensée est différente selon la diverse disposition des organes, et que l'esprit ne pense pas toujours actuellement. », Regius, *ibidem*, p. 437.

<sup>349</sup> Regius, *ibidem*, p. 450.

<sup>350</sup> Regius, *ibidem*, p. 452. Pour Gassendi, voir Doute IV, contre Méditation III, R, 239.

<sup>351</sup> « Or cette idée que notre âme conçoit ainsi de la Divinité, ne prouve pas suffisamment son existence, comme quelques-uns soutiennent sans fondement ; puisque toutes les choses, dont nous avons des idées, n'existent pas actuellement ; et cette idée que nous ne concevons qu'imparfaitement

tence de Dieu est renfermée, on ne peut dire rien d'autre que : si Dieu existe, il existe nécessairement<sup>352</sup>.

6. Le rejet de l'argument du plus parfait. Il n'y a pas plus de réalité objective dans l'idée de Dieu que dans l'idée d'une chose finie. D'une part « l'esprit peut former en lui l'idée d'une chose plus excellente que lui », mais cette idée, du fait de l'imperfection de notre entendement, est loin de nous représenter l'infini, ce qui ne constitue donc pas un « argument suffisant » pour prouver l'existence de Dieu<sup>353</sup>. Là aussi l'argumentaire vient entièrement de Gassendi :

« Vous dites qu'il y a dans l'Idée d'un Dieu infini plus de réalité objective que dans l'idée d'une chose finie. Mais d'abord, l'esprit humain, n'étant pas capable de concevoir l'infinité, ne peut non plus porter son attention sur une Idée représentative d'une choses infinie. [...] Or toutes ces choses (éternel, tout-puissant, omniscient, souverainement bon, parfaitement heureux, etc.), l'idée de Dieu les représente bien, mais elle n'a pas pour cela plus de réalité objective que n'en ont toutes les choses finies prises ensemble, à partir des Idées desquelles cette Idée a été composée, puis agrandie... Car ni celui qui parle de l'éternel ne saisit pour cela dans son esprit l'étendue totale de cette durée qui n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin, ni celui qui parle du tout-puissant ne saisit toute la multitude des effets possibles, et ainsi du reste. »<sup>354</sup>

---

ne surpasse pas davantage les forces de notre faculté de pensée, que l'idée de quelqu'autre choses que ce soit. », Regius, *ibidem*, p. 452.

<sup>352</sup> « Et c'est une objection vaine de dire que l'existence actuelle et nécessaire est refermée dans l'idée que nous avons de Dieu. Car il ne s'ensuit pas de là que Dieu existe nécessairement et actuellement, mais seulement qu'en cas qu'il existe nécessairement, et non pas par contingence ; ou bien qu'il ne peut pas ne pas exister, puisque le concevant comme très puissant, il est impossible que rien ne le détruise. La raison est nécessairement renfermée dans l'idée que nous avons de l'homme ; mais néanmoins il ne s'ensuit pas de là que l'homme soit nécessairement et actuellement raisonnable, mais seulement qu'en cas qu'il existe actuellement, il est aussi nécessairement et actuellement doué de raison », *Philosophie naturelle*, p. 452-453.

<sup>353</sup> Regius, *ibidem*, p. 455

<sup>354</sup> Gassendi, *Doute IV contre Méditation III*, p. 238-240.

## Conclusions

Ces deux derniers chapitres permettent de dire que le rôle de Samuel Sorbière aux Pays-Bas fut décisif pour le développement des idées anti-cartésiennes. Son action fut triple. Tout d'abord d'avoir publié les *Instances* de Gassendi, qui peut-être n'auraient pas vu le jour sans l'insistance de Sorbière auprès de Gassendi. Deuxièmement, de les avoir publiées à Amsterdam, au milieu d'un réseau philosophique de premier ordre. Troisièmement, de les faire circuler dans ce milieu, en touchant les acteurs essentiels, qui, par leur relations proches avec Descartes, étaient très familiers avec sa pensée. Pour la Princesse Elisabeth, cette action n'eut pas trop de conséquences, car elle n'était pas un philosophe professionnel. Le gassendisme auquel l'acquit Sorbière fut de circonstance, de la même façon que son cartésianisme le fut par après. Pour Regius cependant, j'ai des raisons de croire que cette entreprise diplomatique fut cruciale. Menée à un moment où les doutes de Regius avaient atteint leur comble, du fait de l'hésitation de Descartes d'articuler une théorie convenable de l'interaction des substances qui en suppose la distinction, la présence de Sorbière cernait le champ de Regius à une époque où, psychologiquement, ce dernier avait été affaibli. Descartes refusait de le suivre dans la voie de son explication du fonctionnement de l'intellect. De sorte que Joseph Millet, l'un des premiers historiens de la pensée de Descartes, avait raison de résumer l'action de Sorbière, en écrivant, en 1870 : « Bientôt cette mouche du coche gassendiste sonna victoire et annonça que les *Instances* avaient tué le cartésianisme en Hollande »<sup>355</sup>. On ne peut que donner raison à Millet de concevoir l'action de Sorbière comme ayant objectivement alimenté l'opposition de Voetius<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> J. Millet, *Descartes son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain*, Paris, Dumoulin, 1870, p. 30-31.

<sup>356</sup> « En Hollande, Descartes retrouvait d'autres ennemis. Là, Sorbière, entre autres, mordait aussi sa physique à belles dents, suivi de la meute de Voet. », *ibidem*, p. 230.



Il est clair, cependant, que Sorbière n'aurait pas réussi auprès de Regius si ce dernier n'avait pas trouvé un terrain commun très solide avec Gassendi. Leur quasi-matérialisme s'associait à un fidéisme qu'ils proclamaient tous les deux volontiers. L'enseignement averroïste qu'avait diffusé l'Université de Padoue les avait tous les deux touchés, en introduisant l'idée d'un intellect agent, immortel, auquel tous les hommes participent, mais qui n'est uni à l'homme que durant sa vie. Cremonini, en assurant que l'on ne peut, par la seule raison, démontrer l'immortalité de l'âme, les avait conditionnés tous les deux dans un refus de la métaphysique cartésienne qu'ils scellèrent d'une conviction commune.

Paradoxalement, dans l'histoire de la pensée, Regius n'aura cependant pas trop contribué à asseoir le gassendisme. C. Leijenhorst notait que « la conception que Regius avait des formes le rapproche de Hobbes »<sup>357</sup>. Et dans une étude très intéressante, Noel Malcolm a montré que Regius « développa une philosophie de l'esprit plutôt mécaniste et matérialiste », « qui était idéalement adaptée pour la réception des théories de Hobbes »<sup>358</sup>. *Habent sua fata libelli!*

---

<sup>357</sup> Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 165 : « In his main work, *Fundamenta Physices* (1646) Regius follows this advice [given by Descartes, namely to retain the old name while changing its meaning]. He defines form as the sum (« comprehensio ») of a set of accidents of matter namely the motion, rest, position, size, and shape of the material particles. Regius's interpretation of form comes closer to that of Hobbes than the one propounded by Descartes himself. Hobbes plays with yet another meaning of the concept of form, especially in its original Greek name of *eidos*. One of the connotations of *eidos* is « that which is seen » or « appearance ». Departing from his phenomenalist definition of accident, Hobbes describes form as the way a body usually appears to us. However, this external appearance is determined by an internal principle, which is not the incorporeal *forma*, but simply the specific motion of a body. » Regius, *Fundamenta*, C. 1, p. 4 : « *Forma generalis (quae vulgo materialis nuncupatur et omnibus rebus naturalibus competit) est comprehensio motus vel quietis, item situs, figurae et magnitudinis partium, rebus naturalibus constituendis conveniens* ».

<sup>358</sup> Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 42.

## Chapitre 7

### Guerres posthumes : François Bernier

François Bernier (1620-1688) est parmi les philosophes qui ont enrichi et le plus diffusé la doctrine de Pierre Gassendi. *L'Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, publié en français en sept tomes, a connu trois versions successives en 1674, en 1678 et en 1684, devenant rapidement le véhicule principal de transmission des idées de Gassendi vers l'*honnête homme* de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>359</sup>. Je tenterai de cerner dans ce chapitre la place de Bernier dans le débat des cartésiens et des gassendistes au XVII<sup>e</sup> siècle, notamment pour ce qui est de ses vues sur la définition des corps et la structure de la matière.

Il est impossible ici de se livrer à un examen de la totalité de l'*Abrégé*, auquel une livraison de la revue *Corpus* fut consacrée en 1992, lors de la réédition de cet ouvrage chez Fayard<sup>360</sup>. Il était clair, dès le colloque sur Gassendi réuni pour le tricentenaire de sa mort<sup>361</sup>, que les rapports de l'*Abrégé* de Bernier avec le *Syntagma philosophicum* de Gassendi, publié à titre posthume en 1658 par une équipe de disciples de celui-ci dirigée par Habert de Montmor, ou bien avec d'autres textes de Gassendi, tels les *Animadversiones in librum X. Diogenes Laertis* sont loin d'être clairs. Alexandre Koyré et Bernard Rochot formulaient des doutes sur la fidélité de Bernier au texte du *Syntagma*, lançant

---

<sup>359</sup> A. Koyré, « Gassendi et la science de son temps » [1955], in *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 321.

<sup>360</sup> *Corpus*. Revue de philosophie, n° 20/21 – *Bernier et les gassendistes*, éd. Sylvia Murr, 1992.

<sup>361</sup> *Pierre Gassendi – sa vie, son oeuvre. 1592-1655*, Paris, Albin Michel, 1955.

l'hypothèse d'un déviationnisme de Bernier. Cependant, l'étude reste malaisée en l'absence d'une traduction moderne du *Syntagma philosophicum*, œuvre monumentale et touffue, truffée de citations et d'opinions issues du réservoir de l'école humaniste dont Gassendi paraît avoir été le dernier représentant en France. Certes, Bernier a abattu un travail héroïque, en redistribuant totalement les matières selon un plan propre, en coupant nombre d'introductions historiques, en élaguant pas mal d'exemples, en renonçant à des développements doxographiques à coup sûr très fastidieux. *L'Abrégé* ressemble à un jardin à la française, qui se présente au lecteur dans un français net, même si les néologismes latins refont parfois surface dans la terminologie philosophique reprise par Bernier.

La question qui a surgi dès 1955, c'est si, au-delà de ce travail d'arrangement et de présentation des doctrines du *Syntagma* de Gassendi, Bernier n'avait pas développé une philosophie propre, qui aurait altéré la transmission du gassendisme dans les cercles intellectuels français.

Sylvia Murr, l'éditrice de Bernier, a entrepris une première évaluation de cette supposée déviation, qu'elle mettait sur le compte de deux éléments différents, qu'elle appelait l'« opportunisme » de Bernier, ou son « souci d'intégrer la philosophie dans le mouvement des idées de la fin du siècle, pour mieux faire accepter la philosophie de Gassendi », et une « différence de génie » entre les deux personnages.<sup>362</sup> Pour cette première enquête, les choses en sont restées là, même si Sylvia Murr a affiné sa démarche dans un article ultérieur<sup>363</sup>, où elle a dressé, entre autres, un tableau comparatif des contenus du *Syntagma* et de *L'Abrégé*.

Dans un article paru en 1992, Roger Ariew, partant de méthodes et de présupposés différents, tire des conclusions autre-

---

<sup>362</sup> Sylvia Murr, « Bernier et le gassendisme », in *Corpus*, 1992, p. 118.

<sup>363</sup> Sylvia Murr, « Bernier et Gassendi : Filiation déviationniste ? », in Sylvia Murr (éd.), *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Actes du colloque international de Paris, *Gassendi et sa postérité*, Sorbonne, 1992, Paris, Vrin, 1997, p. 71-114.

ment intéressantes<sup>364</sup>. Dans l'édition de 1684, intitulée « seconde édition, revue et augmentée par l'auteur », Bernier inséra dans l'*Abrégé*, à la fin du tome II, des *Doutes* sur la doctrine de Gassendi qu'il avait d'abord publié séparément en 1682. En étudiant la stratégie de ce texte, Ariew en arrive à dire que Bernier y avait attaqué la physique de Descartes comme dogmatique, afin de sauvegarder la substance de la physique de Gassendi, qu'il aurait dû condamner pour les mêmes raisons. Ariew porte une évaluation générale sur la stratégie des gassendistes pour échapper à la critique du public dans le climat intellectuel de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et protéger une philosophie qui était pour le moins tout aussi nouvelle que celle des cartésiens et qu'ils arrivèrent en effet à prémunir contre la mise à l'index.

Dans ce qui suit j'analyserai deux chapitres de la première édition de l'*Abrégé* (1674), dans lequel Bernier argumente en faveur de l'hypothèse des atomes. Je comparerai ce texte et le chapitre équivalent du *Syntagma* de Gassendi. A partir des différences qui surgissent, je poserai la question de la fidélité de Bernier par rapport à Gassendi, compte tenu aussi du fait que l'*Abrégé* paraît vingt-quatre ans après la mort de ce dernier. Je suivrai l'histoire de ces deux chapitres durant les deux éditions de l'*Abrégé* (1674, 1684), afin de voir quel est le chemin que parcourt le gassendisme de Bernier, aux prises avec les différentes tendances intellectuelles du siècle. Enfin, j'entreprendrai une analyse des *Doutes*, où Bernier s'éloigne considérablement de quelques-uns des postulats de Gassendi, dressant un tableau comparatif du gassendisme et du cartésianisme, à partir duquel il tente de justifier une position propre.

Les chapitres que j'ai choisis de Bernier, intitulés *De l'existence des atomes*<sup>365</sup>, et *De la fluidité, de la solidité, de l'humidité et de la*

<sup>364</sup> Roger Ariew, « Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponses au problème d'explication de l'Eucharistie », in *Corpus*, 1992, p. 155-170.

<sup>365</sup> F. Bernier, *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, [première édition,] Paris, 1674, chapitre V, tome I, p. 28-51.

*sécheresse*<sup>366</sup> font partie du premier traité de l'*Abrégé, Des principes physiques*, et du second traité, *Des qualités*. Dans la seconde édition, publiée dix ans plus tard, ces chapitres changeront de place<sup>367</sup>, du fait de l'ajout de parties importantes dans la structure de l'*Abrégé*. L'intérêt du premier chapitre vient non seulement du fait qu'il est un exposé systématique tiré, pour la plupart, du *Syntagma philosophicum*, mais aussi du fait qu'il prend réellement en compte les arguments avancés par Descartes dans les *Principia philosophiae* en faveur de l'idée que la matière peut être indéfiniment divisée. Bernier simplifie le chapitre<sup>368</sup> du *Syntagma* dans le sens indiqué ci-dessus. Il y introduit, en outre, un développement qui semble original et qui répond directement à Descartes. Par cela, il fait œuvre de continuateur de Gassendi, reprenant à celui-ci et sous le nom de celui-ci, l'étendard de la lutte des atomistes contre les continuitistes.

L'argumentation de Bernier part du constat que, parlant sur la matière, Descartes pense à du continu, alors qu'en réalité elle se présenterait comme du contigu, c'est-à-dire comme une juxtaposition de petits corps, dont un modèle plus proche est l'*amas*. La division de la matière, telle que Descartes la voit, se ferait en réalité selon les limites des corps qui composent l'*amas* et n'est donc pas une division du continu à proprement parler. En dernière instance, il n'y aurait de continu, à vrai dire, que l'atome, et l'on doit considérer celui-ci comme indivisible, du moins selon les lois de la nature et la puissance ordinaire de Dieu, sans préjudice des miracles, dont la science de la physique n'aurait pas à traiter. On ne saurait établir de critères, entre les atomes, qui sont pleins, solides, durs, continus, indivisibles, qui donneraient un avantage à l'un au détriment des autres, faisant céder l'un à

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 329-348.

<sup>367</sup> F. Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, seconde édition revue et augmentée par l'auteur, Lyon, 1684, Chapitre X, Tome II, p. 108-124.

<sup>368</sup> *De opinione statuentium materiam solas atomos insectiliave corpuscula praedita magnitudine, figura, pondere dumtaxat*, in *Physica*, section I, livre III, chapitre V, in Gassendi, *Opera*, Lyon, 1658, vol. 1, p. 256-266.

l'action de l'autre. La division ne concernerait par conséquent pas la substance étendue pour autant qu'elle est continue, mais uniquement pour autant qu'elle est discontinue, à savoir une juxtaposition d'atomes.

Pour appuyer cette idée, Bernier restreint d'emblée l'enquête au domaine physique, excluant le domaine du géométrique, et par là-même, toute la problématique de l'infinitésimal, qui avait connu un essor spectaculaire à la suite des travaux de Desargues et de Pascal. La problématique des atomes devient ainsi éminemment physique et les raisons que Bernier avance afin de faire accepter l'existence des atomes seront également tirées du domaine de la physique<sup>369</sup>.

Ainsi par exemple, Bernier considère les sens comme étant trop grossiers pour nous permettre d'atteindre le contigu dans la matière : ceux-ci nous délivreraient uniquement la sensation du continu. La présence et la fréquence des espaces vides intercalés entre les atomes de matière sont mises en rapport avec la propriété des corps d'être solides, la solidité ou dureté figurant dans la définition même de l'atome. Les propriétés d'un corps physique pourraient être déduites du comportement des corpuscules formant la structure intime de la matière. Dans deux chapitres du second traité de l'*Abrégé*, portant sur les qualités, Bernier fournit, suivant Gassendi<sup>370</sup>, une articulation convaincante des notions du sec et de solide, respectivement de l'humide et du fluide. Aristote avait fait la même chose dans *De la génération et de la corruption*, opérant une réduction des qualités des corps au

---

<sup>369</sup> Walter Charleton avait esquissé une démarche analogue dans son *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana, or A fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms, founded by Epicurus, repaired by Petrus Gassendus, augmented by Walter Charleton*, London, 1654. Au Livre II, chapitre II – *An liceat in materiam physicam, sive sensibilem, transferre Geometricas Demonstrationes ?* – il y argumentait que les méthodes à l'aide desquelles les mathématiciens traitent du continu ne sont d'aucune utilité pour examiner le corps physique.

<sup>370</sup> *Syntagma philosophicum*, Livre VI, chapitres 7 et 8, édition citée, 1658, vol. 1, p. 402-409.

sens du toucher et établissant quatre qualités primitives, à savoir l'*humide*, le *sec*, le *chaud* et le *froid*, dont toutes les autres découleraient par subordination ou mélange. Aristote affirmait que le dur relève du sec et le mou relève de l'humide, sans élaborer davantage sur la différence des états solide et liquide<sup>371</sup>.

Bernier, quant à lui, part du constat que le sec n'est pas tout aussi étendu que le solide, ni l'humide aussi étendu que le fluide, établissant entre les deux couples de notions une différence de l'espèce au genre. Énonçant les définitions aristotéliennes du sec et de l'humide, il s'interroge sur ce qui forme le fluide et ce qui forme le solide, posant ensuite, dans la structure intime des corps fluides, une succession de corpuscules (qu'il comprend, contrairement à Descartes, comme des atomes) et d'espaces vides intercalés, alternance qui permet aux premiers de tourner et de rouler autour d'eux-mêmes. Le comportement différent d'un tas de blé et de l'eau, au sens où les deux *coulent*, prenant la forme du vase où ils se trouvent, mais où l'eau semble continue et le blé discontinu, s'expliquerait alors par la différence de grandeur entre les corpuscules et les espaces vides environnants du blé et de l'eau.

L'absence des espaces intercalés permet une explication du comportement des solides. En raison de leur contiguité et de leur adhérence, les corpuscules ou atomes des solides n'auraient pas de place pour bouger, ce qui fournit une raison de la dureté des corps en général. Revenant à l'hypothèse que l'humide n'épuise pas le fluide, Bernier donne des exemples de corps secs qui sont néanmoins fluides, tels que l'air, le métal fondu, le vif-argent. Ceux-ci, tout en n'étant pas humides, coulent. L'examen contrasté des façons dont coulent les corps humides et les corps secs permet enfin une définition propre de l'humide. L'humide est ce qui, en coulant, adhère de ses parties au corps sur lequel il coule, soit en l'humectant à la surface, soit en l'imprégnant. Le sec, même incorporé dans des matières fluides, est ce qui,

<sup>371</sup> II, 2, 3-8, 330b 10.

en coulant, n'adhère d'aucune de ses parties ni à la surface ni à l'intérieur du corps sur lequel il coule, mais qui, sans perte ou diminution aucune de sa substance, s'écoule sur lui sans l'humecter aucunement.

Pour en revenir au premier chapitre sur l'existence des atomes, on y remarquera toute une série d'objections que Bernier apporte à la physique des *Principes de la philosophie*, même s'il ne nomme presque pas Descartes. Disons d'emblée que ces objections ne proviennent pas de Gassendi, qui, dans le *Syntagma*, ne s'occupe presque pas de la physique cartésienne. Bernier récupère la propriété de l'impénétrabilité, que Descartes n'avait pas retenue comme étant un attribut essentiel des corps, et l'associe à celle de la dureté et de la solidité. A partir de là, Bernier conteste le modèle du corps solide fourni par les *Principes*, compris comme une juxtaposition de particules en repos relatif les unes vis-à-vis des autres :

« Je sais bien encore qu'il y en a qui disent que si plusieurs petits cubes égaux et très polis étaient bien arrangés les uns sur les autres, ils seraient une masse au dedans de laquelle il n'y aurait aucun vide intercepté et qui cependant se pourrait aisément diviser, soit en la secouant, soit en lui donnant quelque petit coup par le côté. Mais ils ne prennent pas garde que la raison primitive de l'indivisibilité d'une masse n'est point tant l'absence des petits vides interceptés, que la solidité, la dureté et l'unité de corps, ou la continuité ; et qu'au contraire la raison primitive de la divisibilité n'est point tant la présence des petits vides interceptés, que la pluralité de corps, ou l'amas, la discontinuité, s'il est permis de parler de la sorte, ou la simple contiguïté de parties. »<sup>372</sup>

Il est remarquable de voir Bernier reconstruire la position cartésienne des *Principes*, pour mieux la réfuter grâce aux arguments qu'il tire de Gassendi, alors que ce dernier n'a rien laissé d'écrit à ce sujet. Cette discussion fait en elle-même de Bernier un continuateur authentique de Gassendi, au sens où il

<sup>372</sup> *Abrégé*, éd. 1674, vol. 1, p. 35.



se montre tout-à-fait capable de dégager, au moyen de l'analyse philosophique, des positions qui lui semblent résister mal, ou pas du tout, à la critique atomiste<sup>373</sup>. Ce développement, inscrit au cœur de la présentation des arguments en faveur de l'existence des atomes, marque précisément la bataille que le mouvement gassendiste ne pouvait plus ne pas livrer à la suite de la publication de la physique cartésienne. Cette bataille, Gassendi avait hésité à s'y engager, occupé sans doute à guerroyer contre les *Méditations métaphysiques* et contre les *Réponses aux objections*. Bernier s'y livre, vingt ans après, articulant une excellente connaissance des arguments atomistes à une réflexion directement dirigée contre les *Principes* de Descartes :

« Or il y a cette différence entre un tout continu, ou dont les parties sont continues, et un amas, dont les parties ne sont que contiguës, que le premier est un corps simple, uniforme, sans interruption, et que toutes ses parties (si on peut les appeler parties) sont contenues sous une seule et unique superficie ou figure ; au lieu que le second n'est pas tant un tout qu'un amas de plusieurs tous, ou de parties qui n'étant que contiguës entre elles, sont non seulement distinctes, mais séparées actuellement les unes des autres et contenues sous plusieurs superficies actuellement distinguées et séparées, chacune ayant la sienne propre et particulière et déterminée, outre la générale du tout. »<sup>374</sup>

Le « ciment » du corps solide est la simplicité même du continu, dont l'idée ne saurait être fournie ni par le mouvement ni par le repos des parties :

« Et qu'on ne dise point qu'il n'y a que cela de différence entre un tout continu et un amas, que les parties de l'amas sont en mouvement et celles du continu en repos ; car ce n'est ni le

---

<sup>373</sup> Voir également un autre développement original de Bernier à propos de la cosmogonie cartésienne des *Principes*, dans le chapitre IX, *De la nécessité des petits vides entre les corps*, p. 89-92, éd. de 1674, amplifié dans l'éd. de 1684, p.184-190.

<sup>374</sup> *Abrégé*, éd. 1674, vol. 1, p. 35.

mouvement ni le repos qui nous donnent l'idée de la contiguïté, non plus que de la mollesse, ou dureté, et résistance d'un corps ; et quand on supposerait que plusieurs petits cubes tels que nous avons dit, et arrangés simplement les uns sur les autres, fussent en repos, nous ne laisserions pas de concevoir qu'ils ne seraient que contigus entre eux, ou qu'ils ne seraient pas un tout continu comme nous concevions qu'ils seraient solides, durs, et résistants en soi, quoi qu'ils fussent en mouvement. Outre que s'il n'y avait point d'autre distinction entre la continuité et la contiguïté, comme la contiguïté ne reçoit point de plus, et de moins, tous les corps seraient également aisés à être séparés, ce qui est évidemment contraire à l'expérience qui nous montre que le fer se divise plus difficilement que le bois, parce que le fer est plus solide, ou ce qui est le même, parce que ses parties étant plus serrées et ayant moins de petits vides interceptés, il approche plus de la solidité et continuité parfaite que le bois. »<sup>375</sup>

Bernier utilise ici, contre Descartes, la méthode même de Descartes de l'analyse de l'idée, à partir du présupposé des idées innées et de la vérité des idées claires et distinctes, largement théorisées dans la *Quatrième Méditation*. Il emprunte à Descartes l'immutabilité des lois de la nature, opérant de façon explicite avec une concept de nature qui, tout en étant bâti sur des bases cartésiennes, évolue visiblement vers celui qui deviendra le fondement de la philosophie mécanique :

« Je ne vous dirai point qu'on apporte ordinairement pour preuve de l'existence des atomes que la nature étant toujours la même, c'est-à-dire constante, ferme et invariable dans ses ouvrages, elle produit toujours les mêmes espèces qu'elle entretient et conserve inviolablement dans leur nature, dans leur même force, accroissement et durée ; et qu'elle leur imprime toujours les mêmes différences et marques qui les distingue des autres espèces ; ce qu'elle ne serait assurément pas, si elle ne se servait de principes certains et constants, et par conséquent indissolubles et immuables. »<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 36-37.

Travaillant avec l'opposition du continu et du contigu, il propose une représentation de la matière comme un système de corps continus greffé sur une discontinuité radicale, qui est celle de l'alternance des atomes et du vide. Le comportement différent lors des chocs mécaniques viendrait ainsi de la différence qu'il y a dans l'organisation intime de la matière de chaque corps, plus précisément de la configuration des atomes et de la quantité de vide que ceux-ci admettent entre eux.

Si l'on regarde maintenant le texte de la seconde édition de l'*Abrégé*, de 1684, l'on constatera que tout ce long développement qui vise Descartes sans le nommer en fut enlevé. Descartes y reste tout de même présent par deux références. Tout d'abord, un développement tiré de la *Logique de Port-Royal* en faveur de l'infiniment petit, où Arnauld et Nicole, aussi cartésiens fussent-ils, semblent s'inspirer de Pascal :

« Quel moyen de comprendre, dit l'auteur de la Logique ordinairement appelée la Logique de Port-Royal, *que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité ; que le plus petit grain de blé enferme en soi autant de parties, quoiqu'à proportion plus petites, que le monde entier ; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement et qu'il contienne en soi un petit monde avec toutes ses parties, un Soleil, un Ciel, des Etoiles, des Planètes, une Terre dans une justesse admirable de proportions ; et qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain qui ne contienne encore de même un autre monde, et ainsi à l'infini, sans qu'il s'en puisse jamais trouver aucun dans laquelle il ne se trouve toujours un nouveau et puis un nouveau monde proportionnel. C'est ainsi que raisonne cet auteur ; mais ce qu'il est surprenant, c'est qu'au lieu de rejeter une opinion d'où il avoue qu'il suit des choses si fort incompréhensibles et si étranges, pour ne dire pas extravagantes, il l'approuve et croit cette infinité de mondes actuels et effectifs dans la millième ou si vous voulez dans la mille-millième partie de l'extrémité du pied d'un ciron »<sup>377</sup>.*

<sup>377</sup> *Abrégé*, éd. 1684, vol. 2, p. 117-118 (je souligne). Ce paragraphe n'existait pas dans la première édition de l'*Abrégé*.

Une seconde attaque est empruntée à Gassendi et vise la divisibilité indéfinie de la matière chez Descartes, sans le nommer (« un de nos modernes »)<sup>378</sup>, alors que dans la première édition le nom de l'auteur des *Principes* apparaissait en toutes lettres<sup>379</sup>.

Comme j'ai essayé de le montrer, le texte de l'*Abrégé* évolue de façon spectaculaire d'une édition à l'autre. D'une part, dans l'édition de 1684 on lit un texte bien plus tributaire du *Syntagma* de Gassendi. D'autre part, Bernier y ajoute des *Doutes*, où il prend certaines distances par rapport à la doctrine de Gassendi. « Il y a trente à quarante ans que je philosophe fort persuadé de certaines choses, et voilà que je commence à en douter », se justifie-t-il de ses critiques à Madame de la Sablière. A lire ces doutes, on constate que Bernier est parfaitement au courant des polémiques du siècle au sujet de l'espace, du lieu et du mouvement. Prenant appui sur des positions nominalistes, il semble assez près des propositions de Blaise Pascal sur l'inutilité de définir les « mots primitifs »<sup>380</sup>, qu'il prend pour des « modes » de la substance<sup>381</sup>, qui sont déjà utilisés pour éclaircir la substance et que l'on ne saurait définir davantage. L'ambiance de ces doutes, dédiés à Madame de la Sablière, respire un scepticisme maîtrisé. Gassendi lui-même y est pris à partie pour avoir introduit la notion d'un espace, « être éternel, incorporel, immense, indépendant et immobile »<sup>382</sup>, notion qui concurrence dangereusement l'idée de Dieu. « Car, je vous prie, un philosophe peut-il aisément admettre un être autre que Dieu, qui soit incorporel, éternel, immense, indépendant et incorruptible, ou

---

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 120-121. Il reprend Gassendi, *Physica*, sectio I, liber III, chap. V, du *Syntagma*, in *Opera omnia*, Lyon, 1658, p. 263.

<sup>379</sup> *Abrégé*, éd. de 1674, p. 42.

<sup>380</sup> Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique* (vers 1657), in Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, tome III, 1991, p. 395, dont quelques propositions sont reprises par Arnauld et Nicole dans la *Logique de Port-Royal* (1662).

<sup>381</sup> *Doute IV : Si le mouvement se peut, ou se doit définir ?*, in *Abrégé*, éd. 1684, p. 405-413.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 410.

incapable d'être détruit ? »<sup>383</sup> La seule raison d'introduire l'espace semble avoir été pour Gassendi celle de fonder celle de l'immobilité du lieu, « dont il était prévenu avec la plupart des Anciens »<sup>384</sup>. Bernier appuie cet avis, affirmant que le vide peut être conçu sans l'aide d'un espace qui en remplirait les dimensions, comme une pure privation<sup>385</sup> qui n'engage ni substance ni accident. S'il cite Emmanuel Maignan, pour une proposition de conciliation de l'existence d'un espace incorporel et du lieu aristotélien<sup>386</sup>, il le réfute aussitôt, au nom du principe de la non multiplication des entités.

Bernier définit le lieu comme « la surface d'un corps environnant »<sup>387</sup> ; il envisage ainsi de pouvoir exprimer la situation d'un corps « placé en un tel lieu » grâce à la dénomination extrinsèque prise de cette surface. Il se fait lui-même l'objection de d'Aristote conformément à laquelle le dernier Ciel ne serait en aucun lieu. Qu'à cela ne tienne ! Cette objection tient sa force à une « préoccupation » de l'esprit, puisque toutes les choses que nous voyons sont enveloppées par un corps environnant. Il faut tenir réellement qu'il « n'y a aucun corps, aucune chose au-delà du monde »<sup>388</sup>. La supposition de Lucrèce, d'une flèche qui traverserait la limite du monde fini et qui ne serait en aucun lieu, doit être résolue au sens où la flèche irait au-delà du monde, mais ne serait en aucun lieu et, par conséquent, ni dans le vide, car pour avoir un vide il faut d'abord avoir un lieu<sup>389</sup>. L'étendue incorporelle et pénétrable, l'espace, le lieu interne ne sont, par suite, que des chimères, des notions imaginaires sans aucune réalité.

<sup>383</sup> *Doute I : Si l'espace de la manière que Monsieur Gassendi l'explique est soutenable, ibidem*, p. 382.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>386</sup> Il semble penser au *Cursus philosophicus*, 1<sup>re</sup> édition, vol. 2, Toulouse, 1653, et plus particulièrement au chapitre 8 : *De corpore physico locato*, proposition 3 : *Ad immobilitatem, quae de conceptu loci est, explicandam sufficit immobilitas spatii imaginarii apprehensa*, p. 734-735.

<sup>387</sup> *Doute II : Si l'on peut dire que le lieu soit l'espace ?*, p. 394.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 398.

En discutant la prétendue immobilité du lieu, Bernier évoque, au passage, une définition du mouvement que l'on peut considérer comme cartésienne : « une application successive d'un corps aux parties des corps voisins ». Si l'on définit le mouvement ainsi, il s'ensuivrait qu'une chose immobile comme une tour au milieu d'un air fluide se mouvrait, de même qu'un poisson arrêté au milieu de l'eau coulante, alors qu'un corps en mouvement, comme un poisson emporté par le courant de l'eau au milieu d'un glaçon, ne se mouvrait pas<sup>390</sup>. Si, en revanche, l'on n'admet pas cette définition, considérant simplement le rapport avec le lieu, l'on tiendra que la tour change de lieu et ne se meut pas et le poisson emporté dans un glaçon se meut et ne change pas de lieu. La solution de Gassendi, de définir le mouvement comme « le passage de lieu en lieu, c'est-à-dire une application successive du corps mobile aux diverses parties de l'espace », ne convient pas non plus, car elle présuppose l'espace, immobile. « Mais le remède me semble être pire que le mal ; puisque pour donner l'immobilité au lieu et pouvoir définir le mouvement, il est obligé d'avoir recours à l'espace, c'est-à-dire à une chose qui n'est point, qui n'existe point, ou, comme nous avons montré, qui n'est qu'une pure fiction, ou un être purement imaginaire. »<sup>391</sup>

Après avoir examiné ces *Doutes*, je peux confirmer les résultats tirés de l'analyse des deux chapitres sur lesquels je m'étais arrêté. Dans les deux éditions successives de l'*Abrégé*, Bernier a sélectionné des passages différents des œuvres de Gassendi. Il y retravaille et approfondit des développements originaux, il en supprime d'autres. Il met au goût du jour des arguments, il utilise efficacement du matériel de l'époque, venant de partisans du vide avérés, comme Maignan, ou dissimulés, comme Pascal. Il contredit Gassendi sur des présupposés fondamentaux, tels celui de l'existence d'un espace immobile et pénétrable, afin de mieux

---

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 401.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 402-403.

en défendre les thèses atomistes contre le cartésianisme triomphant de l'époque.

Comme les historiens l'ont maintes fois dit, la nécessité d'une édition critique du *Syntagma* s'impose. L'on peut déplorer aussi, d'autre part, que la réimpression moderne du texte de l'*Abrégé* de Bernier n'ait suivi que l'édition de 1684, sans signaler les écarts spectaculaires par rapport à la première édition, les ajouts, les suppressions et sans ouvrir la discussion sur l'immense chantier entrepris par Bernier, au service du gassendisme européen. Même s'il charriait parfois des marchandises trafiquées, il ne faut pas oublier que l'*Abrégé* était un vaisseau de guerre. Comme tout artifice militaire, il renfermait, sous le couvert de l'anonymat, un quantité importante de choix et des efforts considérables d'intelligence.

## Chapitre 8

# Un prolongement de Descartes dans la philosophie du langage

Le point de départ de ce chapitre a été de se demander comment est devenue possible la linguistique de l'énonciation, c'est-à-dire toute une branche de la linguistique ayant pour objet d'expliquer le rôle de l'utilisation de la langue dans la constitution du sens des énoncés. Même si l'on essaie de conserver la distinction méthodologique que Ferdinand de Saussure avait opérée entre la parole, conçue comme l'ensemble des faits observables que le linguiste prend pour données et la langue, objet abstrait construit par le linguiste pour en rendre compte, c'est un fait acquis que l'on ne saurait attribuer aux mots et aux phrases, constituants de la langue, une signification qui ne fasse pas référence à l'événement de leur énonciation<sup>392</sup>. Mais, contrairement aux démarches systématiques ayant le même but, je me suis livré ici à une tentative historique. L'idée qui m'y a guidé, tout au long de cette réflexion, est que la linguistique de l'énonciation est solidaire de l'apparition, dans l'histoire de la pensée, d'un dualisme opposant le dire et le dit, l'activité de parole et le contenu ou résultat de cette activité, dans la constitution même du sens des énoncés. Ainsi formulée, il est important de distinguer cette opposition d'une autre qui a traversé l'histoire de la philosophie du langage, à savoir l'opposition du mot et de sa signification,

---

<sup>392</sup> Pour une introduction dans l'ensemble de la problématique de l'énonciation, voir les récents de Oswald Ducrot dans le *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995 (sous la direction de O. Ducrot et J.M. Schaeffer).



qui fait jouer un autre dualisme opposant le phonétique au sémantique, la matérialité du mot à sa signification<sup>393</sup>.

Il s'agissait, pour ma part, de remonter aux sources de la première opposition, qui, à l'intérieur même du sémantique, a permis de penser le sens de l'énoncé comme un produit spécifique de l'activité qui le constitue. Si je me suis tourné du côté du scepticisme, c'est qu'il m'a semblé que ce courant de pensée, par opposition systématique à toute philosophie du contenu, qu'il fût ontologique, noétique ou sémantique, a privilégié une réflexion de l'acte. En sémantique, cette position revient à refuser la conception selon laquelle le locuteur trouve déjà le sens constitué dans l'énoncé qu'il produit, et à tenir, au contraire, qu'il constitue le sens, dans son acte d'énonciation, ou à tout le moins que l'effectuation est une partie du sens de l'acte. Que le locuteur constitue le sens à partir d'un matériau qu'il rassemble ou bien qu'il soit constitué lui-même dans l'acte de cette effectuation, c'est une question qui ne pointera que bien plus tard, mais qui est solidaire, si je ne me trompe, du même horizon sceptique.

Dans ce programme destiné à expliquer l'apparition du concept d'énonciation et son rôle à l'intérieur d'une théorie sémantique, après avoir réfléchi sur la contestation sceptique, il m'a paru indispensable de donner une analyse du tournant qu'a représenté la philosophie de Descartes, particulièrement en ce qu'il prétend avoir donné une réplique au scepticisme. Car si les sceptiques ont attaché de l'importance à l'énonciation en la prenant régulièrement en compte dans l'explication du sens de l'énoncé, ce fut Descartes qui, pour la première fois, tenta de l'isoler de l'énoncé dont elle est porteuse et en fit une chose à part à laquelle il conféra le statut de substance.

Descartes s'est en effet illustré dans l'histoire de la pensée pour avoir converti une métaphysique essentialiste en une théorie de

---

<sup>393</sup> Pour un aperçu de la problématique qu'engendre cette opposition, voir, par exemple, Etienne Gilson, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, Vrin, 1969.

la connaissance et, de ce fait, renversé l'ordre de la réflexion philosophique. Suite à ce renversement, le sujet connaissant reçoit non seulement une place éminente dans l'édifice de la pensée, puisque c'est de par l'idée d'infini qui se trouve dans le sujet réfléchissant que l'on peut reconnaître l'existence de Dieu et, par la suite, la garantie des vérités éternelles, mais il se voit accorder un rôle crucial dans le cheminement de la pensée, qui, à partir de Descartes, sera constitutif de tout projet philosophique.

L'aspect qui m'a retenu dans ces pages c'est précisément le rôle dévolu au sujet connaissant, dans l'exercice de la pensée, qui fait explicitement du *je* réfléchissant à la fois un narrateur et un personnage de l'itinéraire philosophique. Par rapport à cette histoire autobiographique que sont les *Méditations*, dont l'exemplarité consiste non en dernier lieu dans le fait qu'elle peut être à tout moment racontée, on a pu à juste titre parler de narrativité et, par conséquent, opérer avec les catégories d'une théorie du récit. Sans entrer ici dans la polémique qu'a pu susciter cette démarche de fictionnalisation du discours philosophique, je me limite à faire remarquer l'enjeu de cette méthode. En expliquant Descartes à l'intérieur d'une théorie du récit, on arrive à faire jouer des catégories telles que auteur, narrateur, personnage, intrigue, etc., que l'on suppose être, au moins dans un horizon théorique déterminé, des catégories ultimes et dont on attend par conséquent une vertu explicative générale.

Pour ma part, je me suis efforcé de rabattre le texte cartésien sur un autre horizon théorique, celui de la linguistique de l'énonciation. La visée d'un tel projet est double : de même que pour la narratologie, il y a d'abord l'idée que dans les catégories qu'elle fournit, il y a un enjeu fondamental ; d'autre part, et surtout, j'attends de ce parallèle une mise en perspective des catégories linguistiques mêmes. Mon hypothèse, en effet, consiste à dire, d'une part, qu'il y a un rapport de filiation entre le renversement de la métaphysique essentialiste par Descartes et l'apparition de la théorie de l'énonciation, et, d'autre part, qu'éclairer

l'histoire des réactions au scepticisme est profitable pour dégager l'arrière-plan philosophique des catégories linguistiques à l'intérieur d'une tradition philosophique qui ne cesse de les informer.

Je montrerai, à titre d'exemple, que ce fut au 17<sup>e</sup> siècle, par la transformation radicale opérée par Descartes, dans sa reformulation de la maxime sceptique 'Tout est incertain', que l'émergence de la catégorie linguistique moderne de locuteur devint possible. Ce qui est intéressant de voir, à la lumière de cet exemple, c'est que le locuteur rendu possible par cette révolution est supposé représenter une énonciation pure, séparée de l'énoncé qu'elle produit. Cette possibilité contenue dans la notion même, telle qu'elle sortait de l'horizon cartésien, a pour la première fois été explorée par Emile Benveniste, qui a jeté les bases de la théorie de l'énonciation. L'école française, illustrée notamment par Oswald Ducrot, Alain Berrendonner, François Récanati, a ensuite approfondi cette voie, en élaborant une linguistique où l'énonciation s'est vu reconnaître de plus en plus de poids à l'intérieur de la constitution du sens. En définissant le sens de l'énoncé comme une image de son énonciation<sup>394</sup>, Oswald Ducrot entend faire de l'énonciation une composante du sens, introduisant dans la langue, comprise comme objet de la linguistique, ce que les linguistes en excluaient généralement, savoir des éléments prévoyant son usage. Ducrot entend ainsi décrire une réalité linguistique qui pose d'emblée et à la fois le problème de l'énoncé et celui de l'énonciation et élaborer une linguistique, non plus de l'énoncé, comme ses prédécesseurs, mais de l'activité de parole à l'intérieur de laquelle les possibilités de l'usage se retrouvent dans la description du matériau linguistique lui-même. Qu'advient-il, à l'intérieur de ces théories nouvelles, de la vieille opposition du dire et du dit, c'est ce que je me propose d'exposer, une fois campé les principaux jalons historiques.

---

<sup>394</sup> O. Ducrot, *Le Dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

## Emergence du dualisme

### Appareil sceptique

Le fait d'avoir décidé de prendre en considération la position des sceptiques en philosophie ne s'explique pas seulement par l'attrait que cette attitude extrême exerça constamment sur les penseurs de toutes les époques, comme si c'était de là qu'est venue la contestation absolue de toute pensée. A condition de penser le scepticisme<sup>395</sup> selon une catégorie assez large, dont les traits deviendront, j'espère, plus distincts, à la fin de cette étude, on ne manquera pas de remarquer que le défi sceptique fut pris en compte dans tous les grands moments de la philosophie. En même temps se développa aussi, imbriquée dans la réflexion métaphysique, une réflexion sur le langage dont le rapport à la théorie moderne de l'énonciation fait l'objet de la présente étude. Ainsi, la seconde raison de s'intéresser au scepticisme est de déterminer le noyau de cette attitude philosophique pouvant intéresser la philosophie du langage et les formes selon lesquelles il apparaît dans les théories du langage l'ayant pris en compte.

J'ai montré ailleurs<sup>396</sup>, de manière bien plus détaillée, en quoi consistait l'itinéraire sceptique. J'y ai défini le paradoxe sceptique, comme méthode d'opposer des énoncés contraires, afin d'en arriver à la suspension du jugement. J'ai montré quel était

---

<sup>395</sup> La définition du scepticisme par Sextus Empiricus fait valoir l'itinéraire proprement sceptique : « Le scepticisme est une faculté, un pouvoir d'opposer représentations sensibles (φανομενα) et conceptions intellectuelles (νοουμενα) de toutes les manières possibles, pour en arriver, étant donné l'égal force propre aux choses sensibles et aux raisons, d'abord à l'équilibre mental qui caractérise la suspension du jugement (εποχη) et ensuite à la quiétude de l'âme (αταραξια). », *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 8. J'utilise le volume édité et traduit par J. P. Dumont, *Les sceptiques grecs*, Paris, P.U.F., 3<sup>e</sup> éd., 1992. On ne saurait penser le scepticisme, *stricto sensu*, en dehors des étapes de ce parcours, qui se sont cristallisées dans la tradition des penseurs sceptiques, pour aboutir dans la présentation de Diogène Laërce et dans les traités de Sextus.

<sup>396</sup> Vlad Alexandrescu, *Le Paradoxe chez Blaise Pascal*, Berne, Peter Lang, 1997, p. 11-27.

le statut des expressions sceptiques, et le corrélat de ces expressions dans des dispositions psychologiques et non dans une quelconque réalité des choses extérieures.

J'évoquerai seulement ici la découverte sceptique de la non-assertion, à savoir, selon la typologie que j'ai proposée<sup>397</sup>, de l'énonciation distanciée d'un énoncé. Selon Sextus Empiricus, « *assertion* admet deux acceptions, l'une générale, l'autre particulière. Pris généralement, ce terme désigne une affirmation ou une négation, par exemple : 'il fait jour', 'il ne fait pas jour'. Pris particulièrement, il désigne seulement l'affirmation, de sorte qu'en ce sens la négation ne saurait être désignée par le terme d'assertion. Par conséquent, la non-assertion est la suspension de l'assertion entendue généralement, dans le sens où précisément elle enveloppe à la fois l'affirmation et la négation ; de telle sorte que la non-assertion est l'état de notre âme qui nous pousse à ne rien affirmer non plus que nier. »<sup>398</sup>

Ainsi l'énoncé sceptique est-il sous-tendu par une énonciation distanciée. On dirait, en termes modernes, que son référent est un contenu psychologique, sans rapport connu avec le monde extérieur : « Soulignons encore fortement que, lorsqu'il énonce une proposition, le sceptique se contente de décrire la représentation sensible qui est la sienne, et d'énoncer l'état de sa sensibilité (*παφος*) sans y ajouter son avis (*αδοξαστως*) et en se gardant bien de préciser quoi que ce soit touchant la nature des réalités extérieures. »<sup>399</sup>. Ce manque d'adhérence de l'énoncé aux choses est visible précisément dans l'énonciation distanciée, qui assure une composante du sens de cet énoncé. Autrement dit, l'incertitude quant à une correspondance réelle des contenus représentés est reprise sous la forme d'une énonciation distanciée, et, par ce biais, devient une partie du sens de l'énoncé.

---

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 69-100. J'utiliserai dans ces pages les notions d'énonciation engagée et d'énonciation distanciée, que j'appellerai quelquefois énonciation forte et énonciation faible, selon la typologie à laquelle je viens de renvoyer.

<sup>398</sup> *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 192.

<sup>399</sup> *Ibidem*, I, 15.

Les sceptiques sont arrivés au bout de leur parcours à formuler un certain nombre de maximes du type 'pas plus ceci que cela', 'rien de plus', 'tout est incertain', 'je suspends mon jugement', etc., par lesquelles ils justifiaient l'introduction du paradoxe sceptique, et ils amenaient la réflexion dans leur voie propre<sup>400</sup>.

Le problème du statut de ces maximes à l'intérieur du discours sceptique apparut tôt. Arcésilas, fondateur de la Nouvelle Académie, qu'il dirigea de 264 à 241 av. J.C., adopta le pyrrhonisme et l'enrichit d'un certain nombre d'éléments. C'est lui qui, à en croire Cicéron<sup>401</sup>, se mit à reprocher à Socrate, après l'avoir loué d'avoir dit qu'il ne savait rien, d'avoir ajouté qu'il savait au moins cela, qu'il ne savait rien. L'objection d'Arcésilas est à considérer comme un élément de la polémique qu'il menait contre les stoïciens. Il prenait à tâche d'éliminer tout dogmatisme et la plupart de ses arguments visaient divers concepts positifs utilisés par l'école rivale.

Le stoïcien Chrysippe, qui, jeune, avait fréquenté la Nouvelle Académie, releva le défi, en formulant l'argument de ce que j'ai appelé l'*aporie du doute*<sup>402</sup>, qui retournait contre Arcésilas l'objection que celui-ci faisait à Socrate. Celui qui dit que tout est incertain ou bien le tient pour incertain et alors il se contredit lui-même, ou bien il le tient pour non assuré, et alors la maxime est dénuée de valeur.

Selon le même Cicéron, Antipater reprenait, dans la génération suivante, l'objection de Chrysippe, en disant : « Celui qui

---

<sup>400</sup> A titre d'exemple, ce passage de Sextus : « La formule 'pas plus ceci que cela' définit notre état d'âme (παθος) : en vertu de l'égalité des pressions exercées sur nous par des raisons contraires, nous sommes conduits à la quiétude. Par 'égalité' nous désignons le sentiment d'une égale probabilité de nos représentations, par 'contraires' nous en entendons généralement en conflit, par 'quiétude' : le refus de donner notre assentiment à telle ou telle raison. », *ibidem*, I, 188.

<sup>401</sup> Seconds Académiques, I, 12, 45.

<sup>402</sup> Cf. ci-dessous, note 15.

affirme que rien ne peut être perçu doit dire, pour être conséquent, qu'une chose au moins peut être perçue, c'est que les autres choses ne le peuvent pas ». Mais Carnéade, successeur d'Arcésilas à la tête de l'Académie, s'en tenant à la position de son prédécesseur, affirmait : « Tant s'en faut, que ce soit là être conséquent ; c'est bien plutôt se contredire; en disant que rien ne peut être perçu, on n'excepte rien ; ainsi il est nécessaire que cette proposition même, n'ayant pas été exceptée, ne soit en aucune manière comprise et perçue. »<sup>403</sup>.

On trouve chez Sextus la même réponse, amenant à faire porter la maxime sur elle-même : « Le sceptique comprend que, de même que la proposition 'Tout est faux' laisse entendre qu'elle est elle-même fausse aussi bien que le reste et qu'il en va ainsi de 'rien n'est vrai', de même l'expression 'pas plus ceci que cela' déclare qu'elle-même aussi bien que le reste n'est pas préférable et que pour cela elle s'englobe dans le reste. Il en est de même des autres expressions des sceptiques. »<sup>404</sup>

### **Examen des rapports de l'énoncé et de l'énonciation dans la maxime sceptique**

On vient de voir comment s'est développée la réflexion au sujet de la maxime sceptique à travers les disputes qui opposèrent sceptiques et stoïciens au III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles av. J.C. Ce que je voudrais montrer ici, c'est l'incidence, sur une linguistique de l'énonciation, de ces positions respectives par rapport à la proposition que les sceptiques prenaient comme maxime.

D'un point de vue sceptique, il faut comprendre la maxime sceptique 'Tout est incertain' comme *un résumé métadiscursif de toutes les énonciations*. On se rappelle qu'une proposition, quelle

---

<sup>403</sup> *Premiers Académiques*, II, IX, 28 in *Les Stoïciens*, trad. par E. Bréhier, revu par V. Goldschmidt, édité sous la direction de P.M. Schuhl, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

<sup>404</sup> *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, VII, 14.

qu'elle fût, n'était pour le sceptique qu'une simple expression (φωνη) à laquelle celui-ci n'engageait pas sa foi. L'essentiel de la position sceptique peut se résumer par le fait qu'une distanciation doit frapper toute assertion, de manière à protéger son locuteur des obligations énonciatives qu'elle pourrait engendrer. Dans 'Tout est incertain', *tout* a le rôle de marquer la place de tout énoncé virtuel, et *incertain* est une expression destinée à marquer la nature distanciée de l'énonciation accompagnant l'énoncé<sup>405</sup>.

Par ailleurs, le paradoxe fait que ce résumé d'énonciation constitue à lui-même un énoncé. Ce qui a précisément fait avancer le débat, c'est la question de savoir si cette métaénonciation, au sens d'une règle des énonciations, était elle-même convertible dans un énoncé. En la convertissant dans un énoncé, les stoïciens ont essayé, en utilisant la réduction à l'absurde, de montrer que la maxime était dénuée de sens. La contradiction qu'ils essayaient de construire était, d'une part, la contradiction entre un énoncé de la règle et une énonciation 'forte' de cet énoncé<sup>406</sup> et, d'autre part, celle entre un dire fort et un dire faible du même énoncé. Il importe de voir que, dans ce dernier type de contradiction, joue le présupposé stoïcien, d'origine aristotélicienne, qu'un vrai dire est un dire 'fort', sur le modèle du dire fort qui fonde la démonstration du principe de non-contradiction donnée par Aristote dans la *Métaphysique*. Ainsi, par le biais de la construction d'une aporie du doute, et d'une contradiction de deux modes de dire le même

---

<sup>405</sup> Cf. aussi ce qu'en dit Sextus : « Quand le sceptique déclare que *tout est indéterminé*, le verbe *être* désigne l'*être-représenté* ; par le mot *tout*, il faut entendre non pas ce qui existe, mais plus précisément les objets appartenant aux obscures recherches des dogmatiques, qu'il lui a été donné d'examiner, et par le mot *indéterminé*, il faut entendre qu'aucune des représentations contraires, ou en quelque sorte entrant en lutte, ne mérite qu'il y ajoute ou non foi. », *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 198.

<sup>406</sup> Dans ma typologie des paradoxes, j'appelle ce cas particulier *aporie du doute*, voir *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, p. 234 et 235, et, pour le commentaire, p. 77-79.



contenu, les stoïciens visaient l'énonciation que la maxime sceptique ordonnait. Que toutes les énonciations fussent distanciées, cela était, montraient-ils ainsi, faux.

Une fois abolie l'obligation de penser tout énoncé comme affecté d'une énonciation distanciée, les stoïciens ne se sont plus souciés de l'énonciation et de son rôle comme composante du sens. La réflexion stoïcienne sur le langage demeure ainsi une réflexion centrée sur l'énoncé.

La réponse sceptique à l'argument de l'aporie du doute consiste à refuser la conversion de l'énonciation en énoncé. 'Tout est incertain' est précisément une règle des énonciations et, à ce titre, un résumé énonciatif. Ce qui n'empêche pas que l'on puisse avoir un énoncé 'Tout est incertain', qu'il s'agit de traiter de la même manière que tous les autres énoncés, à savoir en l'affectant d'une énonciation distanciée. *Quand je précise qu'il y a refus de la conversion, je prends comme critère que la 'traduction' de la position énonciative résumée par 'Tout est incertain' dans l'énoncé 'Tout est incertain' n'épuise' pas la règle, au sens où l'énoncé ainsi obtenu sera ordonné par la même règle.* Cette conversion n'est pas totale, et, n'étant pas totale, ne peut donner lieu à une énonciation engagée de l'énoncé de la règle.

Le refus de la conversion de l'énonciation en énoncé vient, chez les sceptiques, du fait qu'ils demandent plus que cette conversion. De par le caractère métaénonciatif de leur maxime, ils admettent le principe de la réflexion de la maxime en tant qu'énoncé sur l'énonciation de la maxime même. Ce faisant, ils admettent la première étape de la démonstration des stoïciens à leur rencontre. Mais, à la différence de ces derniers, ils refusent d'épuiser la maxime, en tant que règle métaénonciative, dans une énonciation engagée d'elle-même en tant que contenu.

Qu'est-ce qui empêche les sceptiques de s'y résoudre ? En dehors de leur parti-pris épistémologique, et en ne me rapportant qu'à leur vue sur le langage, je pense qu'en l'acceptant, ils accepteraient, au moins dans un cas précis, d'évacuer l'énonciation du sens de

l'énoncé. Ils tiendraient ainsi que l'énoncé 'Tout est incertain' a un sens 'objectif', où le sujet énonciateur n'a plus de place.

Je fais l'hypothèse, en effet, que dans l'évaluation de la position des sceptiques il faut tenir compte du fait que l'énonciation distanciée est une modalité de marquer la présence de l'énonciation tout simplement comme composante du sens de l'énoncé. Qu'elle soit précisément distanciée, cela relève d'un a priori épistémologique et d'un refus de la métaphysique, que l'on peut interpréter, je pense, de manière analogue.

En conséquence, ils accepteraient que, pour ce cas précis, le locuteur ne constitue plus, dans son acte d'énonciation, le sens de ce qu'il dit, mais qu'il le trouve déjà constitué hors de cet acte. L'effectuation resterait ainsi extérieure au sens, au même titre que la connaissance déboucherait par exemple sur un savoir déjà constitué, ou bien la question de l'être déboucherait sur l'être.

Si mon interprétation du scepticisme est juste, l'originalité de ce courant consiste à privilégier une philosophie de l'acte et, corrélativement, à refuser une philosophie du contenu, quel qu'il soit. Dans cette interprétation, assez large, le scepticisme devient, on le voit, intimement lié au platonisme, au sens où on peut montrer dans les dialogues de Platon qu'il y a une tension entre le contenu de la pensée et l'exercice de celle-ci. De cette tension, jamais résolue par Platon, au point qu'il a pu écrire un texte comme la *Lettre sept*, a hérité Aristote. L'affirmation est, pour celui-ci, un contenu actualisé sur le mode de la conviction du locuteur, donc avec une énonciation engagée faisant partie du sens de l'énoncé ; seulement, comme cette conviction est 'compliquée' du problème de la vérité, c'est-à-dire de l'adéquation de la proposition à l'état de choses, les contraintes du système aristotélicien font que l'énonciation se voit finalement réduite à un *accord* avec la vérité. Aussi son importance a-t-elle tendance à s'effacer derrière l'énoncé vu comme un tableau de la réalité. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue le rôle actif du locuteur, et de son équivalent sur le plan noématique, l'intellect agent, qui

recrée à tout moment dans son effectuation, ce tableau, de sorte que toute interprétation figée du sens de l'énoncé est à proscrire. Mais, puisque les sceptiques refusent de prendre en considération le problème de la vérité, cette orientation de l'activité de parole du locuteur vers la reconnaissance d'un état de choses n'est plus thématifiée. L'énonciation est libre de toute correspondance avec le réel et, partant, elle se voit attribuer un rôle bien plus visible dans la constitution du sens.

Le refus de la conversion de l'énonciation en énoncé marque, dans cette perspective, le refus d'abandonner l'irréductibilité de l'effectuation devant la perspective d'un contenu qui serait déjà là. L'héroïsme et la situation limite du scepticisme lui viendraient du fait que, contrairement à toute autre position philosophique, il refuse de se reconnaître dans ses propres acquis, exprimés sous la forme de contenus, quels qu'ils soient. On notera que le sceptique ne refuse pas de s'assumer, au sens où il est absolument cohérent sur la nécessité d'une énonciation distanciée (et d'une réserve équivalente sur la question de l'être et du connaître). Ce qu'il refuse est tout simplement de résorber cette énonciation dans un contenu.

### **L'argument cartésien du cogito et ses rapports avec le scepticisme**

Que le projet cartésien doive être compris comme une réaction contre la vague de néo-scepticisme de la fin du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> siècle, il n'est plus nécessaire de le montrer. Il suffit de renvoyer le lecteur aux études historiques concernant les formes du scepticisme en France à cette époque<sup>407</sup>, ainsi qu'aux tentatives d'évaluation du cartésianisme par rapport à l'horizon

---

<sup>407</sup> Voir, entre autres, Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, London, Methuen & Co., 1935 ; Rosalie L. Colie, *Paradoxia epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966 ; Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.

philosophique où il est apparu<sup>408</sup>, pour saisir les enjeux d'une nouvelle fondation du projet philosophique. Ce qui intéresse la problématique de l'énonciation, c'est la manière dont Descartes propose de réfuter le scepticisme et les conséquences de cette opération sur la façon de comprendre l'énonciation. Ce n'est qu'en comparant la réponse cartésienne au scepticisme, d'une part, à la position aristotélicienne, d'autre part, que l'on peut comprendre les présupposés philosophiques de l'étude de l'énonciation.

L'originalité de Descartes, quant à cette problématique, consiste en tout premier lieu à reformuler la proposition *Tout est incertain* dans quelque chose d'équivalent à *Je doute de tout*. Ainsi, le sujet grammatical, l'expression du sujet parlant et celle du sujet connaissant coïncident, ce qui équivaut à mettre en position problématique explicite la subjectivité dans sa totalité. D'emblée, on voit que, à l'encontre de la démonstration stoïcienne, polémique et dialogale, celle de Descartes se donne pour un dialogue intérieur, et vise à faire des étapes de cette démonstration autant de stations dans la découverte de la certitude du *moi* pensant. Ce dialogisme rend possible un récit exemplaire et ancre par cela-même toute la noologie cartésienne dans la structure temporelle de ce récit. Suivons ce récit, dans le déroulement de ses étapes, afin d'en donner ensuite une interprétation en termes d'énonciation.

C'est par la hantise de la fausseté du savoir humain que commence le récit des *Méditations* :

« Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me

---

<sup>408</sup> A l'intérieur de l'immense bibliographie cartésienne à ce sujet, je tiens particulièrement à renvoyer aux deux volumes d'Henri Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937 et *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1969.

défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme dans les sciences. »<sup>409</sup>

Dans cet *incipit* il y a déjà tout le programme de l'attitude dogmatique, telle que je l'ai définie dans ma typologie des énonciations<sup>410</sup>, en concurrence explicite avec l'attitude sceptique maintenant la tension des contraires. Ce qui rend cependant impossible l'attitude dogmatique, c'est l'incertitude des fondements, qui va toujours se répercuter sur la consistance du savoir que l'on y bâtira. La question découlant de l'incertitude des fondements est donc la même que chez les sceptiques : *la réalité est-elle telle ?*

Descartes aligne l'un après l'autre différents arguments de provenance sceptique, tels que la tromperie des sens, la conversion réciproque des états de veille et de sommeil, l'incertitude des sciences sur la réalité physique. Cette étape de son itinéraire est désignée dans l'exégèse cartésienne par l'expression 'doute méthodique', et on peut avancer qu'elle épouse de près la tradition de l'interrogation sceptique. Avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur ou celle de mon existence comme un effet du hasard, le doute sceptique atteint son comble :

« Toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou à une fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, il est certain que, puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. »<sup>411</sup>

La suspension du jugement est ainsi justifiée, mais, on notera les articulations, elle n'est de nouveau qu'une station dans l'itinéraire proposé :

---

<sup>409</sup> Descartes, *Méditations*, I, AT IX, 13.

<sup>410</sup> *Le Paradoxe chez Blaise Pascal*, p. 71.

<sup>411</sup> Descartes, *Méditations*, I, AT IX, 17.

« Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences. »<sup>412</sup>

La nouveauté de Descartes est, en effet, de transformer le doute méthodique, qui a été jusque là un doute sceptique, en un doute hyperbolique, grâce à l'artifice méthodologique du Malin Génie, ce qui va lui permettre de tout réputer pour faux. Le doute cesse ainsi d'être doute et devient une négation. C'est cette négation qui rendra possible le mouvement de radicalisation précédant la fondation du moi pensant. Regardons la justification de ce passage :

« Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir ; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. »<sup>413</sup>

C'est en ce point que Descartes quitte l'itinéraire propre des sceptiques. Tandis que ceux-ci concluaient sur l'incertitude générale et débouchaient sur une théorie du sens des énoncés intégrant la distanciation de l'énonciation, Descartes poursuit son dessein de fonder une science dogmatique. Le probabilisme

---

<sup>412</sup> *Ibidem.*

<sup>413</sup> *Ibidem.*

n'est, à cet égard, pas moins dangereux que le pyrrhonisme, et le pas suivant consiste à opérer une négation radicale :

« C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont *fausses et imaginaires*. »<sup>414</sup>

Afin de ne pas se laisser abattre dans sa résolution héroïque, Descartes trouve le guide capable de le conduire dans pareille négation :

« Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. »<sup>415</sup>

On remarquera que l'artifice méthodologique du Malin Génie, contrairement à ce qui en affirme Descartes, ne sert pas à l'*épokhè* (« Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement »), mais bien à la négation systématique et radicale de tout contenu de l'énonciation. Le fait que le génie soit malin assure le contre-poids souhaité afin de justifier l'évacuation de tout énoncé imaginable, non pas au moyen d'une distanciation, mais d'une opposition affirmée.

« Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. »<sup>416</sup>

---

<sup>414</sup> *Ibidem* (j.s.).

<sup>415</sup> *Ibidem*.

<sup>416</sup> *Ibidem.*, 17-18.

Ainsi la *Première Méditation* opère le passage d'une attitude proprement sceptique, où le doute s'exprime à travers des énonciations distanciées, à une négation radicale débouchant sur des énoncés du type 'la réalité n'est pas telle', ayant la structure de la négation engagée de tout contenu. Le doute hyperbolique reste dans un avant chronologique de cette négation, comme la justification toujours présente de la négation affectant tout contenu. De sorte que Descartes en arrive à tenir conjointement un doute premier, si j'ose dire, incarné dans l'artifice du Malin génie, et une énonciation engagée dans la négation de tout énoncé.

Quelques commentaires des *Méditations* cartésiennes soulignent le fait que, en se suscitant ce partenaire négatif qu'est le Malin Génie, Descartes pose à la base de la découverte de la certitude du *cogito* un dialogisme fondamental. Pour Francis Jacques, ce *tu* est la marque du fait qu'à chaque fois que le sujet parlant s'auto-désigne en disant *ego*, il implique l'autre dans son énonciation<sup>417</sup>. En interprétant de cette manière le Malin Génie, Jacques espère surmonter un certain solipsisme du *je* libre en ses actes noétiques et sémantiques, et fonder, de par la 'rétro-référence' de l'énonciation, une interlocution transcendante. Dans un tout autre type de commentaire, Jean-Luc Marion voit dans ce partenaire du dialogue intérieur une première figure du Dieu de la *Troisième Méditation*<sup>418</sup>.

Il me semble, pour ma part, évident que le Malin Génie est l'artifice méthodologique grâce auquel Descartes arrive à passer du doute sceptique à la négation radicale de tout contenu ou, en termes techniques, de l'énonciation distanciée à l'énonciation engagée. La négation de tout énoncé est la voie choisie par Descartes afin de contre-balancer le doute hyperbolique justifié dans le récit par l'hypothèse du Malin Génie.

<sup>417</sup> Francis Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F., 1979, p. 121.

<sup>418</sup> Jean-Luc Marion, *L'altérité origininaire de l'ego*, in *Questions cartésiennes II*, Paris, P.U.F., 1996.



L'exigence du doute hyperbolique veut que soit posée la question de savoir si ce doute lui-même n'est pas faux. La même logique demanderait ainsi que soit niée l'expérience même du doute, indépendamment de tout contenu, déjà frappé de négation.

« Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas persuadé aussi que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. »<sup>419</sup>

La tentative de nier cette conscience du doute, sous la forme proprement cartésienne de l'énonciation engagée dans la négation de tout énoncé, se heurte à l'impossibilité de frapper le *je* également de négation. Du parallélisme signalé plus haut du sujet énonciateur, et du sujet connaissant à l'intérieur du pronom personnel *je* occupant la place de sujet grammatical résulte la nécessité de traiter la subjectivité de manière globale. Dès lors, il me semble que c'est l'étude de l'énonciation qui permet de comprendre la certitude du *cogito*. Descartes présente explicitement son argument comme énoncé dans la langue : « ...il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »<sup>420</sup>.

Si *Je suis* est vraie, c'est parce que je ne peux pas dire : *Je ne suis pas*. Mais pourquoi ? Il me semble évident que, pour qu'elle soit démonstrative, la preuve ne peut pas concerner n'importe quelle nature de ma substance. En d'autres termes, la preuve ne vaut que pour le moi en tant qu'énonciation et, en vertu du parallélisme sémantico-noétique, en tant que visée noétique. C'est pour autant que je dis quelque chose, que je ne peux pas ne pas être. Mais ce n'est pas le contenu de mon dire que je ne peux pas nier (Descartes vient au contraire de le faire systématique-

<sup>419</sup> Descartes, *Méditations*, II, AT IX, 19.

<sup>420</sup> *Ibidem* (j.s.).

ment, en s'autorisant de l'artifice d'un Malin génie), mais ce *dire* même. En niant tout contenu, je me pose comme énonciation engagée, je deviens un *dire* fort, et ce dire est, dans l'exercice de mon acte, irréductible. Par un parallélisme du dire et du penser, à ce dire fort correspondra une visée de ma propre pensée, en tant que celle-ci appréhende différents contenus, visée elle aussi irréductible.

Le dire constituant le moi, il importe de bien le noter, est un dire engagé. En effet, la voie propre de Descartes est, on vient de le voir, de transformer le dire distancié correspondant au doute sceptique dans une négation de tout contenu, ce qui correspond à une énonciation engagée. De la sorte, ne pas pouvoir abolir l'acte de douter, par lequel s'exprime le sujet énonciateur, revient à devoir admettre un dire engagé. C'est à ce dire engagé qu'est limitée l'existence du moi, dans la régression à la recherche de ses fondements.

### Aporie du doute et cogito

Quel est le chemin parcouru par Descartes par rapport aux stoïciens ?

J'ai montré que la maxime *Tout est incertain* doit être comprise, dans l'horizon de la pensée sceptique, comme une règle d'énonciations, amenée par le constat de la possibilité de faire des énoncés contradictoires du type *La réalité est telle*. Tout énoncé doit, selon les sceptiques, être affecté d'un caractère commun, à savoir l'énonciation distanciée, composante de leur sens. Le prédicat *incertain*, apparaissant dans l'énoncé, résume l'incertitude caractéristique de l'énonciation de ces propositions et, dans la visée sceptique, la maxime n'est surtout pas une conclusion énoncée sur le mode de l'affirmation.

En examinant la réfutation du scepticisme par les stoïciens, on remarque que ces derniers adoptent un appareil démonstratif analogue à celui qu'Aristote avait déployé pour justifier le principe de non-contradiction. *A l'intérieur d'une procédure apagogique, l'idée*

principale consiste à prolonger la découverte sceptique des rapports mutuels de l'énoncé et de l'énonciation.

Regardons de plus près. Comme toute réduction à l'absurde, la démonstration comporte deux parties. Si le sceptique dit 'Tout est incertain', il comprend que toute énonciation d'un énoncé portant sur la réalité doit être distanciée. La maxime 'Tout est incertain' est en réalité une description de l'énonciation de tout énoncé et, par là-même, une description du locuteur qui l'énonce. Puisque le sceptique généralise l'énonciation distanciée, il est naturel de dire que le locuteur de tout énoncé, tel qu'il est conçu par le sceptique, est caractérisé par un dire faible. En prolongeant le raisonnement, on se demandera de quel dire est soutenue la maxime elle-même. Or, puisque le locuteur est caractérisé pour les sceptiques par un dire faible, il n'est pas abusif d'étendre l'énonciation distanciée à la maxime même.

La seconde partie de la démonstration reprend l'idée d'Aristote<sup>421</sup> de mettre en demeure l'adversaire du principe de non-contradiction de dire quelque chose. Comme les sceptiques disent 'Tout est incertain', les stoïciens prennent la maxime pour un énoncé que les sceptiques essaieraient d'assurer en général. Or, tenir à dire quelque chose, c'est bien l'énoncer d'une énonciation engagée. Le même énoncé se voit ainsi affecté d'une énonciation engagée, décrivant un locuteur 'fort'. Cette situation conduit à ce que j'ai appelé plus haut aporie du doute. En outre, comme le locuteur ne peut être à la fois fort et faible, et le même énoncé ne peut être dit avec distanciation et engagement, il s'ensuit que la maxime *Tout est incertain* est fausse.

Quels sont les présupposés de cette réfutation du scepticisme par les stoïciens ? Comme elle consiste dans une démonstration apagogique, elle repose, d'abord, sur le principe du tiers exclu, qui est une forme du principe de non-contradiction. La première partie de la démonstration utilise le principe découvert par les sceptiques mêmes, selon lequel le dit, ayant une relation

---

<sup>421</sup> *Métaphysique*, livre Gamma, 3, 1006 a 13-28.

constante au dire, doit être toujours pensé en relation avec celui-ci. La proposition *Tout est incertain* est une manière d'intégrer au sens de tout énoncé portant sur la réalité l'incertitude de l'énonciation le présentant. La seconde partie utilise le présupposé aristotélien selon lequel, pour avancer quoi que ce soit, il faut se résoudre à le signifier sans équivoque. La même 'décision du sens'<sup>422</sup> qui fonde le principe de non-contradiction soutiendrait le dire engagé et décrirait un locuteur 'fort'. Ce présupposé est lourd de la réfutation dialectique d'Aristote et laisse apparaître comme seul locuteur possible du discours rationnel le locuteur 'fort', soutenant son dit. Il n'y aurait ainsi qu'une énonciation engagée qui est susceptible de constituer à proprement parler le locuteur.

Après avoir mis en évidence les préalables de la réfutation stoïcienne, on en comprendra mieux la portée. Le caractère absurde vient, en dernière analyse, de deux représentations opposées sur le locuteur. Du fait de la réduction à l'absurde, une fois les sceptiques muselés, leurs présupposés seront abandonnés. L'idée d'intégrer l'énonciation dans le sens de l'énoncé n'entrera plus en ligne de compte autrement que par le présupposé que tout énoncé 'philosophique' est proféré avec la force de l'engagement. L'énonciation distanciée est bannie du langage philosophique et, avec elle, la représentation à l'intérieur de l'énoncé de la qualité de l'énonciation qui le présente.

Par rapport à la réfutation stoïcienne, j'ai montré que Descartes opérait une première modification, représentant dans l'énoncé l'image du locuteur, à travers le pronom *je*. Grâce à cette modification, il arrive à donner un statut à la catégorie du *je*, locuteur et sujet noétique, qui sera d'abord défini par l'énonciation (le dire). Au *je* en tant que dire, Descartes associera l'être, en lui donnant le statut philosophique de substance. A titre de confirmation, on verra dans les *Méditations* et dans le *Traité des*

---

<sup>422</sup> B. Cassin, *La décision du sens*, in Aristote, *La Métaphysique, Le livre Gamma*, introduction, texte, traduction et commentaire par Barbara Cassin et Michel Narcy, Paris, Vrin, 1989.

*passions de l'âme* que tout ce qui soutient l'énoncé se voit attribuer une dignité supérieure. Ainsi en est-il de l'idée *claire et distincte*, pour le plan épistémologique, et de la générosité, qui sur le plan de la philosophie pratique magnifie le rôle de la volonté.

Regardons dans le détail quel est le changement apporté par la mise en énoncé du sujet énonciateur. Dans les termes de la théorie de la polyphonie d'Oswald Ducrot<sup>423</sup>, on pourrait parler du *je* sous un double angle : comme source de l'énonciation et comme être-du-monde. La reformulation cartésienne de la maxime sceptique a pour effet de faire coïncider les deux fonctions du locuteur, sous les traits du *je*. Si dans *Tout est incertain*, le locuteur restait en quelque sorte extérieur à l'énoncé, tout en le produisant, dans *Je doute de tout*, il est caractérisé par ce doute, selon l'énoncé même. Le rôle de l'énonciation est, à ce stade, selon qu'elle est engagée ou distanciée, de caractériser le *je*, en tant qu'être-du-monde, de manière plus ou moins précise. Toutes les caractéristiques présentes dans l'énonciation seront recueillies dans l'image de ce *je*, auquel Descartes attribue de l'être.

Voyons-en les étapes. En énonçant *Je doute de tout*, dans la première *Méditation*, Descartes se livre au doute sceptique. Le *je*, en tant qu'être-du-monde, est fait tout entier d'énonciation sceptique. Pour comprendre l'interprétation de cette étape, il est nécessaire de considérer la proposition *Je doute de tout* de la même manière que *Tout est incertain*, à savoir comme un résumé de positions énonciatives vis-à-vis d'énoncés du type *La réalité est telle*. Mais, de même que pour la maxime sceptique, le paradoxe fait que ce résumé énonciatif constitue à lui seul un énoncé. C'est là que Descartes développera sa seconde innovation par rapport aux stoïciens.

En passant du doute sceptique au doute hyperbolique, Descartes passe en réalité d'une énonciation distanciée de tout énoncé à une énonciation engagée par négation de tout énoncé. Le

<sup>423</sup> O. Ducrot, *Le Dire et le dit*, chap. VIII, *Esquisse pour une théorie polyphonique de l'énonciation*.

*je* est constitué, à ce stade, d'une énonciation engagée visant des contenus successifs, sur le modèle d'un dire fort du type aristotélicien (on se rappelle la formule de la *Métaphysique* : «parler en soutenant la pensée de ce que l'on dit»<sup>424</sup>). Ce n'est qu'à l'étape suivante que Descartes arrive à déployer sa propre solution. En essayant de retourner le doute sur lui-même, Descartes arrive à évacuer tout contenu et essaie de transformer le dire engagé en contenu pour le nier aussi. S'il trouve qu'il est impossible de le nier, c'est qu'il le reconnaît comme un dire fort.

Le *je*, en tant qu'être-du-monde, est prêt à recueillir ce résultat. C'est lui qui se revendiquera de la certitude de l'énonciation engagée. Le *je* qui résulte de cette dernière opération est un dire fort, fait d'une énonciation engagée. Mais il n'est plus qu'une énonciation engagée, puisque le contenu de cette énonciation a pu être évacué. Ainsi, au bout de ces opérations, le dire seul est thématiqué comme catégorie apparaissant dans l'énoncé sous les traits du *je*. Aux côtés de l'acte équivalent, sur le plan noétique, il constitue ce que Descartes appelle l'âme ou la pensée.

De par les étapes successives de sa constitution, le *je* acquiert des caractéristiques précises. Dans la régression analytique entreprise afin de ruiner le scepticisme, Descartes brise avec la solution d'origine aristotélicienne, développée par les stoïciens. J'ai montré en effet que celle-ci consistait dans une réduction à l'absurde qui avait pour fin d'évacuer le rôle de l'énonciation dans la constitution du sens de l'énoncé. Descartes, tout en voulant réfuter le scepticisme, en accepte au contraire l'un des principes de base consistant à fonder le sens des propositions dans l'acte d'énoncer. Le *je doute donc je pense, je pense donc je suis* marque le passage de l'énonciation distanciée à la possibilité d'une énonciation engagée qui se soutient elle-même, de l'expérimentation d'un dire faible de tout à celle d'une certitude de soi du dire.

Ce passage de l'un à l'autre et l'autonomie que se voit conférer le dire à l'intérieur du projet cartésien sont, à mes yeux,

<sup>424</sup> *Métaphysique*, livre Gamma, 1005 b 23-26.

des faits d'une importance capitale. Faut-il aussi rappeler que Descartes invite ses lecteurs à recommencer le cheminement du *cogito* toutes les fois que le besoin s'en présente ? Ce caractère itératif de la preuve montre bien qu'en arrachant l'énonciation à l'énoncé qu'elle porte, Descartes lui attribue non seulement une réalité à part, mais le degré le plus haut de réalité que nous puissions atteindre ici-bas. Voilà donc qu'une pensée de l'énonciation comme telle se fait jour, qui se fraiera son propre chemin dans la linguistique du XX<sup>e</sup> siècle.

### *Le dualisme en théorie de l'énonciation*

#### **Constitution du domaine**

Lorsque Emile Benveniste introduisait le concept de sui-référence en linguistique<sup>425</sup>, il le faisait afin de construire un domaine où la langue en tant qu'objet construit fasse intervenir la parole entendue comme activité de mise en fonctionnement de cette même langue, où le système puisse comprendre aussi des éléments de son propre usage. Un nouveau domaine venait de naître, la théorie de l'énonciation. Ce nouveau domaine permettait pourtant encore aux linguistes de conserver pour quelque temps la séparation saussurienne langue-parole pour le reste du champ linguistique<sup>426</sup>. En effet, Benveniste assignait ainsi une place précise à la subjectivité, à l'intérieur de ce qu'il appelait lui-même l'appareil formel de l'énonciation, et rendait ainsi repérable, dans la matérialité du discours, les lieux que venait ainsi habiter de manière explicite le locuteur. Je me propose dans ces

---

<sup>425</sup> J'utilise les articles de E. Benveniste, *Les relations de temps dans le verbe français, La nature des pronoms, De la subjectivité dans le langage, L'appareil formel de l'énonciation, Le langage et l'expérience humaine*, publiés dans les années 1956-1970 dans différentes revues, puis rassemblés dans *Problèmes de linguistique générale*, I et II, Paris, Gallimard, 1966, 1974.

<sup>426</sup> O. Ducrot, art. *Énonciation*, dans le *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. citée.

pages d'expliquer en quoi consiste cette sui-référence que Benveniste fut le premier à consacrer comme objet de la linguistique et quels en sont les fondements théoriques. Car en assignant à la subjectivité un lieu spécifique dans le texte, il en marquait aussi les limites et, par là-même, il niait une partie des présupposés philosophiques se trouvant à la base de sa démarche.

Si on tente une systématisation de la démarche de Benveniste dans son étude sur *Les relations de temps dans le verbe français*, en adoptant une proposition générale de formalisation épistémologique d'Oswald Ducrot<sup>427</sup>, on dira que le fait linguistique servant de point d'amorce est la concurrence du passé simple et du passé composé en français contemporain, soit, sur un exemple, la différence de sens entre les énoncés « il a fait un article » et « il fit un article ». Pour exploiter ce fait au service d'une théorie linguistique, il faut poser que l'apparition concurrente du passé simple et du passé composé fait apparaître une différence sémantique (ce qui est une hypothèse externe), qui, à son tour, est due à une opposition fonctionnelle du système de la langue, qu'il s'agit de mettre en évidence en formulant des hypothèses internes. Le modèle épistémologique que j'utilise ici a l'avantage de rendre possible une explication linguistique en termes de simulation d'un mécanisme supposé réel, mais inaccessible, ce qui, au stade de connaissance qui est le nôtre, permet un certain relativisme méthodologique<sup>428</sup>.

---

<sup>427</sup> O. Ducrot, *Analyse de textes et linguistique de l'énonciation*, in Ducrot *et al.*, *Les Mots du discours*, Paris, Minuit, 1980, p. 7-56.

<sup>428</sup> Rappelons que ce projet épistémologique est au demeurant strictement cartésien. L'explication physique de Descartes était volontairement contingente. Il se proposait de « feindre un nouveau Monde » plutôt que de parler directement du vrai. Entre plusieurs hypothèses, le choix devait porter sur celle qui permettrait d'obtenir une explication simple et complète des phénomènes (*Le Monde*, ch. VI ; *Discours*, 5<sup>e</sup> partie, *Dioptrique*, Discours premier ; *L'Homme*). A cet aspect contingent, faisait suite un aspect essentiel, car la science a une certitude « morale » ou « plus que morale » (*Principes*, 4<sup>e</sup> partie, art. 205 et 206) que Descartes revendique sur le plan métaphysique. Voir l'introduction de Pierre Guenancia, dans *Descartes*, Paris, Bordas, 1986.



Fort de l'observation de ce fait à expliquer, Benveniste en arrive à poser son système d'hypothèses internes, à savoir l'existence d'un double régime du temps verbal, qu'il appelle mode de l'*histoire* et mode du *discours* et dont l'intérêt consiste, entre autres, dans la construction d'un édifice formel impeccable, où les critères opérationnels sont les catégories du temps, de la personne et de l'aspect, subordonnés à la présence ou à l'absence de subjectivité comme trait marqué dans l'énoncé. Je n'insiste pas ici sur les beautés de cet édifice, dû à la fois à un grand linguiste et à un chef d'école ; il me suffit de rappeler que pour Benveniste et pour ses continuateurs en théorie de l'énonciation, il existe deux imparfaits, selon que cette forme s'oppose au présent ou au passé simple, puisque dans le premier cas il y a une opposition de temps se manifestant à l'intérieur du mode du discours (régime où le trait subjectif est marqué), alors que dans le second il y a une opposition aspectuelle, jouant à l'intérieur du régime de l'histoire, d'où les marques de la subjectivité sont absentes. Je rappelle enfin que, selon la même logique des deux modes d'énonciation, un énoncé tel que « je m'avançai et, au milieu des blés, je vis un épouvantail » est à interpréter comme une forme hybride, car associant un pronom personnel de première personne, réservé à la zone du discours, à l'emploi du passé simple, relevant du récit. L'explication dans les termes de la théorie de Benveniste en est que la forme *je* reprend, par une sorte de besoin d'identification de la personne, le *il* que, en mode du récit, le langage projette sur la personne que j'étais au moment où j'avais l'expérience visuelle en question. L'explication, dans les deux cas, du discernement de deux entités en une seule, et de l'unification de ce qui est double, est astucieuse. Toujours est-il qu'on peut se demander, avec Rivarol, si « le levier n'est pas plus lourd que le fardeau »<sup>429</sup>. Les coûts théoriques de cette explication ne sont-ils pas plus élevés que les faits dont elle permet de rendre compte ? Le dédoublement des temps verbaux

---

<sup>429</sup> A. Rivarol, *Œuvres choisies*, tome 1, Paris, Flammarion, 1924, p. 292.

que l'on considérait comme unitaires (l'imparfait, le plus-que-parfait, etc.) et la concentration à l'intérieur du pronom personnel de 1<sup>ère</sup> personne d'une référence à l'instance de l'énonciation et d'une référence tout court que l'on pourrait disjoindre à la faveur de l'articulation des deux modes ne sont-ils pas plus coûteux que ne l'est l'explication de la redondance de l'expression du passé défini ?

On ne saurait répondre à ces questions en évitant de s'engager plus avant dans le système de Benveniste. Pour ma part, je me limiterai ici à évoquer un autre découpage qui me semble pertinent pour comprendre la manière de penser de Benveniste. Dans son article *Le langage et l'expérience humaine*, le fondateur de la linguistique de l'énonciation pose la fameuse tripartition conceptuelle du temps, comme temps physique, temps chronique et temps linguistique. Le temps physique n'est pas, selon Benveniste, objet de science ; le temps chronique est une projection de l'axe propre du discours selon deux opérations fondamentales : l'avant et l'arrière.

Ainsi, alors que le dire du temps linguistique ne se fait qu'au travers de l'auto-référentialité de la parole, le temps chronique fixé dans la langue se constitue en l'éliminant et en posant à sa place une dimension mesurative, faite d'unités discrètes, dont la caractéristique principale est d'évacuer toute fluidité temporelle. Selon cette ligne de partage entre temps chronique et temps linguistique, *avant-hier* et *il y a deux jours* s'opposent l'un à l'autre selon qu'ils font ou non apparaître l'auto-référentialité de la parole. Benveniste fait remarquer le fait que le temps chronique est figé, car composé d'unités distinctes et immobiles, et qu'il n'est pas plus *temps* que le dénombrement des matières n'est lui-même matière, mais uniquement une suite de nombres.

Le véritable temps humain est, pour Benveniste, le temps linguistique et, par suite, le dire du temps ne se fait qu'au travers de l'auto-référentialité de la parole. C'est cette auto-référentialité qui fonde le temps linguistique, temps qui se spécifie à partir du

présent fondateur - coïncidence de l'événement et de la parole - dans un système de temps verbaux, où le passé est projection du présent vers l'arrière, et le futur, projection du présent vers l'avant, dire de ce qui n'est plus ou dire de ce qui n'est pas encore.

*Le dire du temps n'est donc qu'une projection, selon deux procédés différents, du temps du dire.* Premièrement, le dire du temps peut se faire à partir du temps du dire. Il est alors soit le temps même du dire - le présent - soit des vues sur le temps projetées en arrière ou en avant. Deuxièmement, le dire du temps se fait en utilisant comme repère un moment du temps chronique, doté, par analogie avec le temps présent, d'un avant et d'un arrière, d'où cette fois-ci toute allusion à la coïncidence de l'événement et du discours est absente. Mais, on le voit, c'est toujours le présent qui fonde *in absentia* le récit. Ce dernier se constitue toujours grâce à l'évocation d'un avant et d'un arrière, mais rapportés à un moment qui figure, transféré dans le passé, le moment de la parole et qui devient le temps de l'événement narré. Dès lors le récit se trouve sous le signe de l'analogie et de l'artifice, analogie, car l'avant et l'après opérant dans le discours structurent aussi le champ du récit ; artifice, car la sui-référence n'emprunte plus les différentes séries de déictiques, mais apparaît masquée par le texte.

Ainsi, tout le problème du temps se ramène, pour Benveniste, à une manière propre de concevoir la subjectivité. Qu'est-ce que le sujet linguistique, puisque c'est l'apparition explicite de celui-ci dans le texte qui est responsable du clivage discours-récit et du partage temps chronique-temps linguistique ? Au-delà de la *présence* de la subjectivité, alléguée par Benveniste, il faut se demander ce que c'est que se poser en sujet. C'est, me semble-t-il, *renvoyer à soi-même par le biais de son activité* (de parole ou autre). Le discours est le mode d'énonciation où le locuteur s'indique lui-même dans sa parole. Le *je* est fait de sui-référence. Le *je* (et non le moi) est source du temps, mais le *je* lui-même n'est rien d'autre, pour Benveniste, que renvoi à

soi-même à travers l'exercice d'une activité. L'origine de cette manière de comprendre le *je*, et par là-même la subjectivité, le temps, et le discours se trouve, ainsi que je l'ai montré, dans le *cogito* de Descartes. *Je doute, je suis* : je suis en tant que, dans l'exercice de ma pensée, je renvoie à cet exercice ; mon être est fait de renvoi et c'est la certitude de cette opération qui fonde la certitude du *je* en tant qu'instance transcendante<sup>430</sup>.

Seulement, et cet infléchissement est important, pour Benveniste il faut que ce renvoi se fasse dans des formes propres. C'est ce qu'il appelle *l'appareil formel de l'énonciation*. Le *je* se donne à voir dans le corps même du texte dans des endroits que le linguiste se doit de connaître. La sui-référence devient ainsi un problème de visibilité et c'est en dernier recours la possibilité de montrer ces lieux de manifestation qui, dressant la ligne de faille de l'énonciation, autorise le linguiste à camper le sujet dans l'avant et l'après d'une parole présente à elle-même, ou à l'évacuer de l'artifice d'un texte d'où ce même sujet semble manquer tout en le produisant.

Benveniste a eu le privilège de fonder une linguistique que j'appellerai dualiste, au sens où, par analogie avec le modèle cartésien du corps habité par l'âme, il a le premier essayé de mettre en évidence les lieux de ce corps par le biais desquels l'âme en modifie l'apparence. Le sujet se donne tout entier dans son discours au travers de toutes les catégories relevant directement de l'énonciation. Benveniste en dresse le répertoire, espérant ainsi assigner l'énonciation à son domicile, si on me permet cette métaphore juridique.

---

<sup>430</sup> De même que Descartes s'interroge, après la présentation du *cogito* si le monde extérieur existe et s'il y a d'autres sujets, de même apparaît chez Benveniste la question troublante de savoir pourquoi, dans une conversation, *mon* passé et *mon* futur, par rapport à *mon* présent sont acceptés par mon interlocuteur comme *passé*, *futur*, etc. Si Descartes résolvait la question en invoquant la véracité divine, Benveniste la tranche en faisant apparaître l'appareil formel de l'énonciation, un inventaire de formes permettant à l'interlocuteur de reconnaître la présence du locuteur à sa parole.

Mais de même que le troisième régime dont parle Descartes dans une lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, qui est le régime de l'union de l'âme et du corps, ne se connaît ni par l'entendement seul, comme on en ferait d'une pensée, ni par l'entendement aidé par l'imagination, comme est connue la substance étendue, de même il sera insuffisant de loger l'énonciation dans le seul appareil formel, sous peine de perdre de vue ce qui constitue son apparition originale. Descartes pensait que la connaissance de l'homme était en quelque sorte contre-nature, car précisément la nature de l'homme n'est pas simple, mais union. Ce que l'homme pouvait à proprement parler connaître était d'une part les corps, d'autre part la nature intellectuelle<sup>431</sup>. Quant à la possibilité de mener de front une réflexion sur le régime de l'union, son œuvre témoigne d'une hésitation que d'aucuns considèrent comme constitutive.

De retour à présent sur les oppositions élaborées par Benveniste, et sans en contester la pertinence opérationnelle, qu'il me soit permis de formuler les limites de cette approche. On conviendra de cette manière de concevoir l'être du sujet comme renvoi à soi par l'exercice d'une activité. Il me semble que c'est là un trait de cartésianisme dont la linguistique moderne ne pourrait se déprendre. Benveniste en a donné une expression scientifique bien distincte. Cependant il y a ajouté un ingrédient, inspiré peut-être d'une des solutions cartésiennes, contestable, au problème de l'union de l'âme et du corps. L'appareil formel de l'énonciation serait *mutatis mutandis* l'équivalent de la glande pinéale, c'est-à-dire d'un endroit du corps, qui don-

---

<sup>431</sup> Descartes renvoie Elisabeth dans cette même lettre à « la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher ; à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent ». Les phénoménologies actuelles se proposent d'exploiter cette troisième voie de connaissance, qui serait une manière de vivre pleinement. Voir Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, 2 tomes, Paris, Albin Michel, 1995.

nerait passage à la pensée, mais dont le propre est l'extériorité et la visibilité. C'est cet ingrédient qui inspire à Benveniste une opposition nette entre discours et récit, entre temps linguistique et temps chronique, compte tenu du fait que le second terme de ces couples antinomiques ne laisserait pas voir l'énonciation dans des formes propres et distinctes.

J'ai essayé de montrer qu'il n'en était pas ainsi, même si le récit et le temps chronique sont à placer d'un cran plus loin sur une échelle qui prendrait son origine dans la sui-référence absolue. La linguistique de l'énonciation, une fois créée sur la base de la définition de la subjectivité comme renvoi à soi par l'exercice d'une activité, était lancée dans la voie des recherches concernant cette étrange union de l'énoncé et de l'énonciation.

Son identité profonde l'oblige à creuser la pensée de l'auto-référentialité de la parole, productrice, selon l'analyse proposée ici, de subjectivité. Oswald Ducrot et Alain Berrendonner ont mis chacun au point une théorie de l'interdépendance de l'énoncé et de l'énonciation, se proposant d'élargir l'étude des incidences de l'une sur l'autre, par rapport aux simples « traces » benvenistiennes de la subjectivité dans le langage. Il devient urgent de réfléchir pourquoi « le sens de l'énoncé est une représentation de son énonciation »<sup>432</sup>, pourquoi le corps entier de l'énoncé désigne l'acte de sa production, pourquoi il n'y a pas d'énoncé devant lequel on puisse gommer la question de son apparition.

### *Enonciation et actes de langage*

Descartes serait ainsi à l'origine d'un dualisme de la linguistique moderne de l'énonciation. Benveniste fut le premier à essayer de lui assigner un contour plus précis. J'ai montré qu'il avait décidé de donner un 'corps' à la sui-référence au moyen de l'appareil formel de l'énonciation.

---

<sup>432</sup> O. Ducrot, *Le dire et le dit*.

### Subjectivité et illocutoire

Un point intéressant qui éclaire le choix de Benveniste est sa position vis-à-vis de la théorie des actes de langage. Cette théorie fut connue en France grâce à un volume collectif publié en 1962, qui reproduisait les interventions lors d'un colloque ayant eu lieu à Royaumont<sup>433</sup>. C'est en prenant connaissance de ces textes, plus précisément de la conférence du philosophe anglais J.L. Austin, intitulée *Performatif : constatif*, que Benveniste réagit, en 1963, par un article consacré à *La philosophie analytique et le langage*<sup>434</sup>.

La conférence de Austin était une présentation de la première étape de sa théorie, à savoir de la découverte des énoncés performatifs. Il y définit l'énoncé performatif, par opposition à l'énoncé constatif, comme ayant la fonction d'effectuer une action. « Formuler un tel énoncé, c'est effectuer l'action, action, peut-être, qu'on ne pourrait guère accomplir, au moins avec une telle précision, d'aucune autre façon »<sup>435</sup>. Les exemples qu'Austin prend pour illustrer les énoncés performatifs sont tous des performatifs explicites, c'est-à-dire des énoncés où l'acte réalisé au moyen de l'énoncé est inscrit dans l'énoncé même :

- (1) *Je baptise ce vaisseau Liberté.*
- (2) *Je m'excuse.*
- (3) *Je vous souhaite la bienvenue.*
- (4) *Je vous conseille de le faire.*

Ce type d'énoncé performatif permet d'identifier la nature de l'acte accompli en le prononçant, d'après la formule figurant en tête de l'énoncé à la première personne de l'indicatif présent. Ainsi « dire : 'je promets de', formuler, comme on dit, cet acte performatif, c'est là l'acte même de faire la promesse »<sup>436</sup>.

Mais, dans cette même conférence, Austin proposait d'élargir la catégorie de performatif aux énoncés ne présentant pas cette forme régulière, tels que :

---

<sup>433</sup> *La philosophie analytique*, Paris, Editions de Minuit, 1962.

<sup>434</sup> Repris dans *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 267-276.

<sup>435</sup> *La philosophie analytique*, p. 271.

<sup>436</sup> *Ibidem*.

(5) *Fermez la porte !*

ou même le mot

(6) *Chien*

inscrit sur un écriteau fixé sur un portail, argumentant que ces énoncés accomplissent, au même titre que les premiers, des actes, par exemple, un ordre et un avertissement. « Pour rendre performatif notre énoncé, et cela sans équivoque, continue Austin, nous pouvons faire usage, au lieu de la formule explicite, de tout un tas d'expédients plus primitifs comme l'intonation, par exemple, et le geste. » Ces énoncés performatifs non explicites, Austin les appelle « performatifs primaires »<sup>437</sup>. La conclusion de Austin est que « nous ne pouvons attendre aucun critère verbal du performatif. Tout au plus pourrions-nous espérer que chaque énoncé qui est en effet performatif pourra être réduit (dans un sens quelconque de ce terme), à un énoncé dans l'une ou l'autre de nos formes normales (explicites) »<sup>438</sup>.

La réponse de Benveniste au texte de Austin est très éclairante pour sa conception de l'énonciation. Ainsi accepte-t-il tout de suite la distinction que Austin fait entre performatif et constatif, en l'intégrant dans ses propres vues. « En décrivant, il y a quelques années, les formes subjectives de l'énonciation linguistique, nous indiquions sommairement la différence entre *je jure*, qui est un acte, et *il jure*, qui n'est qu'une information »<sup>439</sup>. En effet dans l'article cité, il écrivait : « L'énonciation *je jure* est l'acte même qui m'engage, non la description de l'acte que j'accomplis. En disant *je promets*, *je garantis*, je promets et je garantis effectivement. Les conséquences (sociales, juridiques, etc.) de mon jurement, de ma promesse, se déroulent à partir de l'instance de discours contenant *je jure*, *je promets*. L'énonciation s'identifie avec l'acte même. Mais cette condition n'est pas donnée dans le sens du verbe ; c'est la 'subjectivité' du discours qui la rend

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>439</sup> *Problèmes...*, I, p. 270.



possible. On verra la différence en remplaçant *je jure* par *il jure*. Alors que *je jure* est un engagement, *il jure* n'est qu'une description, au même titre que *il court*, *il fume* »<sup>440</sup>.

La notion de performatif, en effet, croise au plus près la notion benvenistienne de subjectivité. On se souvient que pour Benveniste, la subjectivité est la capacité du locuteur à se poser comme « sujet », donnant lieu ainsi à « l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage »<sup>441</sup>. Si celui qui accomplit un acte performatif est tenu à une responsabilité quelconque, c'est, pour Benveniste, en vertu d'une sui-référence de l'instance d'énonciation<sup>442</sup>.

Mais, de même que pour l'expression du temps, de l'espace ou de la personne, cette sui-référence engageant la responsabilité du locuteur se fera, pour Benveniste, dans des formes propres, c'est-à-dire dans un inventaire de formules performatives comprenant des verbes à l'indicatif présent, voix active, première personne. Par dérogation, Benveniste tiendra également pour performatifs les énoncés « implicitement mis au compte de l'autorité habilitée à les produire »<sup>443</sup>, tels que :

(7) *M. X est nommé ministre plénipotentiaire.*

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>442</sup> On a du mal à expliquer pourquoi Benveniste refuse d'accorder le statut de performatif à un énoncé prononcé par une personne n'ayant pas l'autorité nécessaire pour le faire de manière heureuse. On sait que pour lui quelqu'un qui crierait sur la place publique : « je décrète la mobilisation générale » faute de l'autorité requise, ne fait entendre qu'un propos se réduisant à « une clameur inane, enfantillage ou démente » (*Problèmes*, p. 273). Après avoir opté pour une position qui consiste à voir les obligations que l'acte de langage crée au sujet parlant comme découlant de la sui-référence greffée sur la formule performative explicitant l'acte, on peut reprocher comme une inconséquence à Benveniste d'avoir posé aussi des conditions sociales à l'accomplissement de l'acte. A ce propos, voir aussi l'analyse de O. Ducrot, *Illocutoire et performatif*, dans *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, troisième édition, 1991 : « soutenir une telle thèse, c'est pousser jusqu'à l'extravagance l'aspect normatif de la linguistique », p. 285.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 272.

En revanche, Benveniste n'accepte pas la proposition d'élargissement de la catégorie de performatifs, proposée par Austin, à des énoncés tels que (5) ou (6). De l'argumentation de Benveniste, structurée par plusieurs paliers, je retiens l'idée que ces deux énoncés (a) ne répondent pas à la condition d'un « modèle précis, celui du verbe au présent et à la première personne » et (b) « ne dénomment pas l'acte de parole à performer »<sup>444</sup>.

Des analyses qui précèdent, je déduis *la nécessité, aux yeux de Benveniste, que la sui-référence se fasse dans des formes permettant de l'expliciter*. Dire *je est*, tout en renvoyant à soi-même, se désigner soi-même en tant que *je*. Utiliser le présent du discours, *je parle*, est, par la sui-référence de l'instance d'énonciation, créer le temps linguistique du présent. De même, dire *je te promets* est, utilisant le renvoi à sa propre parole, dénommer l'acte de langage que l'on accomplit.

Ce refus d'admettre les performatifs primaires comme performatifs est révélateur de la façon dont Benveniste comprend la sui-référence linguistique. En même temps qu'il renvoie à lui-même, le discours crée des images. Ces images caractérisent le locuteur, au sens où elles le *réalisent* dans le langage. Cette manière de voir est commune, me semble-t-il, à la linguistique de l'énonciation, tous représentants confondus. Ceux-ci se séparent, néanmoins, selon la manière dont ils comprennent ces images. Pour Benveniste, on voit qu'elles constituent un répertoire de formes bien définies. Ces formes ont en outre la qualité d'être des parties de l'énoncé. En d'autres termes, *dans le dualisme propre à Benveniste, l'énonciation se donne à voir dans une partie de l'énoncé*.

En réalité, Austin voulait aller beaucoup plus loin. Suivant son intuition originelle qui consistait à voir à l'œuvre dans les performatifs primaires le même principe que dans les performatifs explicites, il abandonna, à un second stade de sa réflexion, l'opposition entre performatifs et constatifs. A la place de celle-ci, il commença à parler d'une tripartition de tout acte de lan-

---

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 275.

gage, selon les niveaux locutoire, illocutoire et perlocutoire<sup>445</sup>. A ce stade, premièrement, tous les énoncés ont une composante illocutoire, c'est-à-dire, en les prononçant, on a l'intention d'opérer un changement dans le monde, intention qui est, d'une manière ou d'une autre, inscrite conventionnellement dans l'acte lui-même. Ainsi l'assertion devient une forme de l'illocutoire, utilisée pour faire comprendre au destinataire que l'on fait une assertion. Deuxièmement, les deux autres niveaux, le locutoire et le perlocutoire, n'en sont pas moins des actes, même si pour le perlocutoire il n'existe pas de convention régissant les différents effets que le locuteur pourrait obtenir. Troisièmement, l'acte locutoire se définit par un équilibre entre intention et convention<sup>446</sup> mais de par la nature de l'acte cet équilibre se fait autour d'expressions de la langue. Pour donner à comprendre que je veux exprimer le mot *chat*, je prononce le mot *chat*. Pour exprimer la voyelle *a*, je prononce la voyelle *a*. La réalisation de l'acte locutoire exige l'actualisation d'éléments de la langue, conformément à des conventions linguistiques. Une fois ces éléments actualisés dans l'acte locutoire, le sens produit est, pour Austin, le sens attaché précisément aux éléments actualisés.

Si Austin a abandonné l'opposition performatif-constatif et qu'il ait introduit le niveau illocutoire comme faisant partie de tout acte de langage, c'est en revanche parce qu'il n'estimait plus qu'il y eût, entre le contenu énoncé et ce que l'on fait en parlant, un rapport aussi étroit que le décrivait sa première notion de performatif explicite. A titre d'exemple, la même force illocutoire que l'on a dans le performatif explicite

(8) *Je te promets de venir*

peut se réaliser, sous certaines conditions d'usage, dans des énoncés dont la forme est ambiguë, tels que

(9) *Je viendrai*

---

<sup>445</sup> J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

<sup>446</sup> Selon la mise au point de P. F. Strawson, « Intention and Convention in Speech-Acts », *The Philosophical Review*, vol. 73 (4), 1964, p. 439-460.

ou

(10) *A demain!*

J'ai montré que pour Benveniste ces derniers énoncés ne sauraient être pris pour des performatifs. A mon sens, les raisons de Benveniste pour écarter les exemples de ce type ont trait à sa conception de la sui-référence. D'une part, il a tout de suite vu le caractère sui-référentiel des énoncés performatifs. D'autre part, en raison du dualisme caractérisant sa conception du sens, il limitait la sui-référence linguistique à des énoncés qui se dénommaient eux-mêmes au moyen d'une de leurs parties. Mutatis mutandis, *on peut dire qu'il comprend le fonctionnement de l'acte performatif sur le modèle de celui de l'acte locutoire*. Austin, en revanche, tout en soulignant le caractère sui-référentiel du performatif<sup>447</sup>, assignait à cette sui-référence des limites plus larges.

### *Sui-référence et images de la sui-référence*

Oswald Ducrot propose dans son interprétation de l'illocutoire une vision renouvelée de la sui-référence. Dans son article *Illocutoire et performatif*<sup>448</sup>, il commence par montrer que la sui-référence benvenistienne reposait sur une illusion. Dans l'exemple

(11) *Je suis allé à Paris après toi,*

*Je* et *toi* sont certes des pronoms personnels de 1<sup>ère</sup> et 2<sup>e</sup> personne, mettant en relation les participants au dialogue. Cepen-

---

<sup>447</sup> Dans l'article cité, il remarque : « si quelquefois on se demande, ce qui peut arriver, si un énoncé quelconque de cette forme-ci est performatif ou plutôt constatif, on résoudra la question en se demandant si l'on peut insérer quelque phrase qui équivaille au mot anglais *hereby*, c'est-à-dire 'par ces mots-ci' » (p. 273). Bien qu'Austin propose ce test pour distinguer les énoncés performatifs des énoncés constatifs, à la lumière de l'extension des performatifs à l'ensemble de l'illocutoire, il faut comprendre cette sui-référence comme caractérisant l'illocutoire en général.

<sup>448</sup> Datant de 1977, mais revu et corrigé pour la troisième édition de *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1991.

dant, ces personnages ne sont pas vus par l'énoncé en tant que tels, mais bien en dehors de leur activité de parole. La raison de l'emploi des pronoms personnels est, selon Ducrot, le principe d'économie. Il appelle ce type de formes  $Je_2$  et  $Tu_2$ . En revanche, l'énoncé

(12) *Je te promets d'aller à Paris,*

en tant que promesse, met en relation le locuteur et le destinataire en tant qu'ils sont locuteur et destinataire de cet énoncé. Dans ce dernier exemple on dira que les pronoms représentent deux entités  $Je_1$  et  $Tu_1$ , correspondant aux interlocuteurs en tant que tels<sup>449</sup>.

A la faveur de cette distinction (dans *Le Dire et le dit*, il parlera de 'locuteur en tant que tel' et 'locuteur en tant qu'être-du-monde'), Ducrot arrive à introduire une ligne de faille entre le locuteur et le destinataire en tant que tels, représentant l'instance d'énonciation, et *leurs images dans l'énoncé*. C'est précisément cette ligne de faille qui lui permet de ne plus réduire la sui-référence à une réalisation dans le corps même de l'énoncé. « La valeur illocutoire de l'énoncé constitue donc une caractérisation juridique de l'énonciation, une prétention affichée à lui donner tel ou tel pouvoir. Dans la mesure où il a une valeur illocutoire, un énoncé a son énonciation pour thème : il la commente. Ce qui n'implique en rien que cette sui-référence ait un caractère explicite, littéral. »<sup>450</sup>

Pour être conséquent avec ce partage entre énonciation et images que l'énonciation crée dans l'énoncé, il faudrait dire que dans l'énoncé

(8) *Je te promets de venir*

il y a deux verbes *promettre* différents :

a) un *promettre*<sub>1</sub>, qui est purement illocutoire, pour autant que l'énoncé

(9) *Je viendrai!*

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 292.

prononcé dans des circonstances précises le contient aussi sans pour autant contenir la formule performative explicite et

b) un *promettre*<sub>2</sub>, qui est le verbe performatif, et qui serait l'image projetée dans l'énoncé par le niveau illocutoire présent dans le *promettre*<sub>1</sub>.

En séparant l'instance même de l'énonciation des images qu'elle peut projeter dans l'énoncé et, corrélativement, le commentaire par l'énoncé de sa propre énonciation des obligations juridiques qu'elle prétend engendrer, Ducrot en arrive à manier une conception beaucoup plus souple de la sui-référence. Celle-ci se spécifie désormais selon les modalités où le sens de l'énoncé comporte une allusion à son énonciation. Or l'appareil formel de l'énonciation en est une, naturellement, mais d'une manière plus indirecte que ne le croyait Benveniste. *Je* et *Tu* peuvent être utilisés dans le discours soit pour figurer les interlocuteurs en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'ils se définissent à partir du dialogue, soit leurs images en tant qu'êtres-du-monde.

La transformation que l'acte illocutoire accompli concerne les interlocuteurs en tant que tels. Ainsi Ducrot peut-il affirmer : « un énoncé ne prend une valeur illocutoire que dans la mesure où il est sui-référentiel. Dire que l'énoncé E a servi à accomplir l'acte illocutoire A, c'est impliquer que dans le sens même de E, il y a une allusion à l'énonciation de E »<sup>451</sup>. Dans

(13) *Je viendrai demain,*

par exemple, on peut voir, comme partie du sens de l'énoncé, une allusion, ou une description, dira plus tard Ducrot, dans *Le Dire et le dit*, de l'énonciation de cet énoncé. Si le sens de (13) est différent de celui de

(14) *Viendrai-je demain ?,*

c'est en raison du fait qu'il est constitué par l'énonciation, à chaque fois différente d'un même contenu, qui, dans certains cas, a la valeur de la promesse.

En posant la question

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 291.

(15) *Qu'est-ce qu'a fait Pierre ce matin ?*,

le locuteur en tant que tel présente sa parole comme créatrice d'obligations pour le destinataire en tant que tel. Mais, selon l'amendement que Ducrot fait à la formulation de Benveniste concernant la sui-référence des pronoms, ces obligations concernent uniquement les interlocuteurs en tant que tels, et non pas *Je* et *tu* comme êtres-du-monde.

De cette conception de la sui-référence, il résulte :

1) que *Je* et *Tu* ne doivent pas nécessairement apparaître comme parties de l'énoncé pour se voir affectés d'obligations par suite de l'accomplissement d'actes illocutoires par le locuteur ;

2) que le langage ne fait que prétendre attribuer des obligations aux interlocuteurs, obligations que ceux-ci ont la liberté de ne pas relever. Si on tient par exemple la promesse qu'on a donnée autrefois, c'est qu'on s'identifie avec le rôle que l'accomplissement de l'acte de promettre a tracé au locuteur ;

3) que la sui-référence ne se fait pas toujours dans des formes propres, figurant comme parties de l'énoncé, mais peut concerner uniquement le locuteur et l'interlocuteur en tant que tels, même s'ils ne sont pas dénommés dans le discours ;

4) que les images benvenistiennes de la sui-référence, par exemple les formules performatives explicites, ne sont pas un phénomène originel, mais seulement un effet dérivé de la sui-référence<sup>452</sup>.

Par rapport à ces différents traits de la sui-référence, dans la conception d'Oswald Ducrot, une question intéressante surgit, relativement à l'orientation qu'ont prise ses recherches dans ces dernières années. A partir déjà des *Mots du discours* rédigé 1980 en collaboration avec quelques-uns de ses élèves, et puis, de l'*Argumentation dans la langue* écrit avec Jean-Claude Anscombe, Ducrot tente de construire une sémantique argumentative. Ses études sur différents connecteurs, la théorie des topoï, plus récemment la découverte des modificateurs déréalisants

---

<sup>452</sup> Elles ont « le même type de réalité qu'un mirage », écrit Ducrot, p. 295.

sont autant d'outils que Ducrot s'est donnés afin de justifier le choix théorique général selon lequel la phrase comporte des instructions à partir desquelles peut être calculé le sens de l'énoncé.

Aussi Ducrot se propose-t-il d'étudier de quelle façon certains éléments de la langue contraignent l'usage argumentatif des énoncés qui les contiennent. Ces contraintes sont des formes de sui-référence. Elles fournissent un objet d'étude très riche et les schématiser pose nombre de problèmes du plus haut intérêt.

Si l'on suit cependant l'itinéraire que je propose dans ce chapitre, et si l'on accepte qu'il y a une analogie entre les actes illocutoires et l'argumentation, au sens où et les uns et l'autre sont des phénomènes de sui-référence, il faudrait arriver à dire que les mots argumentatifs ne sont qu'un mirage provenant d'un fonds bien plus profond. Car, de même que les verbes performatifs sont une image projetée dans l'énoncé d'une obligation que l'énonciation même formule, de même les éléments argumentatifs devraient être tenus pour des reflets dans l'énoncé d'une argumentation conçue comme un effet originel de l'énonciation. Sur la trace de ce fonds argumentatif dû à un rapport interne de l'énoncé et de l'énonciation, les mots du discours joueraient le même rôle qu'ont eu les pronoms personnels et les verbes performatifs dans la découverte de la nature énonciative de la subjectivité et de l'illocutoire.

### *Un regard sur l'énonciation*

Alain Berrendonner prend appui dans l'analyse de l'illocutoire par Ducrot, afin de développer une conception propre de la sui-référence. Dans son étude *Quand dire, ce n'est rien faire*<sup>453</sup>, il prend le contre-pied de la théorie de Austin et fait le choix d'un 'crédo représentationaliste', selon la formule de François Récanati<sup>454</sup>, posant, à la suite de Frege et Russell que :

<sup>453</sup> *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit, 1981, p. 75-137.

<sup>454</sup> *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979.



« a) la fonction sémantique primitive d'un énoncé est généralement de représenter (décrire, constater, dénoter...) un 'état de choses' référentiel : le langage, comme code de signes, n'est donc qu'un tableau de la réalité ;

b) lorsque 'dire, c'est faire', la valeur d'acte que reçoit l'énoncé est dérivable de sa signification représentationnelle primitive : il s'agit là d'une valeur pragmatico-rhétorique figurée, et non de l'attestation d'une signification linguistique 'propre' »<sup>455</sup>.

La position théorique de Berrendonner est ainsi contraire aux présupposés fondamentaux de Ducrot, qui travaille à montrer que le langage peut être expliqué par une sémantique essentiellement argumentative.

Berrendonner articule une explication générale de l'illocutoire dans lequel il voit une valeur 'A-substitutive' de l'énoncé, c'est-à-dire l'accomplissement substitutif dans le discours d'une action que le locuteur n'accomplit pas dans la réalité. Dans le cadre que s'est choisi Berrendonner, la valeur 'A-substitutive' s'explique toujours par un rapport interne de l'énonciation à l'énoncé. Cependant, et là il adopte la position de Ducrot quant à l'illocutoire, Berrendonner croit aussi que cette valeur n'est pas une affaire de langue, au sens où « elle n'est pas marquée dans la phrase dont l'énonciation sert de substitut à l'acte »<sup>456</sup>.

Un énoncé tel que *Je donne mon livre à Jacques* est susceptible tantôt d'une interprétation A-substitutive (et alors l'énonciation de cet énoncé est le don même), tantôt d'une interprétation constative (l'énonciation étant alors la description d'un événement contemporain). On voit là que Berrendonner, en raison de son 'crédo représentationaliste', ne suit pas Austin jusqu'à faire de l'assertion un acte illocutoire.

La question se pose de savoir ce qui fait choisir au destinataire la première interprétation au lieu de la seconde. Arrivé à ce point, Berrendonner fait appel à la solution de Ducrot (qui

---

<sup>455</sup> *Ibidem*, p 78.

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 107.

lui même avait extrapolé Benveniste au delà des performatifs explicites), consistant à dire que l'énoncé reçoit une interprétation illocutoire s'il peut apparaître, au cours de son énonciation, comme sui-référentiel, c'est-à-dire comme un commentaire de sa propre énonciation. Ce que Berrendonner reproche à Ducrot, c'est de n'avoir pas donné un critère pour déterminer quand un énoncé est sui-référentiel, c'est-à-dire quand il renvoie à sa propre énonciation. L'objection vient, selon moi, d'une différence quant aux choix théoriques de base, car, pour Ducrot, la sui-référence ne connaît pas de bornes. Sur ce point, on peut dire que Ducrot suit Austin jusqu'au bout, au sens où il accepte de faire de l'assertion un acte illocutoire. Par conséquent, ne dira pas qu'il y a des interprétations constatives d'un énoncé, d'où la sui-référence serait absente.

Berrendonner est lui aussi d'avis que l'illocutoire consiste en une interprétation sui-référentielle de l'énoncé. Mais, puisque l'illocutoire ne prend pour lui que des valeurs 'A-substitutives', n'embrassant pas la totalité du discours, il lui appartient d'en expliquer l'apparition. Dès lors, il propose de mettre en place des règles inférentielles permettant d'interpréter un énoncé comme ayant une valeur A-substitutive, à chaque fois que l'interlocuteur remarque « une absence de référent capable de valider l'énoncé ». Transposée dans la théorie de l'implicite de H.P. Grice, l'illocutoire deviendrait, il me semble, une implicature déclenchée par le fait de bafouer la maxime de qualité<sup>457</sup>.

Dans cette tentative d'expliquer l'illocutoire à partir d'une conception représentationnelle du langage, l'acte *locutoire* (qui est lui aussi énonciation) est déjà, à l'encontre de Austin, une prise en charge de l'énoncé. Berrendonner ne pose pas un acte illocutoire particulier comme acte 'neutre' et toujours 'premier', tel que, par exemple, l'acte d'assertion. En fait, la place d'un tel acte est détenue par l'acte locutoire, par lequel le locuteur

<sup>457</sup> H. P. Grice, *Logic and Conversation*, in P. Cole, J.L. Morgan (éd.), *Syntax and Semantics*, 3, 1975, p. 41-58.

s'empare d'une proposition (c'est-à-dire d'une structure conceptuelle dénotant un référent, candidate à la vérité ou à la fausseté), l'assume et la soumet à la validation d'autrui<sup>458</sup>. En plaçant l'*assertion* au niveau du locutoire, Berrendonner vise à rendre compte des deux faits suivants :

a) que tout énoncé comprend un acte assertif ;

b) que l'*assertion* a un caractère symptomatique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas de l'ordre du dit, mais du *montré*, de l'*exhibé*,

sans pour autant inscrire cet acte d'*assertion* dans le contenu énoncé, c'est-à-dire sans avoir à admettre que le contenu désigne réflexivement sa propre énonciation (position qui sera celle de Ducrot, dans ses recherches sur l'argumentation, à partir de 1980).

Ce *montré*, ou 'marge du discours', comme l'appelle Récanati<sup>459</sup>, est, pour Berrendonner, le domaine propre de l'énonciation. L'énonciation est avant tout une action, donc un fait, un élément de réalité. En outre, « elle est un geste, c'est-à-dire qu'elle a le statut sémiotique d'un symptôme : sa valeur signifiée s'exhibe sans se dire »<sup>460</sup>. Berrendonner n'accepte pas de voir du 'montré' dans le contenu des énoncés, ni dans les verbes performatifs, ni dans le contenu des incidentes à signification métadiscursive. Pour lui, ces éléments, comme tout élément interne au contenu propositionnel, dénotent. Seul le comportement locutoire d'énonciation en relève, pour autant qu'il comporte une prise en charge spécifique du contenu exprimé, par exemple la valeur d'*assertion*. Ainsi, il n'y a rien qui 'dit' l'énonciation ; elle ne fait que se montrer.

Quels sont alors les rapports de l'énoncé et de l'énonciation ? Dans une étude consacrée à l'ironie, publiée dans le même volume<sup>461</sup>, Berrendonner expose une théorie générale de l'énonciation comme symptôme. Le symptôme peut être défini, à la suite

---

<sup>458</sup> Berrendonner, *op. cit.* p. 121.

<sup>459</sup> *Ibidem.*

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 173-239.

de Peirce et Jakobson, comme un cas particulier d'indice, fondé sur une relation de partie à tout. En assignant à l'énonciation le statut d'un symptôme, Berrendonner arrive à rendre compte de plusieurs phénomènes énonciatifs. En effet, le symptôme se distingue par plusieurs traits :

a) le signifiant du symptôme tient lieu du signifié absent (comme dans toutes les formes du signe) ;

b) étant inclus (comme partie dans le tout) dans son signifié, il est l'un des attributs de ce qu'il signifie. « En tant que tel, il ne peut donc représenter sans qualifier quelque propriété attribuable à son signifié, et assure par là, nécessairement, une fonction authentiquement prédicative sur ce dernier »<sup>462</sup> ;

c) dans certains cas, le signifiant et le signifié d'un symptôme peuvent s'identifier l'un à l'autre. Il s'ensuit que toute énonciation peut être considérée comme symptôme d'elle-même.

Bref, une énonciation est symptôme de l'énoncé tout en le commentant et, en outre, elle est symptôme d'elle-même en se commentant. Le premier niveau apparaît dans le cas des valeurs illocutoires de l'énoncé. Elles sont l'effet d'un commentaire prédicatif de l'énonciation sur le contenu de l'énoncé. Le second niveau devient visible dans toutes les formes de distanciation (ironie, paradoxes). Ainsi la distanciation semble-t-elle être pour Berrendonner une ressource supplémentaire de l'énonciation qui se commente elle-même, avec un effet de surprise quant à l'interprétation.

Quelles sont ainsi les nouvelles formes du dualisme que nous avons surpris chez Benveniste ? Selon Berrendonner, l'énonciation est une actualisation dans le monde des *realia* du contenu de l'énoncé. La sui-référence est double. Il y a premièrement l'effet de l'énonciation sur l'énoncé, en tant que commentaire du dit par le dire, lui assignant les valeurs illocutoires et argumentatives les plus diverses. Il y a ensuite une dépendance de la valeur argumentative de l'énonciation de la nature du contenu énoncé. Les recherches de Ducrot de ces dernières années ont pour but,

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 218.

je l'ai montré, de mettre en évidence un grand nombre de mots qui ont la propriété d'orienter argumentativement le discours vers des conclusions que ces mots construisent. De là, l'hypothèse de base de Ducrot que la phrase donne des instructions sémantiques permettant de calculer le sens de l'énoncé.



Seconde Partie

La Modernité roumaine  
sur les routes de l'Europe





En guise d'introduction :  
Réflexions sur l'Ancien Régime roumain :  
XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles

Ces années où la Roumanie apprend à vivre au quotidien son intégration à l'Union Européenne, nous sommes tout naturellement conduits à repenser l'histoire roumaine en fonction des catégories communes de l'Europe. Le travail des Pères fondateurs de l'Europe fut une œuvre collective et englobante, dont l'esprit n'était aucunement restrictif. Jean Monnet, Robert Schuman, Pierre Werner, pour n'en nommer que quelques-uns, ont rêvé d'une construction pour les pays de l'Europe, où ceux-ci puissent développer leur créativité et leurs virtualités, où les citoyens de l'Europe se sentent libres de reconnaître et de développer leurs valeurs, telles que leurs ancêtres les avaient vécues et cultivées dans leur histoire.

Animé de cette exigence de liberté, qui est celle que nous ont léguée les architectes de l'Europe, j'essaierai ici de retracer quelques lignes de ce qu'il est convenu d'appeler la société roumaine de l'Ancien Régime. Essayons de surprendre les Principautés Roumaines lors de la naissance d'une conscience européenne commune, dès leur sortie du Moyen Age, où, par leur action politique et militaire, par les choix de valeurs et de culture qui furent les leurs, elles négocièrent leur place à l'intérieur d'une Europe encore naissante. Qui aura saisi le commencement comprendra certainement la suite, et l'historien attentif au rythme des événements ne saurait se laisser surprendre par des bruits insolites, qu'il doit rendre aux harmoniques d'un son fondamental.

Quelques précautions méthodologiques s'imposent. À partir de ce point de mire que reste certainement pour l'historien

du Moyen Age le corps mystique de la Chrétienté, il ne s'agit d'instituer ni une lente dégénérescence ni une pénible ascension conduisant à l'État laïque moderne. Ces vues paraîtraient trop simples, confrontées avec un phénomène social, dont l'unité, définie par une cohésion religieuse, renvoie en dernière analyse à un arrière-plan métaphysique, s'étalant dans un temps et un espace orientés. Rigueur oblige, la communauté roumaine au sortir du Moyen Age devrait être éclairée, comme le voulait le grand historien Alphonse Dupront, dans son « enracinement à l'élémentaire, qu'il soit physique, biologique, cosmique, mythique ou métaphysique »<sup>463</sup>. Face à cette assignation, il faudrait maintenir la fluidité propre à l'histoire, en posant la catégorie fondamentale du « passage »<sup>464</sup>, entendue à la fois dans un sens métaphysique et épistémologique. En effet, le passage de la représentation sociale de la Chrétienté à celle de l'Europe ne saurait être saisi sans une attitude spirituelle qui, au lieu d'opposer les contraires l'un à l'autre, exige leur présence simultanée. C'est cette attitude qui, érigée en discipline spirituelle, devrait nous permettre de distinguer les contraires et de les impartir à telle ou telle manifestation historique en particulier. Espérons ainsi, dans cet horizon second de la réflexion, en arriver à une gnose vivante de l'histoire.

Après la prise de Constantinople (1453), la Valachie et la Moldavie avaient hérité de la conscience de la Chrétienté. L'Empire Ottoman, l'une des plus grandes puissances de l'histoire universelle, avait conquis non seulement l'Empire Byzantin et sa capitale, mais aussi la Bulgarie et la Serbie. Par sa position géographique dans le voisinage immédiat de l'agresseur, qui menaçait le bassin de la mer Noire et l'Europe Centrale, la Moldavie devint le bastion de la Chrétienté. Étienne le Grand, qui accède

---

<sup>463</sup> A. Dupront, « Clairvoyance de Vico », *Les Études philosophiques*, n° 3-4, juillet-décembre 1968, p. 291.

<sup>464</sup> A. Dupront, *Europe et Chrétienté dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, I<sup>re</sup> partie, Paris, CDU, 1957 (Les cours de Sorbonne), polycopié, p. 4.

au pouvoir en 1457, voit son pays menacé également de devenir un pachalik. Selon la doctrine de l'Islam, résumée dans une sentence de Muhammad transmise oralement, « la terre appartient à Allah, au Prophète et aux musulmans ». Le devoir de ces derniers était de conquérir les pays des infidèles qui se trouvaient dans la « Maison de la Guerre » et de les inclure dans la « Maison de l'Islam ». Pour les populations chrétiennes conquises, cela signifiait immédiatement la condition politique, civique et religieuse inférieure où furent consignés les Grecs, les Slaves du sud et même les Roumains de certains territoires occupés effectivement par les Turcs (les raïas de Brăila, Giurgiu, Turnu, Chilia et Cetatea Albă, la Dobroudja, le Banat à une certaine époque). C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la politique guerrière d'Étienne, et notamment la bataille de Vaslui, en 1475, où il défit les armées du sultan Mehmet II, arrêtant pour un certain temps l'avancée turque dans les Balkans et obtenant de façon durable pour son pays l'encadrement dans une autre catégorie juridique, celle de la « Maison de la Paix ». Cette victoire eut un grand retentissement dans toute l'Europe, et le pape Sixte IV, le commanditaire de la chapelle Sixtine, le qualifie de « *Verus christianae fidei athleta* ».

C'était au lendemain de la bataille de Vaslui qu'Étienne le Grand écrivit de Suceava, sa capitale, une lettre circulaire aux princes chrétiens de l'Europe, pour demander leur appui contre l'expansion ottomane et, symboliquement, la reconnaissance de son rôle de défenseur de la Chrétienté : « Nous avons pris notre épée et, grâce à Dieu notre Seigneur Tout-puissant, nous avons marché contre les ennemis de la Chrétienté, nous les avons vaincus et écrasés sous nos pieds et nous les avons tous passés au fil de notre épée ; que Dieu notre Seigneur en soit loué. »<sup>465</sup> Étienne continue, formulant l'une des idées qui fraiera son chemin dans la conscience européenne des Pays roumains, dans les siècles à

---

<sup>465</sup> *Apud S. Papacostea, Stephen the Great, Prince of Moldavia, 1457-1504*, Bucarest, Ed. Enciclopedică, 1996.

venir : « Notre pays est la porte de tous les Chrétiens et Dieu l'a épargné jusqu'à présent ; mais si cette porte est perdue, qu'à Dieu ne plaise, toute la Chrétienté sera en grand danger ». La lettre continue de filer cette métaphore de la porte, en présentant la Principauté de Moldavie comme « le bastion de la Hongrie et de la Pologne et la défense de ces deux Royaumes ». En transparence et pour respecter la discipline spirituelle du passage, il importe aussi de réfléchir au rôle de frontière que la Roumanie s'est vu échoir de nouveau, cette fois-ci, de l'Union européenne, depuis son accession en 2007.

Certes, l'état moldave et l'état valaque tenaient de cette théocratie que Byzance avait longtemps illustrée. Les princes roumains signalaient leurs victoires politiques en faisant construire des églises et des monastères, pratiquement jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Sur ces monuments, consacrés au spirituel, des marques de légitimité se lisaient. Selon des recherches récentes, l'invention de la peinture murale extérieure sur les églises moldaves remonte précisément à Étienne le Grand qui fit peindre l'Église de Dobrovăț. Que le programme iconographique des fresques extérieures eût une composante de manifeste politique, on le savait déjà. Le siège de Constantinople, inséré dans l'Hymne Acahythyste en vingt-quatre scènes, était un signe de conflit avec les Ottomans<sup>466</sup>. Mais que la tradition de la fresque extérieure fût devenue un instrument, pour les successeurs bâtards d'Étienne le Grand, pour se réclamer de leur illustre aïeul, c'est une hypothèse récente. En effet, les fils légitimes et successeurs d'Étienne, Bogdan III l'Aveugle et Ștefăniță, ne commandèrent pas de fresques extérieures. Petru Rareș, le bâtard, en revanche, récupéra la tradition en faisant peindre le beau monastère de Moldovița (1537). Le même scénario se répète, pour les successeurs de celui-ci au trône de Moldavie, notamment pour Ieremia Movilă, issu selon la tradition d'un paysan anobli par Étienne,

<sup>466</sup> S. Ulea, « Originea și semnificația ideologică a picturii moldovenești », in *Studii și cercetări de istoria artei*, 1963, n° 1 et 1972, n° 1.

qui fit peindre le monastère de Sucevița (1596). Ainsi la fresque extérieure moldave, contenant déjà un manifeste politique, devint-elle un moyen de légitimation pour la descendance stéfanienne<sup>467</sup>. L'un après l'autre, les faits sont là comme des apparences, marques, signes d'un régime véritablement théocratique. Le corps sacré du roi s'étale dans l'art et dans l'architecture.

Autre exemple, en Valachie. La ville de Bucarest, selon des recherches récentes en histoire de l'urbanisme, fut bâtie, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, selon des cercles concentriques, ayant pour centre l'église Saint-Georges l'Ancienne, et dont le rythme était significativement structuré par le triangle que cette église formait avec deux autres, Radu-Vodă et Mihai-Vodă<sup>468</sup>. Ce triangle sacré avait pour sommet Saint-Georges l'Ancienne, l'église métropolitaine, et sa bissectrice coïncidait avec la Calea Moșilor, ancienne route commerciale qui unissait la Moldavie et la Turquie en traversant la Valachie. L'urbanisme civil se conformait désormais à une ordonnance du sacré et commandait le développement de la ville pendant des siècles.

C'est sur cette toile de fond que viennent s'inscrire les signes témoignant d'un changement. Dans un XVII<sup>e</sup> siècle roumain, à bien des égards encore théocratique, deux figures rivales surgissent : Matthieu Basarab en Valachie et Vasile Lupu en Moldavie. Ni le nom dynastique de Basarab, que Matthieu, issu de la noble famille des Craiovești, ne prit que pour se revendiquer de Basarab I<sup>er</sup>, figure mythique du haut Moyen Age roumain, ni les batailles des deux armées-sœurs n'annonçaient encore le climat qui préparait, en Occident, l'Europe moderne. En échange, une éclosion artistique remarquable, accompagnée d'une réforme du système juridique sous l'influence du droit romano-byzantin, en 1646 en Moldavie et en 1652 en Valachie, annonce cet homme

---

<sup>467</sup> S. Gorovei, *La sacralité dans le Moyen Age roumain*, communication à l'Institut d'histoire « Nicolae Iorga », Bucarest, 1996.

<sup>468</sup> Dana Harhoiu, *Bucharest, a City between Orient and Occident*, Bucharest, Simetria Publishing House and ARCUB, 2001, p. 39 and 40.

européen de l'équilibre et de la mesure et cette culture du droit, dans laquelle on peut voir à la fois un héritage de Rome et un signe de la modernité.

Ce même XVII<sup>e</sup> siècle vit la traduction systématique en roumain des Écritures saintes et des textes de la liturgie orthodoxe, un siècle après les premières traductions entreprises sous impulsion protestante en Transylvanie. À la même époque où le célèbre groupe de Port-Royal donnait une nouvelle version de la Bible en français, une équipe d'érudits donna à Bucarest, en 1688, la première version intégrale de la Bible, sous le règne de Șerban Cantacuzène. Paul et Radu Greceanu avaient utilisé la traduction de l'Ancien Testament par le spathaire Nicolas et ses collaborateurs en 1661-1664, qui avaient fait preuve non seulement d'une grande indépendance d'esprit, du fait d'avoir pris comme base de leur travail le texte de l'édition de Francfort (1597), dû à l'érudition protestante, mais aussi d'une remarquable érudition philologique, qui les conduisit à la confrontation de toute une série de variantes grecques, latines et slaves<sup>469</sup>. Une langue se découvrait elle-même en se mesurant à l'expression des textes sacrés, en même temps qu'elle gagnait du terrain dans les chancelleries princières, dans les écoles, dans la législation.

Mais la civilité et l'humanité, comme cristallisation européenne du social en un système de valeurs, dans ce composé d' « humanisme civique », selon la belle formule de l'historien roumain Mihai Berza<sup>470</sup>, ne viennent qu'au siècle suivant. En Transylvanie, sous les Habsbourg, se prépare cette illustre Ecole Transylvaine, de Samuil Micu à Petru Maior, qui sous l'influence de relations directes avec l'Occident – celles de l'Eglise uniata rattachée à Rome, celles des milieux érudits de l'Empire et de l'Europe des Lumières, ont rendu au peuple roumain la double

---

<sup>469</sup> M. Berza, « Culture roumaine et culture européenne au XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Pentru o istorie a vechii culturi românești*, édition, introduction et notes par A. Pippidi, Bucarest, Ed. Eminescu, 1985, p. 120.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 126.

conscience de noblesse et de l'antiquité de sa langue et d'un héritage de Rome<sup>471</sup>. C'est également au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'on voit l'extraordinaire époque de Constantin Brancovan, où l'architecture religieuse co-existe avec toute une série de constructions civiles, auxquelles des maîtres italiens ont grandement contribué.

Cependant, et là il faut se rappeler la discipline que nous sommes assignée, en même temps que les Lumières pénétraient à l'est du continent par les Grecs du Phanar constantinopolitain, dans ce XVIII<sup>e</sup> siècle où l'on cueillait déjà les premiers fruits du capitalisme, voici qu'un renouveau spirituel se produit, qui échappe complètement à l'Église en tant qu'institution. Le personnage de Démètre Cantemir fait apparaître la figure d'un initié raffiné, au savoir encyclopédique, qui recommence à la base le chantier d'une culture chrétienne orientale. Son *Sacro-sanctae scientiae indepugnabilis imago* (1700) propose une philosophie orthodoxe, en rupture totale avec le néo-aristotélisme de Padoue qui faisait florès à l'époque dans les milieux de l'Académie Patriarcale de Constantinople. La méthode expérimentale, la physique de l'arc-en-ciel, la circulation du sang sont ridiculisées par cet enthousiaste illuminé, qui prétend ramener la *prisca philosophia* à travers la contemplation du visage de Dieu dans la conscience propre de l'individu. Aurait-il lu les *Méditations* de Descartes ? La certitude qu'il a de la présence de l'infini dans le fini, de la marque du Créateur dans la créature, semble le suggérer. Mais quel renversement de valeurs ! Quel retour aux sources ! Avec Cantemir nous revenons à la théologie apophatique de Denis l'Aréopagite, à la vision béatifique de Grégoire de Nysse.

Autre phénomène. En rapport avec une rectification de doctrine et de règle de vie au Mont Athos, un moine de Kiev, Païsie Vel'tchikovski (1722-1794) réincarne dans la seconde moitié du

---

<sup>471</sup> A. Dupront, « Roumanie », *Cahiers Alphonse Dupront*, n° 3, 1994, Société des Amis d'Alphonse Dupront, EHESS, Paris, p. 16-19. Pour les racines, bien plus anciennes, de la conscience latine dans la culture roumaine, voir M. Bera, « L'idée romaine et sa fonction dans la société romaine aux XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles », in *op. cit.*, p. 201-206.

XVIII<sup>e</sup> siècle l'ancien modèle hésychaste de la paternité. S'« évadant » de l'Académie de théologie de Kiev où il faisait ses études, il part à la quête d'un père spirituel. Il finit par le trouver en Valachie, dans l'ermitage de Poiana Mărului, dans la personne de l'archimandrite Vasile (1692-1767). De là, Païsie atteindra le Mont Athos, où il sera suivi par Vasile qui lui confère l'habit, et, au terme d'un séjour de seize ans, il retourna en Moldavie, comme supérieur de plusieurs monastères et ermitages dépendant du grand établissement monastique de Neamț. C'est ici que la *Philocalie* sera traduite en slavon, pour être envoyée à Saint-Pétersbourg, où elle paraîtra en 1793, onze ans après son impression, par les soins d'un moine du Mont Athos, à Venise, en 1782<sup>472</sup>. La vieille tradition hésychaste en fut raffermie et les Principautés roumaines se virent jouer le rôle d'une plaque tournante de l'orthodoxie entre le Mont Athos et les centres russes, depuis Solovetz et Iaroslav jusqu'à Optino et le Caucase.

Ces quelques propos suffisent pour donner une idée du passage à l'époque moderne de l'ancienne société roumaine. Si l'on garde à l'esprit les coordonnées de la transition de la Chrétienté à l'Europe en Occident, on peut bien observer que la société des Principautés roumaines s'organise autour de valeurs différentes, selon des lignes de force bien anciennes, qui ne deviennent visibles que si l'on prend en compte la longue durée. Le fonctionnement parallèle et parfois enchevêtré du laïque et du spirituel en est un révélateur. Pour interpréter ces différents modes, tout au long de l'histoire roumaine, il faut remonter à Byzance. L'Église associée à un Empire qui s'exerçait depuis le même centre est pour beaucoup dans ce que, peut-être dans un trop grand respect de l'historiographie occidentale, on a pu entendre par un Moyen Âge prolongé. Le transfert des deux autorités, dès la formation des États indépendants valaque et moldave, vers le XIII<sup>e</sup> siècle, leur position géopolitique aux prises avec l'expansion tar-

---

<sup>472</sup> A. Scrima, « La tradition du Père spirituel dans l'Église orientale », in *Le maître spirituel selon les traditions d'Orient et d'Occident*, Hermès 3, Paris, 1983.



tare et ottomane, la translation de l'idée byzantine après la prise de Constantinople, enfin les relations confessionnellement délicates avec l'église chrétienne d'Occident expliquent nombre des différences qui apparaissent par rapport au modèle occidental de passage à la modernité.

Pour saisir les caractéristiques de cette région de l'Europe, pour en dresser l'aventure propre, il faut se placer réellement dans la position inconfortable du passage. On ne peut saisir l'universel que dans le décentrement de soi-même. Mais, de même que cette ascèse spirituelle, au fur et à mesure qu'elle construit son objet, donne par le même coup une assiette à l'historien, nous aussi, durant ces jours où l'Europe se construit sous nos yeux, nous trouverons, dans la tension d'une quête commune, un *juste milieu*.

## Chapitre 9

### Un témoignage orthodoxe sur la doctrine de l'Eucharistie : le spathaire Nicolas

Ce chapitre porte sur un gentilhomme érudit roumain du XVII<sup>e</sup> siècle, le baron ou spathaire Nicolas<sup>473</sup>, une figure intéressante de l'Europe centrale et orientale. Né en 1636 d'une famille grecque et roumaine, ce qui justifie l'origine qu'il se donne dans le titre de l'opuscule<sup>474</sup> qu'Antoine Arnauld et Pierre Nicole publieront de lui dans la « grande » *Perpétuité* de 1669, de « moldavo-lacon », élevé dans la confession orthodoxe, il fut éduqué dans l'ambiance de l'école princière de Iași, qui avait été fondée vers 1640 par le prince roumain Vasile Lupu. Cette école reprenait la tradition de l'enseignement latinisant inauguré à Kiev, par l'Académie créée par Pierre Movilă en 1635, selon un programme occidental auquel

---

<sup>473</sup> Connu à tort dans l'historiographie roumaine sous le nom de famille de Milescu (Milești étant le domaine que son frère Apostol acquit par mariage). Le titre de *spathaire*, que les Français ont compris comme nom de famille (d'où le nom ridicule que Pomponne et Nicole utilisent : « Spatari »), est un titre de la noblesse moldave et valaque, hérité de l'Empire Byzantin, qui désignait à l'origine celui qui, lors des cérémonies, portait l'épée et la massue du prince, et plus tard le commandant de son armée. Nicolas avait reçu ce titre en 1659, du prince de Valachie, Grégoire Ghica.

<sup>474</sup> Publié dans l'édition de 1669, *La Perpétuité de la Foy de l'Église Catholique touchant l'Eucharistie*, annexes, p. 50-54, sous le titre d'*Écrit d'un seigneur moldave sur la créance des Grecs. Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae orientalis, scilicet Graecae, de Transubstantiatione Corporis Domini, aliisque controversiis, a Nicolao Spadario Moldavo-lacone, Barone ac olim Generali Wallachiae, Conscriptum Holmiae, anno 1667, mense Febr.* Dans l'édition de 1781, le texte se trouve au tome premier, deuxième partie, Livre XII, p. 1091-1098. A la suite de ce chapitre, le lecteur en trouvera une version française.

s'ajoutaient les éléments indispensables de l'éducation orthodoxe, tels que le grec ancien, le vieux slave et l'étude des auteurs byzantins et post-byzantins. À partir de 1647, Nicolas poursuit ses études à l'Académie patriarcale de Constantinople, où il comptait quelques professeurs illustres, tel Gabriel Vlassios, et des collègues non moins importants, tels Dosithée Notaras, le futur patriarche de Jérusalem, qui allait exercer une influence considérable sur l'orientation spirituelle de l'orthodoxie jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Ștefăniță Lupu, le futur prince de Moldavie, Grégoire Ghica et Șerban Cantacuzène, futurs princes de Valachie, Alexandre Mavrocordato, dit l'Exaporite, qui allait continuer ses études à Padoue, donnant une thèse sur la circulation du sang.

Le séjour de Nicolas à Constantinople, qui aura duré environ six ans, coïncidait avec la Contre-Réforme orthodoxe, mouvement général de l'Église Orientale après la direction exercée par le patriarche de Constantinople Cyrille Loukaris, qui avait essayé d'y imposer une confession de foi d'inspiration calviniste (1629, 1632). L'académie patriarcale de Constantinople, réorganisée autour de 1635 par Loukaris et par Théophile Corydalée, devait beaucoup à l'esprit néo-aristotélien qui régnait dans l'Université de Padoue (Loukaris, Corydalée, Cariophyle avaient étudié à Padoue, les deux premiers avec César Crémonini).

Nicolas était arrivé à Stockholm en octobre 1666, comme émissaire du prince moldave Georges Ștefan, déposé du trône de Moldavie en 1658, porteur de lettres de créance pour le roi de Suède Charles XI et pour le nouvel ambassadeur de France, Arnauld de Pomponne. Le prince moldave, qui vivait retiré à Szczecin, ville qui depuis les traités de Westphalie avait été officiellement attribuée à la Suède, nourrissait l'espoir de revenir sur son trône et souhaitait plaider sa cause auprès des grands monarques de l'Europe. La destination suivante du spathaire sera Paris, où il demandera audience à Louis XIV.

Reçu, le 17 octobre 1666, par le roi-enfant Charles XI et par la reine-mère, présidente du Conseil de régence, Nicolas commença à

fréquenter les milieux intellectuels suédois. Il y rencontra Georg Stiernhielm, poète et savant, directeur du *Collegium Antiquitatum* de Stockholm, auquel il fit cadeau d'une version roumaine du *Pater noster*, que celui-ci publiera en 1671. Mais il y rencontra surtout Arnauld de Pomponne, l'ambassadeur de France, avec lequel il passa beaucoup de temps. Dans une lettre que Pomponne envoie à son père, à Paris, le 26 février 1667, celui-ci fait l'éloge du « baron spathar », « un homme si voisin de la Tartarie [qui néanmoins est] autant instruit aux langues et avec une connaissance aussi générale de toute chose. Il parle bien le latin, mais il prétend que, comme sa principale étude a été le grec, il y est beaucoup plus savant »<sup>475</sup>.

Les deux hommes commencèrent alors des colloques prolongés sur des sujets variés, utilisant tous les deux la langue des érudits et des diplomates de l'époque, le latin. C'était l'époque où Nicole, après avoir publié, en 1664, la « petite » *Perpétuité*, rassemblait des pièces justificatives pour documenter sa polémique contre le pasteur calvin Jean Claude. Ce fut durant l'une de leurs conversations prolongées devant la cheminée, qu'Arnauld de Pomponne se rendit compte qu'il avait devant lui un homme très savant dans les questions théologiques orientales, qui pouvait lui fournir des renseignements précieux pour les théologiens de Port-Royal. Aussi décida-t-il apparemment d'inviter Nicolas à prolonger son séjour à Stockholm pour lui faire écrire un témoignage orthodoxe sur la question eucharistique. Dans son texte, Nicolas mentionne qu'il a travaillé entre les murs de la maison de Pomponne, c'est-à-dire de la Résidence de France, protégé contre le froid de l'aquilon. Cette initiative n'est pas étonnante de la part d'un homme proche du groupe de Port-Royal, qui avait largement bénéficié du talent et du savoir des laïcs dans des questions de polémique théologique. Pomponne avait dû

---

<sup>475</sup> *Mémoires de M. de Coulanges* [...] Publiés par M. de Monmerqué, Paris, J.-J. Blaise, 1820, p. 420. Le manuscrit de la lettre se trouve à la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 6037, fol. 59-60v. M. Rémi Mathis prépare une nouvelle édition de la correspondance entre Arnauld de Pomponne et son père Arnauld d'Andilly.

connaître Pascal et gardait à l'esprit la définition pascalienne de l'*honnête homme*. Il est clair qu'il voyait dans le spathaire Nicolas un honnête homme de l'Orient, et ce fut la base de leur entente et de leur collaboration intellectuelle.

Nicolas a d'abord rédigé en grec son mémoire sur la foi orthodoxe à propos de l'Eucharistie et il l'a traduit tout de suite après en latin, sous le titre *Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens, id est Sensus Ecclesiae Orientalis scilicet Graecae de Transubstantiatione Corporis Domini, aliisque controversis*. Pomponne a immédiatement envoyé le mémoire écrit en deux langues à Nicole<sup>476</sup>, qui en publiera la version latine dans la « grande » *Perpétuité* en 1669, parmi les pièces qui traitent de la foi de l'Église Orientale. Jusqu'à présent, le texte grec n'a pas été retrouvé.

Il est très probable que le dessein de Nicolas d'aller à Paris afin d'y continuer la mission confiée par le prince déchu Georges Ștefan fût fortement encouragé par Arnauld de Pomponne. Outre le caractère politique de la mission du « baron spathar », Pomponne y voyait aussi une possibilité d'assurer au groupe de Port-Royal un pilier orthodoxe, dans la polémique contre les calvinistes. Son propre rôle d'honnête homme finissait ici, c'était maintenant aux théologiens de voir ce qu'ils pouvaient en tirer.

Sur recommandation de Pomponne, le baron Nicolas se rendit à Paris en juillet 1667. Louis XIV n'y était pas, occupé à diriger personnellement les opérations militaires autour de la ville de Tournay, qu'il venait d'enlever aux Espagnols. Porteur d'une lettre de recommandation de Charles XI de Suède, l'allié de la France, Nicolas fut reçu en audience par Hugues de Lionne, ministre des Affaires étrangères. Le spathaire Nicolas devint ainsi le premier intellectuel roumain à être reçu, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans les milieux diplomatiques et littéraires français.

---

<sup>476</sup> L'enquête menée par Nicole, afin d'obtenir des informations sur l'Orthodoxie, est bien présentée par Jean Lesaulnier, « Arnauld de Pomponne, Port-Royal et les Moscovites », in *Images de Port-Royal*, Paris, Nolin, 2002, p. 452-471.

Nicolas plaïda ardemment la cause de son patron. Il soutint une fois de plus la proposition que Georges Ștefan avait faite à Louis XIV en 1665, d'organiser une nouvelle croisade contre les Ottomans. Leibniz, porteur d'un projet d'invasion de l'Égypte par la France, tentera une ambassade semblable en 1672, qui aurait eu pour effet de détourner les armées françaises des Provinces-Unies ; l'idée d'une nouvelle croisade s'était cependant essouffée et le jeune diplomate allemand ne réussit plus ce qu'avait réussi le spathaire Nicolas, à savoir à obtenir une audience auprès du ministre des Affaires étrangères, qui, à cette époque, n'était personne d'autre qu'Arnauld de Pomponne !

Suite à cette audience, Louis XIV, informé à Tournay, écrivit à Georges Ștefan en lui promettant son soutien et il daigna mander à son ambassadeur à Constantinople, Denis de la Haye, d'insister auprès du Sultan Mehmed IV, pour que le prince déposé Georges Ștefan fût remis sur son trône. Les rapports franco-ottomans à cette époque étaient loin d'être excellents et Louis XIV ne pouvait sans doute rien faire de plus.

Le spathaire Nicolas resta à Paris environ deux mois (juillet-août 1667). Outre une recommandation du même Pomponne pour son amie, Mme de Sévigné, on ignore tout de ce séjour.

Au vu du texte latin qui nous a été transmis<sup>477</sup>, l'effort de Nicolas pour rapprocher l'Église Orthodoxe et l'Église Catholique est remarquable. À commencer par la rhétorique, il semble très habile. En fustigeant les hérésies, dont il décrit le foisonnement aux premiers siècles en utilisant des métaphores très expressives, Nicolas affirme en effet que :

«...ces hérésies, notre mère commune, l'Église de l'Orient et celle d'Occident, les combattit toutes d'une force unie, chassant, dans une pensée une et une entente totale, ces loups rusés étrangers à

---

<sup>477</sup> Tant que nous n'avons pas accès au manuscrit original, grec ou latin, du texte, la version publiée par Arnauld et Nicole doit être prise sous bénéfice d'inventaire. Nos démarches pour retrouver les manuscrits sont restées jusqu'à présent infructueuses.

sa doctrine loin de la bergerie, pour que ces deux sœurs, unies par leur amour du Christ, se connussent plus facilement l'une l'autre. »

Passant aux temps modernes, il rappelle, après le Concile de Florence (1439), du côté orthodoxe, la dérive calviniste récente de Cyrille Loukaris et les accusations que Gabriel Vlassios avaient portées contre celui-ci du haut de sa chaire, qui avaient valu au patriarche la perte de ses fonctions et la condamnation comme hérétique. Se tournant vers l'Église Catholique, il décrit dans des couleurs vives « l'hydre » de la Réforme, dont plusieurs hérésies sont sorties :

« Car, habiles et savants, comme sont les gens en Europe, dit-il, ils se précipitèrent dans l'abîme. L'hérésie est en effet, selon le Philosophe, une imagination des gens habiles qui, se mettant d'accord entre eux, se séparent de ceux qui pensent correctement. »

Mais sur bien des points de dogmatique, Nicolas s'avère extrêmement généreux. Nous verrons ci-après la façon dont il traite de l'Eucharistie. Concernant déjà les sept mystères de l'Église, la place de la confirmation parmi les mystères, et le fait qu'elle ne peut être administrée par le prêtre, semblent témoigner d'une main tendue vers les catholiques. En effet, chez les orthodoxes, l'onction du chrême, le deuxième des mystères de l'Église, se fait juste après le baptême, comme une prolongation de ce dernier, par le prêtre lui-même.

Venons-en à la formulation du dogme de l'Eucharistie. Nicolas le schématise sous quatre points :

« 1. *Quod purissimum corpus et pretiosissimus sanguis Domini post consecrationem sub speciebus panis et vini vere, realiter et substantialiter, in pane corpus, et in vino sanguis sit praesens inseparabiliter. Quomodo autem nescimus ; quia super quomodo est mysterium : modo tamen quodam incomprehensibili et invisibili, sed vere* <sup>478</sup>.

---

<sup>478</sup> « Que le corps très pur et le sang très précieux du Seigneur est présent, après la consécration, inséparablement, sous les espèces du pain et du vin, le

2. *Quia credimus panem et vinum per verba Domini substantialiter et vere mutari ac transsubstantiari in corpus et sanguinem, ita ut post consecrationem non maneat substantia panis et vini, sed loco ipsorum corpus et sanguis Christi per divinam operationem et voluntatem succedat. Licet enim mutatio illa et conversio intrinseca non cognoscatur sensu externo, miro tamen modo fit, signis seu accidentibus permanentibus*<sup>479</sup>.

3. *Credimus Christi et sanguinem in divina Liturgia omnimodo lautretice adorandum cultu tam interno quam externo, ut pote creditum, quod sui participatione sanctificet communicantes*<sup>480</sup>.

4. *Credimus oblationem mysterij esse verissimum ac proprium sacrificium novi Testamenti, quo propitiatur Deus et vivis et mortuis. Et nostra Ecclesia canit : « Ecce sacrificium mysterium perfectum »*<sup>481</sup>.

Pour comprendre l'apport de la schématisation que Nicolas propose du dogme eucharistique orthodoxe, il est indispensable de la comparer avec celle de l'*Orthodoxa confessio fidei catholicae et apostolicae Ecclesiae Orientalis* (1640) de Pierre Movilă, rédigée en latin lors du Concile de Kiev (1640) et avec celle de Iași (1642), approuvée par le Patriarcat de Constantinople en 1643, dont une version grecque due à Meletios Syrigos fut publiée en 1667 à Amsterdam. Cette confession fit autorité au XVII<sup>e</sup> siècle pour l'Église d'Orient. Elle résumait la doctrine eucharistique comme suit :

---

corps dans le pain et le sang dans le vin, vraiment, réellement et substantiellement. De quelle façon, cependant, nous l'ignorons, car sur cette façon plane le mystère, étant incompréhensible et invisible, et pourtant vraie. »

<sup>479</sup> « Car nous croyons que le pain et le vin changent et se transsubstantient par les paroles du Seigneur (*per verba Domini*), substantiellement et vraiment, dans le corps et le sang, de sorte qu'après la consécration il ne reste pas la substance du pain et du vin, mais à leur place succède le corps et le sang du Christ par l'opération et la volonté divine. Car bien que ce changement et cette conversion intérieure ne soient pas perçus par les sens extérieurs, ils se font cependant par miracle, les signes ou accidents demeurant. »

<sup>480</sup> « Nous croyons que le corps et le sang du Christ doit être adoré pendant la divine Liturgie d'un culte de latrie, tant intérieur qu'extérieur, en tant que nous le croyons corps du Seigneur, qui sanctifie ceux qui s'en communient. »

<sup>481</sup> « Nous croyons que le don de ce mystère est le sacrifice très propre et véritable du Nouveau Testament par lequel Dieu prend pitié des vivants et des morts. Et notre Église chante : «Voici le Sacrifice mystique déjà accompli.» »



« [Tertium mysterium] est Eucharistia sive corpus et sanguinis Christi Domini sub specie panis et vini et realis praesentia. (Q. 106)

[...] animadvertendum est ut sacerdos habeat talem intentionem tempore consecrationis, quod ipsa vera substantia panis et substantia vini transsubstantientur in verum corpus et sanguinem Christi per operationem Spiritus Sancti. Cuius invocationem facit tum temporis, ut perficiat mysterium hoc, orando et dicendo : « Mitte Spiritum tuum Sanctum in nos et in haec praeposita dona et fac hunc panem preciosum corpus Christi tui, quod autem est in hoc calice preciosum sanguinem Christi tui, transmutans per spiritum tuum Sanctum ». Statim enim ad haec verba fit transsubstantiatio, et transsubstantiatur panis in verum corpus Christi et vinum in verum sanguinem Christi, remanentibus solum speciebus visibilibus [...] (Q. 107)

[...] De exhibendo honore huic mysterio, qui debetur tanquam ipsi Christo, quemadmodum sanctus Petrus de illo ore omnium Apostolorum dixit : « Tu es Christus Filius Dei viventis ». Ita et nos dicimus cultu laetiae : « Credo, Domine, et confiteor quod tu es Christus Filius Dei vivi ». Est etiam id mysterium sacrificium pro vivis et defunctis, iis qui in spe resurrectionis mortui sunt, quod sacrificium ad extremum iudicium non cessabit. (Q. 107) »<sup>482</sup>.

Ce que l'on peut constater en comparant ces deux textes, c'est que le texte de Movilă, canonique, parle de : (1) *présence réelle*, et non de *transsubstantiation*, qui est une notion introduite par saint Thomas pour expliquer l'Eucharistie, adoptée par après dans les canons du concile de Trente ; (2) *conversion par l'opération de l'Esprit Saint*, et non *par les paroles du Seigneur*. Ces deux innovations semblent donc, de la part de Nicolas, une concession faite à la doctrine catholique, si toutefois il n'y a pas eu une modification du manuscrit envoyé par Arnauld de Pomponne à Port-Royal<sup>483</sup>. En effet, il n'y a pas de raison interne à l'Orthodoxie d'introduire l'explication thomiste d'un mystère pour lequel les Pères grecs avaient trouvé d'autres mots. De même, Nicolas

<sup>482</sup> Le texte latin de l'*Orthodoxa Confessio*, retrouvé à la Bibliothèque Nationale de Paris, fut publié par A. Malvy et M. Viller, dans *Orientalia Christiana*, Rome, 1927, vol. X, n° 39. Je cite d'après l'édition de T. Diaconescu, p. 120-124.

<sup>483</sup> Hypothèse faite par Al. I. Ciurea, « Mărturisirea de credință a Spătarului Nicolae Milescu », 1958, p. 524.

n'avait aucune raison de renoncer à la place centrale que l'épîclèse a toujours tenue dans les liturgies orientales<sup>484</sup>.

Si, maintenant l'on examine certaines formulations de la XIII<sup>e</sup> session du Concile de Trente (1551), l'on verra que la formule de Nicolas « *vere, realiter et substantialiter* » est une reprise du texte tridentin<sup>485</sup> et qu'elle n'apparaît pas dans les autres confessions de foi orthodoxes. De même, le fait qu'il souligne que l'Eucharistie doit être adorée du culte de latrîe « aussi bien intérieurement qu'extérieurement », semble un écho d'un autre canon tridentin<sup>486</sup>. En revanche, la mention du culte de latrîe en soi, ainsi que le renvoi au sacrifice mystérieux pour les vivants et les morts est bien un point de tradition orthodoxe, comme on l'a pu voir dans le texte de Movilă.

Pour conclure, Nicolas se place, de par son texte, sur une position considérablement rapprochée du dogme catholique, exauçant ainsi les vœux formés par Antoine Arnauld et Pierre Nicole, de montrer, à l'aide de la foi de l'Église d'Orient, les « nouveautés » introduites par les confessions protestantes au sujet de la Présence réelle. L'habileté de Nicolas à présenter le lien unissant les deux Églises, plutôt que ce qui les oppose, répondait certainement à sa vocation d'ambassadeur, au service d'un prince qui attendait de lui un redressement de sa situation politique.

---

<sup>484</sup> Suivant ainsi saint Jean Damascène : « Le changement du pain dans le corps du Christ s'effectue par la seule puissance du Saint-Esprit », *De fide orthodoxa*, IV, 13.

<sup>485</sup> Par exemple : « *Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum ; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute : anathema sit* » (Can. 1).

<sup>486</sup> « *Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latrîae etiam externo adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem solemner circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse ido(l)latras : anathema sit* » (Can. 6).

*Enchiridion*  
ou  
*l'Étoile de l'Orient resplendissant à l'Étoile d'Occident.*  
*à savoir, l'opinion de l'Église d'Orient, ou Grecque,*  
*au sujet de la Transsubstantiation du*  
*Corps du Seigneur*  
*et d'autres controverses,*

par

Nicolas le Spathaire Moldavo-Lacon,  
baron et naguère Général de la Valachie,  
écrit à Stockholm, en l'année 1667, au mois de février<sup>487</sup>.

Je souhaite aux lecteurs le salut dans le Christ et toute la félicité que l'homme puisse acquérir dans ce corps mortel.

Que personne ne s'étonne de ce qu'il n'y ait pas eu jusqu'à présent d'ouvrages grecs qui expliquent aux pays européens la religion pure de l'Église d'Orient, mère antique et sage-femme des chrétiens, car peu nombreux sont les Grecs de passage dans ces contrées et, en outre, à cause de la tyrannie sous laquelle ils gémissent, ils sont ignorants et presque illettrés. Jadis il n'y avait pas autant de questions au sujet du culte divin ni des querelles aussi fréquentes qu'il y en a dans notre siècle, lorsque plusieurs savants illustres, ne sachant dans quelle voie diriger leurs forces intellectuelles, ne cessent de se disputer au sujet de la religion. N'importe qui veut en fixer par son opinion le dogme et les parties. Cependant il me semble à moi aussi comme au sage Esdras que rien n'est plus fort que la vérité<sup>488</sup> et que celle-ci est notre amie plus que toute autre chose.

Les novateurs regardent comme une cible l'Église d'Orient, établissant par elle leurs syllogismes, qui néanmoins demeurent

---

<sup>487</sup> La traduction du latin et les notes m'appartiennent.

<sup>488</sup> *Veritas magna et fortior prae omnibus*, 3 Esdras, 4, 35.

loin d'elle ; et, l'embrassant des deux mains, ils l'opposent à l'Église d'Occident de la même façon qu'une armée oppose à l'ennemi le fossé et la palissade. Mais quoi ? Est-ce que l'Église d'Orient approuve cela ? A Dieu ne plaise ! Ils errent loin du but ceux qui forgent des dogmes de ce genre. De là bon nombre de savants souhaitaient fortement qu'un Grec mît de l'ordre dans cette discorde, en rendant claire pour l'esprit la religion de l'Orient et la lavant des énormes calomnies de tant d'hommes effrontés. Mais l'espoir qui ne tue pas l'espoir augmenta le désir. Car maintenant enfin, un homme très instruit, comme il y en eut peu d'autres, de nation française, au nom de Pomponne, Ambassadeur plénipotentiaire<sup>489</sup> du Roi Très-Chrétien, tellement paré des dons de chaque vertu en particulier qu'il est seul reconnu les posséder toutes à bon droit, le seul homme, dis-je, qui ne s'écartât pas du but lorsqu'il m'invita, à loisir, entre les murs de sa résidence, protégé du froid septentrional, moi qui suis de religion, de nation et de langue grecques, à exposer brièvement, sans plus tarder et non sans profit, ce que l'Église d'Orient pense au sujet du corps du Seigneur, de l'accomplissement de la transsubstantiation et des autres choses semblables. Je décidai (bien que je fusse bien loin de vivre droitement et de comprendre pleinement ces choses et que j'eusse touché la vérité, à l'instar d'un enfant, à peine de l'extrémité de mes dix doigts) d'expliquer moi-même brièvement la religion grecque à ceux qui, tels les plaies de l'Égypte, étaient entrés à la dérobée dans l'Église, étant pressé par le souhait de l'homme très savant que je viens de nommer d'entreprendre cet ouvrage au-dessus de mes forces. Et vous, sages amateurs de vérité, daignez accueillir avec bienveillance le discours d'un militaire<sup>490</sup>, car je l'ai fait, celui-ci aussi, pour la gloire de Dieu, selon l'Apôtre<sup>491</sup>. Puisse Dieu, le

<sup>489</sup> Lat. *summa cum potestate orator*.

<sup>490</sup> Cf. « travaillez comme un bon soldat de Jésus Christ », *2 Epître à Timothée*, 2, 3.

<sup>491</sup> Cf. « soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu », *1 Corinthiens*, 10, 31.

très bon, faire que nous comblions notre désir du royaume des cieux, ce qui adviendra facilement si nous nous entendons dans l'unité de la foi.

Portez-vous bien de nombreuses années, sains et saufs de corps et d'esprit !

« Évitez celui qui est hérétique, après l'avoir averti une première et une seconde fois, sachant que quiconque est en cet état est perverti, et qu'il pèche, comme un homme qui se condamne lui-même par son propre jugement. »

*Épître à Tite*, 3, 10 et 11.

### *Enchiridion*

Après que notre Sauveur, par amour pour nous, fut descendu sur notre terre, la multitude des dieux fut ôtée et presque tout l'univers fut instruit dans la connaissance vraie et absolue de la puissance divine. Bientôt après, lorsque les Apôtres étaient encore vivants, plusieurs hérésies se développèrent, pour que la vérité de la foi fût prouvée par un témoignage encore plus assuré, car c'était ainsi que, selon l'Apôtre<sup>492</sup>, les hérésies étaient nécessaires. Mais il serait long d'énumérer ici chacun des actes des Apôtres et tant d'hérésies multiformes ou mille ruses de l'Enfer ennemi de l'intégrité de la foi. Néanmoins, au milieu de toutes celles-ci, l'Église du Christ reflorit, plus suave qu'une rose entre les épines, et remplit toute la terre de son parfum. Si quelqu'un souhaite connaître ces hérésies, il dispose du livre d'Épiphane, dans lequel, par un labour facile et en peu de temps, il les apprendra toutes<sup>493</sup> ; ces dernières, les Pères très sages de cette

---

<sup>492</sup> Cf. « car il faut qu'il y ait même des hérésies, afin qu'on découvre par là ceux d'entre vous qui ont une vertu éprouvée », *1 Corinthiens*, 11, 19.

<sup>493</sup> Épiphane de Salamis (vers 315-403), saint de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine, connu pour sa défense de l'orthodoxie, auteur de textes hérésiologiques et polémiques, dont le *Panarion*, un traité sur quatre-

époque les foulèrent aux pieds comme des couleuvres, lorsque, armés d'un juste zèle, réunis sagement dans des assemblées et des conciles, ils clouèrent la doctrine corrompue et vaine, de sorte que les restes de ces hérésies survivassent à peine (comme jadis les décombres des ruines de Troie, car Dieu dirige les choses de façon à ce que la malice soit ensevelie sous son opprobre) ; ces hérésies, notre mère commune, l'Église de l'Orient et celle de l'Occident, les combattit toutes d'une force unie, chassant, dans une pensée une et une entente totale, ces loups rusés étrangers à sa doctrine loin de la bergerie, pour que ces deux sœurs, liées par l'amour du Christ, se connussent plus facilement l'une l'autre.

Lorsque Dieu, qui fait tout et change tout (par quel dessein, qui le sait ?), voulut aussi ce changement, les Évêques de l'Église de l'Orient et de celle de l'Occident se réunirent pour le huitième Concile à Florence ; hélas ! leur concert tourna au dissentiment, la discorde succéda à la concorde et ce schisme très fameux fit irruption dans les deux Églises. Mais laissons ce sujet à d'autres et ne nous éloignons pas de notre but. Après le schisme des deux Églises l'Église grecque sembla plus heureuse, car chez nous ne parut aucune hérésie, Dieu le défendant, ou bien, si elle parut, elle s'évanouit aussitôt telle une ombre. Certes, il y a quelques années, Cyrille originaire de Crète, alors qu'il faisait ses études en Grande-Bretagne, absorba le fiel de cet endroit plus que du bout des lèvres et, de retour parmi les siens, il fut reçu dans le clergé pour la réputation générale de sa sagesse ; non longtemps après, il fut élu aussi métropolitain et, pour le dire d'un mot, élevé au trône même de Patriarche de la célèbre ville de Constantinople et poussé à gouverner toute l'Église d'Orient, qu'il ne présida pas pour longtemps. Bientôt après, il instilla le fiel britannique dans les oreilles de ses disciples, remplit la ville d'infamie et ne suscita pas peu de crainte dans l'Église. Néanmoins, non longtemps après, un homme savant et pieux, Gabriel Vlassios,

---

vingt hérésies, organisées en sectes ou en groupes philosophiques, détaillant leur histoire et réfutant leurs croyances.

naguère mon professeur dans la cité impériale, le dénonça du haut de sa chaire comme adepte d'opinions étrangères à l'Église du Christ, formant de nouveaux dogmes au sujet de la transsubstantiation du Corps du Seigneur et bien d'autres infections pleines d'hérésie venant des étrangers. Que dire de plus ? Cyrille fut non seulement chassé du trône sur lequel il était monté, mais on lui prit la vie, et l'Église le proclama hérétique. Telles sont les mœurs de notre Église d'Orient.

Voyons maintenant l'Église Occidentale et de quelle façon elle subsista après le Schisme. D'ici, tel le cheval de Troie, selon l'adage connu, de nombreuses hérésies apparurent, à diverses époques, que je n'ai pas dessein de rapporter ici. Après avoir désavoué l'Église d'Occident, alors qu'elles venaient à peine de naître, elles foulèrent aux pieds, telles des faons, leur mère et, du haut de leur science de toutes choses, vaste et sublime (telle qu'ils se l'imaginaient), elles décidèrent que l'Église du Christ avait arrêté d'autres choses, abominables et criminelles, que la plume rougit de reproduire. Et après ? L'hérésie s'éteignit-elle ? Tant s'en faut, elle engendra des flammes qui ravagèrent bon nombre de cours royales et de pays et d'une petite étincelle il se fit un immense incendie, car il est certain que le genre humain chancelle surtout lorsqu'il lui est permis de vivre selon son bon plaisir. En effet, *l'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portées au mal dès sa jeunesse*<sup>494</sup>, comme le dit l'Écriture.

Bien des conciles se réunirent à divers moments (presque toute l'Europe en fut considérablement secouée), mais la plaie nouvelle fut pire que les anciennes. En effet, d'une seule hérésie, à l'instar d'une hydre multicéphale, plusieurs sortirent bientôt. Car, habiles et savants, comme les gens sont en Europe, ils se précipitèrent dans l'abîme. L'hérésie est en effet, suivant le Philo-

---

<sup>494</sup> Cf. *Gen.* 8, 31 : « L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portées au mal dès sa jeunesse » ; *Ps.* CXXXVIII, 1-2 : « Ils m'ont souvent attaqué depuis ma jeunesse, Ils m'ont depuis ma jeunesse souvent attaqué ; mais n'ont pu prévaloir sur moi. »

sophe, une imagination de gens habiles qui, se mettant d'accord entre eux, se séparent de ceux qui pensent correctement. Mais de tout cela nous avons dit peut-être davantage que la raison ne l'exigeait. Je reviens à la toile que mon enchiridion doit tisser. Ces nouveaux controversistes, exclus de tout autre refuge, se tournèrent aussitôt vers l'Église d'Orient et, impudents, ils décidèrent que notre Église protégeait leurs dogmes ; toutefois, l'asyle leur fut un précipice. Le Patriarche de Constantinople, qu'ils consultèrent fréquemment, condamna toujours avec force leurs dogmes. Ici cependant [en Occident], bien loin des Grecs, ils ne craignent de répandre ce que l'Église Grecque juge et pense, mais ils découvrent un Hercule à la peau noire, comme le veut l'adage<sup>495</sup>. Car comment la mère commune, l'Église d'Orient, qui donna la première le nom de chrétien (en effet, ce fut à Antioche que les chrétiens furent nommés ainsi pour la première fois<sup>496</sup>), embrasserait-elle des dogmes étrangers de cette sorte ? Tout Grec doit fuir au plus vite ces illusions, bien loin et d'un pied rapide. Toutefois ne paraissons pas apprendre la poterie au tableau (comme on dit) ; le temps nous rappelle à en venir plus près de notre sujet et à réfuter les doctrines qu'ils ont forgées à notre insu afin de s'établir eux-mêmes. Quant à nous, nous suivrons la vérité nue, selon notre pouvoir, Dieu est témoin. Car nulle chose n'est plus ignoble que le mensonge, notamment dans les doctrines qui mettent en danger le corps et l'âme.

Et en premier lieu, il est non seulement grave de dire, mais aussi abominable d'entendre que les Grecs ne perçoivent pas

---

<sup>495</sup> Est-ce un souvenir de Lucien de Samosate, *Hercule*, 1 ? « Hercule, chez les Gaulois, se nomme Ogmios dans la langue nationale. La forme sous laquelle ils représentent ce dieu a quelque chose de tout à fait étrange. C'est pour eux un vieillard, d'un âge fort avancé, qui n'a de cheveux que sur le sommet de la tête, et ceux qui lui restent tout à fait blancs. Sa peau est ridée et brûlée par le soleil, jusqu'à paraître noire comme celle des vieux marins » (traduction E. Talbot, Paris, Hachette, 1912).

<sup>496</sup> Cf. *Actes des Apôtres*, 11, 26 : « ...ce fut à Antioche que les disciples furent premièrement nommés chrétiens. »



substantiellement dans les mystères le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ. Loin de moi la blasphémie ! Mais, pour ne pas paraître trop long, j'ai décidé ne plus répéter dans cet enchi-ridion les dogmes des novateurs, mais plutôt de faire connaître véritablement et ouvertement ce qu'en pense l'Église d'Orient, qui, à propos du premier point, décida comme il suit.

1. Que le corps très pur et le sang très précieux du Seigneur est présent, après la consécration, inséparablement, sous les espèces du pain et du vin, le corps dans le pain et le sang dans le vin, vraiment, réellement et substantiellement. De quelle façon, cependant, nous l'ignorons, car sur cette façon plane le mystère, étant incompréhensible et invisible, et pourtant vraie.
2. Car nous croyons que le pain et le vin changent et se transsubstantient par les paroles du Seigneur (*per verba Domini*)<sup>497</sup>, substantiellement et vraiment, dans le corps et le sang, de sorte qu'après la consécration il ne reste pas la substance du pain et du vin, mais à leur place succède le corps et le sang du Christ par l'opération et la volonté divine. Car bien que ce changement et conversion intérieure ne soient pas perçus par les sens extérieurs, ils se font cependant par miracle, les signes ou accidents demeurant.
3. Nous croyons que le corps et le sang du Christ doivent être adorés pendant la divine Liturgie d'un culte de latrerie, tant intérieur qu'extérieur, en tant que nous les croyons corps du Seigneur, qui sanctifie ceux qui s'en communient.
4. Nous croyons que le don de ce mystère est le sacrifice très propre et véritable du Nouveau Testament par lequel Dieu prend pitié des vivants et des morts. Et notre Église

---

<sup>497</sup> S'agit-il d'une interpolation des éditeurs de Port-Royal ? Le moment de l'épiclèse opposé à la force des paroles du Seigneur était déjà une particularité que les théologiens orthodoxes faisaient valoir contre les protestants au XVII<sup>e</sup> siècle.

chante : « Voici le Sacrifice mystique déjà accompli. »<sup>498</sup> Et lorsque les Grecs vont à la communion, chacun récite avec grande foi et confiance la prière de notre Saint Père Jean Chrysostome : « Je crois, Seigneur, et je confesse que Tu es, en vérité, le Christ, le Fils du Dieu vivant, venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier. Je crois encore que ceci même est ton Corps très pur et que ceci même est ton Sang précieux. Je Te prie donc, etc. »<sup>499</sup> Et de nouveau, après avoir communiqué, ils disent : « Le Corps de Dieu me déifie et me nourrit, il rend mon esprit divin et nourrit mon âme prodigieusement. »<sup>500</sup> Les fidèles de l'Église d'Orient font plusieurs prières de ce genre, ainsi que l'on pourra le voir dans la Liturgie de saint Chrysostome. Et pour ne pas oublier au détour des paroles ce que je me suis proposé, tous les fils de l'Église d'Orient, non seulement les Grecs, mais aussi les Russes, les Moscovites, les Moldaves, les Valaques, les Géorgiens, les Mingréliens, les Circassiens, les Arabes et une foule d'autres (même si les Russes et les autres n'utilisent pas le grec), croient fermement et unanimement que ce mystère est le corps et le sang du Seigneur, et ils le reçoivent comme étant le corps et le sang du Seigneur, avec la plus grande révérence. L'Église d'Orient a pris de nombreuses décisions inflexibles contre ceux qui en ont une autre opinion. Cependant, parce que j'ai dessein de montrer les articles de notre foi plutôt que de piquer nos adversaires d'une plume aiguisée, je me contrains à un silence profond. Ceux toutefois qui dérogent à ce qui précède et qui

---

<sup>498</sup> Certains jours, à l'intérieur de la Liturgie des Saints Dons Présanctifiés, célébrée les jours de Carême, le chœur chante : « Maintenant les puissances célestes/célèbrent invisiblement avec nous./Car voici que s'avance le Roi de gloire./Voici avec son escorte,/le Sacrifice mystique déjà accompli. »

<sup>499</sup> Prière lors de la communion, de saint Jean Chrysostome.

<sup>500</sup> Vers après la XII<sup>e</sup> prière de saint Jean Chrysostome du Typique de la Communion.

en doutent sur quelque point que ce soit, l'Église d'Orient les tient pour étrangers à l'Église du Christ, pour fils des ténèbres et nouveaux hérétiques, elle les condamne et les anathémise. Car si on l'appelle un mystère et si c'en est un, à quoi bon chercher à le pénétrer par des moyens sophistiqués et à l'embrouiller de questions inutiles ? L'Apôtre en a parlé suffisamment<sup>501</sup>.

Les novateurs prétendent même que les Apôtres n'aient pas imposé les mains sur les Évêques et que l'Église puisse être administrée sans évêques, ne craignant pas le divin Paul et tant d'impositions des mains des Apôtres<sup>502</sup>. L'Écriture est pleine, et tout le monde chrétien, des noms des Évêques, qui ne manqueront à l'avenir non plus, si Dieu y pourvoit.

Mais ils nient aussi le mystère du sacerdoce, puisqu'ils disent que le peuple, sans l'imposition des mains de l'Évêque, peut ordonner quelqu'un prêtre. A quoi bon alors les évêques ? Allons donc ! Ce sont des fictions forgées par les novateurs. Il n'y a jamais eu cela, il n'y en a et n'y en aura pas. Les prêtres sont ordonnés par les évêques par imposition des mains, ainsi que Saint Chrysostome en parle plus amplement dans son ouvrage sur le sacerdoce<sup>503</sup>. Les premiers évêques ont eux aussi été consacrés par imposition des mains par les Apôtres et leurs successeurs l'ont été de même par eux jusqu'à nos jours. A ce sujet, il y en a davantage dans les Canons des Apôtres, qui pour certains ont

---

<sup>501</sup> Nicolas pense naturellement à l'institution eucharistique, telle que saint Paul la retrace : *1 Cor.* 10, 16 et XI, 20-34.

<sup>502</sup> Cf. *Actes des Apôtres*, 6, 6 : « Ils les présentèrent devant les apôtres, qui leur imposèrent les mains, en priant » ; *1 Timothée*, 4, 14 : « Ne négligez pas la grâce qui est en vous, qui vous a été donnée, suivant une révélation prophétique, par l'imposition des mains des prêtres », etc.

<sup>503</sup> Cf., par exemple, *Dialogue sur le sacerdoce*, Livre quatrième, in Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, introduction, texte critique, traduction, notes par A.-M. Malingrey, coll. « Sources Chrétiennes », 272, Paris 1980, 1980.

peut-être perdu de la valeur<sup>504</sup>. Pour que vous connaissiez mieux cependant les sept sacrements de l'Église d'Orient, les voici. Ce sont : le Baptême, l'Eucharistie, le Sacerdoce ou l'Ordre, la Pénitence, le Mariage, l'Extrême Onction et la Confirmation. Tous, sauf l'Ordre et la Confirmation, sont conférés par le prêtre. Aussi, l'Église d'Orient considère-t-elle comme hérétiques et excommuniés tous ceux qui ne reconnaissent pas ces sept sacrements.

Vous direz peut-être cependant que c'est à cause du joug<sup>505</sup> que l'Église moderne de l'Orient s'est éloignée de l'Église antique. Mais cela est impossible. Car si, entre les Barbares<sup>506</sup>, les Russes, les Scythes, etc., qui utilisent une autre langue, ne s'en sont pas écartés, d'autant plus fleurissent chez les Grecs les antiques Constitutions des Apôtres, reçues et enseignées jusqu'au bout du monde.

Mais de quoi m'étonner, lorsque les sages de ce siècle abhorrent aussi le jeûne, par lequel nous acquérons tous les biens. Car ils prétendent que le précepte du jeûne, pour les gens capables de jeûner, est étranger à l'Église. Nous disons, quant à nous, qu'il est étranger à l'Église du Christ non de jeûner, mais de manger comme un glouton tous les jours et de faire le Sardana-pale. Les Apôtres demeuraient bien dans l'oraison et le jeûne, et tous les hommes saints, de même. L'Écriture est pleine de jeûnes et le temps ne me suffirait pas pour les énumérer. Autant de dommages avons-nous subis par la bouche, autant et même plus de biens nous sont venus par le jeûne. L'Église d'Orient jeûne chaque Mercredi et Vendredi toute l'année : le Mercredi, parce que notre Seigneur Jésus y fut vendu, et le Vendredi, parce qu'il y fut crucifié. Et de nouveau tout au long de la Quarantaine avant Pâques. Car les Canons des Apôtres disent qu'ils sont excom-

---

<sup>504</sup> Règles de discipline ecclésiastique, dont les catholiques et les protestants n'acceptent pas les trente-cinq dernières.

<sup>505</sup> La domination de l'Empire Ottoman sur quelques-unes des Églises orthodoxes.

<sup>506</sup> Les Grecs appelaient barbares les étrangers, de même que les anciens Hellènes.

muniés ceux qui ne jeûnent pas le Mercredi, le Vendredi et la Quarantaine. Et le grand Athanase dit :

« Quiconque ne jeûne pas le Mercredi et le Vendredi crucifie le Christ avec les Juifs. »

L'Église d'Orient a, en outre, trois jeûnes : avant la Naissance du Christ pour quarante jours, le jeûne des Apôtres Pierre et Paul et celui de la Très-Sainte Mère du Christ, que les Chrétiens Grecs implorent comme protectrice dans tous les besoins. Car la prière de la Mère est très utile pour apaiser le Seigneur.

En outre, l'Église d'Orient conserve beaucoup de rites sacrés, que le fils a reçus du père par tradition, tel celui-ci :

« Interrogez votre ton père, il vous instruira ; interrogez vos aïeux, et ils vous diront ces choses »<sup>507</sup>.

D'où Basile le Grand a établi que la coutume ancienne avait la force de la loi et de la foi<sup>508</sup>. Aussi nombreux sont les usages introduits dans notre Église par la tradition des Anciens, qui sont religieusement conservés, comme de se signer du signe de la Croix du Seigneur, ériger les églises et les autels face à l'Orient, etc. Tous ceux qui sont hostiles au jeûne, que l'Église d'Orient pratique, et qui jugent que, par décision de l'Apôtre<sup>509</sup>, il ne faut pas jeûner, l'Église d'Orient les excommunie.

Très célèbre est aussi l'œuvre du Chrysostome, en deux oraisons, au père fidèle et au père infidèle<sup>510</sup>. En effet, ceux-ci déclaraient alors ce qu'ils répètent sans cesse aussi maintenant, à savoir que l'ordre des moines ne vaut rien et qu'il est contraire au précepte de l'Apôtre et au mariage. Mais ils sont loin de la vérité, ces interprètes de songes. Jean Prodrome a le premier consacré

---

<sup>507</sup> *Deutéronome*, 32, 7.

<sup>508</sup> Basile le Grand, *Ép. Cl. II, Ép. 160, 2, P.G. 32, 623-624.*

<sup>509</sup> *Romains*, 14, 2-3.

<sup>510</sup> Saint Jean Chrysostome, *Apologie de la vie monastique*, Livres II et III, à un Père Chrétien, P.G. 47, 310-380.

la vie monacale, pareille à la vie angélique, vivant très simplement en érémite, et il fut suivi par des hommes très saints, tels le grand Antoine, vainqueur des démons, le divin Basile, dont les livres ascétiques témoignent de l'ardeur avec laquelle il a pratiqué la vie monastique. Sabbas, le maître du désert, rassembla plus de six mille moines en Palestine, non loin de Jérusalem ; et de nos jours, au saint Mont Athos, environ onze milles religieux seuls se sont voués à Dieu. Pensez-vous que ce soient là des fictions ? Mais de ce sujet, dont le Chrysostome traite amplement, j'ai dit assez. L'Église condamne et excommunie ceux qui nient tout cela.

Ensuite, l'Église d'Orient invoque la Très Sainte Mère de Dieu, vénère du culte de latrie, et relativement à la croix, les icônes sacrées du Christ, celle de la Sainte et toujours Vierge Marie du culte d'hyperdulie et celles des Anges et des autres Saints du culte de dulie. Nous invoquons aussi les Saints et, entre eux, notamment la Très Sainte Vierge Marie Mère de Dieu. Car par elle nous avons le salut, et elle n'a pas peu d'autorité sur le Fils, comme les Saints l'affirment. Nous honorons aussi les Saints et les appelons à notre secours en différents dangers et célébrons leur mémoire et leur jour de fête tous les ans, présentant leurs icônes dont la vénération se réfère au prototype. Mais que dire au sujet des icônes, lorsque le Concile réuni contre les iconomaques a chassé ces derniers comme étrangers à l'Église<sup>511</sup> ? Ceux qui refusent d'appeler les Saints à leur secours ignorent l'histoire ecclésiastique et ses innombrables miracles.

Enfin, l'Église d'Orient prie toujours pour les morts, suppliant Dieu, lors des offices divins, et notamment les jours de samedi de toute l'année ; elle allume des cierges et de l'huile aux tombes des Chrétiens pour lesquels elle offre des aumônes et des liturgies, se rappelle leur mémoire après trois, neuf et quarante jours et enfin après six mois et un an. Car le grand Athanase dit dans ses interrogations à Antiochus que les aumônes et autres cérémonies ne procurent pas peu de soulagement aux morts, car s'ils sont justes, ils resplendissent davantage ; s'ils sont pécheurs,

---

<sup>511</sup> Deuxième Concile de Nicée, en 787.

ils acquièrent du répit<sup>512</sup>. A ce sujet, des hommes très savants de l'Église d'Orient ont parlé plus à loisir.

Il y a aussi l'habitude dans l'Église d'Orient que, le premier Dimanche de la Quarantaine, que l'on appelle Dimanche de l'Orthodoxie, le Très Saint Patriarche de Constantinople, à l'issue de la liturgie dans la cathédrale patriarcale, en présence des Archevêques, des Évêques et des Légats des Rois et des Princes Chrétiens qui sont en résidence à Constantinople et prennent part à cette assemblée solennelle, excommunie et jette l'anathème sur chaque hérésie en particulier et qu'il sépare et exclue ceux qui sont contraires à la doctrine exposée ci-dessus, et notamment à la transsubstantiation, et, au contraire, qu'il embrasse ceux qui pensent comme elle.

Voilà ce que l'Église d'Orient juge et jugera, Dieu aidant, sans aucun changement. Vous direz peut-être que ma plume est plus habile à défendre l'Église d'Occident. Mais il ne peut y avoir de lieu pour ces conjectures. Car l'Église d'Orient observe les articles déjà mentionnés, de sorte que nul ne peut en avoir le moindre doute. Nous avons d'autres différends avec l'Église d'Occident, comme au sujet de la procession de l'Esprit Saint, et d'autres qu'il n'y a pas lieu d'évoquer ici. Mais dans ce que nous venons de dire, nous nous sommes efforcé de telle manière de dire la vérité que nul Grec, si ce n'est le plus sot, ne nous accuse de méconnaissance ou d'erreur.

Les novateurs non plus ne resteront complètement accrochés à leurs opinions. Car rien n'est absolu sous tous les rapports. Ce

---

<sup>512</sup> Athanase le Grand, P.G., 36, 793-810. Le lieu auquel Nicolas fait référence : « Même si quelqu'un qui est mort pieusement est déjà dissous dans l'atmosphère, ne cesse pas d'allumer dans son tombeau de l'huile et des cierges, en invoquant le Christ notre Dieu. Car cela est agréable à Dieu et procure une grande compensation. Si le défunt était un pécheur, tu contribueras à la rémission de ses péchés ; si c'était un juste, sa récompense s'en trouvera accrue. Si par hasard c'était un étranger sans enfants et qu'il n'ait personne pour s'occuper de lui, alors Dieu, qui est juste et ami des hommes, subviendra pour lui à son besoin, car il ajuste sa miséricorde à chaque situation. En outre, celui qui fait une offrande pour de tels cas participe à la récompense, parce qu'il a montré de la charité pour le salut de son prochain, tout comme celui qui doit enduire un autre de parfum s'en imprègne lui-même le premier, et ceux qui ne font pas de legs ou de testament pour cela en subiront toute la peine. »

que vous louez, un autre le méprise. Aussi que celui qui accorde moins de foi à cet enchiridion demande l'avis de Constantinople, la mère de l'Église d'Orient, qu'il lui expose amplement ses doutes et qu'il en attende une tout aussi ample réfutation. Nous, qui aurions pu établir ces vérités par plusieurs raisonnements démonstratifs, les avons annoncées assez pour notre faiblesse et notamment pour ceux qui se sont écartés et de l'Église d'Orient et de celle d'Occident. Qu'ils connaissent donc ce que l'Église en pense et combien loin en sont ceux qui remuent de telles questions dont il est criminel de disputer. Notre foi a jadis été édifiée avec soin par les Pères, qui sont non seulement plus sages que ceux qui donnent stupidement leur point de vue et, ignorants, publient leur vain savoir, mais ils sont supérieurs de beaucoup de parasanges par la splendeur de leur vertu et ont rempli tout le monde de leurs miracles. Il est beau de conserver intacte la foi qui a commencé avec Notre Seigneur Jésus Christ, et qui, depuis les Apôtres, par leurs successeurs jusqu'aux Pères et jusqu'à nous, à travers tant de persécutions, a augmenté toujours plus florissante, qui croit et n'examine pas les décisions des Pères, selon le dit des *Proverbes* : « Ne passez point les anciennes bornes qui ont été posées par vos pères. »<sup>513</sup> Et je m'étonne de ce que des gens qui croient à la résurrection des morts et à plusieurs autres choses qui excèdent toute compréhension font tant d'embarras sur la transsubstantiation et le « comment » de celle-ci. Si vous cherchez ce froid « comment » dans tous les mystères de l'Incarnation du Seigneur, il ne restera plus rien dans notre foi qui n'aura été souillé par les disputes. Qu'ils renoncent donc aux questions sophistiquées et embrouillées de tant d'embarras et qu'ils viennent à l'Église du Christ et à la communion avec le corps et le sang du Seigneur, qu'ils croient à ce corps du Christ auquel ils s'unissent, pour qu'il y ait une seule bergerie et un seul Berger, à qui est la gloire et la puissance, avec le Père et le Saint Esprit ! Amen !

---

<sup>513</sup> *Proverbes de Salomon*, 22, 28.



## Démètre Cantemir et *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*

Démètre Cantemir est connu en Europe pour sa longue familiarité avec les Ottomans, dont est sortie l'*Histoire de la grandeur et de la décadence de l'Empire Ottoman* publiée à titre posthume en 1743 à Paris. Formé dans son adolescence à Iași en Moldavie à la cour de son père Constantin Cantemir, Démètre Cantemir (1675-1723) arriva très jeune (1688, à l'âge de 13 ans) à Constantinople, où il demeura, avec quelques interruptions dont l'une de trois ans (1691-1693) jusqu'en 1710, successivement, en qualité d'otage des Turcs à l'époque où son père régna en Moldavie (1688-1691), d'ambassadeur de son frère aîné Antioche Cantemir, durant les années où celui-ci occupa le trône de Moldavie (1695-1700 ; 1705-1707), ou bien de simple particulier. Avoir vécu à Istanbul pour presque vingt ans entre 1688 et 1710 lui a permis plus tard, lorsqu'il était devenu conseiller privé de Pierre le Grand, d'écrire en 1722 un *Bref système de la foi mahométane*, une synopsis des croyances et des coutumes islamiques à l'usage du quartier général de l'armée russe dans son expédition au Caucase.

Cantemir est resté dans l'histoire aussi comme le prince de la Moldavie qui, après son avènement au trône en 1710, a essayé de briser la suzeraineté de la Porte sur la Principauté de Moldavie, signant un traité avec Pierre le Grand qui stipulait des conditions avantageuses pour la Moldavie et des droits héréditaires sur le trône. Le traité prévoyait l'intervention de l'armée moldave aux côtés de l'armée russe, dans une grande bataille contre l'armée turque. Cette bataille, livrée en 1711 à Stănilești en Moldavie, fut une victoire des Ottomans et se solda par la déposition de Cantemir, qui trouva asile pour le reste de sa vie à la cour de Pierre.

Comme homme de lettres, Cantemir a développé un éventail d'intérêts qui le recommande comme un grand érudit, à la manière des savants occidentaux du XVII<sup>e</sup> siècle. L'axe de son activité est éminemment philosophique, ainsi qu'en témoignent ses premiers ouvrages, *Le Divan ou la querelle du Sage avec le Monde*, *L'image irréprésentable de la science sacrée*, le *Précis de logique* et deux de ses écrits, dont les manuscrits ont circulé de Russie, *l'Examen physique des monarchies* et la lettre au comte Golovkine sur la conscience. Cependant, la curiosité du prince s'est également exercée dans le domaine des *realia*, car il a donné la première monographie historique, géographique et politique sur la Moldavie (*Descriptio Moldaviae*), écrite vers 1716 pour l'Académie de Berlin, dont Leibniz était le président, ainsi que plusieurs textes qui, d'une façon ou d'une autre, portent sur l'histoire et la civilisation des Roumains, entre autres un roman baroque à clé, qui met en scène des personnages des principales familles de l'aristocratie moldave et valaque du XVII<sup>e</sup> siècle. Tous ces textes développent, de façon plus ou moins accessoire, une réflexion politique qui ne cessera de s'enrichir, durant toute la vie de l'auteur. Enfin sa connaissance de l'Islam l'a conduit à écrire, ainsi que je l'ai montré, différents textes sur le monde musulman, y compris un *Traité de musique turque*, malheureusement perdu aujourd'hui et une collection de notations<sup>514</sup>.

Démètre Cantemir est mort en Russie en 1723 et ses enfants jouèrent un rôle de premier rang dans la vie mondaine de Saint-Petersbourg au XVIII<sup>e</sup> siècle. Maria, sa fille (1700-1754), devint la maîtresse en titre de Pierre le Grand<sup>515</sup> et conçut de lui un enfant,

---

<sup>514</sup> Ayant fait l'objet d'une édition récente : Demetrius Cantemir, *The Collection of Notations*, volume 1 : Text, transcribed and annotated by O. Wright, School of Oriental and African Studies, University of London, 1992 ; volume 2 : Commentary by Owe Wright, Aldershot, Ashgate, 2000

<sup>515</sup> Prince Augustin Galitzin, *La Russie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mémoires inédits sur les règnes de Pierre le Grand, Catherine I<sup>re</sup> et Pierre II*, Paris, Didier et Cie, 1863, p. 251 : « Cependant aucune de toutes ses [=Pierre le Grand] maîtresses ne fut plus à craindre pour Catherine [=son épouse] que la jeune princesse Cantemir. Le

qui aurait eu, s'il avait vécu, par les Cantacuzène dont il descendait par sa grand-mère maternelle, un droit de succession sur Byzance susceptible de donner une nouvelle impulsion à la politique orientale des tsars russes<sup>516</sup>. Antiochus (1708-1744), que son père Démètre avait présenté à Pierre le Grand « comme celui de ses enfants qui était le plus propre à le remplacer auprès de ce prince »<sup>517</sup>, poète, philosophe et traducteur<sup>518</sup>, rendit d'insignes services à la tsarine Anne I<sup>re</sup> de Russie, qui lui valurent le poste de ministre à Londres (1732) et puis d'ambassadeur à Paris (1736-1744). Un autre fils, Constantin (1703-1747), fut impliqué dans la conspiration du prince Dimitri Mikhaïlovitch Galitzine contre la tsarine Anne, exilé en Sibérie et finalement empoisonné<sup>519</sup>. Enfin, la fille la plus jeune,

---

conseiller privé Tolstoï en était l'entremetteur, et promit de donner son nom à tout ce qui pourrait en résulter, faisant semblant d'avoir envie de l'épouser. Il fit accroire, au contraire, à Catherine que c'était de cette manière qu'il voulait dégoûter le tzar de la princesse. Le tzar l'aimait tant, qu'il fut fort embarrassé de ce qu'il devait faire. Il ne voulait point répudier Catherine pour ne pas détruire le sort des filles qu'il avait eues d'elle. Il se résolut donc de se faire donner la bénédiction nuptiale avec elle, comme avec une épouse de la main gauche ou du second rang, à condition toutefois que, si elle accouchait d'un fils, car elle était enceinte, il le déclarerait son successeur. Malheureusement l'expédition en Perse survint : la princesse fit une fausse couche à Astrakan, fut éloignée par là de l'empereur, et Catherine l'accompagna dans toute cette campagne, se remit entièrement dans ses bonnes grâces, et fut à son retour récompensée par la couronne, convenant qu'elle régnerait conjointement avec lui, pour assurer par là un sort stable à ses filles ».

<sup>516</sup> De l'avis des juristes de la Cour impériale, cf. Hans Uebersberger, *Russlands Orientpolitik in den letzten zwei Jahrhunderten*, Band 1, *Bis zum Frieden von Jassy*, Stuttgart, 1913, p. 119, *apud* Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 105.

<sup>517</sup> J.C.F. Hoefler (éd.), *Nouvelle biographie générale*, Paris, Firmin Didot, 1855, s.v. *Cantemir*, p. 524.

<sup>518</sup> Ce n'est que récemment que l'on a découvert qu'il était aussi l'auteur du premier dictionnaire russe-français, resté en manuscrit et publié seulement en 2004 : Antioh Kantemir, *Russko-francuzskij slovar' Antioha Kantemira*, t. 1 : A-O, t. 2 : P-U, introduction et édition : Elizaveta Babaeva, Moscou, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004, lii-1309 p.

<sup>519</sup> *Procès-verbal de l'ouverture du cadavre du prince Constantin Cantemir* (1747), dressé par les médecins chirurgiens P. Condoïdi, C. van Mellen et E.C. Egydy, Papiers du dr. Antoine Ribeiro Sanchès, Paris, Bibliothèque interuni-

Smaragda (1720-1761), épouse du même Prince Dmitri Mikhaïlovitch Galitzine, fut une amie intime de la tsarine Elizabeth et une grande beauté de son temps.

### *Le texte*

*La trace du livre Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*

Les efforts des érudits roumains pour restituer les divers ouvrages inédits laissés par Démètre Cantemir à sa mort, et dont la grande majorité se trouve dans les bibliothèques et les archives de Russie, s'échelonnent sur presque deux siècles. Les tentatives de les identifier et d'en faire des copies remontent au Métropolitain Veniamin Costachi, qui, en 1833, pria le général Pavel Kisseleff de faire jouer son prestige de gouverneur de la Moldavie afin d'obtenir des autorités russes une copie de la *Chronique de l'ancienneté des Romano-Moldo-Valaques*<sup>520</sup>. Bientôt après, le Consulat russe à Iași reçoit non une copie mais les manuscrits originaux roumain et latin. Copie sera prise du premier. En 1869, un comité de la Société Académique Roumaine nouvellement créée, fort du nouveau commencement qu'avaient pris les affaires du jeune État roumain, écrivait aux autorités russes afin d'obtenir le manuscrit de la *Descriptio Moldaviae* qu'il pensait retrouver, ainsi que l'évêque Melchisédech de la ville de Roman l'avait annoncé, dans la Bibliothèque de l'Académie de Théologie de Moscou, à la lauré Saint-Serge de Serguiev Possad. En 1870, le Président de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg envoyait à la délégation roumaine non un, mais deux manuscrits de l'ouvrage souhaité, du fonds du Musée asiatique de cette Académie, que le philologue Ioan C. Massim et l'histo-

---

versitaire de médecine, ms. n° 2018, tome VII, f° 114r-115v : « *mortuus haustus venenato fauces comburentis* ».

<sup>520</sup> Gr. G. Tocilescu, *Avant-propos* au volume VIII des *Œuvres* de Cantemir, publiées par les soins de la Société Académique Roumaine, Bucarest, 1901, p. XLVI.

rien Alexandru Papiu-Ilarian copièrent dans la chancellerie du consulat russe à Bucarest<sup>521</sup>. Ils furent les derniers Roumains à les avoir vus. Comme Gr. Tocilescu ne retrouva en 1877 aucun manuscrit de la *Descriptio* à Serguiev Possad, soit l'information était fausse et il n'y en avait jamais eu<sup>522</sup>, soit un troisième manuscrit avait déjà disparu de la bibliothèque de la laure Saint-Serge<sup>523</sup>.

Enhardie par le succès de ces différentes tentatives, la Société Académique décida en 1876 d'envoyer en Russie le jeune Grigore Tocilescu, avec un ordre de mission qui précisait ses différents objectifs. En Roumanie, on ignorait quasiment tout du traité de métaphysique *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*, voire jusqu'à l'existence même. En effet, le Président de la Délégation de la Société Académique Roumaine, Ion Ghica, et son Secrétaire général, G. Sion, attirèrent l'attention de Tocilescu sur d'autres manuscrits, dont l'existence avait été établie à Moscou et à Saint-Petersbourg, ainsi que sur des manuscrits dont on ignorait l'emplacement mais, grâce à des sources anciennes, on connaissait l'existence<sup>524</sup>. Parmi ces derniers, il convient de citer la *Monarchiarum physica*, que Tocilescu ne pourra retrouver en Russie et qui ne refit surface qu'en 1950<sup>525</sup>. Il semble que la Société Académique avait puisé

<sup>521</sup> Al. Papiu-Ilarian, *Préface* au volume I des *Œuvres* de Cantemir, dans l'édition citée, Bucarest, 1872, p. VIII. D'après la description, il s'agissait de deux copies, dont l'une, incomplète, avait, en marge, des annotations de l'auteur. Les copies prises par les savants roumains se trouvent à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, n° 5312.

<sup>522</sup> Gr. Tocilescu, *Rapport (final) du 10 avril 1878*, in *Analele Societății Academice Române*, tome XI, 1878, Bucarest, p. 63.

<sup>523</sup> J'y reviendrai ci-après. Peut-être était-ce la copie X, égarée aujourd'hui, du manuscrit définitif de la *Descriptio Moldaviae*, qui aurait servi de source complémentaire au copiste qui en a recopié, dans les années 1850-1860, la copie C se trouvant aujourd'hui au Musée régional d'Odessa, cf. Dan Slușanschi, *Préface* de l'éditeur, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, 2006, p. 12.

<sup>524</sup> Dans une lettre officielle du 4 octobre 1877 (Bibliothèque de l'Académie roumaine, Cabinet des manuscrits, mss. roumain 5.148, I, f. 1r.-2r.), publiée dans *Analele Societății Academice Române*, tome XI, 1878, Bucarest, p. 44.

<sup>525</sup> Gh. Haupt, *Studiu asupra naturii monarhiilor. Un document inedit al lui D. Cantemir*, in *Studii*, Bucarest, IV, 1951, n° 1, p. 218-222, pour l'explication

ses informations, pour ce qui regardait les manuscrits dont on n'avait pas identifié l'emplacement, dans la *Vita Principis Demetrii Cantemirii*, rédigée en latin, à ce qu'il paraît, vers 1726, par G.S. Bayer<sup>526</sup> (o) en vue de fournir des éléments biographiques à l'Académie de Berlin, dont Démètre Cantemir avait été membre.

Cette *Vita* connut, dans des circonstances différentes, plusieurs remaniements. Une copie probablement de la main d'Antiochus Cantemir (B) est demeurée dans les archives du Musée asiatique de Saint-Petersbourg. Une seconde version latine, revue par Ivan Ilinski en 1727 (x), et recopiée probablement par Heinrich Huysen (H) fut envoyée à Berlin, sous le titre *Vita et Elogium Principis Demetrii Cantemyrii*<sup>527</sup>. Utilisant comme noyau toujours la première version<sup>528</sup>, Antiochus Cantemir élabore une troisième biographie de son père en français (A), qu'il enrichit de nombreux éléments tirés de la *Vie de Constantin Cantemir*, écrite

---

de la découverte du manuscrit et une première version roumaine censurée ; I. Sulea-Firu donne le texte latin et une version roumaine remaniée dans l'article *O scriere inedită a lui Dimitrie Cantemir – Monarchiarum physica examinatio*, in *Studii și cercetări de bibliologie*, Bucarest, V, 1963, p. 267-275.

<sup>526</sup> Pour l'attribution de cette *Vita Principis Demetrii Cantemyrii* à l'historien allemand Gottlob Siegfried Bayer (ou Théophile Siegfried Bayer, du nom sous lequel il était connu en Russie) se sont prononcés successivement : P.P. Panaiteșcu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Bucarest, Éditions de l'Académie de la R. S. de Roumanie, 1958, p. 14-15 ; Andrei Pippidi, avec des informations nouvelles sur Bayer, dans l'*Introduction* à l'édition de la *Vita Constantini Cantemyrii*, Œuvres complètes, vol. VI, tome I, Bucarest, Éditions de l'Académie Roumaine, 1996, p. 39-43 ; Dan Slușanschi, dans sa *Nota asupra ediției* au même volume, p. 63. La rédaction de la *Vita* de Bayer est antérieure à l'envoi du texte, corrigé par Ivan Ilinski, à l'Académie de Berlin, qui a eu lieu en 1727 : voir E. Pop, « Dimitrie Cantemir și Academia din Berlin », *Studii*, tome 22, n° 5, 1969, p. 835-836 ; P.P. Panaiteșcu, *ibidem* ; Maria Holban, l'*Introduction* à l'édition de la *Descriptio Moldaviae*, Bucarest, Éditions de l'Académie de la R.S. de Roumanie, 1973, p. 11-12 ; Andrei Pippidi, *ibidem*, p. 42, note 100.

<sup>527</sup> E. Pop, *ibidem*.

<sup>528</sup> Antiochus y fait, par exemple, état de l'attitude très nette de Pierre le Grand, après la défaite de Stănilești, consistant à refuser de rendre Démètre Cantemir aux Turcs : c'est un détail qui figure dans la *Vita* de Bayer, mais pas dans la seconde version envoyée à Berlin.



DEMETRIVS S. ROSSIACI  
et MOLDAVIÆ.  
PETRI M. RUSSORU  
SENATOR. et AB IN



CANTEMIR.  
IMPERII,  
PRINCEPS.  
*Imperatoris*  
TIMIS CONSILIIIS.

Figure 1

Portrait de Démètre Cantemir, publié en frontispice dans l'édition anglaise de *History of Growth and Decay of the Ottoman Empire*, Londres, 1745, exemplaire de Houghton Library, Harvard University, EC7.T4922.734c (A)  
<https://biblioteca-digitala.ro>



**Figure 2**

Plat supérieur de la couverture de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*.  
Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou,  
n° 256 (inv. 2105).





**Figure 3**

Plat inférieur de la couverture de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*.  
Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou,  
n° 256 (inv. 2105).



**Figure 4**

Plat supérieur de la couverture des *Excerpta* de van Helmont. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 312 (inv. 3138)





**Figure 5**

Plat inférieur de la couverture des *Excerpta* de van Helmont. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 312 (inv. 3138)



**Figure 6**

Portrait d'Antiochus Cantemir. Gravure sur cuivre par Joseph Wagner (1738) d'après un tableau de Jacopo Amigoni. Cabinet des Estampes de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, GSI-92, inv. 9321.

<https://biblioteca-digitala.ro>





**Figure 7**

Portrait de Démètre Cantemir. Gravure sur cuivre par François Morellon La Cave, Amsterdam, 1735. Cabinet des Estampes de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, GF 18 I, inv. 825.





# D. S. O. P. A. T. R. I.

## Dedicatoria.

Pater Celestis, Iovane, fons incorruptus, hinc Divinitus, Unde et Divina amantur Causa. In fons, et Principium principij expro. Tuus Omnipotens Creator, Omnipotens Salutator, sine Gubernator, Dominans Summa et Unicus Creator Omnis summa. Radix Aquarum ceterum et inaccessibilis Tui splendoris, supra celsam Majestatem Tui Throni demitte, et veneranda deprecans, fructus famuli tui Intellectu scilicet illa illuminato. Talens à Te mihi concedi, ut tibi mihi gratia concederem, sed à me ut neque sciam, sermo, sed ut tibi obsequi et inquiri abis, hinc ac generationis emulatores regit, in laude inextinguibili Throni mihi, ut tibi non tua, sed in tempore tui, ut ne rogetur, solo potius agere, et Te mandis, omnia Quibuscumque et me pro ut negotiorum et inest in debili in arguere et, congrua, superabundantia venia ut Tuas, et, lere, et principis illius gratia, portunculam petere, Te, in proximi mei, et tibi committere ha.

hinc, fons et Divinitus, Unde et Divina amantur Causa. In fons, et Principium principij expro. Tuus Omnipotens Creator, Omnipotens Salutator, sine Gubernator, Dominans Summa et Unicus Creator Omnis summa. Radix Aquarum ceterum et inaccessibilis Tui splendoris, supra celsam Majestatem Tui Throni demitte, et veneranda deprecans, fructus famuli tui Intellectu scilicet illa illuminato. Talens à Te mihi concedi, ut tibi mihi gratia concederem, sed à me ut neque sciam, sermo, sed ut tibi obsequi et inquiri abis, hinc ac generationis emulatores regit, in laude inextinguibili Throni mihi, ut tibi non tua, sed in tempore tui, ut ne rogetur, solo potius agere, et Te mandis, omnia Quibuscumque et me pro ut negotiorum et inest in debili in arguere et, congrua, superabundantia venia ut Tuas, et, lere, et principis illius gratia, portunculam petere, Te, in proximi mei, et tibi committere ha.

Quoniam.

**Figure 9**

Premières pages de l'Épître dédicatoire de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Archives Tocilescu, II varia 3, feuillets 144v-145r.



**Figure 10**  
Dessin autographe de  
Démètre Cantemir  
dans le manuscrit  
de *Sacro-sanctae  
scientiae  
indepingibilis imago*.

TEOLOGICIS

PRINCIPIA SACRA

PRÆFATIO SACRÆ

LIBER PRIMUS:

Cap. I.

**N**on valle miseriarū, in cacumine contri-  
bulationū, atq; in caligine rerū ignorabiliū,  
occupatus intellectus humanus, & imma-  
teriale lumen, materialibus corporcitatis crasti-  
cibus obrutū, in dissolubilibus sensū vinculis  
obstrictū, atq; in ignorantia barathrū pene totū  
literē corrūtū, possidatūq; de Creatum de Incre-  
ato, ut momentaneū de Aeterno, ut nihil de En-  
te, ut mortale de Immortali, & ut audacia  
quid dicat, ut mortū de vita, verba facturum,  
luminisq; proprii ad cognoscibiliū apprehensio-  
nem radios vibraturum, undena inchoaturū,

Ad sacra scientia  
quæ via procedit.  
videt, sensus  
ab intellectu, qui  
imagine docetur.  
Immediatè inveni-  
tæ scientia / tra-  
nit.

Figure 11

Première page du Livre I de de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*.  
Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou,  
n° 256 (inv. 2105).



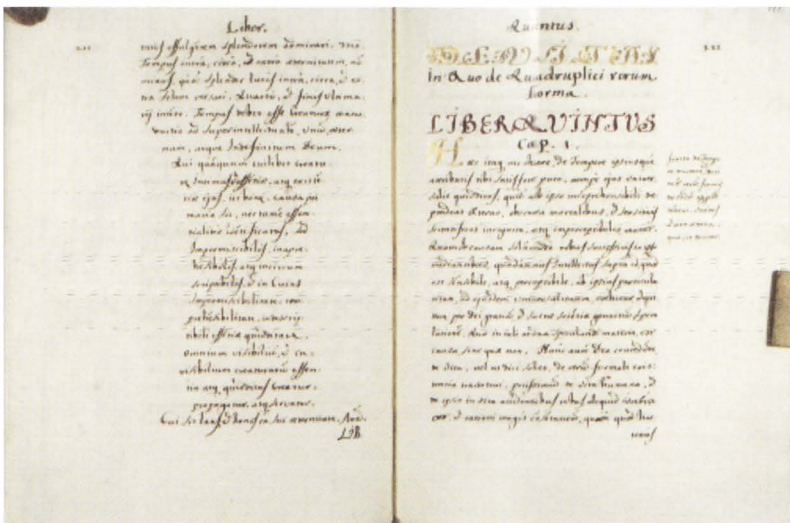
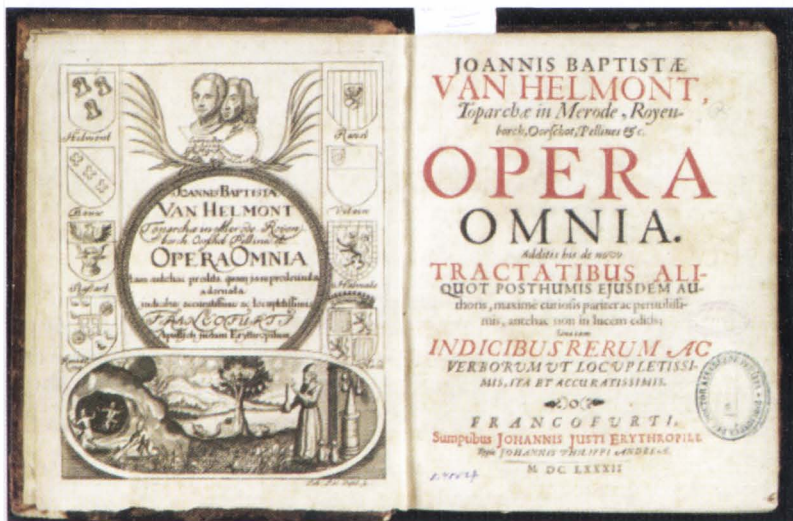


Figure 12

Dernière page du Livre IV et première page du Livre V de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 256 (inv. 2105).

Figure 13

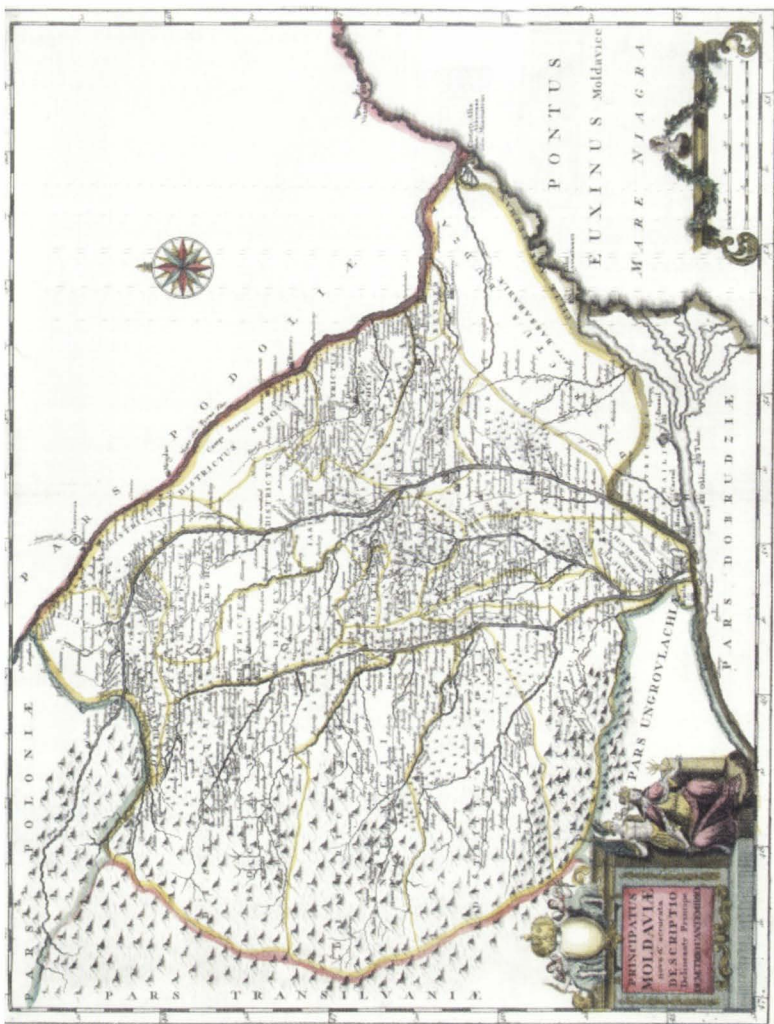
Frontispice et page de titre de l'édition de 1682 des *Opera omnia* de Johannes Baptista van Helmont, sur laquelle Démètre Cantemir a recopié ses *Excerpta*.



Principatus Moldaviae nova & accurata Descriptio. Delineaente Demetrio Cantemirio, A Amsterdam, Chez François Changuion, 1737. Exemplaire de la British Library. © The British Library Board. Maps K.Top.113.64.

Figure 14





**Figure 15**

*Principatus Moldaviae nova & accurata Descriptio*. Delineante Demetrio Cantemirio, A Amsterdam, Chez François Changuion, 1737. Exemplaire de la Bibliothèque de l'Université de Harvard. © Harvard Map Collection 1890.1710.2.

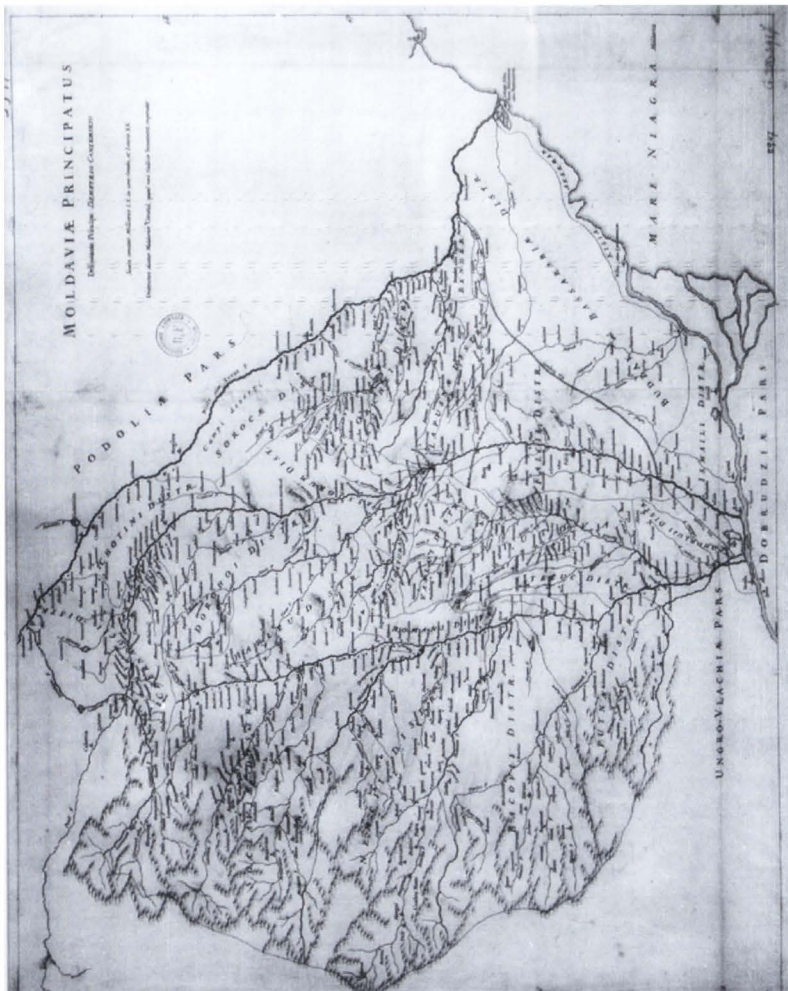




Demetrie Cantemir,  
des h. russif. Nachs.  
bey dem russ Kaiser  
des hohen Senats  
und in Moldau Fürst.  
Peter dem Großen  
Mitglied und geheimere  
Rath.

Figure 16

Portrait de Démètre Cantemir par Christian Fritsch, gravure sur cuivre, 1745, collection privée.



**Figure 17**

*Moldaviae principatus delineante principe Demetrio Cantemirio,*

carte manuscrite de Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, Bibliothèque Nationale de France, Département des cartes, GE DD-2987 (5947 B).



**Figure 18**

*Principatus Moldaviae nova & acurata (sic!) Descriptio Delineante Principe Demetrio Cantemirio, Carte manuscrite, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Univesitätsbibliothek Dresden, Kartensammlung Inv.-Nr. A18623*

par son père, de l'histoire et de la tradition familiale. Cette version est demeurée manuscrite jusqu'à sa publication en 1985 par V. Cârdea<sup>529</sup>. Mais ce fut très certainement ce texte qu'Antiochus communiqua au traducteur de la *History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, le pasteur Nicholas Tindal, qui, en en supprimant des passages, en en abrégeant d'autres, mais en y ajoutant des renseignements nouveaux, aboutit en 1734 à un quatrième texte différent, en anglais (T)<sup>530</sup>. Ce texte fut deux fois traduit en français. La première fois, par l'abbé Prévost (P) dans la revue *Le Pour et contre*<sup>531</sup>, en 1740. La seconde fois, par le chanoine Joncquière (J) dans l'édition française de *l'Histoire de l'Empire Ottoman* en 1743. C'est toujours le texte anglais qui fut traduit en allemand, par Johann Lothar Schmidt (S) dans *Geschichte des osmanischen Reichs*, Hambourg, 1745. Mais le texte de Joncquière servit de base pour une cinquième version en russe, légèrement amplifiée par Nicolas Bantysz-Kamenski (NBK)<sup>532</sup>, en vue de la publication de la *Vita Constantinii Cantemyrii*, dans la version latine retravaillée par Bayer, et publiée à Moscou, en 1783, avec une traduction russe en regard due probablement à N. Bantysz-Kamenski<sup>533</sup>. Ce même texte est repris en 1821, dans un ouvrage de N. Bantysz-Kamenski<sup>534</sup> et, en 1836, dans

<sup>529</sup> Virgil Cârdea, *La vie du Prince Dimitrie Cantemir écrite par son fils Antioch. Texte intégral d'après le manuscrit original de la Houghton Library, Revue des Études Sud-Est Européennes*, XXIII, 3, 1985, p. 203-221.

<sup>530</sup> *The Life of Demetrius Cantemir Prince of Moldavia*, édition anglaise, Londres, 1734, p. 456-460.

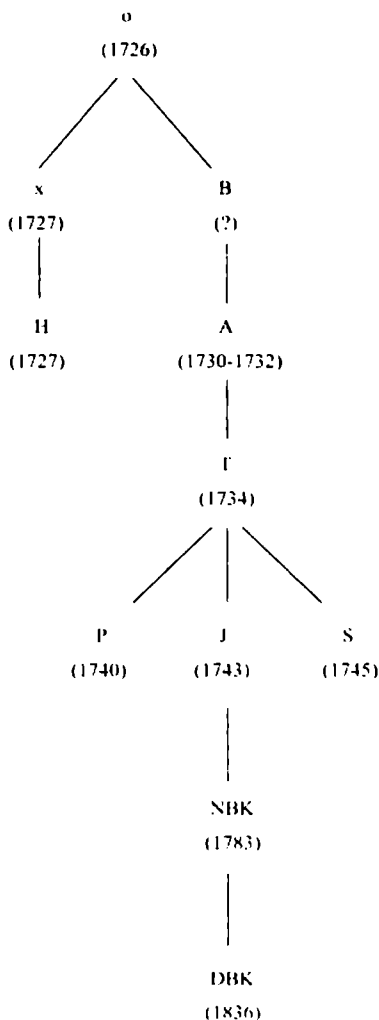
<sup>531</sup> *Le Pour et contre. Ouvrage périodique d'un goût nouveau*, Paris, Didot, tome XIX, 1740, p. 145-157. Un aperçu du texte, dans Alexandru Dușu, « L'Abbé Prévost et les Roumains. II. L'Abbé Prévost traducteur de *l'Histoire Ottomane* de Cantemir », *Revue de littérature comparée*, XLV, 1971, 178, p. 234-237.

<sup>532</sup> Selon l'hypothèse de Ștefan Ciobanu, « Dimitrie Cantemir în Rusia », *Analele Academiei Române, Memoriile Secției Literare*, III<sup>e</sup> série, tome II, 1924, p. 76.

<sup>533</sup> Dan Slușanschi, *ibidem*.

<sup>534</sup> *Deianiia znamenitih polkovodtve i ministrov Petra Velikago*, Moscou, 1821, un ouvrage qui connut une version française : N. Bantysz-Kamenski, *Illustrations de la Russie ou galerie des personnages les plus remarquables de cet empire sous le règne de Pierre le Grand*, Paris, 1829, p. 379-390.

un ouvrage du fils de cet auteur<sup>535</sup> (DBK). Le stemma suivant pourrait donc être proposé :



<sup>535</sup> Démètre Bantysz-Kamenski, *Slovar dostopamiatnih liudei russkoi zemli*, Moscou, III, 1836, p. 34-42, *apud* P.P. Panaitescu, *ibidem*.



Dans la copie par Antiochus Cantemir du texte original de Bayer (B), que Gr. Tocilescu a retrouvée dans la collection de manuscrits du Musée Asiatique (aujourd'hui l'Institut d'Études Orientales) de Saint-Petersbourg, à l'intérieur d'un recueil de manuscrits intitulé *Collectanea Orientalia*<sup>536</sup>, il est consigné parmi les livres écrits par le Prince moldave, sous le n° 7, un « *librum latinum Theologo-Physices dictum de Creatione Mundi Physice et Theologice considerata, cum adhuc in Moldavia studiis Theologicis vacaret* ». La version revue par Ilinski et recopiée par Huyssen (H), envoyée à Berlin, mentionne sous le n° 10, un « *Theologophysices librum, cum adhuc in Moldavia studiis Theologicis vacaret* ». Dans la version amplifiée de 1783 par N. Bantysz-Kamenski, il est cité parmi les Œuvres de Démètre Cantemir, sous le n° 6, « *l'Histoire de la Genèse, en langue latine* ». Le même renseignement se trouve dans les volumes mentionnés de N. Bantysz-Kamenski et de D. Bantysz-Kamenski, ainsi que, en 1845, dans un *Dictionnaire* du Métropolitte Eugène<sup>537</sup>.

Même si sous des formes légèrement différentes, l'inventaire des ouvrages de Démètre Cantemir rédigé par Bayer avait fait par conséquent le tour de l'Europe, comme partie de la biographie de l'auteur des versions anglaise (1734), française (1743) et allemande (1745) de *l'Histoire de l'Empire Ottoman*, l'ouvrage le plus connu en Europe de Demetrius Cantemyrius, du nom que le prince moldave se donnait lui-même dans ses écrits latins. De même que le catalogue des manuscrits de Descartes avait été dressé par Chanut, quelques jours après sa mort à Stockholm en 1650, et même si aujourd'hui, ni le catalogue même, ni certains des cahiers qui y sont inventoriés n'existent plus, les érudits continuent de s'y référer comme à un état des papiers qui remonte à la mort du philosophe français, de même l'inventaire de Bayer était connu en Roumanie et on y ajoutait foi. Il n'y a pas d'indice que quelqu'un ait eu des renseignements supplé-

<sup>536</sup> Publié dans D. Cantemir, *Opere*, vol. VII, Bucarest, 1883, p. 4-5.

<sup>537</sup> Métropolitte Eugène, *Anuarul scriitorilor ruși laici, naționali și străini, care au scris în Rusia*, vol. I, Moscou, 1845, p. 264-265.

mentaires à propos de l'ouvrage philosophique de Cantemir, ni qu'il en ait soupçonné l'importance.

Dans l'aide-mémoire que Tocilescu prit avec lui en Russie, il lui était recommandé de « se renseigner si quelque part en Russie se trouverait : a) le manuscrit *Theologo-Physica* ou *Monarchiarum physica examinatio* »<sup>538</sup>. La formulation ne permet pas de savoir si le comité de la récente Société Académique Roumaine croyait que les deux titres étaient des noms différents du même ouvrage ou bien deux manuscrits différents. La *Monarchiarum physica examinatio* n'est pas signalée par l'inventaire de la première *Vita Demetrii Cantemyrii* (B), ni par la *Vita* de Berlin (H). Dans sa version remaniée (A), Antiochus mentionne pour la première fois le titre de l'ouvrage, mais en l'agglutinant avec *Sacro-sanctae...*, jusqu'à le rendre méconnaissable : « *Histoire de la création avec remarque physique écrite en latin sous le titre Theologophysica* »<sup>539</sup>. Faut-il en déduire que celui-ci n'avait jamais eu entre les mains les manuscrits des deux ouvrages ? La *Monarchiarum physica examinatio* n'apparaît vraiment que dans la version remaniée par Bantysz-Kamenski (NBK)<sup>540</sup>. C'est donc cette source, ou les sources qui en dérivent, qui, en renseignant les érudits roumains sur l'existence du manuscrit intitulé *Monarchiarum physica examinatio*, les auront informés aussi sur l'existence du premier, à savoir le *Theologo-physices*. Une chose cependant semble assez claire : les Roumains ne mettaient qu'un simple nom sur ces deux ouvrages de Cantemir, et rien ne donne à penser que quiconque savait davantage en Europe à ce sujet.

### *La première découverte*

Grigore Tocilescu demeura quatre mois en Russie. Il consacra la plupart de ce temps à identifier et à copier, ou à faire copier, des

<sup>538</sup> *Annalile Societatei Academice Romane*, tom. XI, sesiunea anului 1878, Bucuresci, Typographia Societatei Academice Romane, 1878, p. 44.

<sup>539</sup> Sous le n° 6 de son inventaire, cf. Virgil Cândeia, « La vie du Prince Dimitrie Cantemir... », p. 221.

<sup>540</sup> Sous le n° 9, comme « *Recherche physique sur les monarchies, écrite en latin* ».

manuscrits susceptibles de retracer le long séjour de Cantemir en Ukraine et en Russie (1711-1723). De cette mission, deux rapports subsistent. Le premier, rédigé à Moscou le lendemain de Noël 1876, documente, entre autres, la prise de contact avec la Bibliothèque de la lauré Saint-Serge<sup>541</sup>, qu'il trouve en grand désordre<sup>542</sup>. Néanmoins c'est ici qu'il trouve un lot de manuscrits de Cantemir. Le manuscrit de la *Descriptio Moldaviae*, pour lequel il y était venu, n'y était pas. Mais il y avait en revanche quatre autres manuscrits qui l'attendaient. Tocilescu ne réussit pas à retrouver des informations sur la façon dont ces manuscrits étaient parvenus dans les collections de la lauré Saint-Serge, dans une bibliothèque qui, depuis, avait été élevé au rang de Bibliothèque de l'Académie de Théologie de Moscou. Il s'agit, dans l'ordre des numéros de catalogue, des manuscrits suivants :

a) *Loca obscura in Catechisi*, sous le n° 3001<sup>543</sup> et, selon un inventaire différent inscrit sur la page blanche collée sur l'intérieur de la reliure, sous le n° 141. Toutefois ces numéros étaient déjà périmés en 1877, le n° de catalogue en vigueur étant 277/568<sup>544</sup>. Un autre numérotage, rayé, sur la page blanche collée sur l'intérieur de la reliure portait 139 ;

b) Van Helmont, *Physices universalis doctrina*, sous le n° 3004, ou bien n° 144, et plus récemment, sous le n° 312/567<sup>545</sup>. Un autre numérotage rayé portait 136 ;

---

<sup>541</sup> Rapport du 26 décembre 1877, in *Analele Societății Academice Române*, Bucarest, tome XI, 1878.

<sup>542</sup> « *Biblioteca foarte în neregulă ; manuscripte aruncate unele peste altele. Nu scia nimeni nimic despre acest manuscript* », description du manuscrit *Loca obscura in Catechisi*, Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, mss. roum. 5.148, I, f. 188.

<sup>543</sup> Sur la page de titre du manuscrit original, il n'est pas clair si le n° de catalogue est 3001, corrigé en 3011, ou l'inverse.

<sup>544</sup> Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, manuscrit roumain 5.148, I, f. 188r.

<sup>545</sup> *Ibidem*, f. 182r.

c) *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*, sous le n° 3005, ou bien 145, et plus récemment 256/569<sup>546</sup>. Un autre numérotage rayé portait 137 ;

d) *Institutiones logices* (ouvrage de Jérémie Cacavelas), sous le n° 3006, ou bien 146, et plus récemment 308/567<sup>547</sup>. Un autre numérotage rayé portait 138 ;

En étudiant les numéros de catalogue des quatre manuscrits (dans deux des numérotations anciennes), Gr. Tocilescu remarqua deux lacunes entre les numéros d'inventaire du premier et du second manuscrit et en déduisit que la bibliothèque du séminaire eût jadis possédé deux autres manuscrits de Cantemir<sup>548</sup>. Même si elle a frappé les exégètes roumains<sup>549</sup>, cette hypothèse n'a jamais été confirmée. Néanmoins, on doit la conserver jusqu'à ce que sera complètement élucidée la question épineuse de l'identification, de l'emplacement et de l'état des manuscrits de Cantemir.

### *Un mystère : l'emplacement du lot*

Gr. Tocilescu n'a pu éclaircir en Russie la provenance des manuscrits de Cantemir<sup>550</sup>. Cependant, il semble évident qu'ils

<sup>546</sup> *Ibidem*, f. 180r.

<sup>547</sup> *Ibidem*, f. 184r. Le numéro 567, donné par Tocilescu est le même que celui du manuscrit van Helmont. Il est difficile de dire si c'est une erreur de Tocilescu. Sur les pages de ces quatre manuscrits, la série des numéros 567-569 n'apparaît pas. Étaient-ce des étiquettes collées contre le dos de chaque volume ?

<sup>548</sup> *Ibidem*, f. 180r (« *deci în mod cert se poate zice că în Bibliotheca Seminariului au fost încă 2 manuscripte Cantemiriane* ») et f. 188r. (« *se vede dar că lipsesc încă două manuscripte Cantemiriane, 3002 și 3003, sau 142 și 143* »). Il avait donc déduit une lacune de deux numéros à partir de la numérotation inscrite sur la page blanche collée sur l'intérieur de la reliure : 141, ..., 144, 145, 146, ainsi que de celle se trouvant en haut des pages de titre : 3001, ..., 3004, 3005, 3006.

<sup>549</sup> A titre d'exemple, Al. Surdu, dans son étude introductive à la version roumaine du *Compendiolum universae logices institutionis*, 1995, p. 11 : « *Acest lucru este demn de reținut* ».

<sup>550</sup> « *Cestiunea proveninței acestor patru manuscripte Cantemiriane m-a preocupat îndestul : dar, lipsind indicațiunii sigure, nu i se poate da o soluțiune certă. Tot ce se scia este că înainte de transformarea Seminarului Theologicu de*

forment un lot ; on peut se poser la question de savoir quel fut le critère selon lequel le traité *Sacro-sanctae scientiae inedepingibilis imago* fut groupé avec les trois autres manuscrits. Leur contenu philosophique et théologique pourrait en être l'explication. Mais les manuscrits ne sont pas d'importance égale. Les *Excerpta* de Van Helmont sont probablement une œuvre d'école, datant peut-être de l'époque où Cantemir suivait des cours privés avec le iatrophilosophe Mélétiós de Ioannina, évêque d'Arta (1660-1714), futur métropolitain d'Athènes, annonçant la rédaction d'un ouvrage personnel de philosophie. Il s'agit d'une copie autographe fragmentaire des *Opera omnia* de Jean Baptiste Van Helmont, dans l'édition de Francfort de 1682. Les *Institutiones logiques* de Cacavelas sont la copie, de la main de Cantemir, d'un ouvrage à but didactique de son maître qu'il avait consulté sans doute à l'époque où il se trouvait à Iași, auquel il joignit une introduction à la logique d'un auteur inconnu. Cantemir a pu recopier les *Institutiones* soit dans la période où il avait eu Cacavelas pour professeur (1691-1693)<sup>551</sup>, soit plus tard, comme pour le cas des *Excerpta* de Van Helmont, dans le but de rédiger son ouvrage propre de logique, le *Compendiolum universae logices institutionis*. Ce fut au cours du même voyage que Gr. Tocilescu découvrit aussi le manuscrit de cette logique propre, le *Compendiolum universae logices institutionis*, très redevable à celle de son

---

la Lavra Sf. Sergiu în actuala Academie Teologică (pe la începutul secolului nostru), manuscriptele aparținuse bibliotecei Seminarului, după cum rezultă din însemnările de pe ficare din ele », Gr. Tocilescu, *Rapport...*

<sup>551</sup> Ariadna Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, in *Revue des études sud-est européennes*, nr. 1-2, 1965, p. 166. Cacavelas, selon cet article, était encore en Valachie en 1688, comme supérieur du monastère de Plăviceni. Il y était toujours en 1689, d'après un autre document : voir N. Iorga, *Oameni cari au fost*, I, Bucarest, 1934, p. 335-336, *apud* Andrei Pippidi, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucarest, Paris, Éditions de l'Académie, Éditions du C.N.R.S., p. 196, note 39. En 1693, après la mort de son père et son très bref passage sur le trône de la Moldavie, Cantemir est obligé de revenir à Constantinople. Son séjour à Iași aura duré moins de deux ans.

maître, dans les Archives principales du Ministère des Affaires Étrangères de Moscou<sup>552</sup>. Il note la ressemblance des couvertures des deux manuscrits, celui de Moscou et celui de Serguiev Possad<sup>553</sup>. Pourtant, ni le format, ni la taille du manuscrit ne sont les mêmes. Enfin, le manuscrit des *Loca obscura in Catechisi*, un écrit polémique datant des années 1720 contre un catéchisme à tendance protestante publié par Théophile Prokopovitch en 1720 à Saint-Pétersbourg, est l'intervention d'un laïc orthodoxe dans un débat théologique qui opposait le courant théologique de Kiev, dont le chef de file était Théophilacte Lopatinski, et un courant réformiste tourné vers le luthéranisme et prônant la subordination de l'Église à l'État. Par la vigueur de ses critiques, ainsi que par sa position de laïc au service d'un camp théologique, Cantemir rappelle Pascal écrivant, sous le manteau, ses fameuses *Lettres à un Provincial*.

Dans ces circonstances, deux hypothèses sont permises. On sait qu'Antiochus Cantemir (Figure 6), lors de son départ comme ambassadeur pour Londres en 1732, avait pris avec lui quelques manuscrits de son père, avec l'intention de les faire im-

---

<sup>552</sup> Le texte latin en est publié dans l'édition des ouvrages de Démètre Cantemir, tome VI, Bucarest, 1883, p. 415-468. Une version roumaine, due à Dan Slușanschi, et précédée d'une introduction de Alexandru Surdu, sans le texte latin, dans le volume : Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, Bucarest, Éditions Scientifiques, 1995.

<sup>553</sup> Voir ci-après figures 2-5. Pour le manuscrit de Serguiev Possad, Tocilescu note : « 1 vol. in 4° scris de Cantemir tot. [...] Legătura e-ntocmai cu a Logicei de la Moscova ; căte un cocoș de ficare colț al legaturei ; e-n pelle verde ; bogat înflorată ; marginele toate aurite și înflorate ; are încheietori de mătase. Pagini peste tot 287 + 3 foi nepaginate, ce conțin Tabla de materii [...] Scriere întocmai ca cea a Logicei de la Moscova » (mss. roum. 5148, I, f. 184 r.). Pour celui de Moscou, il avait noté « Un manuscript in 16°, scris pe hârtie, 21 de rânduri pe pagină, scriere măruntă, foi 44 sau pagini 88. [...] Legătura este în pelle, cu frumoase flori aurite ambele pagini și înfățișează niște pasări (kokoși ?) ; pe margini manuscriptul este aurit. [...] Manuscriptul este scris de propria mână a principelui. Scriere frumoasă » (*Ibidem*, f. 184 r.). A noter que Tocilescu avait déjà travaillé dans les Archives du Ministère des Affaires Étrangères de Moscou, avant de découvrir le lot de la lauré Saint-Serge.

primer en Occident. Parmi ces manuscrits, il y avait les versions les plus achevées de deux ouvrages fondamentaux, grâce auxquels le nom de Cantemir sera connu en Occident : *Incrementorum atque decrementorum aulae Othmannicae* et la *Descriptio Moldaviae*. Aucun des deux ne retourna en Russie. Ayant entrepris les démarches pour leur publication, Antiochus s'en dessaisit. Voilà pourquoi leur nom était signalé par un catalogue de la bibliothèque du comte Friedrich von Thoms, dressé à Leyde après la mort de celui-ci en 1746, en vue de la vente<sup>554</sup>. Malgré une légende ayant cours dans l'historiographie roumaine, selon laquelle les papiers, les tableaux et les manuscrits d'Antiochus furent rapatriés en Russie après la mort de celui-ci à Paris, en 1744<sup>555</sup>, il est certain qu'il n'en fut pas ainsi. Virgil Cândea découvrit le manuscrit original de *l'Histoire de l'Empire Ottoman* dans la collection de manuscrits de la « Houghton Library » de Harvard.

En Russie demeurèrent par conséquent seuls les manuscrits qu'Antiochus y avait laissés et ceux qu'il n'avait jamais eu en sa possession. Il s'agit, partant :

1) tout naturellement des manuscrits dont Démètre Cantemir lui-même avait fait don à Pierre le Grand, dont quelques-uns se trouvent aujourd'hui à Moscou, dans les Archives centrales d'état de documents anciens, fonds 9, Cabinet de Pierre le Grand :

a) *Bref récit sur l'anéantissement des familles Brancovan et Cantacuzène*, version russe traduite très probablement par Ivan Ilinski à partir d'un original latin perdu ;

---

<sup>554</sup> *Bibliotheca exquisitissima Thomsiana, continens libros excellentissimos, rarissimos et nitidissime compactos, praecipue theologicos, juridicos, etc. : quos magno labore et studio collegit vir nobilissimus et excellentissimus Fredericus Comes de Thoms. Quorum auctio fiet in officina Luchtmanniana, Die Lunae 27 Octobris et diebus seq. 1749, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Luchtmans et filium, 1749.*

<sup>555</sup> Voir, par exemple, Valerian Ciofu, « Iconografia lui Dimitrie Cantemir în artele secolelor XVII-XIX », *Cercetări istorice* (nouvelle série), édité par le Musée d'Histoire de Moldavie, Iași, IX-X, 1978-1979, p. 338.

b) Parmi les lettres envoyées par Cantemir à Pierre le Grand, deux mémoires écrits directement en russe, de 1717 et 1718 ;

et deux autres à Saint-Pétersbourg, dans la Section de manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie des Sciences, fond Pierre I<sup>er</sup> :

c) Le panégyrique de Pierre I<sup>er</sup>, texte grec et version en slavo-russe ;

d) *Monarchiarum Physica*, texte latin et version en slavo-russe ;

2) des manuscrits que Gottlieb Siegfried Bayer avait recueilli, pour son propre travail d'édition, d'Antiochus ou d'autres sources. Bayer mourut en 1738, et ces papiers se trouvent dans la collection de l'ancien Musée Asiatique, aujourd'hui Institut d'Études Orientales de Saint-Pétersbourg :

e) *Descriptio Moldaviae*, une copie préliminaire d'Ivan Ilinski et une seconde copie posthume, probablement de G.S. Bayer (Andrei Eșanu en découvrit une troisième copie, plus récente, à Odessa, dans la section des manuscrits de la Bibliothèque « A.M. Gorki ») ;

f) *Vita Constantini Cantemyrii*, une copie du manuscrit original perdu et une version retravaillée par Bayer ;

g) *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Ottomanicae* et les *Annotationes*, copie par Bayer du manuscrit original (le manuscrit original se trouvant aujourd'hui dans la collection de manuscrits de la Bibliothèque Houghton, Université de Harvard, Cambridge, Mass. - manuscrit Lat-224) ;

h) quelques notes, ébauches et documents rassemblés par Bayer sous le titre *Collectanea Orientalia* ;

3) d'un lot compact de six manuscrits ayant appartenu à l'un des fils de Cantemir, Serge (Serghei, en russe, ou Șerban, en roumain), qui fut parmi les enfants Cantemir celui qui vécut le plus dans le siècle, étant mort en 1780 à 74 ans, sans enfants légitimes. Ses biens échurent à la Couronne<sup>556</sup>. Les six manuscrits furent vendus

---

<sup>556</sup> Pour plus de renseignements au sujet de Serge Cantemir, on pourra consulter l'article et les sources indiquées par Paul Cernovodeanu, « Dimitrie Cantemir : Panegiricul lui Petru cel Mare », in *ARCHAEVVS. Études d'histoire des religions*, Bucarest, V (2001), fasc. 1-2, p. 103-104.



aux enchères et furent achetés par Nicolas Bantysz-Kamenski, qui en fit don en 1783 aux Archives principales du Ministère des Affaires Étrangères de Moscou (manuscrits *i-m*) et aux Archives centrales d'État de documents anciens (manuscrit *n*) :

- i) *Histoire hiéroglyphique*, manuscrit autographe en roumain ;
- j) *Compendiolum universae logices institutionis*, manuscrit autographe en latin ;
- k) Traduction italienne de l'*Histoire de l'Empire Ottoman* ;
- l) *Curanus*, manuscrit autographe en latin comprenant deux versions successives du même ouvrage ;
- m) *Historia Moldo-Vlachica*, manuscrit autographe en latin ;
- n) *Chronique de l'ancienneté des Romano-Moldo-Valaques*, manuscrit en roumain, avec une préface bilingue en roumain et en latin, en partie autographe, aux annotations autographes.

Compte tenu de cette diffusion des papiers de Démètre Cantemir, que peut-on conclure au sujet des quatre manuscrits de la laure Saint-Serge ? Ce qui frappe d'emblée c'est que le saint patron de la laure est le même que celui de Serge Cantemir. Le général Serge Cantemir aurait-il déposé à laure Saint Serge de Serguiev Possad les manuscrits dont il aura jugé qu'ils présentaient un intérêt théologique ? La supposition est vraisemblable et elle le devient davantage si l'on prête attention au fait qu'Athanasios Kondoïdis (1677-1735), un érudit grec, interprète des textes sacrés, réputé classiciste, que Démètre Cantemir avait fait venir de Constantinople à Iași en 1710 pour donner des cours de grec, de latin et d'italien à ses enfants et qui avait accompagné les Cantemir en exil en continuant de leur servir de précepteur jusqu'en 1720, avait accepté de faire partie du Synode russe (1721) et d'enseigner à l'Académie de théologie de Moscou (1724)<sup>557</sup>. Kondoïdis aurait joué aussi un certain rôle dans la rédaction du texte grec du *Panégryrique de Pierre I<sup>er</sup>*, que

---

<sup>557</sup> A.E. Karathananis, « Contributions à la connaissance de la vie et de l'œuvre de deux Grecs de la diaspora : Athanasios Kondoïtis et Athanasios Skizdas », *Balkan Studies*, 19 (1978), 1, p. 159-171.

Démètre Cantemir fit prononcer par son fils Șerban en présence du tsar le dimanche de Pâques de l'année 1714, alors que Șerban n'avait que sept ans<sup>558</sup>. Si Kondoïdis avait gagné la confiance auprès de Démètre Cantemir à tel point que celui-ci le comptait parmi les lettrés les plus remarquables qu'il eût connus à Constantinople<sup>559</sup>, il n'est peut-être pas illégitime de croire que cette confiance se fût transmise aussi à son fils, et que, revêtu de ses dignités ecclésiastiques (il finit par devenir archevêque de Vologda), Kondoïdis eût obtenu avant sa mort le don des manuscrits jugés « théologiques » de l'illustre père de Șerban, pour la bibliothèque du prestigieux séminaire de Serguiev Possad, qui allait devenir plus tard l'Académie de théologie de Moscou.

### *La seconde découverte*

Gr. Tocilescu passa à Serguiev Possad quelques semaines au mois de décembre 1877 et de janvier 1878, pour recopier une partie des manuscrits qu'il y avait découverts. Nous savons qu'il passa le réveillon du Nouvel An 1878 à recopier le manuscrit de Cantemir, *Loca obscura in catechisi*<sup>560</sup>. De ce travail assidu subsistent les copies se trouvant actuellement au Cabinet de manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Du traité *Sacro-Sanctae Scientiae Indepingibilis Imago*, il prit une copie figurée, c'est-à-dire une copie qui respectait fidèlement, non seulement le texte de l'original, mais aussi la disposition, la mise en page, les détails paléographiques de celui-ci. De par ce caractère, cette copie est extrêmement précieuse, car c'est à la fois une reproduction et une lecture de l'original dues à un brillant latiniste de vingt-sept ans. Cette première copie du manuscrit original de

<sup>558</sup> Paul Cernovodeanu, *ibidem*, p. 110.

<sup>559</sup> Démètre Cantemir, *Incrementorum atque decrementorum Aulae Ottomanicae*, critique edidit Dan Slușanschi, Amarcord, Timișoara, 2002, p. 336 (*Annotationes*, mss. 87).

<sup>560</sup> Il notait lui-même en décrivant le manuscrit qu'il l'avait recopié du 29 décembre 1877 au 1<sup>er</sup> janvier 1878.

Cantemir reste d'un grand intérêt pour l'établissement du texte. La copie Tocilescu (T)<sup>561</sup> figure :

- a) la page de titre (1 p. : f° 241r) ;
- b) la Lettre de Démètre Cantemir à Jérémie Cacavelas (7 p. : f° 241v – 244v) ;
- c) le contenu du Traité (299 p. : 245r – 465v<sup>562</sup>) ;
- d) un feuillet blanc (466r+v).

Les deux premiers composants ne sont pas numérotés, le traité l'est en revanche, à partir de la seconde page jusqu'à la dernière (299)<sup>563</sup>. Si Tocilescu ne recopia pas le dessin de Cantemir, situé entre la Lettre et le Traité, au verso duquel il y a un *ex libris* de la Bibliothèque de la laure Saint-Serge, c'est parce qu'il en fit exécuter un fac-similé, qu'il déposa au retour de sa mission au Cabinet de manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine<sup>564</sup>.

La description que Tocilescu donne du manuscrit consulté à Serguev Possad est la suivante :

« Manuscrit in 4°, 299 pages + 4 feuillets et I.R., écrit de la propre main de Cantemir, belle écriture, les titres en lettres d'or, relié en cuir, au premier plat le Christ en croix et, à ses pieds, une figure (la Vierge Marie) ; au dernier plat, La Vierge, l'enfant Jésus dans ses bras. Numérotage actuel : 256/569. Sur la page [de titre] *Sacro-Sanctae Scient.*, etc. on lit : *Ex Bibliotheca Seminarii Ad Lauram SSStae Triados Sancti Thaumaturgi Sergij*, et en haut sur la même page, n° 3005 ; au dos de la reliure on voit : n° 145. Au verso du dessin on lit : *Ex Bibliotheca Seminarii Ad Lauram SSStae Triados S. Thaumaturgi Sergej.* »

<sup>561</sup> Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, manuscrit latin n° 76.

<sup>562</sup> Sur les f° 353r – 366v, un cahier est intercalé, où Tocilescu avait recopié autre chose.

<sup>563</sup> En réalité, le traité ne comporte que 293 pages, car les pages 70, 107, 133, 141, 266, 277 manquent dans la pagination. Le manuscrit ne comporte pour autant pas de lacunes, le texte continuant sans interruption.

<sup>564</sup> Comme il ressort des notes de Tocilescu, Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, manuscrit roumain 5.148, I, f. 160r. Ce fac-similé est aujourd'hui égaré.

Après cette description, en bas de la même page, Tocilescu ajoute l'addition suivante :

$$\begin{array}{r} 299 \\ 8 \\ \hline 30 \\ 337 \end{array}$$

Dans cette description, plusieurs éléments frappent. D'abord, dans la composition du manuscrit, la mention « 4 feuillets et I.R. ». Ensuite, l'addition, où l'on peut facilement identifier le chiffre 299 au nombre de pages du texte du traité, le chiffre 8 à la page de titre et à la Lettre de Démètre Cantemir à Jérémie Cacavelas (1 + 7 p.), mais on ne voit pas à quoi peut bien correspondre le chiffre 30. Il semble que le manuscrit comportait également un autre composant. A en juger d'après l'abréviation I.R., il est légitime de supposer que ce composant pourrait être un *Index Rerum*. Mais cet index ne se trouve pas sur les prises de vue du manuscrit de Moscou, telles qu'en témoigne le microfilm de 1956<sup>565</sup>.

Après plusieurs semaines de recherches en 2003 au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, j'ai fini par retrouver la partie manquante parmi les papiers personnels de Tocilescu<sup>566</sup>. En effet, il s'agit bien d'un *Index Rerum Notabilium* du traité, rédigé par Cantemir lui-même, et dont Tocilescu n'avait copié que la première page<sup>567</sup>. Cet *Index*, aux feuillets non numérotés, comprend 24 pages<sup>568</sup>, écrites de la propre main de Démètre Cantemir. Le texte commence au recto

<sup>565</sup> Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, Mm 3.

<sup>566</sup> Cf. Vlad Alexandrescu, « Un manuscrit inédit et inconnu de Démètre Cantemir », in *ARCHAËVS. Études d'histoire des religions*, Bucarest, VII (2003), 3-4, pp. 245-269.

<sup>567</sup> Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, manuscrit roumain 5.148, I, f. 197r.

<sup>568</sup> Archives Tocilescu, II varia 3, feuillets 131r-138v et 140r-143v.

du premier feuillet (*Figure 8*) et finit au verso du dernier. Les feuillets ont les dimensions de 16 cm x 21,2 cm. Le texte est écrit à l'encre noire sur deux colonnes séparées par une ligne verticale rouge dans un rectangle imaginaire dont les dimensions sont de 9 cm x 15,5 cm. Les annotations marginales augmentent ce rectangle imaginaire jusqu'à 11,5 cm x 15,5 cm. Le titre principal est écrit à l'encre rouge foncé en haut au centre. Il y a 46 lignes à la page. A partir du feuillet 138r, Cantemir a changé d'encre, et les deux colonnes de chaque page ne sont plus séparées par la ligne verticale rouge. L'index est alphabétique et il comporte des termes-clef apparaissant dans l'ouvrage. Les renvois correspondent aux pages numérotées du traité, dans le numérotage du manuscrit autographe. Certains termes ont été rajoutés en marge, à la hauteur de l'endroit où ils auraient dû figurer dans le corpus de l'Index.

L'immense surprise de retrouver un texte autographe de Démètre Cantemir, le premier à avoir été identifié en Roumanie, s'est doublée d'une autre, à savoir la découverte d'une *Épître dédicatoire* du même livre, composée de quatre pages manuscrites<sup>569</sup>. Le texte commence sur le verso du premier feuillet (*Figure 9*), le recto en étant blanc, et finit sur le recto du dernier, le verso en étant blanc. Les dimensions des feuillets sont les mêmes, le titre est écrit en lettres d'or, de même que l'initiale *P* du premier mot du texte : *Pater*. Il y a 23 lignes à la page, soit deux fois moins que sur les pages de l'*Index*. Le texte est écrit dans un rectangle imaginaire de 9 cm x 15,5 cm. Il y a un ajout marginal qui augmente la largeur du texte à 11,5 cm. L'épître dédicatoire finit par quelques lignes centrées, disposées selon une longueur décroissante. A la fin du texte, après le mot « *Amen* », il y a une croix grecque à ornements.

Le papier laisse voir des vergeures verticales et des pontoux horizontaux séparés par une distance d'environ 2,5 cm. Certaines pages laissent voir en filigrane, à la hauteur de la re-

<sup>569</sup> Archives Tocilescu, II varia 3, feuillets 144v-145v et 139r.

liure, une forme en U et une grappe de raisin. Aussi bien les U que les rayures sont les mêmes pour les feuillets de l'Index et ceux de l'épître dédicatoire.

Enfin, dans ce même recueil, j'ai retrouvé un feuillet isolé du manuscrit *Loca obscura in catechisi*<sup>570</sup>. Il s'agit de la page 42 du manuscrit. Ce feuillet est légèrement plus petit que les autres. Il y a 19 lignes à la page. Le papier laisse voir en filigrane les mêmes pontuseaux horizontaux à 2,5 cm d'intervalle. En plus, on peut y distinguer en filigrane le nom de MARCHAIX. On en conclut aisément que le papier est différent de celui de *Sacro-Sanctae*.

L'histoire de ces papiers est facile à retracer. Ils proviennent tous de la laure Saint-Serge de Serguev Possad. L'*Épître dédicatoire* et l'*Index Rerum* font partie de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Au sujet de l'*Index* retrouvé, qu'il suffise à rappeler ici que c'était une habitude de Cantemir de munir certains de ses livres d'un catalogue, qui pût faciliter la recherche de certains termes-clef ou nom de personnes. C'est le cas de l'*Histoire hiéroglyphique*, aussi bien que de la *Chronique de l'ancienneté des Romano-Moldo-Valaques*. L'existence d'un tel *Index rerum* pour un ouvrage conceptuel tel *Sacro-sanctae* ne doit pas étonner. Son auteur a souhaité ainsi doter le lecteur d'un instrument supplémentaire pour lui faciliter l'accès à cette œuvre difficile.

Au sujet du feuillet isolé du manuscrit *Loca obscura in catechisi*, remarquons enfin que la traduction en roumain due au P. Teodor Bodogae, publiée en 1973, est faite d'après le microfilm réalisé à Moscou dans les années 1950, se trouvant à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, sauf pour la page 41 manquante, pour laquelle le traducteur roumain prend comme texte la copie que Tocilescu avait déposée à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, mss. lat. 76<sup>571</sup>. Il est évident que cette page ne

<sup>570</sup> Archives Tocilescu, II varia 3, feuillet 130r.

<sup>571</sup> « Locuri obscure în catehismul tipărit în slavonește de un autor anonim sub titlul « Prima învățătură pentru prunci », iar acum clarificate de Principele Dimitrie Cantemir », traduction et commentaire par T. Bodogae, in *Biserica Română Ortodoxă*, XCI, 9-10, septembre-octobre 1973, p. 1063-1111, cf. p. VII du commentaire.

pouvait pas se trouver à Moscou lors de la prise des images pour le microfilm, puisqu'elle était depuis plus de cent ans à Bucarest!

Quant à Tocilescu, le fait qu'il n'ait pas recopié l'*Index* et l'*Épître dédicatoire* dans l'exemplaire de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* qu'il a déposé à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, le fait qu'il n'en ait dit mot dans son *Rapport final* de 1878 témoignent d'un malaise à ce sujet. C'est d'ailleurs par un concours de circonstances que ces documents se trouvent au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Ils portent en marge la mention : « Documents provenant de Gr. Tocilescu, don à l'Académie Roumaine par la Faculté des Lettres, Bucarest ». On sait que Tocilescu, professeur à l'Université de Bucarest, titulaire de la chaire d'histoire ancienne, d'antiquités gréco-romaines et d'épigraphie, mourut en 1909, à 59 ans, d'une maladie cardiaque, sans avoir jamais fini la monographie sur Cantemir qu'il projetait et laissant de nombreux autres manuscrits inédits<sup>572</sup>. Les feuillets manuscrits de Cantemir seront restées en sa possession dans l'attente de cette publication. Ils furent légués à l'Université, qui, sans en soupçonner l'importance, les livra en vrac à l'Académie. C'est là qu'ils attendirent patiemment qu'ils fussent découverts en 2003.

La découverte de ces feuillets manuscrits à Bucarest est d'une importance exceptionnelle pour le progrès des études sur Cantemir. Signalons, à titre d'argument, que c'est le seul document qui permette en Roumanie l'étude de l'écriture de Cantemir à partir d'un manuscrit mis au net ; alors que presque la totalité des philologues roumains qui ont publié des ouvrages de Cantemir a dû se contenter de travailler sur des microfilms, ou sur des copies de seconde main, portant dans le meilleur des cas des révisions autographes de Cantemir.

---

<sup>572</sup> Radu Vulpe, « Un pionnier des sciences archéologiques en Roumanie : Gr. G. Tocilescu (1850-1909) », *Dacia*, N.S., III, 1959, Bucarest, p. 607-612.

*Le premier manuscrit redevient accessible*

Grâce au concours des bibliothécaires russes, mes efforts pour retrouver le manuscrit de *Sacro-sanctae...* furent couronnés de succès. Dans les milieux érudits roumains, l'on croyait que, avec le démantèlement de l'Académie Théologique de Moscou en 1918, le fonds de la Bibliothèque de la lauré Trinité-Saint-Serge de Zagorsk avait été transféré dans la section Seghieviski du Musée Rumyantsev et puis, qu'il avait été déplacé de nouveau en 1933 à la Bibliothèque « V.I. Lénine » de Moscou. Comme le microfilm noir et blanc communiqué par les autorités soviétiques en 1956 ne comportait aucune indication de provenance, l'on a toujours estimé à Bucarest que le manuscrit de Cantemir se trouvait à Moscou à l'actuelle Bibliothèque Russe d'Etat. Une démarche que j'ai faite en mars 2003 auprès de la direction de cette institution s'est heurtée à un refus, du fait de l'impossibilité d'identifier le manuscrit. Avec le développement du réseau informatique en Russie, j'ai pu m'adresser en 2008 à l'Académie Théologique de Moscou. L'Académie avait réintégré en 1949 son ancien bâtiment et continuait de former des générations nouvelles de théologiens. Mon courrier n'est pas resté sans réponse et j'ai été aimablement redirigé vers la lauré de la Sainte Trinité-Saint-Serge, située dans la ville de Serguiev Possad (Zagorsk, sous le régime soviétique), à environ 90 km à Nord-Est de Moscou, le véritable endroit où Gr. Tocilescu avait découvert le manuscrit de Cantemir. Par l'extrême gentillesse des érudits de cette ancienne bibliothèque j'ai pu entrer en possession de copies numériques en couleur de toutes les pages du manuscrit y compris de sa couverture.

Une longue boucle de l'histoire se fermait ainsi. Après les recherches de Gr. Tocilescu en 1877, je devenais le premier chercheur roumain à avoir une représentation exacte du manuscrit. Des générations entières d'érudits roumains avaient déploré le manque de renseignements matériels concernant les manuscrits de Cantemir<sup>573</sup>.

---

<sup>573</sup> Récemment encore, le regretté Dan Slușanschi, dans son travail de corroboration des trois manuscrits de la *Descriptio Moldaviae*, Bucarest, Institutul Cultural Român, 2006, p. 16.



*Description du manuscrit*

Le manuscrit se trouve dans la section des manuscrits slaves de la Bibliothèque Russe d'Etat, et plus précisément dans la collection fondamentale de livres manuscrits de l'Académie théologique de Moscou « *Собрание рукописных книг Московской духовной академии (фундаментальное)* ». Il est décrit dans un Supplément à la description imprimée du catalogue des manuscrits du monastère<sup>574</sup>.

*Composition du manuscrit.* Le manuscrit comporte 168 feuillets, dont 16 blancs, répartis de la façon suivante : il commence par 8 feuillets blancs recto-verso non numérotés (dont le premier est collé contre la première couverture du manuscrit). Le 9<sup>e</sup> feuillet porte sur son recto la page de titre du manuscrit, avec le nom de l'ouvrage, l'indication du tome, un bref sommaire et le nom de l'auteur. Cette même page porte deux cachets, en haut celui de la Bibliothèque de l'Académie Théologique de Moscou et le second, très récent, en bas, est celui du Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie<sup>575</sup>. Un premier *Ex libris* est inscrit en marge de la page. Sur le verso de ce même

---

<sup>574</sup> Дополнения к печатным описаниям, Леонид архим. Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии). Вып. 1-2. М., 1887 (Leonid, archimandrite. Détails de manuscrits slaves des livres saints. Laure de la Trinité Serge dans la bibliothèque du Séminaire de la Trinité en 1747 - maintenant situé dans la bibliothèque de l'Académie théologique de Moscou. Vol. 1-2, Moscou, 1887), p. 116-117, n° 256 (In. 2105), «*Sacro-Sanctae...*». Voir aussi Ухова Т. Б., Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой лавры и Московской духовной академии. – « Записки отдела рукописей » ГБЛ, вып. 22. М., 1960 (Uхова В. Т., Catalogue de miniatures, de gravures et de l'ornementation de la Laure St. Trinité-St. Serge et de l'Académie théologique de Moscou. – « Notes du département des manuscrits », GBL, n° 22, Moscou, 1960). Je n'ai pas eu accès à ces deux publications.

<sup>575</sup> Il ne figurait pas sur le microfilm de 1956. L'ancienne Bibliothèque d'État « V.I. Lénine » d'U.R.S.S. a changé son nom en 1992.

feuillet commence la Lettre à Cacavélas, dont les pages ne sont pas numérotées et qui finit au verso du 12<sup>e</sup> feuillet. Suivent 5 nouveaux feuillets blancs. Le 18<sup>e</sup> feuillet comporte au recto un *Ex libris* de la Bibliothèque de la Laure de la Sainte Trinité-Saint-Serge, ajouté sans doute au moment où le précieux manuscrit a été confié à la bibliothèque du saint monastère russe. Le verso de ce même feuillet porte l'admirable dessin (*Figure 10*) tracé sans nul doute par la main même de l'auteur, qui avait l'habitude de décorer ses manuscrits de quelques rares dessins.

Le 19<sup>e</sup> feuillet porte au recto la première page du Livre I (*Figure 11*). Le titre en est inscrit, successivement, à l'encre or, rouge (à base de minium) et noire. Le sous-titre « *Liber Primus* » est de nouveau marqué en or. Le nombre du chapitre, le lemme et le corps du texte sont à l'encre noire. La première lettrine est en or. C'est avec cette page que le numérotage de Cantemir commence, en chiffres arabes, à l'encre noire, par le numéro 1. Les chapitres se suivent sans saut de page jusqu'à la fin du Livre I, au recto du 33<sup>e</sup> feuillet, ayant les lemmes inscrits en marge de la page à la hauteur des premières lignes de chaque chapitre. Les initiales de chaque chapitres sont des majuscules. Le premier mot de la page suivante est anticipé en bas de page, à droite. La dernière page du Livre I, ainsi que celle des livres suivants, finit par des lignes centrées, de plus en plus courtes.

Le Livre II commence au verso du 33<sup>e</sup> feuillet. Le titre en est inscrit en or, le sous-titre à l'encre rouge, le numéro du premier chapitre à l'encre noire et la lettrine du premier chapitre en or. Le Livre II continue de la même façon que le Livre I jusqu'au recto du 62<sup>e</sup> feuillet. Au verso de ce même feuillet commence le Livre III. Le titre en est inscrit en or et en noir, le sous-titre à l'encre rouge, le numéro du premier chapitre à l'encre noire et la lettrine du premier chapitre en or. Au verso du 64<sup>e</sup> feuillet, une note manuscrite au sujet de l'hérésie de Matthias Flacius Illyricus est inscrite en marge de la page, de façon légèrement irrégulière. Le Livre III finit au verso du 96<sup>e</sup> feuillet. Au recto

du 97<sup>e</sup> feuillet commence le Livre IV, de la même façon que le Livre III, et continue jusqu'au verso du 122<sup>e</sup> feuillet. Le Livre V commence au recto du 123<sup>e</sup> feuillet (*Figure 12*), de la même façon que les précédents, et finit au recto du 138<sup>e</sup> feuillet. Le Livre VI commence au verso de ce dernier feuillet et finit au verso du 165<sup>e</sup> feuillet, par la même disposition décroissante des lignes que les autres livres, en bas de laquelle on peut lire les mots : « *Finis Primi Tomi* ». Les 166<sup>e</sup>, 167<sup>e</sup> et 168<sup>e</sup> feuillets sont blancs. Le dernier est collé contre la couverture du manuscrit. La dernière page numérotée par Cantemir, du nombre 299, est le verso du 165<sup>e</sup> feuillet. Un autre numérotage, au crayon, de tous les feuillets, en chiffres arabes pour les feuillets écrits et en chiffres romains pour les feuillets blancs est le fait, très récent, d'un bibliothécaire. En effet, ce numérotage au crayon n'existait pas encore en 1956, lorsqu'a été réalisé le microfilm noir et blanc envoyé à Bucarest<sup>576</sup>.

Cantemir a assigné des lettres minuscules, allant de *a* à *t*, aux cahiers du manuscrits, sans doute pour en faciliter la reliure. Le principe est d'attribuer, en bas de la dernière ligne de la page, au milieu, deux lettres voisines, par exemple *a* et *b*, au verso du dernier feuillet d'un cahier et au recto du premier feuillet du cahier suivant. Sont ainsi marquées la page 12 de la lettre *a*, la page 13 de la lettre *b*, la page 28 de la lettre *b*, la page 29 de la lettre *c*, la page 44 de la lettre *c*, la page 45 de la lettre *d*, la page 60 de la lettre *d*, la page 61 de la lettre *e*, la page 76 de la lettre *e*, la page 77 de la lettre *f*, la page 92 de la lettre *f*, la page 93 de la lettre *g*, la page 109 de la lettre *g*, la page 110 de la lettre *h*, la page 125 de la lettre *h*, la page 126 de la lettre *i*, la page 143 de la lettre *i*, la page 144 de la lettre *k*, la page 159 de la lettre *k*, la page 160 de la lettre *l*, la page 175 de la lettre *l*, la page 176 de la lettre *m*, la page 191 de la lettre *m*, la page 192 de la lettre *n*, la page 207 de la lettre *n*, la page 208 de la lettre *o*, la page 223 de la lettre *o*, la page 224 de la lettre *p*, la page 239 de la lettre *p*, la page 240

<sup>576</sup> Bibliothèque de l'Académie roumaine, Cabinet des manuscrits, MM 3.

de la lettre *q*, la page 255 de la lettre *q*, la page 256 de la lettre *r*, la page 272 de la lettre *r*, la page 273 de la lettre *s*, la page 289 de la lettre *s*, la page 290 de la lettre *t*. Un cahier comporte donc à chaque fois 16 pages. Le cahier *g* semble comporter 17 pages (de la page 93 à la page 109), mais il n'en possède que 16, car la page 107 manque (ce numéro n'étant pas attribué) Le cahier *r* semble également comporter 17 pages (de la page 256 à la page 272), mais il n'en possède que 16, car la page 266 manque. Le cahier *s* semble comporter 17 pages (de la page 273 à la page 289), mais il n'en possède que 16, car la page 277 manque. Le cahier *i* semble comporter 18 pages (de la page 126 à la page 143), mais lui aussi n'a que 16 pages, car les pages 133 et 141 manquent. Le premier cahier du manuscrit relié n'était pas le cahier *a*. Il y en a quatre avant celui-ci, non marqués de lettres. Le premier, appelons-le conventionnellement  $\alpha$ , va depuis le début du manuscrit jusqu'au verso du 8<sup>e</sup> feuillet y compris, couvrant 7 feuillets blancs plus le feuillet collé contre la première couverture du manuscrit, au total 16 pages blanches. Le deuxième cahier,  $\beta$ , va depuis la page de titre, au recto du 9<sup>e</sup> feuillet, jusqu'au verso du 16<sup>e</sup> feuillet et comprend la Lettre à Cacavelas et 8 pages blanches. Le cahier *a* commence au recto du 17<sup>e</sup> feuillet de Serguei Possad et va jusqu'au verso du 24<sup>e</sup> feuillet, où il est marqué, en bas de page, et comprend un feuillet blanc, l'*Ex libris*, le dessin, et le commencement du Livre I jusqu'à la page 12 numérotée. Deux autres cahiers se plaçaient à cet endroit, comme nous allons le voir. Le dernier cahier du manuscrit relié, le cahier *t*, va depuis le recto du 161<sup>e</sup> feuillet (page 290 numérotée) jusqu'à la fin du texte (page 299 numérotée) et comprend aussi trois feuillets blancs dont le dernier est collé contre la seconde couverture du manuscrit. Les 168 feuillets du manuscrits correspondent à 21 cahiers complets.

*Le papier.* Selon la fiche de catalogage qui accompagne le manuscrit, les feuillets auraient les dimensions de 21 x 16 cm. Les dimensions des feuillets du manuscrit de Bucarest, que j'ai

mesurées moi-même, sont de 21,2 x 16 cm. Si l'on accepte ces dernières pour dimensions des feuillets de Moscou également, on estimera que la feuille était de format 64 x 42,4 cm et qu'elle a été pliée en trois, pour obtenir des cahiers *in-octavo* (8 feuillets, 16 pages). La fiche de catalogue russe du manuscrit note aussi que le filigrane du papier représente une grappe de raisin. C'est donc le même papier que celui de Bucarest, utilisé pour l'Épître dédicatoire et l'*Index rerum notabilium*. Nous avons vu que le papier a des pontuseaux horizontaux séparés par une distance d'environ 2,5 cm. Certaines pages laissent voir en filigrane, à la hauteur de la reliure, une forme en U et une grappe de raisin. Comme cependant, dans la plupart des cas, les pontuseaux sont parallèles au petit côté de la feuille<sup>577</sup>, il faudrait supposer que le plano plié trois fois était en réalité une demi-feuille, et que le format de la feuille intégrale était d'environ 85 x 64 cm.

Pour ce qui est du filigrane, le raisin est une marque très répandue aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, de provenance généralement française<sup>578</sup>. Les papetiers français exportaient beaucoup de papier portant cette marque, qui arrivait un peu partout en Europe, jusqu'en Russie<sup>579</sup>. Pour identifier l'origine précise d'un papier à raisin, il faudrait pouvoir identifier la contremarque du fabricant, apposée sur le même folio ou sur le folio opposé de la feuille, indiquant soit le nom complet soit les initiales du nom du papetier<sup>580</sup>. A titre d'exemple, le feuillet retrouvé de *Loca obscura in catechisi* porte la contremarque MARCHAIX, qui figure

---

<sup>577</sup> Raymond Gaudriault, *Filigranes et autres caractéristiques des papiers fabriqués en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, CNRS éditions, J. Telford, 1995, p. 42.

<sup>578</sup> W.A. Churchill, *Watermarks in Paper in Holland, England, France, etc. in the XVII and XVIII Centuries and Their Interconnection*, Amsterdam, Menno Hertzberg & Co, 1935, p. 7.

<sup>579</sup> A.A. Geraklitov, *Watermarks of the XVII<sup>th</sup> Century in Paper of Manuscripts and Printed Documents of Russian Origin*, Moscow, The Academie of Sciences, 1963, p. 16.

<sup>580</sup> R. Gaudriault, *ibidem*, p. 151.

le nom d'un fabricant de papier français ayant travaillé pour le marché néerlandais<sup>581</sup>. Malheureusement, on peut mal déchiffrer cette contremarque, dont la seule chose qu'on puisse dire est qu'elle ne donne pas de nom entier. Le manuscrit des *Excerpta* de van Helmont semble porter le même filigrane. Mais là non plus on ne distingue pas clairement le tracé qui accompagne le raisin. Il s'agit peut-être d'une couronne, mais il n'est pas exclu que des initiales y soient également présentes. Même si le papier à raisin a été fabriqué surtout en France, on le retrouve aussi au Piémont<sup>582</sup>. Enfin, le format du papier ne nous aide pas non plus, car 64 x 42,4 cm n'est pas un format courant pour les papetiers français. Ceux-ci utilisent en général soit le « Grand raisin », en 612 x 459 mm, soit le « Carré au raisin », en 540 x 419 mm, soit le « Petit raisin », en 432 x 324 mm<sup>583</sup>. Ces dimensions sont, cela va sans dire, données à titre indicatif, les mesures pouvant varier légèrement avec les régions et les époques. Entre ces trois formats, seul le dernier conviendrait pour notre manuscrit, à condition de supposer que la feuille ait été pliée deux fois, *in-quarto*. Cela correspondrait également avec le sens des vergeures, perpendiculaires aux petits côtés, mais non avec les 16 pages de chaque cahier, à la place des 8 que supposerait un format *in-quarto*.

### La couverture.

Reiure d'époque, basane mouchetée, dos à trois nerfs rehaussés, pièce de titre sur le dos, roulette à froid autour des plats, fleurons et palmettes divers.

Au centre du plat supérieur (*Figure 2*), entourée d'un double filet : une crucifixion estampée et dorée, avec Marie-Madeleine

<sup>581</sup> Attesté en 1736, avec les armes d'Amsterdam, cf. W.A. Churchill, n° 53, p. XXXIV. R. Gaudriault, à la suite de A. Nicolăi, le situe dans le Sud-Ouest de la France, *ibidem*, p. 240.

<sup>582</sup> G. Eineder, *The Ancient Paper-Mills of the Former Austro-Hungarian Empire and their Watermarks*, Hilversum, The Paper Publications Society, coll. « Monumenta Chartae Papyraceae Historiam Illustrantia », 1960, p. 177-178.

<sup>583</sup> *Idem*, p. 151.

aux cheveux longs et dénoués, auréolée, agenouillée à gauche embrassant le pied de la croix et un encensoir (ou ostensor) à droite. Sous la croix sont figurés le crâne et les ossements d'Adam. Le *titulus* fixé sur la croix porte l'inscription « INRI ». Le Christ, nimbé, porte un *perizonium* de style baroque, dont les bouts latéraux semblent flotter dans le vent. Les mains sont transpercées par deux clous, au niveau des paumes. Les jambes sont légèrement repliées à la hauteur des genoux, les deux pieds réunis et transpercés par un seul clou.

Au centre du plat inférieur (*Figure 3*), également entourée d'un double filet, seulement estampée : une Vierge à l'Enfant, portant peut-être un sceptre, les pieds appuyés sur un croissant de lune servant d'escabeau, sur lequel s'enroule un serpent.

L'examen de cette reliure montre clairement qu'elle fait le pendant de la reliure du manuscrit des *Excerpta* de van Helmont, dont nous connaissons également le premier et le dernier plat. La reliure de ce second manuscrit est exécutée dans la même basane mouchetée, dos à trois nerfs rehaussés, roulette à froid autour du plat, mêmes fleurons et palmettes, aux mêmes endroits. Au centre du plat supérieur (*Figure 4*), entouré d'un double filet, un *supralibros* aux armes de Cantemir, estampées et dorées. On y distingue, à l'intérieur d'une bordure composée de fleurs et de rubans, le rencontre d'aurochs, un anneau passé dans le nez, accompagné d'une étoile à six rais, entre ses cornes, à dextre d'un soleil, à sénestre d'un croissant tourné et figuré, dans les cantons du chef, qinsi que d'une épée en bande et d'une masse d'armes en barre, passées en sautoir, en pointe, le tout sommé d'une couronne princière ouverte, constituée d'un cercle et de rayons, peut-être surmontée d'une sphère ou « monde », rehaussée d'une croix.

Au centre du plat inférieur (*Figure 5*), également entouré d'un double filet : un écu écartelé en croix, sommé d'une palmette, seulement estampé. Au I au Saint-Georges, monté sur un cheval galopant, terrassant un dragon ailé, renversé sous les pieds

du cheval, le tout contourné ; au 2 au chevalier armé de toutes pièces, brandissant une épée ; au 3 à une flèche (*rogacina*) en chef, le pied terminé en cornière en demi-cercle, concave vers le bas, une étoile à six rais en abîme et un croissant en pointe ; au 4 à la flèche (*rogacina*) recroisettée, le pied terminé en cornière en demi-cercle concave vers le haut. J'identifie ces armoiries comme étant celles de la famille polono-lituanienne Ostrogski<sup>584</sup>.

Cette ressemblance des deux reliures appelle quelques remarques. Tout d'abord, il est probable que les manuscrits ont été reliés en même temps, un élément qui va peser dans leur datation respective. Les reliures utilisent le même matériau, la basane mouchetée, la même reliure au dos et la même technique de décoration, l'estampage à froid et la dorure. Qui plus est, les éléments secondaires de décoration, les fleurons et palmettes divers, exécutés à la roulette, sont identiques sur les deux reliures. Néanmoins, les éléments principaux servent à donner un caractère différent aux deux reliures. Les *Excerpta* de van Helmont portent les armes des Cantemir et des Ostrogski, ce qui confère au manuscrit un caractère nobiliaire et dynastique. En revanche, les deux représentations religieuses de *Sacro-sanctae...* placent ce dernier dans une tout autre sphère, celle de la spiritualité chrétienne, le soustrayant au jeu politique des prétentions dynastiques et territoriales et en le réservant à la seule contemplation.

Penchons-nous davantage sur la crucifixion estampée au premier plat de *Sacro-sanctae...* (Figure 2). Même si, à première vue, la croix semble une croix orthodoxe (ou « croix à huit pointes »), formée d'un pal alésé chargé de trois traverses, la première et la troisième plus étroites, et la troisième versant à sénestre, cette analogie doit être vite abandonnée. Dans ce type de représentations, la traverse intermédiaire, la plus longue, est réservée aux bras étendus du Crucifié. La traverse supérieure figure le *titulus* et la traverse inférieure sert d'appui aux pieds du Crucifié. Contrairement à la tradition catholique qui représente les pieds du Christ cloué d'un

<sup>584</sup> Voir discussion ci-après.



seul clou, l'iconographie orthodoxe suit la tradition selon laquelle les pieds du Christ ont été cloués séparément. Un examen attentif de la couverture montre que les pieds du Christ ne reposent pas sur une traverse et que ce que l'on pourrait prendre pour la troisième traverse de la croix est en réalité le pagne déroulé du Christ. Les pieds sont cloués d'un seul clou. Cherchant des analogies, je n'ai nulle part trouvé de représentations de croix orthodoxes, où Marie ou d'autres personnages soit agenouillés. Ils sont toujours debout. Je renvoie le lecteur, à titre d'exemple, à une icône orthodoxe du XVI<sup>e</sup> siècle se trouvant dans les collections du Musée National d'Art de Roumanie.

D'autres analogies, plus proches, se présentent cependant, dans l'univers de l'iconographie catholique. Pour la Crucifixion et pour la Vierge à l'Enfant, j'ai trouvé une analogie intéressante sur les reliures estampées à froid et dorées de plusieurs volumes d'un *Menaion* grec, se trouvant dans les collections de la Bibliothèque Sainte-Geneviève<sup>585</sup>, à Paris, datant de 1642 à 1664, publié à Venise et dont les couvertures auraient été réalisées en Italie, à Mantoue, dans l'atelier du Ghetto, au XVII<sup>e</sup> siècle. Ce qui est intéressant dans cete Crucifixion, c'est le *perizonium* du Christ, de style baroque, dont les bouts latéraux semblent flotter dans le vent, donnant l'impression d'une troisième traverse inclinée, comme sur la reliure de *Sacro-sanctae*... Mais l'analogie n'est pas totalement satisfaisante, car il n'y a nul personnage et nul objet à côté de la Croix. Sur le dernier plat de quelques-uns des volumes de ce *Menaion*, il y a également une Vierge à l'Enfant debout sur un croissant de lune, qui rappelle le dernier plat de *Sacro-sanctae*...

Néanmoins, un exemplaire de la Liturgie de l'Eglise uniate ruthène, publié à Lwow en 1721 et relié en Pologne, se trouvant dans les collections de la British Library<sup>586</sup>, fournit une analogie beaucoup plus poussée. Le Christ y est représenté, deux fois sur le même plat, dans la même attitude que sur le *Menaion* relié à

<sup>585</sup> FOL BB 30 INV 34 RES.

<sup>586</sup> Davis 697.

Mantoue, veillé, au pied de la Croix, par Marie ou Marie-Madeleine. A droite de la Croix, il y a un objet, dont il est difficile d'indiquer la fonction sans avoir examiné la couverture, mais toutefois différent de celui de *Sacro-sanctae*.... Cette reliure, très riche, exécutée en maroquin, comporte, en outre, une Crucifixion de tradition iconographique orthodoxe, avec une « croix à huit pointes » et les personnages debout, marquant un véritable programme iconographique interconfessionnel à l'intérieur d'un même composition.

Enfin, une troisième analogie est non seulement presque parfaite, mais aussi très pertinente pour la suite de notre propos. Il s'agit d'un exemplaire du *Tomos agapes kata Latinon* de Dosithée II, Patriarche de Jérusalem, publié à Iași, en 1698, par Jérémie Cacavelas, conservé dans les collections de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine<sup>587</sup>. Le premier plat de la reliure figure une Crucifixion du même type que celle que nous cherchons à encadrer, avec, au pied de la Croix, Nicodème ou Saint-Jean, assis en prière à droite de la Croix et un encensoir (ostensoir) à gauche. Le dernier plat donne à voir une Vierge à l'Enfant, estampée et dorée, portant un sceptre, auréolée et couronnée, les pieds appuyés sur un croissant de lune lui servant d'escabeau, sur lequel s'enroule un serpent.

Comme les représentations des deux volumes sont quasi identiques, à l'exception d'un personnage (Marie-Madeleine/Nicodème) et de la position de celui-ci par rapport à la Croix (gauche-droite), ce qui peut s'expliquer par des variations d'un même modèle, et, d'autre part, comme la date de la rédaction de *Sacro-Sanctae*... et celle de la publication du *Tomos Agapes kata Latinon* (1698) sont très rapprochées, il est assez naturel de penser que les deux volumes ont été reliés en même temps et, très probablement, par le même maître. Observons que dans l'histoire de l'apparition de chacun, Jérémie Cacavelas a joué un rôle important, de mentor pour le premier et de rédacteur pour

<sup>587</sup> CRV 112, doublet 3.

le second. Ce dernier se trouvait encore à Iași en 1700. Posons donc par hypothèse que c'est dans cette ville et avant le 14 septembre 1700, lorsque Antioche dut céder le trône de la Moldavie et Démètre quitta vraisemblablement Iași pour Constantinople, que les deux manuscrits de Démètre (*Sacro-sanctae...* et les *Excerpta* de van Helmont) ainsi que le *Tomos Agapes* furent reliés.

Avant d'essayer d'approcher la figure de l'artisan relieur, cerions de plus près les problèmes que soulèvent les illustrations de la couverture des *Excerpta*. Au premier plat, comme nous l'avons vu, les armes princières des Cantemir (*Figure 4*). Si l'on regarde ces armes dans la perspective de l'histoire des armoiries de Démètre Cantemir<sup>588</sup>, plusieurs éléments sont à remarquer. Tout d'abord, l'anneau passé dans le nez de l'aurochs, élément qui ne figure pas dans d'autres représentations des armoiries des Cantemir et qui rappelle des prétentions d'autorité suzeraine du Royaume de Pologne sur la Principauté de Moldavie<sup>589</sup>. D'autre part la position de l'épée en bande et de la masse d'armes en barre est inverse à celle de toutes les armoiries connues des Cantemir, à l'exception de celle du frontispice imprimé du *Divan* (1698)<sup>590</sup>. Sur le *supralibros*, l'épée est orientée la pointe vers le bas et le manche vers le haut, contrairement à toutes les armoiries connues des Cantemir, à l'exception du frontispice du *Divan* et de celui d'un autre livre publié à Iași en 1697, sous le règne du même Antioche Cantemir, *Învățătură Sfântă, adecă sfântă și Dumnezeiască Liturghie*, traduit en roumain par le même Jérémie Cacavelas. Remarquons enfin que la couronne princière en chef du *supralibros* semble une couronne ouverte, à l'encontre

<sup>588</sup> Ioan N. Mănescu, « Stemele lui Dimitrie Cantemir și locul lor în heraldica Țărilor Române », *Revista arhivelor*, 35, 3, 1973, p. 465-480 ; Dan Cernovodeanu, « Stema Moldovei în armele Cantemireștilor », *Buletinul Societății Numismatică Române*, LXVII-LXIX, 1973-1975, p. 277-294.

<sup>589</sup> Ilona Czamanska, « Stemele Moldovei și Țării Românești în iconografia poloneză (secolele XV-XVII) », *Arhiva genealogică*, V (X), 1998, 3-4, p. 275-318.

<sup>590</sup> Observons cependant que sur le frontispice imprimé du *Divan*, la place de la masse d'armes est occupée par un cimenterre.

des armoiries connues de Cantemir, qui ont une couronne fermée<sup>591</sup>. Ces différentes caractéristiques plaident en faveur d'une datation du *supralibros* avant le refuge en Russie, et plus particulièrement en rapport avec le travail de Jérémie Cacavelas à Iași, qui ne fut peut-être pas étranger aux différentes recherches armoriales dont témoignent les éléments que je décris. Remarquons que c'est sur les frontispices des deux volumes de 1697 et 1698 qu'une croix surmonte pour la première fois la couronne princière des Cantemir, un élément qui sera repris dans toutes leurs armoiries ultérieures et qui pourrait bien avoir pour origine l'ambition de Cacavelas de faire rayonner le nom de la jeune dynastie princière moldave du prestige chrétien le plus pur.

Les couvertures seraient-elles plus anciennes que les manuscrits qu'elles protègent ? Remarquons que les armoiries dynastiques des Cantemir se retrouvent aussi sur le verso de la page de titre du *Divan*, imprimé en 1698, lors du règne d'Antioche Cantemir, au-dessus des vers célébrant ce dernier. Prince de Moldavie lui-même pour trois semaines en 1693, fils et frère de Prince de Moldavie, Démètre se considérait comme « premier prince du sang » et, par conséquent, autorisé à utiliser les armes dynastiques de la Principauté. Si les armes de Moldavie sur un ouvrage imprimé étaient aussi un apanage du prince régnant, en l'occurrence un tribut payé à Antioche, l'apposition sur le propre ouvrage manuscrit de Démètre en était-elle un signe d'appartenance à la famille princière ou bien la marque d'une vocation à succéder à la Couronne ? Il y a peut-être là une ambiguïté voulue, de même que dans le titre par lequel il signe le *Divan*, « Ioan Dimitrie Constantin Voïévode », où il garde à la fois l'attribut théocratique du nom de Ioannes, élu du Seigneur<sup>592</sup>, et le titre de Prince régnant (Voïévode). *Sacro-sanctae* est signé du titre de

<sup>591</sup> A l'exception des sceaux de Constantin et d'Antioche Cantemir et aussi du frontispice de 1697 mentionné ci-dessus, qui donnent à voir une couronne ouverte (cf. Cernovodeanu, *op. cit.*).

<sup>592</sup> Emil Virtosu, *Titulatura Domnilor și asocierea la domnie în Țara Românească și Moldova (până în secolul al XVI-lea)*, București, 1960, p. 98-99.

*Princeps Moldavus* (mais non pas *Princeps Moldaviae*, ce qui aurait été une déclaration de guerre contre son frère Antioche)<sup>593</sup>. Démètre Cantemir continuera durant toute sa vie à faire apposer des *supralibros* sur la reliure de ses propres manuscrits. Mentionnons ici deux manuscrits rédigés et reliés en Russie, *Loca obscura in catechisi* (env. 1720) et *Hronicul româno-moldo-vlahilor* (1719-1722), qui ont chacun un *supralibros* au premier plat de leur reliure<sup>594</sup>, figurant des armoiries privées, composées au gré du Prince, mais intégrant à chaque fois les armes de Moldavie.

L'examen de ces reliures ne saurait être complet sans une discussion sur les armoiries Ostrogski, figurant sur le dernier plat de la couverture des *Excerpta* de van Helmont (*Figure 5*). Notons d'abord qu'il existe deux armoiries Ostrogski. Les plus anciennes, « Ostrog », forment le noyau dur du blason et accompagnent la famille depuis son apparition, au XIVe siècle, jusqu'au dernier héritier, le Prince Janusz Aleksander Sangusko (1712-1775). Il s'agit en fait d'une composition de deux figures de l'héraldique polonaise : *Ogończyk*, formé de « *poluduga* » avec une flèche sous la forme d'un arc-en-ciel de couleur or ou argent « *W polu czerwonym pół srebrnej strzaty, żeleźcem w górę, wspar-*

<sup>593</sup> La reliure d'un ouvrage beaucoup plus tardif de Cantemir, *Loca obscura in catechisi* (env. 1720), présente aussi, sur le premier plat, une variante des armoiries de Moldavie, mais magnifiées des nouvelles prétentions du Prince. Devenu conseiller de Pierre le Grand, celui-ci avait adjoint aux éléments déjà utilisés deux dragons ailés qui entourent le rencontre d'aurochs et deux lions, que surplombe une couronne royale.

<sup>594</sup> Pour le premier, voir le décalque fait par Gr. Tocilescu à Sergueï Posad, en 1878, Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, manuscrit roumain 325, f. 17. Il s'agit toujours d'une variante des armoiries dynastiques de Moldavie, mais magnifiées des nouvelles prétentions du Prince. Devenu conseiller de Pierre le Grand, celui-ci avait adjoint aux éléments déjà utilisés dans les armes de Moldavie deux palmes, deux dragons ailés passés en sautoir et une fraternité. L'écu est flanqué de deux lions soutenant une couronne royale. Le second *supralibros*, une variante du premier, est reproduit sur l'édition imprimée en Roumanie, D. Cantemir, *Hronicul Româno-Moldo-Vlahilor*, Iași, 1835-1836. Une étude comparative des armoiries connues des Cantemir, par Ioan N. Mănescu, *art. cit.*

*tej na półpierzścieniu* » et « *Leliwa* » : étoile d'or sur le croissant de lune tourné sur un fond bleu « *W polu błękitnym półksiężyc złoty rogami do góry obrócony, nad nim sześciopromienna gwiazda złota* », symbolisant, semble-t-il, l'aube de la victoire sur l'expansion musulmane.

Les secondes armoiries apparaissent par exemple au-dessus du portail du château d'Ostrog, ainsi que chez le Prince Konstanty-Wasył Ostrogski (1527-1608) et sa nièce, la Princesse Elżbieta (Halska) (1539-1582). Elles remontent peut-être au Prince Konstanty Ostrogski (cca 1460/3 - 1530), qui a fait agrandir le château de Doubno, où elles apparaissent également. Elles sont composées de quatre quartiers et c'est le blason que j'ai retrouvé sur le dos de la couverture du manuscrit des *Excerpta* de van Helmont. Outre l'élément 3. « Ostrog » : une flèche (*rogacina*) en chef, le pied terminé en cornière en demi-cercle, concave vers le bas, une étoile à six rais en abîme et un croissant en pointe, elles réunissent : 1. le « Saint-Georges terrassant le dragon », 2. le « Pogon » (chevalier armé d'argent sur un cheval d'argent brandissant une épée d'argent dans la main droite), et 4. la flèche (*rogacina*) recroisettée, le pied terminé en cornière en demi-cercle concave vers le haut.

Quelle pourrait bien être l'explication de la présence des armoiries des Ostrogski, faisant pendant aux armoiries de Moldavie sur la reliure des *Excerpta* de van Helmont recopiées par Démètre Cantemir ?

L'histoire de la famille et de l'immense ordnat Ostrogski est assez compliquée, avant la deuxième partition de la Pologne en 1793 et le passage de la région d'Ostrog en Russie. Après la mort, en 1673, d'Aleksander Janusz Zasławski, le dernier des Princes Ostrogski de la branche cadette, l'héritage, y compris le château de Doubno, passa, en 1683, à Józef Karol Lubomirski (1667-1702), par son mariage avec Teofilia Ludwika Zasławska (cca 1655-1709), sœur de Aleksander Janusz Zasławski. Józef Karol Lubomirski était Grand Ecuyer du Roi de Pologne après 1683, Maréchal de la Couronne après 1692 et Grand Maréchal

de la Couronne en 1702. De ce mariage, trois enfants virent le jour : 1. Prince Aleksander Dominik, mort en 1720, sans postérité ; 2. la Princesse Teresa Katharina, héritière d'Ostrog, (1685-1712), mariée à Cracovie en 1701 au Pfalzgraf Karl III Philipp von Rhein (1661-1742), ayant eu deux enfants morts en bas âge 3. la Princesse Mariana, héritière d'Ostrog, (1693-1729) mariée au Prince Pawel Karol Sanguszko (1682-1750), ayant pour enfant le Prince Janusz Aleksander Sangusko, (1712-1775) marié en 1731 à Konstanza von Dönhoff (cca 1716 -1791). Ce dernier fut le dernier ordinar Ostrogski (dignité héréditaire créée en 1609 par Janusz Ostrogski, abolie en 1766 par la Diète polonaise).

Il semble que la présence conjointe des armes Ostrogski et des armes de Moldavie sur la couverture du manuscrit des *Excerpta* de van Helmont pourrait faire songer à un projet matrimonial. Un mariage de Démètre Cantemir et de Teresa Katharina Lubomirski, fille de Jozef Karol Lubomirski, aurait pu ainsi être envisagé avant que ne fût conclu le mariage de celui-ci avec Cassandre Cantacuzène<sup>595</sup>. Nous savons que, durant l'automne et l'hiver 1698-1699, Démètre se trouvait à Timișoara, où il observait, du côté turc, les pourparlers pour le traité qui allait être signé à Karlowitz le 26 janvier 1699<sup>596</sup>. Plusieurs sources parlent du fait que, avant que le trône de Moldavie n'échût à Antioche Cantemir, en 1695, il avait été proposé à Démètre, qui l'avait cédé à son frère<sup>597</sup>. Démètre pensait certainement à recevoir une compensation.

<sup>595</sup> Le 28 mai 1699, voir discussion ci-après, sous III, à propos de la datation de *Sacro-sanctae...* Teresa Katharina Lubomirski épousa, le 15 décembre 1701 à Cracovie, le Prince Charles Philippe, frère de l'Electeur Palatin.

<sup>596</sup> « *În anul 7207, fiind Dimitrie-Vodă cu turcii în oaste la Timișvar, au venit din oaste de olac în Iași la frate-său om cu trebile sale, ori cu porunca împărătească, și iară s-au întors* », *Letopisețul Țării Moldovei de la Istratie Dabija până la domnia a doua a lui Antioh Cantemir, 1661-1705*, éd. C. Giurescu, București, Sococ, 1913, p. 91.

<sup>597</sup> Selon le nonce papal à Vienne, cf. I.C. Filitti, *Din arhivele Vaticanului*, II, București, 1914, p. 148.

D'autre part, durant le premier règne d'Antioche Cantemir, de 1695 à 1700, les deux frères agirent toujours de concert et donnèrent l'impression d'être très unis. C'est en effet à Iași, à la cour d'Antioche, qu'auront lieu les noces de Démètre avec Cassandra Cantacuzène, la fille de Șerban Cantacuzène, feu le prince de Valachie (1678-1688), alliance qui lui fera confirmer ses prétentions au trône de Valachie, empoisonnant davantage, s'il en était besoin, ses rapports avec Constantin Brancovan. Ce dernier s'était d'ailleurs vivement opposé à ce mariage<sup>598</sup>, au point d'engager le général commandant de la cité de Brașov, en Transylvanie, pour empêcher la veuve de Șerban Cantacuzène de marier sa fille au prince moldave. La complicité avec son frère semble avoir été parfaite, puisque Antioche avait envoyé un homme de confiance à Brașov, qui, au su du général et avec l'accord de Maria Cantacuzène, la veuve de Șerban, avait conduit Cassandra à Iași<sup>599</sup>.

Ces années furent une période où les deux frères Cantemir caressèrent différents projets matrimoniaux. Antioche, écrit Ion Neculce, avait été fiancé à Maria, la sœur de Constantin Duca, depuis le temps où il était à Constantinople, mais il reçut un jour la nouvelle que celle-ci venait de mourir<sup>600</sup>. C'est dans ces circons-

<sup>598</sup> « Logodise Dumitrașco beizăde cu o fat-a lui Șerban-vodă, din Țara Ungurească, cu taină. Și prinsără munteni de veste și-i sta pedică despre nemți, că nu lăsa pe doamna lui Șerban-vodă să i-o dă. Și-ncă mai mare vrajbă dintr-acee se făcè », Neculce, *ibidem*.

<sup>599</sup> « Antăiohi-vodă atunce, tot într-aceia iarnă, triimis-au pe Vasilie Pureci, vornicul dinspre doamna, cu taină, în Țara Ungurească, la doamna lui Șerban-vodă, de au dat doamna pe fică-să, domnița Căsandra, de o au adus-o să o iè frate-său Dumitrașco beizăde, că era logodită cu dânsul. Era cu știrea ghenărarului de Brașov, numai ghenărarul să ferie, că să temè de Brâncovanul. Că Brâncovanul avè mare cinste și trecere la împăratul nemțescu, și nu era cu voia Brâncovanului să o iè Dumitrașco beizăde », Ion Neculce, *Letopiseșul*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, p. 212.

<sup>600</sup> Cf. I. Neculce, *Letopiseșul...*, in *Opere*, ed. G. Ștrempel, 1982, p. 381-382, et *Vita Constantini Cantemyrii*, ed. cit., p. 173. Maria Duca est morte vers 1695, cf. Andrei Pippidi, note 274, p. 245.



tances qu'il demanda à Constantin Brancovan la main de l'une de ses filles<sup>601</sup>. Le Prince valaque exigea des conditions qui, à Iași, furent jugées inacceptables. Antioche finira par épouser en 1697 Catherine, la fille du noble moldave Dumitrașcu Ceaurul<sup>602</sup>.

Le mariage de Démètre avec Cassandra Cantacuzène a une préhistoire, racontée par Démètre dans la *Vita Constantini Cantemyrii*. Șerban Cantacuzène aurait formulé tout d'abord le souhait, lors d'un moment particulièrement important dans ses rapports avec Constantin Cantemir, vers 1684, de fiancer sa seconde fille, Cassandre, à l'un des deux fils de Constantin<sup>603</sup>. Deux ans plus tard, au printemps 1686, lors du passage de Șerban Cantacuzène à Iași avant de rejoindre Constantin au nord de la Moldavie, le premier aurait rencontré le jeune Démètre, lui aurait prodigué des compliments et aurait formulé le souhait que ce fût lui qui épouserait sa fille<sup>604</sup>. Enfin, troisième moment, après la mort de Șerban Cantacuzène, la veuve de celui-ci, Maria, réfugiée en Transylvanie, aurait envoyé en 1690 un homme de confiance à la cour de Constantin Cantemir, afin de confirmer les fiançailles de sa fille Cassandre avec Démètre. Cantemir lui aurait opposé l'impossibilité du moment, arguant du protectorat impérial sous lequel elle se trouvait (et qui rendait difficile une union avec un prince allié au Sultan) et du départ

<sup>601</sup> I. Neculce, *ibid.* ; N. Costin (?), *Letopiseșul Țării Moldovei*, éd. cit., p. 90.

<sup>602</sup> Nicolae Costin, *Cronica anonimă a Moldovei 1661-1729*, ed. Dan Simonescu, București, 1975 : « *Așijderea, întru' acest an și întru' această iarnă, în câșlegile Craciunului s-au căsătorit Antioh Voda, de au luat sie doamnă de țară, pe Catrina, fata lui Dumitrașcu Ceaur de Valea Seacă, ce au fost logofăt mare* ». Neculce situe cet événement de la deuxième année du règne d'Antioche, ce qui date ce mariage de la période allant de Noël 1696 au Carême 1697.

<sup>603</sup> « *Ego te ut Moldaviae Principem meumque fratrem agnosco ; in cuius confirmationis pignore filiam meam natu secundam alterutri filio tuo desponsatam esse volo* », *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis*, ed. cit., p. 100.

<sup>604</sup> « *Addebat etiam quod omnino hic erit ille gener illius, quem parens, antequam Principatum acciperet tribus ante annis, illius filiam ducendam promiserat* », *ibidem*, p. 122.

prochain de Démètre à Constantinople<sup>605</sup>. On connaît la suite : l'enlèvement de la princesse Cassandre et son arrivée à Iași, à l'insu de Constantin Brancovan et avec la complicité du général de Brașov.

Néanmoins, cette version est racontée par Démètre, *pro domo*, de nombreuses années après les événements, car le prince avait remis à jour le manuscrit de la *Vita Constantini Cantemyrii* vers 1714-1715<sup>606</sup>. Elle fait office non seulement de mythe fondateur de sa propre famille, mais elle a aussi le rôle d'ancrer ses prétentions dynastiques au trône de Valachie, par son alliance aux Cantacuzène. Si toutefois l'on remonte dans le temps avant l'arrangement de ce mariage, aux pourparlers qui ont précédé la signature du traité de Karlowitz, et si l'on garde en tête le fait que Démètre visait une compensation du fait d'avoir cédé le trône de Moldavie à son frère Antioche, il n'est pas exclu que Démètre ait formulé un projet matrimonial qui l'unît à l'une des filles du prince Lubomirski, Maréchal de la Cour de Pologne, et le fit prendre part, de ce fait, à l'ordinat Ostrogski. Certes, sur ce terrain sablonneux, l'historien doit prendre toutes ses précautions et manifester de la prudence dans les conjectures.

Andrei Pippidi a formulé l'hypothèse que la *Vita Constantini Cantemyrii* a connu une première rédaction, entre les années 1698 et 1705, dans le contexte d'une alliance moldo-polonaise à laquelle Démètre Cantemir aurait été favorable<sup>607</sup>. L'hypothèse est fondée sur le fait que Démètre présente la biographie de son père à la lumière du passage de la Moldavie de la zone d'influence ottomane vers celle de l'Europe centrale. Si notre propre hypo-

---

<sup>605</sup> « *Quod Cantemyr non recusat quidem, sed rei impossibilitatem proponit : eam nempe sub protectione Caesarea existentem, filium autem suum Constantino-polim mittendum paratum habere. Caeterum, cum aetas utriusque adhuc tempus postulet (erat enim Demetrius 12 annorum et filia septem), Deum procuraturum ut possibilitatis quoque modus inveniatur* », *ibidem*, p. 152.

<sup>606</sup> Voir Andrei Pippidi, *Introduction, Vita Constantini Cantemyrii*, 1996, p. 33-38.

<sup>607</sup> Andrei Pippidi, *ibidem*, p. 34.

thèse s'avérait juste, il est possible que cette rédaction ait coïncidé avec le projet de ce mariage. Si l'on cherche une date où ce projet aurait pu se situer, l'on doit forcément penser à la seconde moitié de l'année 1698, après que les armées ottomanes aient essuyé la défaite de Zenta, en septembre 1697, et avaient commencé à vivre dans l'attente de la conclusion de la paix. En 1698, le Sultan Mustafa II s'était installé à Adrianople le 31 mai, en attente des négociations. Le 10 juillet, il avait envoyé des pleins pouvoirs au Reis-efendi Rami et au Grand Drogman Alexandre Mavrocordato afin de négocier la paix avec les Autrichiens. Alexandre Mavrocordato connaissait bien Cantemir. Vers 1692, il aurait même envoyé une lettre à Constantin Cantemir, lui demandant de fiancer Démètre à sa fille Hélène. A l'époque, par prudence, Cantemir père aurait repoussé les fiançailles, en prétextant l'âge trop tendre de son fils et l'éloignement de Mavrocordato, qui se trouvait dans une longue mission diplomatique à Vienne<sup>608</sup>. Le Grand Drogman avait très certainement appuyé Démètre, plus tard, dans les années où celui-ci représentait les intérêts de son frère Antioche à Constantinople.

Durant les pourparlers pour la paix, Démètre Cantemir se trouvait aussi dans les parages<sup>609</sup>. C'est peut-être dans ces circonstances que l'on aurait à un certain moment posé comme une condition que le frère du Prince de Moldavie prît pour épouse l'une des filles du Prince Lubomirski, Maréchal de la Cour de Pologne, et administrateur de la fortune Ostrogski par son mariage avec Teofilia Ludwika Zasławska. Je n'ai trouvé cependant pas de trace de cette stipulation. Il y a, dans la période qui précède

<sup>608</sup> Cf. *Vita Constantini Cantemyrii, ed. cit.*, p. 173. Nestor Camariano, *Alexandre Mavrocordato, le grand drogman : son activite diplomatique, 1673-1709*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1970.

<sup>609</sup> Ainsi que le note Pseudo Nicolae Costin : « *În anul 7207, fiind Dimitrie Vodă cu Turcii în oaste la Timișvar, au venit din oaste de olac în Iași la frate-său om cu trebile sale, ori cu porunca împărătească, și iară s-au întors* », *Letopiseșul Țării Moldovei de la Istratie Dabija până la domnia a doua a lui Antioch Cantemir, 1661-1705*, éd. C. Giurescu, București, Socec, 1913, p. 91.

les négociations de Karlowitz, des mouvements intéressants. En juin 1698, Antioche avait dépêché un envoyé à Varsovie, afin de proposer aux Polonais d'envoyer des troupes en Moldavie afin de préparer la libération de Camenicza<sup>610</sup>. Les frères Cantemir projetaient-ils un passage de la Moldavie du côté des Polonais ? Il est probable. Parmi les obstacles que les Polonais voyaient à conclure la paix avec les Turcs, un contemporain souligne que ceux-ci ne se contentaient pas d'une cession de Camenicza et de toute la Podolie, mais ils avaient des prétentions sur la Moldavie<sup>611</sup>. Le Lubomirski avaient embrassé la cause du Prince électeur Auguste de Saxe dans la difficile question de la succession du trône de Pologne après la mort de Sobieski. La Princesse Lubomirska, femme du Grand Maréchal de la Couronne, avait prêté vingt mille ducats d'or et quatre-vingt mille rixdales, afin de subvenir aux besoins de l'armée<sup>612</sup>. Antioche avait plusieurs fois assuré le nouveau roi de Pologne de son soutien dans l'opération qu'il préparait pour enlever Camenicze aux Turcs.<sup>613</sup> La paix de Karlowitz conserve cependant une trace intéressante : « Le vavode de Moldavie demeurera en bonne amitié et intelligence

---

<sup>610</sup> Gazette du 12 Juillet 1698, Dépêche de Varsovie, le 17 Juin 1698 : « On avait proposé de remettre le siège de Kaminietz à l'année prochaine, & cependant de faire entrer l'armée en Moldavie, sur ce qu'un envoyé du Hospodar nouvellement arrivé en cette ville a témoigné que les peuples ont toujours beaucoup de disposition à secouer le joug de l'Empire Othoman : outre qu'on y trouveroit des vivres en abondance, & qu'on priverait la garnison de Kaminietz des commoditez qu'elle tire de ce pais là », *Recueil des nouvelles ordinaires et extraordinaires, Relations et récits des choses venues tant en ce royaume qu'ailleurs, pendant l'année mil six cent quatre-vingt dix-huit*, Paris, 1699, p. 325.

<sup>611</sup> Gazette du 2 Août 1698, Dépêche de Varsovie, le 7 Juillet 1698, *ibidem*, p. 361. Voir aussi Gazette du 4 Octobre 1698, Dépêche de Warsovie, le 5 Septembre 1698, p. 570.

<sup>612</sup> *Ibidem*.

<sup>613</sup> Une autre mission fut envoyée en août, Dépêche de Varsovie, le 14 Août 1698, *ibidem*, p. 422 : « Les députes que les Hospodars de Moldavie & de Walaquie ont envoyés au Roy l'ont assuré qu'ils leur en feroient fournir une quantité suffisante [des vivres]. Sa Majesté les a fort bien reçus, & les a renvoyé avec des présents ».

avec la Pologne, qui ne donnera aucun asile aux fugitifs de cette province, ni la Moldavie aux fugitifs polonais »<sup>614</sup>.

Revenons-en aux reliures des deux manuscrits. Si les hypothèses avancées jusqu'à présent sont justes, il faudrait les dater toutes les deux de l'année 1698. Elles seraient légèrement plus anciennes que les manuscrits. Comme les reliures estampées étaient un produit de luxe dans les Principautés roumaines au XVII<sup>e</sup> siècle, réservées en général aux familles princières et aux princes de l'Eglise, il serait assez tentant de dire que l'artisan auteur de l'estampage des couvertures de *Sacro-sanctae* était étranger et qu'il était peut-être de passage à la cour de Iași au moment où ces deux couvertures lui ont été commandées. Il était peut-être d'origine polonaise. Du fait qu'il a figuré, sur les *Excerpta* de van Helmont, l'aurochs moldave un anneau passé dans le museau, il semble extrêmement proche de la tradition polonaise plus ancienne qui associait l'aurochs à l'héraldique polonaise. Néanmoins, il semble avoir travaillé à Iași même, ou en tout cas ayant sous la main quelques produits de l'art héraldique de cette cour, dont notamment l'édition imprimée en 1698 du *Divan*. Il aura apporté avec lui ses outils lui permettant d'exécuter l'estampage à froid et la dorure, mais aussi et surtout les modèles d'après lesquels il aura imprimé dans le cuir les représentations du Christ et de la Vierge. C'est toujours lui qui aura réalisé, quoique dans un ensemble moins riche, la couverture de l'exemplaire du *Tomos Agapes kata Latinon* (1698) de Dosithée II, ouvrage qui venait de sortir cette année-là des Presses de la Principauté, par les soins de Jérémie Cacavelas<sup>615</sup>. Les deux *supralibros*, de sensibilité uniate, sinon catholique, en sont des variantes des mêmes modèles utilisés pour *Sacro-Sanctae*... Observons que dans l'histoire de l'apparition de chacun, Jérémie Cacavelas a joué un rôle important,

<sup>614</sup> Art. 10 des *Articles de Paix de Karlowitz de 1699 entre la Pologne et la Porte*, J. Dumont, *Corps universel diplomatique du droit des gens*, Amsterdam, 1726, tome VII, partie II, p. 452.

<sup>615</sup> Le fait est qu'après la publication du *Divan* (1698), les presses princières de Iași ont dû attendre 1714 avant de fonctionner à nouveau, cf. V. Cârdea, édition critique du *Divan*, 1974, p. 411, note 10.

de mentor pour le premier et de rédacteur pour le second. Ce dernier se trouvait encore à Iași en 1700. Posons donc par hypothèse que c'est dans cette ville et avant le 14 septembre 1700, lorsque Antioche dut céder le trône de la Moldavie et Démètre quitta vraisemblablement Iași pour Constantinople, que les deux manuscrits de Démètre (*Sacro-sanctae...* et les *Excerpta* de van Helmont) rejoignirent les couvertures qui avaient sans doute été fabriquées expressément pour eux.

*Le dessin.* La copie numérique fournie par la Laure de la Sainte Trinité-Saint-Serge ne permet pas de dire si le dessin (*Figure 10*) est découpé dans un autre feuillet et collé contre celui-ci ou bien s'il est réalisé directement sur le verso de ce feuillet. Quoi qu'il en soit, il semble exécuté au crayon et à l'encre, en tonalités de gris, et avec de l'or, le même qui orne les titres et lettrines du manuscrit. Le dessin, ayant la forme d'une fenêtre surmontée d'un arc plein-cintre, figure deux personnages qui sortent d'un paysage qui pourrait bien être celui d'une mer aux vagues plutôt calmes ou bien d'une terre labourée, l'un tout nu, l'autre, ailé et couronné, drapé dans un vêtement doré, tenant un sceptre à la main droite et une balance à la main gauche. Les deux figures se tournent le dos. Le personnage nu porte une longue plume dans ses cheveux, qui semblent noués par derrière à la façon d'une perruque dix-septième siècle. Il tient des deux mains une pierre lourde qui est, de plus, accrochée à son cou, par une corde dorée. Le regard tourné vers cette pierre et vers la terre, ses rides au front témoignent d'un tourment dont il serait victime. Le personnage ailé a les cheveux longs et bouclés, qui lui tombent jusqu'aux épaules. Ses ailes sont relevées vers le ciel. La couronne impériale est composée d'un cercle orné de pierreries, de fleurons et d'un globe, surmonté à son tour par une petite boule. Les fleurons sont surplombés de gemmes. La balance est en équilibre à l'horizontale. Le sceptre est légèrement incliné vers le haut. Le visage du personnage est tourné vers le haut, le regard fixé au

loin. A l'arrière des personnages se profilent des hauteurs, peut-être des montagnes. Les deux figures se détachent sur des cercles concentriques et des lignes en zig-zag, alternativement gris et or, suggérant une présence sanctifiant toute la scène.

La désignation exacte semble celle de « scène figurée », car il est clair que ce dessin a le statut d'une enluminure du manuscrit. Son rapport au manuscrit est assez étroit puisqu'il semble l'illustration d'un chapitre précis, à savoir le dernier chapitre (17) du premier Livre, qui décrit l'apparence extraordinaire du vieillard figurant la Science Sacrée. Certes, deux éléments manquent dans l'enluminure, à savoir l'arc et la flèche que le vieillard est dit tenir de sa main gauche, d'autres apparaissent qui ne sont pas décrits par l'auteur, comme les ailes et la balance. Le second personnage ne peut être que le jeune apprenti-philosophe, dont la nudité et l'expression tourmentée correspondent exactement aux affres qu'il est dit éprouver, état moral que le dessinateur renforce par la suggestion de la grosse pierre attachée à son cou. La plume fichée dans sa coiffure semble un attribut de son métier, qui est celui d'écrire, mais aussi de dessiner et notamment de représenter par une image le personnage du vieillard, un effort retracé tout au long du premier Livre de *Sacro-sanctae*. Le paysage de la scène figurée fait revivre quelques éléments du chapitre 8 du premier Livre, à savoir les « eaux sans bornes de l'océan » et leurs flots se heurtant pêle-mêle contre les côtes, ainsi que des « montagnes d'une hauteur effrayante », éléments composant un paysage contrasté voué à faire sentir l'inanité de la connaissance par les sens.

##### 5. La place des feuillets de Bucarest dans le manuscrit original

Comme malheureusement, pas plus que d'autres historiens roumains après Gr. Tocilescu, je n'ai pu avoir entre les mains le manuscrit de Moscou, je suis obligé à conjecturer la place de ces pages à l'intérieur du manuscrit.

Les feuillets de Bucarest sont reliés sous une couverture commune avec de nombreux feuillets des archives de Gr. Tocilescu. Ainsi que je l'ai précisé ci-dessus, ils occupent, dans le volume

respectif, les feuillets 131r-138v et 140r-143v, pour l'*Index rerum*, et 144r-145v et 139r+v, pour l'épître dédicatoire. Comme les feuillets sont reliés de façon très serrée, l'on ne voit pas directement la composition des cahiers. Ce que l'on observe, cependant, c'est qu'entre la page 8 et la page 9 de l'*Index*, passe la marge d'un feuillet étranger au manuscrit. Entre la page 16 et la page 17 du même *Index*, se trouve la page 4 de l'épître dédicatoire. Comme l'*Index* est composé de 24 pages écrites et qu'il commence au recto d'un feuillet, il est facile de deviner que le premier cahier s'arrêtait après la page 16. Les 8 dernières pages font donc partie d'un second cahier, qui aurait dû avoir 4 autres feuillets. Quels sont ces derniers ? Une hypothèse plausible est qu'ils sont l'Épître dédicatoire elle-même. Celle-ci commence, cependant, non au recto, mais au verso d'un feuillet, en en laissant le recto blanc. Pourquoi ? Sans doute parce que le verso du feuillet antérieur était écrit et que l'écrivain ne souhaitait pas l'associer à l'épître dédicatoire pour Dieu. Cela correspond bien avec l'*Index rerum*, dont la dernière page écrite se trouve bien au verso d'un feuillet. Si, par conséquent, le cinquième feuillet de ce dernier cahier de l'index était notre 144r+v, alors le sixième serait formé par les pages 2 et 3 de l'épître (feuillet 145r+v), le septième par la page 4 et son verso blanc (feuillet 139r+v). Le huitième feuillet aurait été blanc. Comme entre la page 8 et la page 9 de l'*Index* la marge d'un feuillet et relié et comme, d'autre part, l'épître est séparée de l'*Index*, on doit penser que les deux cahiers à 8 feuillets chacun qui se trouvent à Bucarest ont été arrachés à la reliure en étant coupés par leur milieu, c'est-à-dire par la séparation dans chacun des cahiers du quatrième et du cinquième feuillet, afin de laisser intacts les fils reliant le manuscrit. Où ces deux cahiers se trouvaient-ils dans le manuscrit original ? Et bien, tout naturellement entre le cahier  $\beta$  et le cahier  $\alpha$ , c'est-à-dire après la page de titre et la Lettre à Cacavélas, mais avant le dessin et le début du Livre I, où, dans la copie numérique, l'on remarque un écart bien visible dans la reliure, entre



les deux cahiers. Les premières 16 pages de l'*Index* composaient par conséquent le cahier  $\gamma$  et les 8 dernières ainsi que l'épître dédicatoire et un feuillet blanc, aujourd'hui disparu, le cahier  $\delta$ . La numérotation par Cantemir, en chiffres arabes, ne commence qu'après, avec la première page du Livre I.

De surcroît, une note de Tocilescu sur la seule page recopiée de l'*Index* indique elle aussi l'emplacement de ce dernier à l'intérieur du manuscrit : « vient après *atque transmittite vale*, 4 feuillets blancs, puis I.R., puis un feuillet blanc, et ensuite un dessin »<sup>616</sup>. Les mots « *atque transmittite vale* » désignent la fin de la Lettre à Cacavelas. Les « 4 feuillets blancs » devraient correspondre aux 8 pages blanches qui ferment le cahier  $\beta$ . « I.R. », c'est naturellement l'*Index Rerum*. Le feuillet blanc est alors celui qui ouvre le cahier  $\alpha$ , avant la page sur laquelle a été apposé l'*ex-libris* de la lauré Saint-Serge. Le dessin, c'est la scène figurée qui précède le début du Livre I<sup>617</sup>.

La place de l'*Index* avant le début de l'ouvrage proprement dit pourrait surprendre. Dans le *Divan*, une table des matières est placée à la fin du livre. *Descriptio Moldaviae*, également, même si la table n'est pas de la main de l'auteur<sup>618</sup>. Le *Compendiolum universae logices institutionis* comporte aussi une tables des chapitres, placée à la fin. *Sacro-sanctae...* n'a pas de table des matières, ce qui aurait été d'ailleurs difficile de réaliser, faute de reprendre les lemmes de tous les chapitres. Cantemir avait cependant coutume de dresser un catalogue à la fin de quelques-uns de ses livres, qui pût faciliter la recherche de certains termes-clef ou nom de personnes. Il l'avait fait dans l'*Histoire hiéroglyphique* et

<sup>616</sup> Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, manuscrit roumain 5.148, I, f° 197r.

<sup>617</sup> Dans le décompte fait par Tocilescu, le manuscrit serait composé des pages (écrites) suivantes : page de titre : 1 ; Lettre à Cacavelas : 7 pages ; Épître dédicatoire : 4 pages ; *Index Rerum* : 24 pages ; *ex-libris* : 1 page ; dessin : 1 page ; corps du traité : 299, soit, au total, 337 pages, exactement le nombre indiqué par l'addition manuscrite de Tocilescu.

<sup>618</sup> Cf. note de Dan Slușanchi, in *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, 2006, p. 369, apparat critique.

dans la *Chronique de l'ancienneté des Romano-Moldo-Valaques*. Dans l'*Histoire hiéroglyphique*, l'« échelle expliquant les nombres et les mots étrangers » est placée après le salut et l'avertissement aux lecteurs et avant la première partie du livre.

### *La signature du manuscrit*

Le manuscrit de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* est signé deux fois. La première fois, sur la page de titre : *authore Demetrio Principe Moldavo*, la seconde fois sur la première page de la Lettre à Jérémie Cacavelas : *Demetrius Kantemyrius Princeps Moldavus*. Cette signature appelle quelques commentaires.

L'édition imprimée du *Divan* (1698) était signée plusieurs fois, en grec et en roumain, du nom de *Ἰωάννης Δημήτριος Κοσταβτιν Βοεβόδα*, respectivement de *Ioan Dimitrie Constantin-Voievod*. Le Prince y utilisait le titre de voïévode, qu'il portait en qualité de membre mâle de la famille princière régnante (fils et frère de prince régnant), mais aussi en qualité d'ancien prince régnant (1693) de Moldavie. Il y utilisait aussi son prénom dynastique, *Ioan*, ainsi que son nom patronymique, *Constantin*, qui indiquait son lignage princier. Cette signature avait certainement reçu l'agrément de son frère Antioche, prince régnant de Moldavie à cette époque, sous le patronage duquel le volume du *Divan* était sorti des imprimeries de Iași et qui y était qualifié expressément de « seigneur et souverain de toute la Moldavie » ou, en grec, de « ἀυθέντης και ἡγεμόνας πάσης Μολδαβίας ».

Les *Excerpta* de van Helmont, manuscrit autographe portant une reliure jumelle de celle de *Sacro-sanctae*, sont signés quatre fois. D'abord, à la fin de l'*Encomium in authorem et virtutem doctrinae eius*, en latin et en roumain, *Ioannes Demetrius, C[onstantini] K[antemyrius,] P[alatinum] T[errarum] M[oldaviae]*, respectivement *Ioan Dimitrie K[onstantin] K[antemir] V[oievoda,] G[ospodar] Z[emli] Mold[avskoi]* ; une fois en bas de l'avant-propos *Lectori Amico* : *Ioannes Demetrius Constantini Vayv[oda]*, enfin une fois sur le dessin qui recopie le frontispice de l'édition des *Œuvres* de

J.B. Helmont publiée à Francfort en 1682, *Ioan[nes] Demetrius, C[onstan]tini Vayvo[da] pinxit.*

Le *Précis de logique*, est également signé, à la fin de la *Lettre au lecteur*, des mêmes initiales : *Ioannes Demetrius, C[onstantini] K[antemyrius,] V[ayvoda] Terrarum Moldaviae.* Le manuscrit de l'*Histoire Hiéroglyphique*, composé dans les années 1705-1706, est signé d'un double cryptogramme, ce qui s'explique sans doute par son caractère de roman à clef. Sur la page de titre, sous le mot arabe *talif* (« composé par »), se trouvent, en vignette, des arabesques végétaux formant le nom *Dimitri bek Khantimir* et des chiffres arabes qui, lus selon la table de correspondance des chiffres et des lettres de l'alphabet cyrillique, donnent *Dimitriu Cantemir*<sup>619</sup>. La copie du manuscrit de la *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis*, rédigé vers 1714-1715<sup>620</sup>, ne porte pas de signature.

Cette série donne à voir que, au moment de la rédaction de *Sacro-sanctae*, Cantemir change brusquement de signature. Il abandonne son premier prénom dynastique, *Ioan*, ainsi que son prénom patronymique, *Constantin*, et il assume directement la qualité de prince de Moldavie, et non plus par le truchement de son père. Ce fait plaide en faveur d'une datation postérieure de *Sacro-sanctae*, par rapport aux trois autres ouvrages, y compris le *Précis de logique*. J'y reviendrai, sous la section III. Hasardons aussi la remarque que dans tous les ouvrages latins mentionnés, Cantemir orthographie son nom de famille avec *y*. Ce sera aussi le cas du *Salut au lecteur* de la première forme du manuscrit *Curanus*, rédigée vers 1718-1719<sup>621</sup> : *Demetrius Cantemyr lectori charissimo salutem*<sup>622</sup>.

Pour ce qui est de la *Descriptio Moldaviae*, dont le manuscrit original autographe fait défaut, le seul indice de la signature du Prince

<sup>619</sup> Virgil Căndea et Abdurrahman El-Said Ismail, « Semnătura lui Dimitrie Cantemir în arabă », *Lucașfărul*, 16 (1973), 45, 10 novembre, p. 1.

<sup>620</sup> Andrei Pippidi, *Introduction à l'édition de Vita Constantini Cantemyrii*, Bucarest, 1996, p. 46.

<sup>621</sup> V. Căndea, *Introduction à l'édition de Sissemul sau întocmirea religiei muhammedane*, 1987, p. IX.

<sup>622</sup> *Descriptio antiqui et hodierni statu Moldaviae*, édition critique de Dan Slușanschi, vol. 1, 2006, illustrations p. 51 et 81.

se trouve sur la copie dite *A*, qui porte en marge de la première page, probablement de la main de Gottlob Siegfried Bayer, *Demetrii Cantemiri Principis Moldaviae Historia Moldavica*, et sur la copie dite *B* : *Demetrii Cantemirii Principis Moldaviae Historia Moldaviae*<sup>623</sup>. Il semble que le même Bayer « signe » la *Vita Constantini Cantemyrii*, en marge de la première page : *Auctore Demetrio Cantemiro Principe Mold(aviae)*<sup>624</sup>. La signature des *Loca obscura in Catechisi, autore Principe Demetrio Cantemirio*, n'est pas non plus de la main du Prince. Il semble par conséquent, que l'abandon de l'y en faveur d'un simple *i*, sans doute sous la pression de l'orthographe russe, où l'opposition *y/i* ne fait pas sens, n'est pas le fait du Prince, mais bien celui de ses continuateurs. En revanche, l'abandon de la terminaison latine savante en *-ius* de son nom apparaît, comme je viens de le montrer, dès 1718-1719, avec la première version de *Curanus*.

### Conclusion

Le manuscrit de *Sacro-sanctae scientiae indepungibilis imago* est la forme manuscrite autographe définitive de l'ouvrage, recopiée en vue de la publication. En étudiant la genèse d'autres ouvrages de Cantemir, les historiens ont montré que le Prince commençait à travailler en rédigeant un premier jet sur des feuilles grand format, laissant le tiers ou la moitié verticale de chaque feuille libre. C'est dans cet espace marginal qu'il développait la première version, en y rédigeant, d'une écriture fine, des passages supplémentaires. Une troisième étape consistait à recopier le texte à neuf, toujours sur une moitié ou deux tiers de chaque feuille, et d'obtenir ainsi une nouvelle version, propre, sujette à d'autres ajouts. Nous connaissons le premier jet et la copie à neuf du *Curanus*<sup>625</sup>. Pour la *Descriptio Moldaviae*, nous possédons

<sup>623</sup> *Descriptio antiqui et hodierni statu Moldaviae*, édition critique de Dan Săuşanschi, vol. 1, 2006, illustrations p. 51 et 81.

<sup>624</sup> *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis*, 1996, illustration, p. 17.

<sup>625</sup> V. Căndea, *Introduction* citée, p. XVI.

une copie d'Ivan Ilinski (manuscrit *A*), d'après le premier concept, qui respecte le même partage de la feuille, signe que le Prince avait l'intention d'y intégrer d'autres notes marginales. Les manuscrits *B* et *C* de cet ouvrage sont des copies posthumes. La version définitive  $\alpha$  est aujourd'hui perdue<sup>626</sup>. Pour le manuscrit le plus célèbre du Prince, *Incrementa atque Decrementa Aulae Othmannicae*, Dan Slușanschi en a pu établir l'édition critique à partir de la forme manuscrite définitive de l'ouvrage, recopiée, sans doute d'après la première version, par deux copistes. Le Prince avait revu cette copie en vue de la publication<sup>627</sup>. Le seul manuscrit connu de la *Chronique de l'ancienneté des Romano-Moldo-Valaques* est aussi le fruit de la collaboration du Prince et d'un copiste<sup>628</sup>.

En fait, quels sont les ouvrages de Cantemir dont nous connaissons la version manuscrite autographe définitive ? A part *Sacro-sanctae*, je ne vois que les *Loca obscura in Catechisi*, l'*Histoire Hiéroglyphique*, l'*Historia Moldo-Vlachica* et le *Curanus*, si toutefois l'on excepte les *Excerpta* de van Helmont, les *Institutiones Logices* et le *Compendiolum universae logices institutionis*, qui semblent destinés à une circulation restreinte.

Par rapport à ces manuscrits, celui de *Sacro-sanctae* se présente non seulement comme un manuscrit définitif, mais aussi comme une œuvre d'art, dans la tradition calligraphique de l'Orient : écriture belle et soignée, mise en page rigoureuse, polychromie des titres, lettrines en or, dessin en frontispice de la première page du texte, page de titre résumant les titres des livres, fins de livres aux lignes en disposition décroissante selon la tradition orientale (la dernière page du Livre IV, traitant du Temps, figure une clepsydre ou un sablier – *Figure 12*), lemmes au début de chaque chapitre donnant le plus souvent une clef

<sup>626</sup> D. Slușanschi, *Préface* à l'édition de la *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, 2006, p. 6-12.

<sup>627</sup> V. Căndea, *Préface* à l'édition de la *Incrementa atque Decrementa Aulae Othmannicae*, 2002, p. 9.

<sup>628</sup> Gr. Tocilescu, *Préface* à son édition du *Hronicul...*, p. XX ; Stela Toma, *Introduction, Hronicul...*, 1999, p. XXVIII-XXIX.

d'accès au contenu de celui-ci, index sur deux colonnes reprenant les pages de l'ouvrage, bref tout un inventaire de moyens au service du lecteur qui rendent le manuscrit non seulement beau à voir, mais utile à consulter, dans l'attente d'une impression qui aura peut-être semblé incertaine dès la rédaction de l'ouvrage.

### *Le milieu intellectuel*

La longue familiarité du prince Cantemir avec les Ottomans recouvre une formation intellectuelle privée, dans une communauté de foi et d'idées avec les chefs de file de la pensée chrétienne orthodoxe d'Istanbul. Les vecteurs de cette communauté, ce sont quelques moines grecs, ayant différents statuts sociaux, qui sillonnent le monde balkanique, politiquement occupé ou, du moins, fidélisé par l'Empire Ottoman.

A une époque où l'Eglise orthodoxe se confrontait avec des problèmes de légitimité politique, les tentatives de rapprochement à l'intérieur de la « tunique déchirée du Christ » ne cessèrent de se multiplier. Ainsi l'on doit noter une certaine fascination du protestantisme à l'intérieur de la réflexion orthodoxe. Cette fascination s'explique, certes, par un adversaire commun, le catholicisme, mais aussi par des liens entre les cercles orthodoxes et les pays de la Réforme. D'autre part, il y a, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'épisode de l'avènement au Patriarcat de Constantinople de Cyrille Loukaris, et les tentatives de celui-ci de rapprocher la confession de foi orthodoxe du calvinisme, qui, même si elles ont fini dans un bain de sang, ont laissé des traces durables dans la conscience des deux églises. C'est ainsi qu'il faut expliquer, semble-t-il, les voyages en Angleterre de Jérémias Cacavelas, un moine grec né en 1643, à l'île de Crète<sup>629</sup>, que le Prince Constantin Cantemir choisit comme précepteur de son fils, et avec lequel celui-ci commença ses études de

---

<sup>629</sup> Ariadna Camariano-Cioran, « Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines », in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, III, 1965, n° 1-2, p. 165-190.

philosophie et de grec, à Iași, très probablement de 1691 à 1693<sup>630</sup>. Cacavelas, qui avait étudié à Leipzig avec le théologien protestant Johann Olearius (1639-1713), fit quelques séjours à Londres, à Oxford et à Cambridge, de 1667 à 1669, pendant lesquels il expliqua aux choryphées de la théologie anglicane les différences principales entre l'église grecque et l'église romaine et les dogmes de l'église d'Orient<sup>631</sup>. Isaac Barrow (1630-1677), classiciste, mathématicien, professeur d'Isaac Newton, John Pearson (1613-1686), grammairien et théologien anglican, Benjamin Woodroffe (1638-1711), chanoine du Christ Church d'Oxford, et John Covel (1638-1722), clerc et scientifique, l'écoutaient avec grande attention, réfléchissant certainement à la possibilité d'une réunion des deux églises<sup>632</sup>.

Les contacts des théologiens anglais et de Cacavelas n'ont pas cessé après le départ de ce dernier pour Constantinople. Lorsqu'il s'embarqua pour Istanbul, à la fin de 1670, afin de revêtir les fonctions d'aumônier de l'ambassade britannique, Covel, de son propre témoignage, prit avec lui dans son bateau quelques livres que Benjamin Woodruffe offrait à Cacavelas<sup>633</sup>. Ce dernier se préparait à exercer à Istanbul les fonctions de prédicateur de la Grande Église<sup>634</sup>. Il entendait certainement garder l'amitié de ses

---

<sup>630</sup> *ibidem*.

<sup>631</sup> Paul Cernovodeanu, « Jérémie Cacavela et le protestantisme », in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XVII, 1980, n° 2, avril-juin, p. 293-310.

<sup>632</sup> Par exemple pour ce qui est des doctrines eucharistiques : « ... and I remember that about the year 1668, 1669, there was one Jeremias Germanus, here in England, at Oxford (well known to Dr. Woodrooff) and elsewhere, who told every Body that the Greeks believed no such thing, but that they ownd the Elements to remain after Consecration, as our Church doth, still meer and true Bread and Wine », John Covel, D.D. and Master of Christ College in Cambridge, *Some Account of the Present Greek Church, with reflections on their present Doctrine and Discipline, particularly in the Eucharist*, Cambridge, Printed for Cornelius Crownfield, 1722, p. I (j.s.).

<sup>633</sup> « Dr. Woodrooff sent out, by the ship which carried me, a present of Books to the abovesaid Jeremias Germanus, which I delivered to him », *ibidem*.

<sup>634</sup> Ariadna Camariano-Cioran, *ibidem*. Sur la période pendant laquelle Cacavelas exerça ces fonctions à Constantinople, il n'y a pas encore suffisamment d'informations.

frères anglais, puisque les papiers personnels de Covell conservent des lettres envoyées par Cacavelas jusqu'en 1680 à ses amis, qui font état de livres envoyés de part et d'autre<sup>635</sup>.

Cantemir s'installe pour la deuxième fois à Istanbul en 1693 et il y continua ses études. Pour comprendre la formation qu'il y reçut, il convient d'évoquer d'abord la figure de Théophile Corydalée (1570-1646), qui avait réorganisé et dirigé (1625-1641) l'Académie Patriarcale de Constantinople. Corydalée avait fait des études à Padoue, sous la direction de Cesare Cremonini, et avait initié à Constantinople un courant néo-aristotélien de première importance, dont il faut penser qu'il s'inscrivait parmi les aristotélismes radicaux ou séculiers, engagés dans l'explication du texte d'Aristote et se tournant pieusement vers la révélation divine pour les articles de foi (tels l'immortalité de l'âme). Ses commentaires à l'œuvre d'Aristote ont servi pour plus d'un siècle dans les écoles du Sud-Est de l'Europe, d'Istanbul jusqu'à Bucarest et Iași<sup>636</sup>. Corydalée s'était tellement engagé dans la diffusion de l'aristotélisme que l'adjectif « corydaléen » était devenu synonyme de « scolastique »<sup>637</sup>. Visiblement, Corydalée a entrepris à lui seul pour les pays du Sud-Est européen le travail que les jésuites ont assumé en équipe pour les écoles d'Occident.

Certes, Cantemir n'a pas connu Corydalée, mais ce dernier avait laissé des traces profondes dans l'enseignement philosophique à Constantinople. De son propre aveu, le jeune prince roumain avait étudié la philosophie avec un certain Jacomi, le secrétaire, dans lequel un exégète a reconnu le philosophe Jacob Manos d'Argos (env. 1650 – env. 1725), un professeur de phi-

<sup>635</sup> British Library, Section des Manuscrits, fond Harley 6943, folios 10-22.

<sup>636</sup> Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, deuxième édition révisée et complétée, Institute for Balkan Studies, Thessalonique, 1967, p. 211-216.

<sup>637</sup> E. P. Papanoutsos (ed.), *Neoellenike Philosophia*, Athens, 1953, apud G.P. Henderson, « Greek Philosophy from 1600 to 1800 », *The Philosophical Quarterly*, 5, 1955, 19, p. 157-165.



losophie néo-aristotélien de l'Académie de Constantinople, élève de Corydalée, qui avait été paré du titre de « prince des philosophes de la Grande Église du Christ »<sup>638</sup>. Son élève, Démètre Procopios, le caractérisait comme « *Aristotelicorumque dogmatum doctor et interpres optimus defensorque acer* »<sup>639</sup>. Constantinople continuait d'ailleurs à être dominée par l'enseignement que l'on donnait à Padoue. Alexandre Mavrocordato l'Exaporite (1641-1709) y avait soutenu une thèse, portant sur la circulation du sang<sup>640</sup>. De 1665 à 1671, il dirigeait lui-même l'Académie de Constantinople, avant qu'il ne prît les fonctions de drogman de la Sublime Porte. Après Corydalée, l'Académie Patriarcale fut dirigée successivement par Jean Caryophile (1641-1665), Alexandre Mavrocordato l'Exaporite (1665-1671), Sevastos Kimenitis (1671-1681), Jacob Manos d'Argos (1707-1720), qui ont continué à y exercer l'esprit introduit par Corydalée.

Néanmoins ce n'est pas cette direction, néo-aristotélienne, que choisit Cantemir<sup>641</sup>. Pour des raisons qu'il faut déchiffrer, il allait prendre une autre voie, beaucoup plus proche de l'attitude philosophique que les philosophes allemands avaient préconisée au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>642</sup>. Il tentera en fait une harmonisation de l'enthousiasme d'origine allemande et de la théologie apo-

<sup>638</sup> Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, Bucarest, éd. Minerva, 1972, p. 220, selon une suggestion oubliée de N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1935, p. 208.

<sup>639</sup> Demetrius Procopius, *Succinta recensio eruditorum Graecorum*, in Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca graeca*, IX, Hamburg, 1721, p. 798.

<sup>640</sup> *Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis, sive De motu et usu pulmonum dissertatio philosophico-medica, Bononiae, ex typographia Ferroniana, 1664* ; reprint Firenze, Leo S. Olschki, a cura di L. Guerrieri, 1965.

<sup>641</sup> Dan Bădărău va jusqu'à dire que le Prince Cantemir ignore systématiquement le néo-aristotélisme de Corydalée, « qu'il s'en tient bien loin, ne l'utilise, ni ne le combat », *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 56, v. aussi p. 223. Contredite par Petru Vaida (*Dimitrie Cantemir și umanismul*, p. 218-242), cette position sera discutée plus loin.

<sup>642</sup> Pour la connaissance des « illuminés » allemands, je dois beaucoup au livre d'Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne. 1619-1620*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2001.

phatique chrétienne. Les deux affirment ceci de commun que Dieu ne peut être connu dans son être, que les catégories ne valent rien, mais qu'il y a une façon d'avoir accès à Dieu, par l'intellect (νομς) et la contemplation.

Cantemir avait étudié à Istanbul avec Mélétiος de Ioannina (1661-1714), pendant huit mois, la philosophie de Johan Baptista van Helmont<sup>643</sup>. Auteur d'une *Géographie*, publiée à titre posthume à Venise en 1728, Mélétiος était un personnage remarquable<sup>644</sup>. Né vers 1661 à Ioannina, sous le nom de Michael Metros, il étudia dans sa cité natale avec Bessarion Makris. Ordonné prêtre par Clément, le métropolite de Ioannina, il prit le nom de Mélétiος. Mû par le désir d'accroître son savoir, il partit à Venise et à Padoue, comme de nombreux jeunes clercs grecs à l'époque, où il y fit des études de médecine et de philosophie, moissonnant apparemment le bouillonnement anti-aristotélien qui y régnait. « Iatrophilosophe » diplômé et bon connaisseur du latin, il rentra à Ioannina en 1687 comme directeur de l'école d'Épiphanios. Ordonné évêque d'Arta en novembre 1692 par le patriarche Callinique II de Constantinople, il demeura à Arta jusqu'en 1696, lorsqu'en raison d'une insurrection, il dut s'enfuir et se cacher à Ioannina. Sa vie, publiée en tête de son *Histoire ecclésiastique*, parue à titre posthume à Vienne, en 1783, est plus explicite. Cette insurrection, menée par Limbera-

---

<sup>643</sup> D. Cantemir, *Incrementorum atque decrementorum...*, 2002, p. 336 : « Meletius, primo Artae, post Athenarum Archiepiscopus, vir in omni scientiarum genere exercitissimus, alioquin Helmontiarum, sive Thaletis principiorum studiosus quae etiam nobis per octo menses explicavit » « Mélétiος, métropolite d'Arta, puis d'Athènes, homme versé dans toutes les sciences, et notamment dans les principes de van Helmont, ou encore de Thales, qu'il nous a expliqués à nous aussi durant huit mois ». Cf. aussi *Histoire de l'Empire Ottoman*, trad. roumaine Hodosiu, 1876, vol. I, p. 136, note. Cette phrase manque dans la traduction française de Joncquière.

<sup>644</sup> Pour des éléments biographiques, voir K.N. Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 390-391 et la thèse de Konstantinos Th. Kyriakopoulos, *Meletios (Metros) Athenon, ho Geographos (1661-1714)*, Athens, 1990, 2 vol.

kis Gerakaris (env. 1644–1710), pirate et aventurier grec, qui se trouvait en conflit avec les Turcs et avait rejoint les Vénitiens en 1696, semble avoir été fomentée par ces derniers, qui tenaient à l'époque le Péloponnèse et plusieurs autres territoires en Grèce. Mélétiος fut dénoncé aux gouvernants turcs comme étant impliqué dans ce soulèvement. Après s'être caché à Ioannina pour deux mois, il se réfugia à Naupacte, ville forteresse occupée par les Vénitiens depuis 1678. Comme il avait fait ses études à Padoue et à Venise, ses rapports de date ancienne avec les Vénitiens ne faisaient plus de doute. Ceux-ci lui valurent le statut de *persona non grata* auprès des autorités turques et, en 1697, l'infirmité de sa prêtrise par le Patriarcat de Constantinople, obéissant aux Turcs. Ce fut à Naupacte qu'il rédigea sa *Géographie*<sup>645</sup>. Après la signature du traité de Karlowitz (26 janvier 1699), qui consacra la paix entre Vénitiens et Turcs, ses amis de Constantinople, parmi lesquels Alexandre Mavrocordate et Chrysanthos Notaras, obtinrent pour lui en 1701 le pardon du Patriarcat Callinique, qui ne fut accordé sans doute qu'après la grâce des autorités turques<sup>646</sup>. Mélétiος fut appelé par le même Callinique à Constantinople, où il servit le Patriarcat jusqu'en 1703, lorsqu'il fut intronisé évêque d'Athènes. Signalons, parmi ses ouvrages, un *De l'Astronomie*, écrit à l'époque où il était professeur à Ioannina, et un livre de médecine *Sur divers enseignements*, rédigé lorsque Mélétiος se cachait à Ioannina. Ses ouvrages de philosophie, sur lesquels nous avons malheureusement peu de renseignements, traitaient de la philosophie selon le christianisme.

<sup>645</sup> Βίος τοῦ Μακαρίτου, καὶ Ἀ οἰδίμιο Μελίετ ὁ Συγγραφεὺς ὡς τὸ Β βίολ (Bios tou Makaritou kai A oidimou Meletiou Suggrapheos tes parouses Biblou), in Meletios, *Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Βιέννη, 1783.

<sup>646</sup> Konstantinos Th. Kyriakopoulos, *op. cit.*, vol. 1, p. 115.

*La date de la rédaction de Sacro-sanctae Scientiae  
indepingibilis imago*

Pour dater le traité philosophique de Démètre Cantemir, les historiens se sont appuyés principalement sur la lettre de Cantemir à Jérémie Cacavelas qui accompagne le manuscrit. Dans cet envoi, Cantemir esquisse une petite autobiographie dans un style très métaphorique, qui, interprétée correctement, pourrait permettre une datation de la lettre. Ainsi, il évoque la mort de son père, survenue comme on le sait le 27 mars 1693, et son séjour « dans les terres du Bosphore », qu'il impute à la « perfidie de ses amis » et qu'il appelle « une vraie captivité », expression où il est permis de voir une allusion aux intrigues de Constantin Brancovan, qui avait réussi à annuler à la Porte son élection au trône de Moldavie et à lui substituer, le 23 avril 1693, Constantin Duca, un ancien élève, lui aussi, de l'Académie Patriarcale. Après un règne d'un mois, Démètre fut en effet limogé de son trône et conduit sous escorte à Constantinople. Dans cette lettre, il évoque dans des paroles très amères son exil, durant lequel il fut privé de ses frères et sœurs, de ses amis et domestiques, de tous ses biens, du conseil de son précepteur Cacavelas, en le situant à l'époque où il « venait à peine d'entrer dans l'âge de l'adolescence ». On sait que, chez les Anciens, l'âge de l'adolescence (*pubertas*) commençait chez les garçons à 14 ans et la *pubertas plena* à 18 ans. Dans *Le Divan* (1698), Cantemir affirmait lui aussi que même si l'adolescence commence à 14 ans, on doit dire que jusqu'à 17 ans l'homme n'est toujours qu'un enfant<sup>647</sup>, ce qui, selon le contexte décrit par l'auteur laisse entendre que la vraie adolescence (*pubertas*) ne commençait pour lui qu'à 18 ans.

<sup>647</sup> « Întâia [vârstă] iaste cătărigiia, carea de la 14 ani până la 21 să suie, însă, după a mea socotială, până la 17 ani tot de a copilăriei fire să ție, și așeși, până a agiunge omul la vârsta de 17 ani, adecă până începe (cum să dzice) a înfiera mustiață, tot copil să chiamă (căci după limba lătiniască aceasta vârstă pubertas să chiamă ; adecă pubes să chiamă perii carii întâi la mustiață sau la barbă răsar) », 40v, in D. Cantemir, *Divanul*, éd. V. Căndea, 1974, p. 187.

Ce texte soulève de nouveau le problème de la date de naissance de Démètre Cantemir. Si l'on accepte comme vraie la biographie qui circule dans les éditions occidentales posthumes de l'*Histoire de l'Empire Ottoman*, biographie qui remonte, comme il a été montré, au récit de la vie de Cantemir dû à G.S. Bayer et à Antiochus Cantemir, Démètre était né le 26 octobre 1673. Le cas échéant, au moment de son départ en exil, en mai 1693, il se serait apprêté à franchir le seuil de sa vingtième année. Pour une exagération rhétorique, le fait de dire qu'il « venait à peine d'entrer dans l'âge de l'adolescence » en aurait été vraiment une.

Cependant, pour des raisons indépendantes, certains historiens ont avancé comme date de naissance de Cantemir le 26 octobre 1675, soit deux ans plus tard que ne l'indique la *Vita*<sup>648</sup>. Ces raisons sont confirmées par la remarque de Cantemir lui-même dans sa lettre : en effet, né en 1675, Cantemir aurait pu y écrire qu'à la date où il quittait la Moldavie il venait à peine (« vix ») d'entrer dans l'âge de l'adolescence, puisqu'il se préparait à fêter ses 18 ans.

En continuant le fil de son histoire, Démètre écrit : « Par la clémence de Dieu, avant que trois années ne se soient passées (*iam nondum tribus confectis annis*) on nous rend à tous l'honneur paternel, et à mon frère germain la principauté. » En effet, après le décès du sultan Ahmed II, l'équilibre politique d'Istanbul changea. Mustafa II, le nouveau sultan, fit étrangler son grand vizir Surmeli Ali-Pasha et Constantin Brancovan perdit un appui précieux. Le 18 décembre 1695, Antioche, le frère aîné de Démètre, des mêmes père et mère,

---

<sup>648</sup> A ce sujet, voir Ariadna Camariano-Cioran, « Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés roumaines », in *Revue des études sud-est européennes*, 1965, p. 170, note 2, qui avance deux raisons, les deux tirées des propres déclarations de Démètre dans la *Vita Constantini Cantemyrii, cognomeno senis, Moldaviae Principis*. En effet, il y affirme : (a) être parti pour Constantinople en 1688 à l'âge de douze ans, « *duodecimum annum* » ; (b) que sur son lit de mort, Constantin, son père, aurait dit : « Démètre, que voici à mes côtés, a à peine dix-sept ans ». Andrei Pippidi ajoute un autre argument, tiré de la date du baptême de Démètre, *Notes et commentaires*, in Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomeno senis, Moldaviae Principis*, 1996, p. 228, note 68.

monta sur le trône de la Moldavie. Démètre rentra au pays pour une brève période, puis il prit les fonctions d'ambassadeur de son frère à Constantinople. L'exil aura duré du 23 avril 1693 au 18 décembre 1695, soit 2 ans et presque 10 mois<sup>649</sup>.

Enfin, Démètre poursuit : « Grâce à son aide affectueuse et fraternelle, je rentre dans mon pays bien aimé et on me rend mes propriétés. Toutefois je suis en même temps assailli par des tâches pressantes, à savoir, pour notre malheureuse patrie, l'assistance loyale et stricte à la Porte ; pour mon frère très chéri, la vigilance sans repos en temps de paix et en temps de guerre ; pour les amis, des soucis non moindres ; et pour tous, et chacun en particulier, des tracasseries continuelles et accablantes. Et après tant de grosses tâches épuisantes, je suis lié par le lien conjugal, et me voilà distrait continuellement par les soins de ma maison, je suis accablé d'obligations familiales en privé et en public. Et pourquoi vous en compter davantage, puisque je vous ai eu presque dans tout cela pour témoin oculaire ? » Il semble que pour cette période, Cantemir retienne surtout des épisodes qui se sont passés à Iași, à la cour de son frère Antioche, puisqu'il y mentionne Cacavelas comme témoin oculaire.

De quelles tâches pressantes s'agissait-il ? Selon le chroniqueur Ion Neculce, après son avènement au trône, Antioche choisit pour représentant diplomatique à la Porte Mihalache Ruset, assisté par Démètre Cantemir, son propre frère. Les rapports des deux princes Cantemir semblent avoir été très serrés à cette époque, puisque selon le nonce papal à Vienne, le trône de la Moldavie avait échu à Démètre, qui l'aurait cédé à son frère Antioche<sup>650</sup>. Démètre croyait avoir conquis un certain droit de

<sup>649</sup> Ce qui justifie l'expression utilisée dans la lettre : *iam nondum tribus confectis annis*. Si l'on voyait dans le *iam* un déictique, comme par exemple dans : « *iam tertium annum regnat* : c'est déjà la troisième année qu'il règne », on devrait traduire par : « cela ne fait pas encore trois ans révolus que l'on nous rend à tous l'honneur paternel, et à mon frère germain la principauté ». Cette hypothèse ferait dater la lettre à Cacavelas de l'automne de l'année 1698, une époque qui ne convient pas pour d'autres raisons.

<sup>650</sup> I.C. Filitti, *Din arhivele Vaticanului*, II, București, 1914, p. 148.

règner, du fait d'avoir été désigné comme successeur de son père Constantin et d'avoir régné *de facto* durant trois semaines en 1693<sup>651</sup>. Aussi n'est-il pas déraisonnable de voir dans cette cession la résolution de Démètre de briguer à la Porte le trône de Valachie<sup>652</sup>. Neculce donne certaines suggestions dans ce sens<sup>653</sup>. Le 7 novembre 1696, Antioche informait Scarlatache Ruset avoir découvert le plan des Brancovan et des Cantacuzène de Valachie d'empoisonner Démètre et allait jusqu'à affirmer qu'ils avaient envoyé un homme à Constantinople pour accomplir cette tâche<sup>654</sup>. Ce dessein suggère aussi que Brancovan avait des raisons bien fondées pour craindre Démètre Cantemir.

Peu de documents nous sont parvenus de cette époque. Parmi eux, une lettre de Démètre à Ralaki Caryophile, Grand Chartophylax du Patriarcat de Constantinople, par laquelle il l'informait lui avoir restitué une partie d'une dette contractée par son frère Antioche<sup>655</sup>. Datée d'Adrianople, du 6 février [1696], elle

<sup>651</sup> Un récit *pro domo* dans *Vita Constantini Cantemyrii*, version A, p. 178-179, version B, p. 256-260.

<sup>652</sup> Voir aussi dans la *Vie du prince Demetrius Cantemir, écrite de la main propre d'Antiochus Cantemir, son fils cadet* (version A) : « en effet, celui-ci souhaitait ardemment d'obtenir la Principauté de Valachie ; en conséquence il a deux fois refusé celle de Moldavie, laquelle toutes les deux fois fut donnée par sa recommandation à son frère aîné Antioche », *Revue des études sud-est européennes*, XXIII, 3, p. 212.

<sup>653</sup> « Brâncovanul, vâdzindu pe Antâiiohie-vodă cã-i mârghu lucrurili cu-ntemeiere bună, incepu in sfaturi cu boieri pribegi și cu Constantin Duca-vodă a mesteca pe Antiohi-vodă și pe Cupărești pre mult la Poartă. Așijdere și Dumitrașco, frate-său beizadê, și cu Cupăreștii depreună, pe de altă parte amesteca și ei pe munteni, cum place turcilor. Așe făcê ei, imbe părțile, și nu-ș putê strâca unul altuia nemic, fără cât cheltuiê sute de pungi de bani la Poartă... Dumitrașcu-vodă beizadê, vâdzind neașădzarea muntenilor asupra frăține-său, incepu și el a mesteca prê tari pe munteni, să iê domnia în Țara Muntenescă », *Letopisețul Țării Moldovei*, cap. XIII.

<sup>654</sup> P. Cernovodeanu, A. Lazea, M. Caratașu, « Din corespondența inedită a lui Dimitrie Cantemir », *Studii*, 1973, tome 26, n° 5, p. 1025.

<sup>655</sup> *Ibidem*, p. 1029-1030. Caryophile fut un créancier attiré du Prince Antioche tout au long des années du premier règne de celui-ci, cf. *ibidem*, p. 1024, note 7.

signale le déplacement de Démètre avec la cour du Sultan, qui suivait de près la guerre du Banat. Ce fut en août et septembre 1696 que Mustafa II, le vainqueur de Caransebeș, de Lugoj et de Lipova, intervint pour sauvegarder la domination ottomane des cités de Belgrade et de Timișoara. En octobre celui-ci rentra établir son quartier général à Adrianople<sup>656</sup>. L'année suivante, le Sultan donna rendez-vous à Adrianople à toutes les forces de son empire le 23 avril<sup>657</sup>. C'est vers ce moment-là que Démètre rentra pour quelques jours à Iași<sup>658</sup>. En s'arrêtant deux semaines à Sofia, la Cour repartit le 10 août vers Belgrad<sup>659</sup> et ce fut le 11 septembre qu'eut lieu le désastre militaire de Zenta, où Démètre Cantemir, de son propre témoignage, était présent<sup>660</sup>.

La rédaction du premier ouvrage imprimé du Prince daterait de la période qui suit la victoire remportée par Eugène de Savoie à Zenta<sup>661</sup>. Partie de Belgrade le 30 septembre 1697, l'armée ottomane retourna à Adrianople, où l'hiver se passa dans l'attente d'une paix prochaine<sup>662</sup>. L'année suivante, en 1698, Le Sultan et « les seigneurs de sa Cour » avaient déjà établi leur rési-

---

<sup>656</sup> J. de Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, tome XII, Paris, 1838, p. 404.

<sup>657</sup> *Incrementorum atque decrementorum...*, 2002, p. 259 ; *Histoire de l'Empire Ottoman*, traduction française, tome II, p. 243.

<sup>658</sup> « Numai, pân-a purcede împărăția de la Udriiu, iar el au vinit în cai de olac de la-mpărăție aice în Iași, la frate-său, cu trei împărătești. Ș-au ședzut aice în Iași numai 4, 5 dzile și iar s-au întorsu în cai de olac înapoi, de-au purcesu cu împăratul la oaste. Iar Brâncovanul cădzusă în mare grijă pentru acel olac a lui. » Neculce, *ibidem*, 1955, p. 209.

<sup>659</sup> J. de Hammer, *ibidem*, p. 416.

<sup>660</sup> *Incrementorum atque decrementorum...*, 2002, p. 491-492 ; *Histoire de l'Empire Ottoman*, traduction française, tome II, p. 272-273 : « Je parlerai donc ici comme témoin oculaire » ; p. 274 : « Je me sauvai comme les autres, et malgré la déroute générale, j'emportai mon bagage et mes tentes à Temeswar, où je campai dans un vignoble... » etc.

<sup>661</sup> Car son premier ouvrage non publié fut très vraisemblablement le *Précis de logique*. Voir ci-dessous.

<sup>662</sup> J. de Hammer, *ibidem*, p. 428, p. 435.



dence à Adrianople le 31 mai<sup>663</sup>, date où le grand-vizir part avec toute l'armée à Belgrade. Cantemir note que le Sultan « reste lui-même pendant tout l'été dans le village d'Akbunar, proche d'Adrianople, dans l'attente du succès des négociations »<sup>664</sup>. Ce fut de là qu'il envoya, le 10 juillet, les pleins-pouvoirs au Reïsefendi Rami et au Grand Drogman Alexandre Mavrocordato pour négocier la paix avec les Autrichiens<sup>665</sup>. Ce fut de là également que le prince envoya le manuscrit du *Divan* à Iași, pour y être imprimé, puisqu'il y date la lettre à Antioche, son frère, qui sera imprimée en tête du volume. V. Cârdea date cet envoi de juin 1698<sup>666</sup>. Compte tenu des informations fournies par J. Hammer, il aurait pu avoir lieu même en mai 1698, car la Cour se trouvait déjà à Adrianople. Si l'on admet que le Prince avait rendu son manuscrit en mai, ceci rallonge l'intervalle disponible pour le travail d'édition et de traduction en grec du *Divan*, confié à Cacavelas ou à l'un de ses collaborateurs<sup>667</sup>.

Contrairement à d'autres exégètes, je pense qu'à cette date, Cantemir avait déjà rédigé son *Précis de logique*, qu'il faut considérer par conséquent comme son premier ouvrage. Quelques chapitres de *Sacro-sanctae...* (par exemple, les ch. 2 et 6 du Livre I) s'appuient sur la rédaction de ce dernier<sup>668</sup>. Il avait donc recopié aussi les deux ouvrages de logique, dont celui de Cacavelas, formant le manuscrit de l'*Institutio Logices* qui se trouvait dans le même lot que *Sacro-sanctae...* au monastère de Serguev Possad. La notice bibliographique établie par les bibliothécaires russes constate que les feuillets de ce dernier manuscrit ont 16 x 21,2 cm, soit exactement les mêmes dimensions que les feuillets de *Sacro-sanctae...* et

<sup>663</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>664</sup> D. Cantemir, *Incrementorum atque decrementorum...*, 2002, p. 272 ; *Histoire de l'Empire Ottoman*, traduction française, tome II, p. 255.

<sup>665</sup> J. de Hammer, *ibidem*, p. 438.

<sup>666</sup> V. Cârdea, *Introduction à l'édition du Divan*, 1974, p. 27.

<sup>667</sup> Cf. V. Cârdea, *Introduction à Divanul*, *ed. cit.*, p. 39-46. Le 30 août 1698, le *Divan* sort de l'imprimerie de Iași.

<sup>668</sup> *Contra* P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 62.

des *Excerpta* de van Helmont. Les copies digitales du manuscrit ne permettent pas de voir le filigrane du papier, mais il s'agit de papier vergé au même titre que dans les deux autres cas. Un examen autoscopique du papier pourrait bien confirmer la présence de la grappe de raisin en filigrane. J'ai déjà montré que le *Précis de logique* est signé du nom *Ioannes Demetrius, C[onstantini] K[antemyrius,] V[ayvoda] Terrarum Moldaviae*, faisant intervenir le prénom dynastique Ioannes et le prénom patronymique Constantin. Le manuscrit des *Excerpta* de van Helmont et le *Divan* imprimé sont signés de la même façon. Dans *Sacro-sanctae*, Cantemir abandonne ces deux prénoms. Ce dernier fait suffirait pour montrer que le *Précis de logique* est antérieur à *Sacro-sanctae*<sup>669</sup>.

Parmi la liste d'événements perturbateurs qu'indique le Prince dans sa lettre à Cacavelas, l'indication de son mariage attire l'attention tout naturellement. Nous avons déjà vu ci-dessus l'histoire « de cape et d'épée » liée à mariage. Durant son séjour au Banat, lié aux pourparlers pour le traité de paix qui allait être signé le 26 janvier 1699 à Karlowitz, Démètre avait fait avancer son projet<sup>670</sup>. Antioche envoya un homme de confiance à Braşov, qui, au su du général et avec l'accord de Maria Cantacuzène, la veuve de Şerban, conduisit Cassandra à Iaşi<sup>671</sup>. C'est

<sup>669</sup> A partir d'une intuition de D. Bădăraş, Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 188, avançait une date plus ancienne pour le *Précis de logique*. V. Căndea, dans son *Introduction*, p. 47-48, remarquait l'utilisation de certains éléments de logique dans le *Divan*. Alexandru Surdu, tout en connaissant les remarques de ces historiens, ne put se résoudre à proposer ni une chronologie absolue, ni une chronologie relative des deux ouvrages, *Compendiolum. Introduction*, p. 66.

<sup>670</sup> « În anul 7207, fiind Dimitrie-Vodă cu turcii în oaste la Timișvar, au venit din oaste de olac în Iași la frate-său om cu trebile sale, ori cu porunca împărătească, și iară s-au întors », *Letopisețul Țării Moldovei de la Istratie Dabija până la domnia a doua a lui Antioh Cantemir, 1661-1705*, éd. C. Giurescu, București, Socec, 1913, p. 91.

<sup>671</sup> « Antăiohi-vodă atunce, tot într-acea iarnă, triimis-au pe Vasilie Pureci, vornicul dinspre doamna, cu taină, în Țara Ungurească, la doamna lui Şerban-vodă, de au dat doamna pe fică-să, domnița Căsandra, de o au adus-o să o ie frate-său Dumitrașco beizăde, că era logodită cu dânsul. Era cu știrea ghenărarului

là que Démètre l'épousa avec des réjouissances princières<sup>672</sup>. Quand cet événement se produisit-il ? La source que les historiens prennent en compte pour le dater est le passage reproduit de Ion Neculce<sup>673</sup>. L'on n'a pas cependant remarqué qu'il était contradictoire. En effet, pour dater l'Ascension, il faut se référer à Pâques. L'*Anno Mundi* 7208 avait commencé le 1<sup>er</sup> septembre 1699 et la Pâque orthodoxe de cette année fut celle de l'*Anno Domini* 1700, célébrée, suivant le calendrier julien, le 31 mars. L'Ascension tomba cette année le 10 mai, or, ce jour-là, la Moldavie se trouvait déjà dans la cinquième année du règne d'Antioche Cantemir, commencée le 8 décembre 1695. La datation de Neculce est par conséquent inconsistante. Il faut se référer au journal intime de Constantin Brancovan, qui situe en 1699 le jour où lui-même fut invité au mariage de son adversaire et celui où il lui envoya un messenger et des cadeaux<sup>674</sup>. Comme la Pâque

---

*de Braşov, numai ghenărarul să ferie, că să temè de Brâncovanul. Că Brâncovanul avè mare cinste şi trecere la împăratul nemţescu, şi nu era cu voia Brâncovanului să o iè Dumitraşco beizădè », Ion Neculce, *Letopiseşul*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi artă, 1955, p. 212.*

<sup>672</sup> « Şi după Ispas atunce, în al patrulea an a domniei lui Antohi-vodă, la velet 7208, au făcut nuntă, în târgu în Eşi, domnească, după obiceiul domnilor. Şi şedea în leşi în nişte curţi a lor, ce le cumpărase tată-său Cantemir-vodă [...] pân s-au dus mai pe urmă la Ţarigrad, cu doamna lui cu tot », « Et ce fut alors, après l'Ascension, dans la quatrième année du règne du Prince Antioche, *anno mundi* 7208, qu'il célébra ses noces, dans la ville de Iaşi, à la manière des princes. Il logeait dans un palais que son père, le Prince Cantemir, lui avait acheté [...] jusqu'à ce qu'il s'en fût à Constantinople, avec son épouse », Ion Neculce, *ibidem*, p. 212.

<sup>673</sup> Certains datent le mariage de Démètre de 1699, tels I. Minea, *Despre Dimitrie Cantemir*, Iaşi, 1926, p. 13 ; P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1958, p. 45, certains de 1700, D. Velciu, *Ion Neculce*, Bucureşti, 1968, p. 52-53 ; G. Ştrempele, *Introduction à l'édition critique de Ion Neculce, Opere. Letopiseşul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte*, Bucureşti, 1982, p. 21 et p. 80-81.

<sup>674</sup> Emil Virtosu, *Foletul novel. Calendarul lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, Bucureşti, 1942, p. 188 : « Mai 20 dni, sâmbătă, au venit sol de la Moldova, pohtindu-ne la nunta lu Boczade Dumitraşco », puis : « mai 25 dni, joi, am trimis pe Ianache Văcărescul aga sol, şi cu daruri, la nunta lu Boczade Dumitraşco ». La forme *Boczade*, au lieu de *Beizadé* est une injure. Ces dates sont à compter

orthodoxe fut célébrée le 9 avril, la fête de l'Ascension eut lieu cette année le 18 mai. Les noces de Démètre eurent donc lieu autour du 28 mai 1699, A.M. 7207.

C'est de 1700 que date la relation du comte Raphaël Leszczyński<sup>675</sup>, émissaire que le roi de Pologne Auguste II avait envoyé à Istanbul et qui, de passage à la cour d'Antioche, mentionne la présence à Iași, aux côtés de son frère, de Démètre, « un homme érudit dans la langue latine et ayant une éducation distinguée, comme s'il avait été élevé en Pologne »<sup>676</sup>. Raphaël Leszczyński quitta la ville de Iași le 2 mars 1700. Après avoir mené à bien son ambassade, il repassa par Iași, à son retour en Pologne. Ce ne fut qu'après, affirme Ion Neculce, que Démètre<sup>677</sup> alla de nouveau s'installer à Constantinople avec son épouse.

Ce fut précisément ce départ qui inquiéta de nouveau Constantin Brancovan à Bucarest. Selon Neculce, les raisons de l'inquiétude de celui-ci tenaient aux rapports étroits qu'il entretenait avec la cour de Vienne et aux sommes d'argent qu'il avait soutiré à feu Șerban Cantacuzéne, le père de Cassandra. Il craignait que Démètre ne révélât à la Porte ces deux méfaits et que, par là, le jeune prince n'obtînt le trône de Valachie<sup>678</sup>.

---

naturellement selon le calendrier julien, qui fut en vigueur dans les Principautés Roumaines jusqu'en 1919.

<sup>675</sup> Raphaël Leszczyński descendait de Stanislas Leszczyński, défenseur de Jean Huss au concile de Cosntance, et était le père du futur roi Stanislas de Pologne (1704-1709, 1733), duc de Lorraine (1737-1766). La fille de ce dernier épousa Louis XV, roi de France.

<sup>676</sup> *Poselstwo Rafała Leszczyńskiego do Turcji w 1700 roku. Diaruszce i inne materiały*, Przygotowała Ilona Czamańska przy współpracy Danury Zydorek, Wstęp i komentarze Ilona Czamańska, Leszno, 1988, p. 55 ; P.P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, București, 1930, p. 103.

<sup>677</sup> « *Atunce, după aceste după toate, s-au rădicat și Dumitrașco beizădè din Iași cu doamnă-ș și cu tot agarlăcul său, și s-au dus la Țarigrad, să trăiască acolo* », Neculce, *ibidem*. Le chroniqueur semble dire que le Prince avait passé à Iași tout l'intervalle depuis son mariage jusqu'au printemps 1700, ce que je serai amené à mettre en doute ci-dessous.

<sup>678</sup> « *Iară Brâncoveanul-vodă, după ce au vădzut că au mârșu Dumitrașco beizădè la Țarigrad, s-au umplut de grije și de frică că-l va pări, pentru că*

Suite à des intrigues conduites à Istanbul par Mihai Cantacuzène, sur ordre de Brancovan, Antioche est renversé du trône, le 14 septembre 1700, et remplacé par le même Constantin Duca, gendre de Brancovan, qui avait pris la place de Démètre en 1693. Antioche devra attendre, pour revenir à son tour au trône, le revirement de la politique ottomane, qui lui sera de nouveau favorable, à partir de 1705, cette fois-ci avec le consentement de Constantin Brancovan.

De cette nouvelle période de privations pour les frères Cantemir, la lettre de Démètre à Cacavelas ne souffle mot. Il est exclu que la lettre soit postérieure au renversement d'Antioche, même si, selon certains exégètes, les rapports des deux frères se sont peu à peu refroidis. Démètre l'appelle dans la lettre « mon frère très chéri ». Et le ton général de ce paragraphe est celui d'un homme tellement occupé dans ses fonctions et dans ses affaires privées qu'il s'en veut à lui-même de ne pas donner suffisamment de son temps au commerce des lettres. L'ouvrage qu'il envoie à son précepteur est présenté comme une victoire sur cet état d'esprit, mélange d'agitation extérieure, de désordre intérieur et de paresse spirituelle. Le fil qui lui permet de sortir de cet « intéressement », c'est précisément le souvenir de Cacavelas, qui l'avait « imprégné des premiers éléments des lettres » et avait semé en lui « les fondements de l'étude ». Le sens de cet envoi est par conséquent non seulement un tribut payé à son maître, mais aussi celui d'une conversion spirituelle, que le reste de la lettre décrit dans des termes très forts.

Cette mise en perspective des faits historiques permet de dater la lettre-envoi de *Sacro-sanctae* de l'année 1700 et plus particulièrement de la période allant du 2 mars 1700, quand l'envoyé polonais Raphaël Leszczyński avait quitté Démétrius Cantemir

---

*știie doamna lui, din Țara Ungurească, toate tainele ce avè Brâncoveanul-vodă cu nemții, a doa, pentru mulți bani ce luasă Brâncoveanul-vodă a lui Șerban-vodă. Și-i era aminte să nu-l smintească și din domnie, cu prietinul său, Cerghez Mehmet-pașe, cu Cuciuc imbrihor, musaipul împăratului. Că Dumitrașco beizâdê știie bine rândul Porții și avè cinste mare la turci. »*

à Iași, au 14 septembre 1700, date de la déposition du prince Antioche<sup>679</sup>. La lettre ne saurait être ni plus ancienne ni plus récente. Elle fait penser que jusqu'à la date où elle fut écrite, Cacavelas se trouvait encore à Iași, où il pouvait s'occuper de la publication du livre, un peu dans les mêmes conditions qu'il l'avait fait, en 1698, pour le premier ouvrage imprimé du prince, *Le Divan*. Cependant, il est malaisé de croire qu'un ouvrage tel que *Sacro-sanctae...* ait pu être écrit en six mois, comme l'affirme Panaitescu<sup>680</sup>. Malgré le fait que, dans sa lettre, le Prince se plaint de l'occupation dans lequel l'avait jeté son mariage, il désigne une occupation qui s'en ajoutait à d'autres, pensant donner un argument supplémentaire qui décrive une situation en évolution (« *post autem tot tantosque exantlatos labores* ») et non indiquer un moment précis du temps<sup>681</sup>. Tout bien considéré, il est évident qu'une vision aussi élaborée sur ce que devait être une philosophie chrétienne, supposant une connaissance approfondie des courants néo-aristotéliens et des réactions anti-aristotéliennes occidentales, n'aurait pu prendre forme dans un intervalle aussi bref. D'autre part, il n'y a aucune raison pour laquelle Cantemir n'ait pu se mettre au métier beaucoup plus tôt. Rappelons qu'en mai 1698 il avait envoyé le *Divan* pour publication. Il se trouvait

---

<sup>679</sup> P.P. Panaitescu datait la lettre-envoi aussi de la même période. Il situait la fin de la rédaction de *Sacro-sanctae...* après le mariage de Cantemir et lors de sa mission comme ambassadeur à Constantinople de son frère Antioche : *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, Editura Academiei R.P.R., 1958, p. 55.

<sup>680</sup> Cf. A. Camariano-Cioran : « cet intervalle paraît trop court », « Jérémie Cacavela et les Principautés roumaines », p. 187.

<sup>681</sup> *Contra, vide* Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 182 : « *Sacrosanctae este scris, după cum rezultă din scrisoarea-prefață către Cacavela, după căsătoria lui Cantemir, deci după 1699* » ; Alexandru Surdu, *Studiu introductiv*, in D. Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, p. 62 : « *Tot înainte de Istoria ieroglică, însă în mod cert după 1698, când ia lecții cu Meletie, și chiar după 1699, când își extrage pasaje din opera lui van Helmont (tocmai în vederea ei), Cantemir mai scrie o lucrare, [...] Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago* ».

très probablement encore à Adrianople, avec la cour de Mustafa II, mais il était libre de travailler à autre chose.

Il est néanmoins impossible de couper la rédaction de *Sacro-sanctae...* des notes préparatoires prises par Cantemir sur l'édition des œuvres complètes de J.B. van Helmont. Le gros manuscrit, intitulé *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia*, est précédé d'un éloge de van Helmont et d'un avant-propos au lecteur. Le choix de textes est suivi d'un *Index tractatum ex operibus Vanhelmontii excerptorum, solummodo ad physicam pertinentium*. Même s'ils se sont peu occupés de cet ouvrage, les exégètes roumains ont tous remarqué qu'il constituait une base de départ pour *Sacro-sanctae*<sup>682</sup>. *J'ai montré que les deux manuscrits furent reliés en même temps.*

*Dan Bădărău remarque aussi que le groupement des extraits des Œuvres de van Helmont ne respecte pas l'ordre de l'édition de Francfort de 1682 (Figure 13)*<sup>683</sup>. Le choix de textes recopié par Cantemir semble progresser, au fil des chapitres et des trois livres qui le composent, du simple au composé. Le premier livre traite

<sup>682</sup> Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 125-129 ; Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 171 : « Aceste excerpte au servit ulterior lui Cantemir la scrierea lui *Sacro-sanctae*, unde a folosit pe larg natur-filozofia van-helmontiană. Van Helmont *Physices și Encomium* au fost deci scrise puțin înainte de *Sacro-sanctae*, desigur în timpul celor 8 luni cât a studiat Cantemir filozofia lui van Helmont cu cărturarul grec Meletie de Arta, și constituie un fel de anexă la *Sacro-sanctae* » ; Alexandru Surdu, *Studiu introductiv în D. Cantemir, Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, p. 62.

<sup>683</sup> « Dacă consultăm tabla mai îndeaproape constatăm că materiile sunt trecute de Cantemir în altă ordine decât aceea din operele lui van Helmont tipărite la Frankfurt în 1682 ; ele apar împărțite în trei categorii, adică în trei cărți, cea dintâi fiind consacrată elementelor din fizica helmontiană (cauze, apa, aerul, pământul, arheii, blasul, vidul), cea de-a doua întrunind opusculele despre aștri, fenomenele meteorologice, materie și viață, iar cea de-a treia referindu-se la om, la sufletul omenesc, la cunoașterea pe care o are și la destinul lui, adică la nemurire. Cartea a doua folosește teoriile din cartea întâi, iar cartea a treia se bizuie pe unele părți din primele două cărți. Fizica elementară are ca obiect să explice nemurirea sufletului », Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 192.

successivement des éléments (l'eau, l'air, la terre, les archées, le blas, le vide) ; le second, des astres, des météores, de la matière et de la vie ; et le troisième, de l'homme, de son âme, de la connaissance et de l'immortalité de l'âme.

Cet ordre est totalement différent de l'organisation des traités de van Helmont dans les éditions imprimées. Il suggère celui d'un enseignement philosophique, et plus particulièrement l'ordre des physiques scolastiques du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans les universités occidentales, la philosophie de la nature ou *physica* comme on l'appelait alors, formait une partie importante du *curriculum* et occupait les premières années d'apprentissage de l'étudiant. A titre d'exemple, la troisième partie de la *Summa philosophia quadripartite* d'Eustache de Saint-Paul définit la *physica* comme l'étude du « corps naturel en tant qu'il est naturel ». Eustache y traite, dans la première partie, du corps naturel en général, s'occupant des principes des choses naturelles (la matière, la forme, la privation), de leurs causes et de leurs propriétés communes (telles que la quantité et l'infini, le lieu et le vide, le temps, le mouvement). Dans la seconde partie, consacrée au corps naturel inanimé, il traite du monde et du ciel (matière, forme du ciel, les astres, les étoiles, la sphère), des éléments (feu, air, eau, terre), des corps mixtes ou météores (ignés : comètes, éclairs, foudres, tourbillons, couronnes, parhélies, parasélènes, de l'arc-en-ciel et du halo ; humides : nuages, pluie, neige, grêle, salaison des mers, flux et reflux, origines des sources et des fleuves ; secs : tremblements de terre, vents). La troisième partie, consacrée au corps animé, s'occupe de l'âme en général, de l'âme végétative (faculté *alendi* : nutrition, la vie et la mort, la faim et la soif, les dents et les cheveux, la santé et la maladie, la respiration ; de la faculté de croissance, de la faculté de génération), de l'âme sensitive (sens commun, sens externes : vue, ouïe, odorat, goût, toucher ; sens internes : le sommeil et la veille, l'imagination, les rêves, la mémoire, du mouvement des animaux, et enfin de



l'âme intellectuelle et des âmes séparées<sup>684</sup>.

Une autre physique, réformatrice par rapport au curriculum scolastique, celle de Scipion Dupleix, adoptait un ordre semblable. Après avoir discoursu sur la création du monde, les anges, la science de la physique et la perfection de la nature (livre I), Dupleix traitait des principes (livre II), du mouvement (livre III), du lieu, du vide et du temps (livre IV), du monde, des cieus, des planètes, des étoiles (livre V), des quatre éléments (livre VI), des météores, des minéraux et des monstres (livre VII), de l'âme (facultés, sens, âme intellectuelle) (livre VIII)<sup>685</sup>.

Au vu de ces exemples, l'on peut rapprocher le découpage et la disposition des textes de van Helmont dans le manuscrit de Cantemir et l'ordre normal d'une physique au XVII<sup>e</sup> siècle. Cette ressemblance est corroborée par l'expression utilisée dans le titre de l'index de l'ouvrage : *solummodo ad physicam pertinentium*. Seuls les écrits se rapportant à la physique ont été extraits des œuvres de van Helmont. Certes, une comparaison s'impose avec l'ordre de la propre théologo-physique de Cantemir. Je vais l'établir plus loin dans ce chapitre. Ici cependant, où je m'occupe de la chronologie des ouvrages de Cantemir, il est très tentant de dire que les *Excerpta* de van Helmont sont la seule trace qui reste de l'enseignement dispensé par Mélétiós de Ioannina sur van Helmont. Mélétiós, qui avait étudié médecine et philosophie à Venise et à Padoue, avait certainement en tête la division et l'ordre traditionnels des matières en physique. Pour expliquer à son jeune disciple la pensée de van Helmont, il aura entrepris de l'*ordonner*, à la manière des Écoles, et lui aura fait même recopier les textes qu'il aura jugés importants. C'est, me semble-t-il, la raison d'être de ce manuscrit de 820 pages, que le Prince moldave aura garni après coup d'un éloge du philosophe flamand et d'une préface au lecteur.

<sup>684</sup> Fr. Eustachio a Sancto Paolo, *Summa Philosophiae Quadripartita de rebus dialecticis, ethicis, physicis et metaphysicis*, Cantabrigiae, 1648.

<sup>685</sup> Scipion Dupleix, *La physique*, reproduction en fac-similé de l'édition de Rouen, Louys du Mesnil, 1640, texte revu par Roger Ariew, Paris, Fayard, coll. « Corpus des Œuvres de philosophie en langue française », 1990.

Si cette hypothèse s'avérait juste, l'on doit admettre que l'influence de Mélétiós sur Cantemir a été double. Il a eu tout d'abord le rôle de lui avoir fait connaître la pensée du médecin de Wilworde et de placer ainsi le jeune prince d'emblée dans la tradition de Paracelse. Mais, en mettant la matière du « philosophe par le feu » dans le carcan d'une physique scolastique, il aura en quelque sorte poussé le Prince à donner une physique à lui, qui rende compte précisément de l'écart entre la forme choisie et le fonds anti-aristotélécien qui lui avait été enseigné.

Pour dater le manuscrit réunissant les textes de van Helmont, il faut s'interroger sur l'époque des cours dispensés par Mélétiós, car il est tout à fait raisonnable de croire que cette anthologie est contemporaine ou de peu postérieure aux cours suivis par Cantemir avec Mélétiós<sup>686</sup>. Selon la biographie anonyme insérée dans l'*Histoire ecclésiastique* de Mélétiós publiée à Vienne et selon Constantin Sathas<sup>687</sup>, Mélétiós ne gagna Constantinople qu'après le traité de Karlowitz. Comme il était considéré, ainsi que nous venons de le voir ci-dessus, comme un agent vénitien en Grèce, il est évident qu'il ne pouvait pas quitter plus tôt la forteresse de Naupacte. On peut imaginer même que la reddition de Naupacte par les Vénitiens aux Turcs en 1699 aurait pu lui causer des inconvénients majeurs. Ce fut son protecteur Callinique II qui le tira d'affaire, l'appelant à Constantinople en 1699, avant de l'envoyer de nouveau en mission en 1703, toujours en terre vénitienne, puisqu'il le chargea de collecter les impôts en Péloponnèse. C'est de cet intervalle que doit dater son activité d'enseignement, très probablement à l'Académie Patriarchale.

Ni Cantemir, ni Mélétiós ne se trouvaient à Constantinople avant le traité de Karlowitz, c'est-à-dire avant le 26 janvier 1699<sup>688</sup>. C'est donc bien de cette année que datent les leçons

<sup>686</sup> C'est aussi l'opinion de Petru Vaida, *ibidem*, p. 171.

<sup>687</sup> Constantin Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 390. Ariadna Camariano-Cioran cite également G.I. Zaviras, *Νέα Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 379-380, *in art. cit.*, p. 172.

<sup>688</sup> Conjecture de V. Căndea, *ibidem*, p. 27, d'après l'*Histoire de l'Empire Ottoman*, (éd. latine de Dan Slușanschi, Amarcord, 2001, p. 272 ; trad. fr. de

que Démètre a prises avec Mélélios et les extraits qu'il a recopiés, *manu propria*, de l'édition des Œuvres complètes de van Helmont. Comme le Prince affirmait lui-même que ces leçons avaient duré huit mois, cet intervalle ne saurait être situé avant son mariage, donc pas avant la fin du mois de mai 1699. Mais, d'après Ion Neculce et le comte Raphaël Leszczynski, Cantemir était de nouveau à Iași à la fin de février 1700. Ceci ne laisse pour la période des cours avec Mélélios que l'intervalle de juin 1699 à janvier 1700, période où il faut par conséquent croire que le Prince s'était déjà installé avec son épouse à Constantinople.

Compte tenu des efforts qu'il avait entrepris pour mener à bien la rédaction du choix de textes van Helmont en 1699, il semble tout-à-fait raisonnable de croire qu'il continua par travailler à la *Théologo-physique*, qu'il avait déjà commencée en 1698. Comme il était à Iași en février-mars 1700, il aura continué de travailler à son manuscrit. L'ouvrage était-il déjà prêt avant son départ de Iași ? Aura-t-il écrit sa lettre pour Cacavelas à Iași même, en donnant une forme rhétorique à cette conversion spirituelle dont j'ai déjà parlé, dans l'intention que cette lettre-préface fût imprimée avec l'ouvrage ? On ne saurait exclure cette hypothèse<sup>689</sup>. Ou bien, s'il ne réussit pas à terminer l'ouvrage alors qu'il se trouvait encore à Iași, l'aura-t-il repris avec lui à Constantinople pour l'y achever au cours de l'été ? Les troubles politiques en Moldavie l'auront empêché de l'expédier à Iași, même s'il avait rédigé, sous forme de lettre, cette confession intime destinée à celui qui lui avait servi de directeur spirituel pour tant d'années de sa jeunesse agitée. Quoi qu'il en fût, après que

---

Joncquière, Despilly, 1743, tome II, p. 255). La cour de Mustafa II s'était installée à Adrianople au printemps de 1698, pour suivre l'évolution des opérations militaires de Belgrade et les pourparlers du traité de Karlowitz. Cantemir, ambassadeur de son frère, devrait s'y trouver lui-aussi, jusqu'à la conclusion de la paix.

<sup>689</sup> Lucian Blaga l'avait aussi compris de cette façon : « *Se desprinde suficient de lămurit din rândurile adresate profesorului său că Dimitrie îi scrie de la curtea fratelui său, din Moldova* », « Dimitrie Cantemir », in *Izvoade*, București, Humanitas, 2002, p. 249.

Antioche eut perdu son trône, Démètre récupéra son manuscrit pour le garder précieusement par devers soi jusqu'à la fin de sa vie. Antioche même le lui aura rapporté de Iași en s'établissant à Constantinople pour attendre son second règne. A ce moment, Démètre Cantemir avait vingt-cinq ans.

### *La fortune du texte*

Campant sur des positions positivistes, les grands historiens roumains de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle jetèrent le discrédit sur le traité de Cantemir. A leurs yeux, bien qu'ayant traversé une étape mystique et obscurantiste dans sa jeunesse sous l'influence de Jérémias Cacavelas et, par là, des cercles mystiques orthodoxes, Cantemir aurait évolué vers l'écriture de l'histoire et vers des ambitions politiques plus conformes pour un prince des Lumières. Cette vue, explicitement formulée par P.P. Panaitescu en 1926<sup>690</sup>, s'appuyait sur des avis exprimés par Gr. Tocilescu et par N. Iorga.

Il est vrai que la découverte de *Sacro-sanctae* en 1878 avait apporté la stupeur dans les milieux académiques de Bucarest. L'on avait envoyé Tocilescu en Russie pour trouver *Descriptio Moldaviae*, et il en était rentré avec *Sacro-sanctae* ! La quête identitaire romantique du jeune état roumain se voyait déboutée, du moins pour ce qui était de ses aspirations nationales. Même si son talent et ses connaissances de classiciste avaient permis à Tocilescu de recopier tout le manuscrit, une fois de retour à Bucarest, il ne sut pas vraiment quoi en faire. Ses notes au sujet de *Sacro-sanctae*...<sup>691</sup>, prises en vue de la rédaction d'une monographie consacrée à Cantemir, oscillent entre l'analyse de l'ouvrage au fil de l'herbe et l'exaspération que lui provoque celui-ci. Le sentiment de ses collègues n'en est pas très différent. Face à cet accueil plutôt frais, l'on décida de s'adresser à l'étranger. Deux des ouvrages de Cantemir recopiés par Tocilescu, le *Compendiolum*

<sup>690</sup> P.P. Panaitescu, « Le Prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand », in *Revue des études slaves*, VI, 1926, p. 225-262.

<sup>691</sup> Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, mss. roum. 5148-II, feuillets 433-453.

*universae logices institutionis et Sacro-sanctae scientiae indepugnabilis imago*, furent envoyés pour expertise à Richard Wahle, professeur à l'Université de Tchernowitz. Elève d'Ernst Mach, ami de Sigmund Freud, Wahle était un philosophe de l'école positiviste. Formé à Vienne, il rejetait la métaphysique, car il ne croyait pas à l'existence d'une vérité certaine. Toute connaissance était pour lui la présence d'une représentation dans sa dépendance du je. Il réduisait la psychologie à son substrat physiologique. De 1895 à 1917, professeur de philosophie à l'Université de Tchernowitz, il enseigna de 1917 à 1933 à l'Université de Vienne<sup>692</sup>. Les compte-rendus de Wahle se trouvent parmi les papiers de Gr. Tocilescu, à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine<sup>693</sup>. Son rapport sur *Sacro-sanctae...* est assez décevant. A part une analyse de l'ouvrage, qui démontre qu'il l'a bien lu, Richard Wahle donne deux pages de remarques générales. Tout en s'excusant de son manque de temps et de bibliographie<sup>694</sup>, il n'hésite pas à ranger le traité de Cantemir parmi les ouvrages usuels de la « spéculation chrétienne », même s'il reconnaît que l'auteur se distancie par rapport aux expressions devenues habituelles dans la tradition inaugurée par saint Thomas d'Aquin<sup>695</sup>. Il remarque les

<sup>692</sup> Ouvrages : *Gehirn und Bewusstsein*, 1884 ; *Die geometrische Methode des Spinoza*, 1888 ; *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*, 1894 ; *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza*, 1899 ; *Über den Mechanismus des geistigen Lebens*, 1906 ; *Josua*, 1912 ; *Die Tragikomödie der Weisheit*, 1915 ; *Entstehung der Charaktere*, 1928 ; *Grundlagen einer neuen Psychiatrie*, 1931 ; *Fröhliches Register der paar philosophischen Wahrheiten*, 1934.

<sup>693</sup> Son rapport sur *Sacro-sanctae...*, non signé, contient, en 29 pages, un résumé chapitre par chapitre, une évaluation générale de l'ouvrage (*Bemerkungen*) et quelques propositions pour en retrouver les sources intellectuelles (*Literatur*), Cabinet des manuscrits, mss. roum., n° xxx, feuillets 80r – 95v.

<sup>694</sup> « *Auch wollen obige Äusserungen natürlich kein abschliessendes Urtheil geben, da es bei der kürzen Zeit, in der ich mich mit Cantemir beschäftigen konnte, natürlich nicht möglich war, ausführlichere Vergleichen anzustellen. Dazu gehört ausserdem eine bedeutend grössere Literaturkenntnis der älteren Kirchenschriftsteller als ich sie besitze* », Rapport Wahle, folio 94v.

<sup>695</sup> « *Das Verständnis des Werkes hängt zum grössten Theile ab von dem Verständnis des späten Latein und besonders der termini technici, die in der christlichen Speculation usuell geworden. Cantemir weicht allerdings in manchen Punk-*

caractéristiques littéraires de l'ouvrage, tels que les jeux de mots, une certaine longueur de l'expression<sup>696</sup>, un goût pour l'accumulation d'adjectifs et de compléments de nom, une prédilection pour l'antithèse et la contradiction qu'il rapproche de celle de saint Augustin. Pour ce qui est de la généalogie des idées, Wahle demeure assez embarrassé et, même s'il avance plusieurs fois le nom de saint Augustin, il reconnaît lui-même que l'on ne saurait parler d'un lien de dépendance de Cantemir par rapport à celui-ci<sup>697</sup>. Enfin, pour ce qui est du rapport de Cantemir à van Helmont, il avoue ne pas avoir pu le mettre à l'épreuve, faute de temps et de moyens.

Les érudits roumains n'étaient sans doute pas préparés à lire les ouvrages philosophiques de Cantemir. Aux yeux de Nicolae Iorga, ceux-ci étaient des « compilation illisibles »<sup>698</sup>. Ilie Minea, l'un des premiers biographes de Cantemir, ne connaît purement et simplement pas *Sacro-sanctae*, mais seulement l'*Encomium* que le prince consacre à van Helmont pour introduire le lecteur aux *Excerpta* du philosophe flamaand recopiés de sa propre main<sup>699</sup>.

Dans un ouvrage collectif, intitulé *Histoire de la philosophie moderne* et édité par la Société roumaine de Philosophie, N. Bag-

ten wie z.B. Definition der Natur, respective Wesenheit, die er als lumen formale bezeichnet (cf. l. V. c. 7) von den wenigstens in der Zeit nach Thomas Aquinas üblich gewordenen Ausdrücken zum Theile ab, meist aber sind die von ihm gewählten Worte in Anbetracht der eigenthümlichen Art seines Werkes leicht als gleichwertig mit denen der sonstigen Schriftsteller zu erkennen », *ibidem*, folio 94r.

<sup>696</sup> « ...eine gewisse Breite des Ausdrucks in Folge deren ein Gedanke in mehreren Wendungen wiederkehrt oder an mehreren Beispielen durchgeführt wird », *ibidem*, folio 94v.

<sup>697</sup> « Was sein Verhältnis zu anderen Schriftstellern betrifft, so müsste man eine genaue Vergleichung mit den einschlägigen Materien behandelnden Kirchenvätern anstellen. Er selbst führt, wie in der Inhaltsangabe bemerkt wurde, den hl. Augustinus an, den er öfters lobend erwähnt, aber auch an dieser betreffenden Stelle selbst lässt sich kaum eine besondere Abhängigkeit annehmen, im Gegentheil sucht er dessen Gedanken weiterzuführen und über das von ihm Gebotene hinauszusehen », *ibidem*, folio 94v.

<sup>698</sup> N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București, 1929, p. 311.

<sup>699</sup> Ilie Minea, *Despre Dimitrie Cantemir. Omul, scriitorul, domnitorul*, Iași, Institutul de arte grafice și Editura « Viața Românească », 1926, p. 24-25.

dasar déplorait le fait que les historiens de la culture roumaine ignoraient ou minimisaient le travail philosophique de Cantemir<sup>700</sup>. Il avait déjà salué la traduction en roumain de *Sacro-sanctae* par N. Locusteanu<sup>701</sup>. C'est d'ailleurs cette seule traduction qu'il utilise pour rendre compte de l'ouvrage de Cantemir<sup>702</sup>. Il est bizarre cependant de voir N. Bagdasar juger que, dans *Sacro-sanctae*, Cantemir « s'élève à une conception moins orthodoxe du monde et de la vie, du fait qu'il subit l'influence de la secte théosophique dont le représentant le plus important est van Helmont ». Même s'il fait un compte-rendu des thèses principales de *Sacro-sanctae*, Bagdasar affirme que, chez Cantemir, l'on ne saurait parler d'originalité dans le vrai sens du terme<sup>703</sup>. La conclusion est surprenante, car, dans ces pages de présentation, il n'y a acun travail d'histoire des idées.

D'autres historiens de la culture roumaines font au passage des mentions guère plus obligeantes à l'égard du Prince moldave : « D. Cantemir pratique une philosophie théologique rudimentaire et il est un érudit aux multiples connaissances », note par exemple, Pompiliu Constantinescu<sup>704</sup>.

C'est Lucian Blaga qui change totalement de ton, dans un article rédigé vers 1948, mais non publié de son vivant<sup>705</sup>. En effet, selon Blaga, *Sacro-sanctae* est l'ouvrage de Cantemir « le moins connu, mais le plus concluant », lorsqu'on tente de situer cet auteur « sur un plan spirituel ». Tout en annonçant une évalua-

---

<sup>700</sup> N. Bagdasar, chap. *Dimitrie Cantemir*, in N. Bagdasar, Traian Herseni, S. S. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, București, 1941, vol. V, *Filosofia românească de la origini până astăzi*, p. 3-20.

<sup>701</sup> Compte rendu dans *Revista de filosofie*, 16, 1931, p. 91-92.

<sup>702</sup> N. Bagdasar, chap. *Dimitrie Cantemir*, in *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, p. 9.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>704</sup> Pompiliu Constantinescu, « Umanism erudit și estetic », in *Vremea*, VII, 1934, nos 352, 353, 354.

<sup>705</sup> Lucian Blaga, « *Dimitrie Cantemir* », in *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, București, ediție îngrijită de Dorli Blaga și Petre Nicolau, prefață de George Gană, Minerva, 1972, p. 142-168.

tion qui n'est pas toujours en accord avec l'opinion courante, L. Blaga compare *Sacro-sanctae* à un mémoire de maîtrise ou à une thèse de doctorat d'un étudiant de nos jours. En effet, comme l'auteur était très jeune à l'époque où il l'écrivait, d'autant plus remarquables sont « la maturité de son style, l'assurance dont il manie les notions métaphysiques et l'audace avec laquelle il s'attaque aux problèmes les plus graves et les plus abstraits ». Après avoir rejeté énergiquement la qualification de « théosophique », Blaga affirme que l'ouvrage de Cantemir représente « purement et simplement la doctrine chrétienne orthodoxe ». Tout en admirant « les subtilités d'un raffinement ultime que l'auteur développe en abordant les problèmes philosophiques », parmi lesquelles il cite la connaissance simple, attribuée à l'esprit divin, et la connaissance composée, attribuée à l'homme, Blaga déplore le traitement « d'une désolante naïveté » par Cantemir des questions scientifiques. A titre d'exemple, il cite les explications « surnaturelles et bigotes de l'éclair et du tremblement de terre, par l'intervention directe de la puissance divine » et déplore que les connaissances de Cantemir sur la nature n'emboîtent pas le pas de Galilée, de Descartes et de Newton, qui se fondaient sur les mathématiques et l'expérience. Mais, affirme Blaga, à l'époque de Cantemir, la rivalité de la science de la nature cultivée par nombre de philosophes naturels, d'orientation mystique, et de la philosophie naturelle mathématique-expérimentale n'était pas encore décidée. « Jean Baptiste van Helmont descend de la science de Paracelse et, par là-même, de la mystique du Moyen Âge, qui, à son tour, avait ses précurseurs parmi les gnostiques de l'Antiquité et les philosophes présocratiques ». Sur cette base, Blaga défend l'adoption par Cantemir des archées de van Helmont, des « facteurs secrets » œuvrant dans la nature, qui ne portent pas atteinte à l'unité de la métaphysique orthodoxe. Cantemir aurait combattu d'autres idées de van Helmont qui périlcliaient la doctrine orthodoxe, telle la croyance que les puissances astrales pourraient influencer le destin des hommes, en défendant la thèse du libre arbitre conformément à la concep-



tion des Pères de l'Église. D'autre part, affirme Blaga, il ne faut pas oublier que Newton regardait l'espace comme « *sensorium Dei* » et qu'il s'adonnait aussi à des commentaires alambiqués de l'Apocalypse de Jean. Blaga termine son évaluation en rappelant que, cent ans plus tard, les romantiques allemands nourrissaient à une philosophie naturelle aux mêmes origines mystiques et que Lamarck, agitait, autour de 1820, contre la chimie scientifique naissante, des idées dans le même sillage que celles de Cantemir. Enfin, conclut Blaga, Schelling aurait attaché un grand prix, tout au moins dans la dernière phase de son activité, à la métaphysique de Cantemir et, s'il avait découvert le manuscrit latin de *Sacro-sanctae*, Vladimir Soloviov, aurait reconnu Démètre Cantemir pour le premier et non le moindre de ses précurseurs ayant vécu sur le sol russe.

Dans la période communiste, les préjugés du XIX<sup>e</sup> siècle positiviste furent, hélas !, quintuplés par l'idéologie marxiste. Même s'ils se sont arrêtés sur le contenu de *Sacrosanctae scientiae*, ces savants ont essayé de forger de toutes pièces des points sur lesquels Cantemir aurait été en désaccord avec la doctrine de l'Église orthodoxe, en le qualifiant tantôt de déiste<sup>706</sup>, tantôt d'hérétique<sup>707</sup>, tantôt d'animiste<sup>708</sup>, tantôt de négateur du principe chrétien de la création *ex nihilo*<sup>709</sup>.

<sup>706</sup> P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, Editura Academiei R.P.R., 1958, p. 56.

<sup>707</sup> P.P. Panaitescu, *ibidem*, p. 57, repris par Petru Vaida, « Dimitrie Cantemir », in D. Ghișe, N. Gogoneață (éds.), *Istoria filozofiei românești*, vol. I, seconde édition, Bucarest, Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1985, p. 192.

<sup>708</sup> Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucarest, Editions de l'Académie de la République Populaire de Roumanie, 1964, p. 282 : « *o amor-sare de orientare animistă care este departe de a corespunde exigențelor ortodoxiei* », à propos de la théorie des formes quadruples, qui investit d'une forme élémentaire et, partant, d'un certain seuil de vie des corps inanimés, tels la pierre, la gemme, le métal, etc. Notons que si Cantemir était animiste en 1700, Leibniz le sera aussi en 1714 avec la *Monadologie*!

<sup>709</sup> Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 250-255 : la Création se ferait à partir d'éléments préexistants, tels l'eau. Cette conclusion est simplement fautive. La succession de l'apparition des images dans le miroir figure

Le ton en fut donné par P.P. Panaitescu, qui rangea *Sacro-sanctae* parmi les ouvrages de « mystique orthodoxe »<sup>710</sup>. Tout en saluant les quelques « éléments scientifiques » intégrés dans l'ouvrage, il qualifia la position de Cantemir de « mystique ». Il en mit en partie la responsabilité sur les épaules de Cacavelas et de Mélélios, qui auraient dirigé les pensées du jeune Cantemir dans une voie étrangère à ses propres tendances spirituelles et à sa formation sociale<sup>711</sup>. Mais, afin de donner aussi une explication psychologique de l'apparition de *Sacro-sanctae*, il parla de la crise morale qu'aurait traversée Cantemir à cette époque, qui l'aurait conduit à se retirer de la vie sociale et à avoir des moments de faiblesse et de renonciation. *Sacro-sanctae* aurait été l'expression de cette retraite de la vie sociale<sup>712</sup>. Comme toute explication marxiste devait aussi avoir un volet de société, Panaitescu forgea une hypothèse complémentaire, selon laquelle l'ouvrage de Cantemir aurait été vivement attendu par les milieux intellectuels chrétiens, et en particulier grecs, de l'Empire Ottoman, qui l'auraient accueilli comme un instrument de leur affirmation philosophique, leur permettant de récupérer les idéaux d'indépendance et de gloire de la Grèce ancienne et byzantine et trouver une expression à leur désir d'émancipation du joug turc<sup>713</sup>. Panaitescu sculpta ainsi une effigie de Cantemir qui est demeurée plus ou moins canonique durant le régime communiste. En

---

le temps de la création. D'autre part, Cantemir appelle l'eau un être créé, voir *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*, II, 4 et attaque souvent le principe grec *ex nihilo nihil*.

710 P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 55. Je passe sous silence les cris de ralliement du marxisme communiste, dépourvus de tout autre intérêt que celui de déclencher la chasse aux sorcières ; voir, à titre d'exemple, l'article de C.I. Gulian, « Dimitrie Cantemir, un mare patriot și cărturar », in *Lupta de clasă*, V<sup>e</sup> série, XXXIII<sup>e</sup> année, n° 9, septembre 1953, qui traçait l'exigence d'examiner l'œuvre de Cantemir du point de vue de l'émancipation de la pensée de la tutelle de la théologie.

<sup>711</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>712</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>713</sup> *Ibidem*.

effet, en raison des contraintes idéologiques liées à sa constitution, celui-ci préféra véhiculer l'image d'un Cantemir au visage tourné vers les idéaux de progrès des Lumières et s'éloignant de ses lectures de jeunesse en théologie apophatique et en alchimie paracelsienne et helmontienne<sup>714</sup>. La maturité lui aurait apporté en partage de cultiver la discipline rigoureuse de l'histoire<sup>715</sup>.

Dan Bădărău, un philosophe professionnel, éditeur de la métaphysique d'Aristote en roumain, articula cependant quelques années plus tard une position plus nuancée. Même s'il devait sacrifier largement à la censure du temps, il reconnaissait d'emblée *Sacro-sanctae...* comme « l'une des œuvres majeures » de Cantemir<sup>716</sup>. Pour Bădărău, le but de cet ouvrage était « de consolider la foi religieuse, tout en s'assurant l'aide de la science nouvelle de son époque, et de la soustraire à l'influence de la scolastique vétuste et stérile »<sup>717</sup>. Même si, dans la préface de son ouvrage sur Cantemir, il déclare ne pas partager l'« illusion » d'un « développement de l'esprit » de Cantemir, au sens où « le mystique naïf de la jeunesse fût devenu à l'époque de la maturité un historien

---

<sup>714</sup> Dans la conclusion du chapitre consacré à *Sacro-sanctae...*, Panaitescu parle de l'oubli progressif de ces préoccupations dans la carrière de Cantemir : « *Interesul său pentru științele umanistice străbate deci și în lucrarea în care declarase că se leapădă de ele și se va închina numai științei sacre, pe care urma în curînd s-o lase în mare parte în uitare* », p. 61.

<sup>715</sup> Une opinion contre ce préjugé est exprimée, de façon significative, par Dan Bădărău : « *Presiunea unor evenimente în cursul cărorora Cantemir a jucat un rol important este la baza lucrărilor sale din ultima vreme în domeniul istoriei ; din ce în ce mai frecvente și mai importante, aceste lucrări au putut crea iluzia unei vocații tardive a lui Cantemir și a unei dezvoltări a spiritului său în sensul că misticul naiv din tinerețe ar fi devenit în epoca maturității un istoric încercat. Pe noi, care nu sîntem stăpîniți de o asemenea iluzie, Dimitrie Cantemir ne pune în prezența unei minți luminate cu vederi înaintate...* », *op. cit.*, p. 8. Malheureusement, les contraintes idéologiques du marxisme de même que l'autocensure pratiquée par le traducteur en roumain de la *Métaphysique* d'Aristote eurent pour résultat des distorsions majeures dans l'interprétation des idées philosophiques de Cantemir.

<sup>716</sup> Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 130.

<sup>717</sup> *Ibidem*, p. 135.

consommé »<sup>718</sup>, la fin du chapitre consacré à *Sacro-sanctae*... le surprend tombant dans le même poncif<sup>719</sup>.

I.D. Lăudat, dans son livre consacré à Cantemir, témoigne de l'obédience à la « vulgate » marxiste, considérant que, dans sa jeunesse, le Prince était sous l'influence de la pensée mystique de Cacavelas et se situait « encore plus la droite » que les idéalistes, lorsqu'il pense, au Livre I de *Sacro-sanctae*, que l'origine de la connaissance se trouve dans la révélation divine<sup>720</sup>.

Petru Vaida, un chercheur en philosophie de la génération suivante, tenta de recentrer le regard sur ce qu'il appelait l'« humanisme » de Cantemir. Tout en laissant de côté la question de savoir si l'on peut situer Cantemir dans le courant humaniste, observons simplement que, pour l'analyse de *Sacro-sanctae*, cette entreprise ressemble davantage à un carcan qu'à mise en perspective naturelle. « *L'image de la science sacrée* (1700), écrit Petru Vaida, [...] marque de plusieurs points de vue, y compris de ce celui de la conception de l'homme, un regrès par rapport au *Divan*. L'anthropologie et l'éthique de *L'image de la science*, construite sur les problèmes du péché et du salut, des rapports du libre-arbitre et de la grâce, développe les thèmes classiques de la conception chrétienne, avec une nuance mystique due, en partie, à l'influence de l'hermétisme de van Helmont. La raison (*ratio*) y est rejetée comme une source d'erreur et de péché et il lui est opposé l'intellect (*intellectus*) comme faculté de l'intuition mystique. La définition aristotélicienne de l'homme comme animal raisonnable y est combattue avec véhémence, comme d'ailleurs tout ce qui tient à la culture et à la philosophie antiques »<sup>721</sup>. P. Vaida met ce changement d'atti-

<sup>718</sup> *Ibidem*, *Avant-propos*, p. 8.

<sup>719</sup> « Les préoccupations métaphysiques et théosophiques de circonstance relatives à la science sacrée ne représentaient rien d'autre qu'un ajournement de recherches sur un plan prophane, qui répondaient à sa vraie vocation », *ibidem*, p. 136.

<sup>720</sup> I.D. Lăudat, *Dimitrie Cantemir. Viașa și opera*, Iași, ed. Junimea, 1973, p. 69-73.

<sup>721</sup> Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 77-78.

tude par rapport aux valeurs de l'antiquité classique sur le compte d'une polémique contre le courant humaniste et profane néo-grec du XVII<sup>e</sup> siècle et d'une prise de position en faveur du courant traditionaliste orthodoxe<sup>722</sup>. Cantemir se serait opposé au néo-aristotélisme des adeptes de Théophyle Corydalée, sans forcément pencher définitivement du côté du courant conservateur des traditionalistes orthodoxes, qui auraient, eux, incliné vers le catholicisme et la philosophie scolastique<sup>723</sup>. Quoi qu'il en soit, l'auteur conclut que, à ses débuts, dans *Sacro-sanctae*, Cantemir rejetait la théorie de la double vérité, qui avait été jadis professée par Th. Corydalée, « essayant d'absorber la science et la philosophie dans la théologie, respectivement dans la théosophie ». Ce n'est qu'après, affirme-t-il prolongeant le même stéréotype que ces prédécesseurs, que « la nécessité de séparer le domaine de la science de celui de la foi s'est imposée, progressivement, dans la pensée de Cantemir, en étroite liaison avec le progrès de ses préoccupations scientifiques, d'histoire, de géographie, d'études orientales, etc. »<sup>724</sup>

C'est ici qu'il faut mentionner la position de Virgil Cârdea, un grand promoteur des études sur Cantemir en Roumanie, qui, en intellectuel raffiné et grand connaisseur de l'ambiance intellectuelle du XVII<sup>e</sup> siècle dans les pays du Sud-Est européen<sup>725</sup>, avait émis certaines réserves contre ceux qui tenaient à tout prix à constater une « évolution progressiste » de la pensée de Cantemir. « La division même de son œuvre en phases – mystique et rationaliste – n'est d'ailleurs pas convaincante », notait-il dans l'étude introductive du *Divan*<sup>726</sup>. *Cependant, comme il n'eut pas*

<sup>722</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>723</sup> *Ibidem*, p. 228. Pour le combat des deux courants à Constantinople et dans le monde grec en général, P. Vaida cite l'article de Victor Papacostea, « Originile învățământului superior în Țara Românească », in *Studii*, 5, 1961.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>725</sup> Voir, à titre d'exemple, son article « Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII<sup>e</sup> siècle », in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, VIII, 1970, n° 2, p. 181 - 230 et n° 4, p. 623 - 668.

<sup>726</sup> D. Cantemir, *Divanul*, 1974, p. 23.

à s'occuper particulièrement de *Sacro-sanctae*, V. Cîndea en resta là. L'appréciation qu'il fit, au passage, de cet ouvrage demeura dans la lignée de l'évaluation d'avant-guerre<sup>727</sup>. Ce n'est qu'en 1993 qu'il détailla sa pensée, dans un petit essai à caractère plus général<sup>728</sup>. Malheureusement, il n'avait pu développer ce pro-

<sup>727</sup> « Dans *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, son [i.e. de Cantemir] attitude théosophique, à la manière de van Helmont, le disciple de Paracelse, Cantemir tente une réconciliation entre la théologie et les sciences naturelles, où l'hermétisme et le symbolisme médiéval tiennent un rôle majeur. C'est là, sans doute, la plus nette affirmation de Cantemir en faveur de l'ésotermisme, de l'initiation, de l'illumination – ce qui le sépare en égale mesure de la pureté doctrinaire chrétienne et de la science sensorielle du néoaristotélisme », V. Cîndea, « Quelques notes sur la pensée de Démètre Cantemir », in *Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität*, 2 (1974) p. 18.

<sup>728</sup> « Cantemir n'aurait pu être un rationaliste, à son époque, et dans le climat culturel où il travaillait : en Moldavie, au Levant ou en Russie. Car, fondamentalement, on ne peut distinguer dans l'histoire du christianisme oriental les deux courants (idéaliste et rationaliste) dont on a tellement fait état dans l'histoire de la culture russe à l'époque communiste. Pour les historiens communistes de l'ancienne culture russe, chercher le « combat de l'ancien et du nouveau » dans la culture de l'Europe Orientale et du Levant n'était qu'une façon de sauver son poste d'enseignant d'Université ou de chercheur dans un institut de recherches. La philosophie ou la pensée chrétienne orientale est, ainsi que l'a montré Vladimir Lossky dans un livre remarquable paru en 1944, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, une pensée mystique. Quoi que l'on fasse, il est impossible d'y trouver un combat des mystiques et des rationalistes ; il n'y a pas de rationalistes dans la théologie, du moins pas de rationalistes au sens des communistes ou au sens de la pensée contemporaine.

Cantemir, ce Cantemir qui écrit le *Divan* et qui fit un tour de force en utilisant des sources catholiques telles que Bersuire ou des sources unitariennes telles que Wissowatius pour en arriver tout de même aux conclusions d'un livre orthodoxe, d'un manuel de réalisation intérieure pour ses orthodoxes de l'Orient, un tel savant ne pouvait être un rationaliste. L'homme qui se dressa contre l'attitude de Théophane Prokopovitch, un agent du modernisme dans la pensée russe à l'époque de Pierre le Grand, et contre l'opuscule de celui-ci sur l'éducation des enfants ne pouvait être un rationaliste. On ne peut penser Cantemir sous cette catégorie, et sa curiosité pour une certaine philosophie occidentale, dont celle de van Helmont, ou pour d'autres courants de pensée contemporains doivent être considérés en rapport avec une attitude orthodoxe inébranlable », Virgil Cîndea, « Dimitrie Cantemir – evoluția

gramme de recherche durant son activité créatrice et la question de l'interprétation de la philosophie de Cantemir demeure enière jusqu'à nos jours.

### *Quelques mots sur la première traduction en roumain*

Malgré quelques échos favorables, parmi lesquels il convient de signaler l'appréciation positive de Lucian Blaga<sup>729</sup>, la première traduction du traité de Cantemir<sup>730</sup> fut sévèrement jugée par plusieurs exégètes. Dan Bădărău, par exemple, le premier à avoir consacré un livre à la philosophie de Cantemir, regrette de ne pas avoir disposé d'une version roumaine satisfaisante de l'écrit latin du prince et déplore « le vocabulaire imprécis de la seule traduction qui existe »<sup>731</sup>. Petru Vaida critique plusieurs fois dans son livre la qualité de cette traduction<sup>732</sup>.

Nicodim Locusteanu, professeur de latin au Lycée « Spiru Haret » de Bucarest, traducteur de Tite-Live et exégète de Plaute, fut cependant une figure intéressante des années 1920. Professeur de Mircea Eliade et d'Arșavir Acterian, il s'était forgé la réputation d'un connaisseur de l'anthroposophie de Rudolf

---

interpretărilor », in *Vieașa nouă*, nouvelle série, II<sup>e</sup> année (1993), tome VII, p. 19 (ma traduction).

<sup>729</sup> « *Din nenorocire, Știința sacrosanctă, adică, Metafizica sa, scrisă latinește, a rămas necunoscută până mai acum vreo două decenii, când ea a apărut în buna traducere a lui Nicodim Locusteanu și cu o seamă de note introductive mai puțin fericite ale lui Em. Grigoraș* », Lucian Blaga, « Dimitrie Cantemir » [texte écrit en 1948], in *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, éd. cit., p. 142-168.

<sup>730</sup> Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, din latinește de Nicodim Locusteanu, cu o prefață de Em. C. Grigoraș, București, Editura Ancora, S. Benvenisti & Co., col. « Biblioteca universală » [1928].

<sup>731</sup> « ...*în ce privește scrierea de mare întindere Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago ne-am văzut nevoiți să ne mulțumim cu versiunea românească cu totul nesatisfăcătoare a lui Grigoraș tipărită sub titlul fantezist de Metafizica...* », Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, *Cuvînt înainte*, p. 5-7.

<sup>732</sup> Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 116, note 1 ; p. 173, note 1 ; p. 221, p. 225, note 1.

Steiner, de la Kabbale et de la magie et, s'il fallait en croire d'autres, il était aussi un praticien des sciences occultes<sup>733</sup>. Sa version roumaine de *Sacrosanctae scientiae...* a avant tout le mérite d'avoir mis en circulation le texte philosophique principal de Cantemir, qui, pour plus de deux cents ans, était resté inconnu. Outre l'imprécision terminologique de sa traduction, il convient de remarquer deux manques qui limitaient *a priori* la possibilité d'aboutir à une traduction satisfaisante du texte de Cantemir : premièrement, l'absence d'une édition du texte latin du traité qui, jusqu'à l'édition critique qu'en donnent dans ce volume le Professeur Dan Slușanschi et Liviu Stroia, entravait les études sur Cantemir. Locusteanu dut traduire en roumain d'après la copie manuscrite de Grigore Tocilescu. Deuxièmement, le manque d'une préparation philosophique systématique du traducteur, qui abordait le texte plutôt en philologue, sensible à la beauté littéraire de celui-ci et moins attentif à la rigueur de l'idée que ce celui-ci s'efforce de communiquer sous le drapage codifié du latin savant, tel qu'on l'écrivait à Constantinople vers 1700<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> A propos du personnage de Nicodim Locusteanu, voir aussi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La découverte, 2003, p. 41-42.

<sup>734</sup> Deux manques bien sentis par les chercheurs : « Une édition scientifique des Œuvres de Cantemir se fait encore attendre... Il est à croire que ceux qui recommenceront à l'avenir à étudier la pensée philosophique de Cantemir jouiront, pour ce qui est des documents mis à leur disposition, de conditions dont nous n'avons pu bénéficier. En tout premier lieu, nous espérons que dans l'édition projetée, la soi-disant *Métaphysique* sera traduite à nouveau frais par un chercheur particulièrement sérieux, bon latiniste et en même temps compétent dans les questions de philosophie médiévale, qui puisse passer judicieusement et soigneusement en revue tout le texte, même si cela lui coûtât un grand sacrifice de temps. Il ne fait aucun doute que, dans de telles conditions, cet important ouvrage de Cantemir pourrait dévoiler certains de ses aspects pas encore étudiés, peut-être pas même encore soupçonnés... », Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, *Avant-propos*, p. 5-7, ma traduction.



*Lectures de Cantemir*

*Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* a une structure hétéroclite, sous laquelle on peut reconstruire en gros le projet d'une physique anti-aristotélicienne<sup>735</sup>. Une partie introductive traite des conditions dans lesquelles on peut arriver à la connaissance des principes du monde et figure une belle allégorie de la connaissance par les sens, vouée à l'échec. Une seconde partie, sous la forme d'une explication de la Création en six jours (Hexaéméron), est en fait une cosmogonie selon le modèle des physiques mosaïques, dont le premier auteur fut Jean Philopon à Alexandrie, au VI<sup>e</sup> siècle<sup>736</sup>, mais qui est pleinement représenté au XVII<sup>e</sup> siècle, par Jean Comenius, Jakob Böhme, Robert Fludd et d'autres<sup>737</sup>. Une histoire du péché originel retrace à la fois la dignité ontologique avec laquelle l'homme fut créé et la science simple qu'il possédait au Paradis. La chute est vue comme un passage de l'état de savoir à celui d'ignorance, un oubli du Dieu Créateur, un assujettissement de l'immatériel au matériel<sup>738</sup>, un culte de la science sensitive que l'on acquiert par l'examen des sens<sup>739</sup>. Un livre sur le temps, un autre sur les formes et enfin le dernier livre qui esquisse une éthique chrétienne, en traitant du libre arbitre, complètent l'ouvrage.

A la différence d'autres travaux, tels le *Divan*, Cantemir n'y dévoile pas trop ses sources intellectuelles. A part Aristote, qu'il semble citer d'après la *translatio nova* de Guillaume de Moerbeke<sup>740</sup>, et Augustin qu'il évoque par deux fois au Livre IV, à pro-

<sup>735</sup> C'est aussi l'avis de P. Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 222.

<sup>736</sup> Pierre Duhem, *Le système du monde*, Hermann, Paris, tome II, pp. 494-501.

<sup>737</sup> Pour les physiques mosaïques de 1550 à 1650, voir l'article de Ann Blair, « Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance », *Isis*, 91, 2000, pp. 32-58.

<sup>738</sup> *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* [cité ci-après SSII], II, 28.

<sup>739</sup> SSII, II, 22.

<sup>740</sup> Voir SSII II, 4 ; IV, 10. Toutefois, dans IV, 12, Cantemir semble préférer un équivalent latin tiré d'une autre traduction.

pos de la question du temps, l'auteur reste très elliptique sur ses références. Certes, l'utilisation du latin pour écrire cet essai de philosophie orthodoxe peut paraître surprenante. Ecrite à l'issue d'un cursus intellectuel entièrement suivi en grec, en ayant en tête la théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Sacro-sanctae* semble viser, de par le choix du latin, un public occidental. C'est ainsi que s'explique l'utilisation systématique du texte de la Vulgate et non de la Bible des Septante, la mention du dictionnaire d'Ambrogio Calepino (V, 4), l'appel au renfort des passages de la *Consolatio philosophiae* de Boèce (V, 18-19). Certes, Cantemir écrit une partie de *Sacro-sanctae*, ayant à côté de lui, les *Opera omnia* de van Helmont, dans l'édition de 1682. Les Livres II, III et IV lui sont redevables à fortes doses. Mais l'on ne saurait comprendre le recours au philosophe flamand si l'on n'envisage pas l'utilisation que le Prince moldave en fait. Les éléments de cosmologie et de physique qu'il reprend servent à Cantemir pour attaquer un certain néo-aristotélisme, que l'on pourrait identifier comme étant celui qu'on avait professé à l'Université de Padoue pendant un siècle. C'est de Padoue qu'avaient apporté ce néo-aristotélisme les fondateurs de l'Académie Patriarcale de Constantinople et de l'enseignement orthodoxe grec. Corydalée en avait fait la base de ses cours, dont quelques-uns nous furent transmis<sup>741</sup>. Or, nous trouvons chez Cantemir une attitude philosophique contraire au néo-aristotélisme et, dans une certaine mesure, à l'aristotélisme en général. Cette attitude justifie, à ses yeux, le programme d'une « théologo-physique », construite sur la révélation que le philosophe, arrivé au comble de la désolation de ne rien pouvoir trouver de lui-même, aura de la bouche d'un

---

<sup>741</sup> Voir, en édition bilingue, Théophile Corydalée, *Introduction à la logique*, texte grec établi par Athanase Papadopoulos, traduit et présenté par Constantin Noica, précédé par une étude de Cléobule Tsourkas, Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen. Comité National Roumain, Bucarest, 1970, et *Commentaires à la métaphysique*, texte établi par T. Iliopoulos, introduction et traduction [partielle] de Constantin Noica, Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen. Comité National Roumain, Bucarest, 1973.

vénérable vieillard qui apparaît pour le secourir<sup>742</sup>. A commencer par son nom, cette théologo-physique est en contradiction avec la méthode de Th. Corydalée. Ce dernier reprochait aux commentateurs arabes et latins d'Aristote de méconnaître la philosophie péripatéticienne du fait qu'ils confondaient « des théories qui n'ont rien de commun, en faisant un vrai mélange philosophico-théologique et en s'éloignant également de la vraie foi et de l'exacte pensée philosophique »<sup>743</sup>. En ceci, Corydalée suivait la méthode et les principes de son maître Cesare Cremonini et du courant « naturaliste » italien, qui se proposait de donner un commentaire rigoureux des Œuvres d'Aristote sans se soucier des conflits possibles avec des points de la doctrine chrétienne. Cantemir, au contraire, « ne cherche rien de plus, ne désire rien de mieux, mais, s'y tenant avec simplicité, cultive intellectuellement et vénère spirituellement la vérité très simple ». Petru Vaida a vu dans cette formule un manifeste contre la théorie de la double vérité défendue par Siger de Brabant et interdite en 1277 par Étienne Tempier, qui aurait été remise à l'honneur par les naturalistes italiens et partagée par Th. Corydalée<sup>744</sup>.

En réalité, le projet de Cantemir est bien plus radical. La vérité dont il parle n'est pas la vérité des philosophes scolastiques, fussent-ils adeptes ou adversaires de la théorie de la double vérité. C'est la vérité, simple, à valence sotériologique de l'Évangile de Jean, que seul l'intellect, *vous*, éclairé par la lumière divine, peut saisir, en se séparant de la raison discursive et des sens. Cantemir

---

<sup>742</sup> L'utilisation de l'expression théologo-physique au chap. 6 du Livre I, dans le contexte « *Theologo-Physices Indepingibilis Imago* », comme synonyme de « *Sacro-Sanctae* » montre bien que l'ouvrage en entier traite bien de la théologo-physique.

<sup>743</sup> Théophile Corydalée, *Épître dogmatique et De la génération et de la corruption*, apud Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, deuxième édition révisée et complétée, Institute for Balkan Studies, Thessalonique, 1967, p. 198, 268.

<sup>744</sup> Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 224-234.

se trouve dans une rupture totale avec la scolastique et les aristotélismes du XVII<sup>e</sup> siècle, mais aussi avec l'enseignement d'Aristote. L'approfondissement de cette crise permettra à Cantemir de jeter le discrédit sur les grands principes de la physique, contribuant de son autorité à ce que Pierre Duhem allait appeler « une révolution théologique »<sup>745</sup>. L'intellect, pour autant qu'il a accès à cette vérité, s'efforce de reconstituer la science simple de Dieu, en prenant comme base les Écritures. Cette *simplex scientia*, probablement *γνῶσις* dans l'idiome grec de Constantinople, doit beaucoup à la tradition contemplative orientale, d'Évagre le Pontique et Grégoire de Nysse jusqu'à Maxime le Confesseur.

Le fait que la physique de Cantemir se place explicitement dans la tradition de l'enseignement testamentaire marque son indépendance vis-à-vis des sources de la physique antique. Moïse, ce « Philosophe Suprême » et ce « Théologien de la Vérité », surpasse la doctrine des Grecs, non seulement par son ancienneté, mais aussi par sa piété et par son exactitude<sup>746</sup>. Son enseignement évite à la fois les « fictions païennes », les non-êtres comme principes constitutifs des choses, comme le sont pour Aristote la forme, la matière et la privation, et « les métaphores dans l'enchaînement de l'Univers ». Cantemir s'en prend particulièrement à la privation, dans laquelle il voit une méthode d'origine mathématique indûment étendue à la métaphysique, notamment dans la représentation du temps comme réunion de points mathématiques indivisibles. Le temps est pour lui, dans une tradition qui remonte à Plotin, une émanation de l'éternité divine, ce qui le fait parler plutôt de durée que de temps. De cette perspective, doublée d'une vision dionysienne, les choses individuelles s'inscrivent par leur durée dans l'éternelle durée divine, de même que par leur vie particulière elles participent de la Vie Universelle, sans pour autant que cette dernière soit affectée de quelque manière que ce soit par la première. C'est cette même

---

<sup>745</sup> Pierre Duhem, *Le Système du monde*, t. IV, Paris, Hermann, nouveau tirage, 1973, p. 317.

<sup>746</sup> SSII, IV, 18.

attitude, dont l'origine est néo-platonicienne, qui autorise Cantemir, me semble-t-il, à défendre le principe chrétien de la création *ex nihilo* : il affirme en effet qu'au début de la Genèse, Dieu a posé autour de soi les ténèbres « de façon positive et non privative »<sup>747</sup> et aussi que « Dieu le Tout-Puissant a créé toutes les choses visibles et invisibles à partir du rien, et non par la privation du rien, mais par la position de sa Toute-Puissance »<sup>748</sup>. Posant explicitement que la Création n'a aucune relation à la privation, Cantemir attaque très précisément le principe grec de l'éternité de la matière première, qui en même temps que d'autres principes, tels la domination des astres sur la vie sublunaire ou le caractère cyclique de la temporalité du monde, fondaient pour la science antique la compréhension de l'Univers. De par cette position critique, il est tout-à-fait légitime de situer Cantemir dans la descendance des Pères de l'Église, qui, selon la vision de Pierre Duhem, en ruinant par leurs attaques les cosmologies anciennes, font place nette à la science moderne<sup>749</sup>.

Mettant à profit sa définition de l'homme, créé à l'image de Dieu, Cantemir construit une allégorie de l'image infigurable (*indepingibilis imago*), qui est d'abord image de l'homme lui-même. Le jeune novice est rapidement entraîné, dans sa soif de connaître, à peindre aussi l'image du vieillard, qui incarne la Science Sacrée. Figurer l'image n'est pas donc seulement un projet métaphysique de connaissance de soi, mais aussi un projet théologique de connaître Dieu. Tout le Livre I élabore sur ce projet d'« auto-portrait », un thème qui avait préoccupé bien des peintres au XVII<sup>e</sup> siècle, mais sans perdre de vue le côté sacré de cette problématique. Toute image est placée dans la tradition à la fois critique et symbolique raffermie par le Pseudo-Denys<sup>750</sup>. C'est dans ce contexte que le Prince fait appel à des ressources

<sup>747</sup> *Ibid.*, II, 4.

<sup>748</sup> *Ibid.*, IV, 8.

<sup>749</sup> Pierre Duhem, *Le Système du monde*, t. II, 1965, p. 408.

<sup>750</sup> *Hiérarchie céleste*, II, 1 : « C'est de la façon la plus simple, en effet, que la Parole de Dieu a usé de très saintes fictions poétiques pour les appliquer aux esprits sans figure, etc. » (trad. M. de Gandillac)

de la spiritualité chrétienne, qui lui permettent de projeter la recherche du personnage narrateur dans deux types différents de visions, la vision onirique et la vision de l'intellect.

La cosmogonie et les quelques éléments de physique de *Sacro-sanctae* sont très redevables à J. B. van Helmont. Cantemir utilise aussi la métaphysique des formes de ce dernier selon laquelle Dieu suscite les formes à l'intérieur de la matière, à la faveur d'éléments matériels spécifiques, que le Prince roumain appelle, dans la tradition de Paracelse, archées et qu'il tient pour auto-moteurs<sup>751</sup>. Chez Paracelse, l'archée est le propre de l'espèce et de l'individuel. Il rend chaque chose plus parfaite en augmentant toujours son individuation<sup>752</sup>. Chez Cantemir, de même que chez van Helmont, les archées ont un rôle d'individuation des espèces à partir de l'élément originel, qui est l'eau, mais les formes, purement immatérielles<sup>753</sup>, synonymes de la lumière (ou de l'âme), et de la vie, viennent directement de Dieu, qui détient ainsi un rôle permanent dans la création continuée. Les vies particulières sont de ce fait dépendantes de la Vie Universelle ou Lumière Universelle. Au-delà de van Helmont, l'idée vient du Pseudo-Denys qui élabore en même temps l'idée de l'analogie de l'être et de la lumière, « selon le mode de sa propre capacité »<sup>754</sup>, et l'idée d'une hiérarchie des formes et des êtres dépendant directement de Dieu. Cantemir se trouvait donc dans la situation

---

<sup>751</sup> SSII, III, 19.

<sup>752</sup> « Toutes les choses sont ainsi créées pour avoir leur propre archée, par lequel elles sont amenées à leur sommet. », Paracelsus, *Ursprung, Ursach und Heylung der Frantzosen*, IV. Buch, cap. 4, *Chirurgische Bücher und Schriften*, éd. Huser, Strassburg, Lazarus Zezner, 1605, p. 216. « L'archée dirige n'importe quoi vers son essence. », Paracelsus, *Liber Meteororum*, cap. 4, éd. Huser, Basel, Conrad Waldkirch, vol. VIII, p. 206.

<sup>753</sup> « La vie des choses n'est ni la matière, ou matérielle, ni un élément ou élémentaire (comme l'enseigne de façon perverse le philosophe), ni non plus substance de la chose, mais la forme lumineuse elle-même de l'être », SSII, V, 6.

<sup>754</sup> Cantemir, *ibidem*. Pour l'analogie dionysienne, voir Vladimir Lossky, « La notion des *analogies* chez Denys le Pseudo-Aréopagite », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5, 1930, pp. 279-309.

de comprendre à la fois van Helmont et ses sources orientales, sans passer nécessairement par la médiation augustinienne, selon laquelle Dieu jette « au coup par coup » chaque âme dans chaque corps<sup>755</sup>. Toujours avec van Helmont, Cantemir distingue quatre types de formes, depuis la plus simple, la forme essentielle, caractérisant les espèces qui semblent vivre à peine, comme les pierres, les gemmes, les métaux jusqu'à la plus lumineuse, la substance formelle, créée, mais non périssable, qui est donnée à l'homme<sup>756</sup>. On voit la façon dont Cantemir s'appuie sur van Helmont pour fonder une métaphysique de la connaissance, un peu comme Leibniz le faisait à la même époque. L'idée d'une hiérarchie des êtres selon la « lumière » de leurs formes et, j'ajoute, selon leur possibilité de connaître l'univers et Dieu est tout à fait leibnizienne ; elle provient cependant non de l'édifice restauré de la tradition métaphysique aristotélicienne, comme chez le fondateur de l'Académie de Berlin, mais d'une théologie orientale pour laquelle la contemplation de Dieu se double d'une divinisation de l'homme. Pourvu qu'il reconnaisse et qu'il saisisse la vérité simple, celui-ci trouvera dans la contemplation de la Création la Vie Éternelle.<sup>757</sup>

### *Structure et analyse de l'ouvrage*

#### Livre I

##### *Prologue (I, 1-3)*

Le livre s'ouvre sur le tourment intérieur d'un jeune philosophe, qui, « arpentant de long en large la galerie », se débat en proie à une crise du savoir. Pour autant que le texte le précise, les « angoisses » et le « gouffre de l'ignorance » que le jeune novice

<sup>755</sup> Augustin, *De genesi ad litteram*, in *Cœuvres de saint Augustin*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1972, tome 2, p. 155.

<sup>756</sup> SSII, V, 8.

<sup>757</sup> SSII, V, 1.

traverse sont un effet de l'attachement aux choses matérielles et à la connaissance par les sens. Incarnant le personnage du disciple à la recherche de la vérité, ce jeune philosophe aura tout au long de l'ouvrage un double statut : il est à la fois un personnage exemplaire qui se pose par rapport au maître qui l'initie au savoir dans un rapport canonique pour la pratique chrétienne orientale<sup>758</sup>, mais mais il est aussi un homme, qui, dans la simplicité de son désir de connaître, il résume en lui les efforts que l'humanité n'a jamais cessé d'entreprendre pour atteindre au même but. Cette ambivalence de statut, qui fait jouer à l'unisson individuel et universel, n'est pas sans rappeler le personnage des *Méditations* de Descartes, qui, de par un itinéraire exemplaire mais en tous points retraçable, prétend fonder toute la connaissance humaine. L'ambiance de ce premier chapitre est empreinte d'une tension qui oppose le corporel au spirituel, annonçant le but de l'ouvrage. Le fait que le novice se prépare à parler de l' « Incréé », de l' « Éternel », de l' « Être », de l' « Immortel » et de la « Vie » l'identifie à l'auteur de l'ouvrage et fait de ce premier chapitre à la fois une *captatio benevolentiae* et une « mise en abîme » de l'ouvrage. Alors même qu'il explicite l'aporie dans laquelle il se trouve, « un ami sincère et compagnon fidèle » lui apparaît, qui, à en juger d'après son intervention, est une voix de l'intellect pour l'aider dans cette épreuve. La figure sera explicitée au ch. 6, où l'auteur dévoile que c'est l'intellect qui parle par prosopopée.

Les conseils qu'il lui donne sont d'ordre méthodologique. Le novice doit apprendre à distinguer non pas entre les contraires (ce qui est à la fois banal et ne mène à rien), mais entre « les choses ayant la même dénomination », c'est là que surgit la « splendeur de la vérité ». Il apprendra aussi que les créatures ont été créées dans des degrés ontologiques différents et qu'elles y demeurent ou non, conservant le même bien, c'est le choix de leur libre arbitre. Les replacer dans leur vrai ordre métaphysique,

---

<sup>758</sup> André Scrima, « Le maître spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient », in *Hermès*, 3, Paris, 1983.



leur restituant leur véritable dignité ontologique, relève l'intellect et humilie les sens, permettant à l'homme de participer dans une certaine mesure de la connaissance que Dieu a lui-même du monde qu'il a créé.

Ce cadre méthodologique situe l'entreprise de Cantemir dans un sillage néo-platonicien et, particulièrement, dionysien. « Revenant à notre façon les mystères divins, enclos comme nous le sommes dans le cercle familier des réalités sensibles, ramenant les mystères divins à la norme humaine, écrivait Pseudo-Denys l'Aréopagite, nous nous égarons quand nous rapetissons à la mesure des apparences la divine et secrète raison, et pourtant nous ne devrions pas perdre de vue que, si notre intelligence possède une puissance intellectuelle qui lui permet d'apercevoir les intelligibles, l'union par quoi elle atteint aux réalités qui sont situées au delà d'elle-même dépasse la nature de l'intelligence »<sup>759</sup>. La seule faculté par laquelle l'homme accède à la connaissance vraie est l'intellect, et s'y fier signifie revêtir une dignité proprement divine : « C'est cette union seule qui nous ouvre l'intellection des mystères divins, non pas selon nos modes humains, mais en sortant tout entiers de nous-mêmes pour appartenir tout entiers à Dieu... »<sup>760</sup>

Les conseils de cette créature spirituelle plongent l'apprenti philosophe dans une agitation confinant à l'angoisse : inquiétude, larmes, sanglots signalent la difficulté qu'il éprouve de passer d'un savoir acquis, désormais inutile (« néant », « indigence »), à la découverte d'un territoire inconnu (« flèche céleste », « éclair »). A la faveur d'une allégorie de la lumière intellectuelle susceptible d'embraser et d'animer le corps sensitif, l'auteur présente son ouvrage comme une entreprise cathartique. Ses tourments se cristallisent rapidement dans une amertume qu'il ressent intellectuellement et physiquement et l'amènent, dans un projet à la fois cognitif et thérapeutique, à essayer de peindre l'homme. Est-ce lui-même

---

<sup>759</sup> *Des Noms divins*, VII, 1, traduction Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1941.

<sup>760</sup> *Ibidem*.

qu'il veut peindre ou l'homme en général ? La réponse est tout aussi ambivalente que le personnage même du jeune philosophe. Disons qu'en se peignant lui-même, il souhaite peindre l'homme, de même qu'en faisant des efforts pour se connaître lui-même, il aspire à connaître l'homme en général. Certes il est conscient qu'il aura à peindre avec « les couleurs noires de la science humaine » sur « le tableau sombre de son esprit » et, par conséquent, que le portrait qui en résultera sera celui d'un « Africain », figure du désespoir dans ce contexte intellectuel entièrement dominé par la métaphore de la lumière de l'intellect divin dont seule l'épiphanie est la « *veritatis splendor* ».

### *Inanité du savoir appris (I, 4-7)*

Dans cette tentative désespérée de peindre l'homme, ou encore de peindre la « Science Sacrée », qui figure, par une sorte de mise en abîme, l'écriture même de l'ouvrage, le jeune philosophe convoque toutes les connaissances auxquelles il est habitué. Quelles sont-elles ? On s'en doute : « le tableau platonicien », « les couleurs aristotéliennes »<sup>761</sup>. En vain. Sous l'effet du désenchantement, les outils philosophiques canoniques lui semblent inappropriés et creux, « matière platonicienne confuse », « forme aristotélienne privée de toute forme », « idées insensées et délirantes ». La science humaine, elle même sombre, n'est ainsi capable de fournir qu'une image sombre. Les catégories les plus décriées sont la matière, la forme et la privation. A travers cette narration, mi-désabusée, mi-ironique, Cantemir prend une attitude décidée par rapport à la philosophie, qu'il perçoit d'emblée comme un héritage d'Aristote, et que, à ce titre, il n'hésite pas à

<sup>761</sup> Aussi ne puis-je être d'accord avec Lucian Blaga, qui parlait d'une « liberté adamique de tout repenser », Lucian Blaga, « Dimitrie Cantemir », in *Izvoade*, București, Humanitas, 2002, p. 253. (« *El își reia oarecum libertatea adamică de a regândi totul, aspirând să ajungă singur la descoperirea adevărului* »). Le repli sur soi du novice est, comme c'est également le cas pour Faust, un repli sur le savoir acquis.

rejeter en bloc : « Par là, toutes les choses que je croyais avoir été, dans l'Antiquité, élevées au rang de règle la vérité, tout cela me semblait être maintenant appris et enseigné de façon pervertie, vague et inutile »<sup>762</sup>. Rendant responsables les catégories-maîtresses de Platon et d'Aristote de l'échec de la représentation de la vérité, le ch. 4 projette pour la première fois le sentiment de vanité sur la science des Anciens et annonce le pénible travail du Moderne. Est-ce qu'il rejette Aristote ou l'usage qu'en font les Modernes ? Sans doute, ce problème n'est pas le sien, car il rejette toute une tradition, qu'il traite de « science sensitive ». Au ch. 5, l'échec de la connaissance est assimilé à un véritable oubli de soi, qui survient au bout de quelques fausses pistes, sur lesquelles l'esprit est engagé par des mirages de la raison humaine. Le projet même de peindre, ou de figurer, par de modestes moyens, le portrait de l'homme ou de la science tient du sensitif. C'est l'effort même de l'apprenti-philosophe de pointer vers un savoir positif qui se heurte à des fins de non-recevoir, que lui oppose son propre intellect, dans un dialogue intime. Sera-ce le portrait d'un homme ou d'une femme ? La figure sera-t-elle parée de vêtements magnifiques ? Le ch. 6 introduit l'oxymore de l'image irreprésentable de la science sacrée, un paradoxe qui permettra à l'auteur de soutenir tout au long de l'ouvrage la tension de la quête spirituelle, tout en refusant les catégories néo-aristotéliennes. Ce chapitre est construit à partir d'éléments de logique, que l'on aura du profit à comparer à ceux que l'auteur lui-même avait exposés dans son *Précis de logique*. A l'encontre de ces différentes propositions, l'intellect propose au novice un itinéraire apophatique, selon lequel celui-ci doit se débarrasser, progressivement, de la connaissance par les sens, qui est, comme on le verra, une conséquence du péché originel, et qui lui fournit un tableau extrêmement varié, multiforme et coloré du monde. « Nue et simple doit être l'image de cette science [...] Tu dois donc d'abord préparer les divers vêtements de la nudité et les

---

<sup>762</sup> SSII, I, 4.

couleurs variées de la simplicité, et n'entreprends qu'après de peindre l'image infigurable (*indepingibilis*) de cette science. »<sup>763</sup> Le disciple doit se disposer à parcourir l'apophase, à renoncer à tout ce qui parle aux sens, et, en éliminant les attraits de la diversité, à retrouver la simplicité de la connaissance spirituelle. Néanmoins, il ne comprend pas immédiatement le sens de ces oxymores. Y réfléchissant sans arrêt, il est pris par une peur panique. Paralysé par l'angoisse de perdre son esprit, il tombe de son siège à la façon d'un ivrogne, sans s'en rendre compte. Libéré enfin des sens, car envahi par une torpeur symbolisant sans doute l'abandon total des moyens appris, il verse des larmes amères sur son échec et déplore que toutes les couleurs qu'il avait rasemblées au prix d'efforts assidus étaient répandues par terre et mélangées les unes aux autres.

### *Vision onirique I (8-9)*

La torpeur physique n'est cependant pas de l'hébétude. Il se révèle que ces différents états que le novice vient de traverser sont les signes avant-coureurs d'une *visio somnialis*, d'une vision onirique, où, selon les théoriciens de l'imagination, « l'intellect peut progresser davantage par figures, images et visions oniriques de l'imagination, que par les procédés discursifs de la raison »<sup>764</sup>. L'hébètement des sens accroît donc la réceptivité de l'intellect, qui, à travers des songes baroques, se repaît de vérité. « *Nox nocti indicat scientiam* », « une nuit en donne connaissance à une autre nuit », figure Cantemir, avec les paroles du Psalmiste, cet état de réceptivité qui ouvre un autre type de communication, le troisième, après le dialogue avec la créature intellectuelle et avec son propre intellect. Le premier tableau qui s'offre à l'imagination est celui d'un océan sans bornes, sur lequel une flotte de navires, livrée à une tempête déchaînée, est chassée, au mi-

<sup>763</sup> I, 6.

<sup>764</sup> J. B. van Helmont, *Venatio scientiarum*, 40, in *Opera omnia*, éd. cit.

lieu des cris des matelots et du mugissement des vagues, vers les quatre points cardinaux. Un second tableau montre au novice un paysage composé de montagnes inaccessibles et d'abîmes sans fond, qui servent de décor à une foule innombrable de gens se livrant à toutes sortes de luttes et de combats, faisant entendre le bruit des armes. Cette scène de conflit est rehaussée d'une scène apocalyptique de troupeaux d'animaux mugissant, de légions de reptiles rampant et de nuées d'oiseaux et d'insectes empêchant la lumière du Soleil de passer (ch. 8). Que signifie ce « spectacle » (ou *théorème*, ainsi que l'appelle Cantemir utilisant un hellénisme) ou, mieux, ce « simulacre » ? Selon le lemme du chapitre respectif, ce serait une « mise à l'épreuve de l'intellect par la science sensitive ». Obnubilé par la diversité et le dramatisme des impressions des sens, l'intellect risque d'abdiquer. De telles épreuves auraient le rôle de fortifier l'intellect et de le rendre indépendant des impressions des sens. La dignité de l'intellect est infinie, car celui-ci contient le « Prototype de la Charité éternelle », ou, comme le révélera plus tard l'auteur, « le prototype de l'Image divine », « le Christ, le Verbe de Dieu fait homme »<sup>765</sup>. Après les sens, c'est l'imagination qui échoue, laissant l'apprenti « au milieu de l'épreuve ».

### *Vision de l'intellect (I, 10-17)*

Arrivé au paroxysme de la crise du savoir, dans un état où la « pâle mort » le menace et où il croit vivre ainsi « son dernier souffle », un vénérable et aimable vieillard lui apparaît, « d'un physique plein de grâce, la taille haute, les yeux brillants et débordant de gaieté, ayant un visage animé et beau, la voix douce, le parler plaisant et la conversation très agréable et diserte »<sup>766</sup>. Ce que le personnage-narrateur vit ici, c'est une *visio intellectualis*, une vision de l'intellect, à travers laquelle il aperçoit et

<sup>765</sup> V, 13.

<sup>766</sup> I, 10.

communiquant avec le Divin. Saint Augustin précise que l'homme ne peut avoir ce type de vision que « s'il meurt dans une certaine mesure dans cette vie, soit qu'il quitte définitivement son corps, soit qu'il est tellement détourné et aliéné de ses sens charnels, qu'il ne sache pas, comme le dit l'Apôtre, s'il se trouve encore dans le corps ou déjà hors du corps, lorsqu'il est saisi et ravi par cette vision »<sup>767</sup>. C'est le même type d'expérience que l'extase de saint Pierre<sup>768</sup>. J. B. van Helmont illustre également la vision intellectuelle, rapportant un épisode de la vie de saint Ambroise<sup>769</sup>.

Dans le personnage qui lui apparaît, le novice devine le Père même des temps, mais la suite du texte donne à comprendre que l'auteur y personnifie la Science Sacrée. Le vieillard révélera lui-même son identité, en parlant au féminin, au ch. 2 du Livre IV : « sache que Moi, tel que tu me vois, pourvue de cette forme, je suis et je m'appelle la Science Sacrée de la Vérité éternelle »<sup>770</sup>. De son côté, scrutant le plus profond de son intellect, le novice distingue dans le vieillard une voix autorisée, qui lui délivre un savoir absolu. Cette voix, selon une suggestion du texte, est celle du Saint Esprit, à travers le Christ, crucifié dans l'homme<sup>771</sup>. Le dialogue qui s'ensuit, construit selon le modèle d'une progression commune d'un maître spirituel et de son disciple, sert de cadre au reste de l'ouvrage<sup>772</sup>. Ce cadre recevra une confirmation

<sup>767</sup> *De Genesi ad litteram*, XII, 27, 55, PL 34, 477-478.

<sup>768</sup> *Actes*, 10, 11 sq.

<sup>769</sup> *De magnetica vulnerum curatione*, 85.

<sup>770</sup> Néanmoins, dans l'*Index rerum*, écrit de sa propre main, Cantemir réfère au personnage allégorique comme à l'Écriture Sainte.

<sup>771</sup> « Mon Esprit (dit le Seigneur) ne demeurera pas avec l'homme, parce qu'il est chair, [mais] avec l'âme de l'homme, parce qu'elle est Esprit. »

<sup>772</sup> Une belle synthèse chez L. Blaga : « *Disperând de posibilitățile firești de a descoperi adevărul, Cantemir se vede dintr-o dată ajutat spre ținta către care râvnește de un Mag care-i apare. Acest Mag îl va « iniția » întru adevărurile științei sacre. Pe acest Mag trebuie să-l socotim ca o întrupare alegorică a Științei Sacre. Cantemir se va sili să asculte și să însemne « adevărurile » ce i se comunică prin grație divină, în măsura în care el, ca om, e în stare să le vadă, « în oglindă ». Faptul că e adus în starea vizionară de a vedea adevărul « în oglindă » este pentru*

dans le dernier chapitre du Livre III, où le maître cesse d'appeler le novice « mon fils (*filius*) » pour le désigner désormais de « mon disciple (*alumnus*) ».

Le vieillard apparaît cependant accompagné de quelques attributs. De sa main droite il tient un sceptre, de sa gauche un arc et une flèche ; son vêtement, bien ajusté, recouvre tout son corps et n'est pas d'une couleur précise, mais toutes les couleurs y sont représentées dans chacun de ses points de teinture. Sur la tête il porte un diadème en or, serti de pierreries très précieuses et diverses (ch. 10). Ces attributs s'avèreront redoutables par la suite, lorsque le disciple s'apprêtera à peindre l'effigie du vieillard. En effet, ce dernier semble infigurable à plus d'un titre, du fait de la diversité et du changement de ses apparences.

Cette épiphanie engendre chez le disciple un état de respect mêlé d'effroi (*reverentia tremebunda*), qui l'empêche d'accorder son comportement extérieur à la joie qu'il sent monter dans son âme. Le vieillard commence son enseignement par une exhortation « Soit confiant, espère et crois! ». La foi dans une réalité suprasensible rend plus aisé d'accepter le changement perpétuel des choses sensibles. Soumis à une nouvelle épreuve, le disciple est amené à contempler un troisième tableau, où les matelots sont devenus soldats et les montagnes un abîme. Le champ de bataille d'auparavant est rempli maintenant de convives d'un banquet se chérissant les uns les autres et se disposant à participer à des réjouissances et à des cérémonies sacrées. Les cris de tout-à-l'heure se sont métamorphosés dans des poèmes et des chants (ch. 11).

Traversant les différentes étapes de cette initiation au savoir, le disciple en arrive à estimer davantage le fonctionnement de son intellect et de se défier de la connaissance par les sens. Au

---

*Cantemir o împrejurare ce ține de condescendența divină care vrea să-l scoată din îndoială și disperare. Cantemir nu va avea prezența de a expune rezultatele la care ar fi ajuns propria sa gândire ; el notează doar smerit ceea ce i se împărtășește. Cantemir ne apare tot timpul conștient de insuficiența mijloacelor ce-i stau la dispoziție pentru a reda imaginea, în definitiv, de nedescris a științei sacre », « Dimitrie Cantemir », in *Izvoade*, București, Humanitas, 2002, p. 254.*

son du Psaume 41 : « Un abîme appelle et attire un autre abîme » et comme évoquant entre les lignes le mythe platonicien de la caverne, il accepte avec son maître de révoquer en doute comme des simulacres les tableaux qu'il vient de contempler. La relation des deux se fortifie à la fois de la confiance et de l'obédience du disciple et de l'intervention salvatrice du maître. Les deux en arrivent ensemble à identifier la « langueur immémoriale » dont le novice souffre. C'est bien une maladie du savoir, provenant de l'ignorance des principes des choses naturelles, entretenue par le rythme des choses contingentes et aggravée par le traitement aristotélien de la réalité et de la connaissance. La gravité de l'état du malade exige de mettre à nu la plaie (ch. 12).

Cette purification entraîne chez le novice un rejet de l'art de la peinture, entendu comme représentant d'une certaine manière la science profane, comme entraînant la glorification du peintre par le fait de participer de la gloire d'événements auxquels il n'a aucun mérite (ch. 13). Le vieillard confirme cette sanction morale, faisant défiler devant les yeux du disciple l'orgueil et la présomption des hommes qui, se livrant une guerre perpétuelle pour une gloire vaine, n'ont eu de cesse d'assombrir la splendeur primitive de la vraie sagesse et de la remplacer par les principes indémontrables de la science sensitive. L'unique remède en est de se tourner vers l'intellect vivifiant et d'essayer d'y retrouver la science pure et simple du commandement d'avant la chute (ch. 14).

Sur injonction du vieillard, le novice se dispose à peindre le portrait de celui-ci : il prépare de nouvelles couleurs, il les compare au modèle, à la façon des peintres, pour voir si elles lui ressemblent. C'est la recherche d'une voie par laquelle la science ssacrée se laisserait rechercher par la science sacrée (ch. 15). En vain ! Les couleurs du modèle se dérobent sans arrêt à la figuration, car le visage du vieillard change d'un moment à l'autre (ch. 16). De même, le vêtement multicolore s'avère impossible à peindre, du fait de la composition et de l'aspect de son tissu. Selon une suggestion de l'*Index*, le tissu du vêtement



figure la vérité. Il n'a pas de bord, car la vérité est infinie. Il est congénital au corps du vieillard, car la vérité et la science font un seul corps. La science sacrée demeure incompréhensible aux sens et les forces de la raison en sont incapables. Tout ce que le novice peut figurer, ce sont des formes, des ombres, des figures qui rendent, selon les conventions appropriées, la noblesse du modèle (ch.17).

## Livre II

### *Un préambule épistémologique (II, 1-2)*

Au Livre I, il était devenu clair que l'homme ne peut obtenir la connaissance par soi : « plus tu suivras ta curiosité, plus tu tomberas dans des difficultés grandes et désagréables » (I, 16) La révélation divine avait ouvert à l'apprenti-philosophe le chemin de la vérité, à acquérir « non par les sens mortifères, mais par l'intellect vivifiant » (I, 14), unique faculté susceptible de fournir au philosophe l'accès à la vérité simple (*simplex veritas*). Prolongeant les conclusions du Livre I, Cantemir met le lecteur en garde que l'homme ne pourra pas atteindre à la connaissance des vérités premières. Il utilise plusieurs arguments. Certains sont *a posteriori*, ou à partir des effets. Quoique l'apprenti-philosophe essaie, en utilisant des couleurs appropriées, de figurer le portrait du vénérable vieillard qui lui est apparu, il y échoue. La raison pour laquelle la connaissance par les sens est vouée à l'échec, c'est qu'elle opère sur la substance et l'accident. L'image du vieillard appartient toutefois à la monarchie d'une « essence neutre », que les philosophes païens n'ont pas reconnu. Par conséquent, l'école ne pourra pas l'aider : « tu ne connais d'autres couleurs que celles que tu as apprises chez ton maître, lequel te les a livrées, à toi plus jeune, exactement de la même façon dont les plus anciens les lui avaient enseignées » (II, 1).

D'autres sont *a priori*, ou à partir des causes. Quoi qu'elle fasse, la créature ne peut espérer acquérir une connaissance

simple et pure d'une chose créée, telle que le créateur la possède, tout d'abord en raison de la différence ontologique (« pour autant qu'elle est créée », II, 2)<sup>773</sup> et ensuite parce qu'elle est elle-même composée d'intellect et de sens. L'homme doit se contenter d'espérer une connaissance, par la simplicité de son intellect, du Créateur lui-même, dans lequel il puisse connaître par présence toutes les choses qui sont (II, 2), retrouvant ainsi une science innée (*infusa scientia*), qui, corroborée au texte des Écritures, conduise à la Science sacrée (*Sacro-sancta Scientia*).

et ni par l'école (« tu ne connais d'autres couleurs que celles que tu as appris chez ton maître, lequel te les a livrées, à toi plus jeune, exactement de la même façon dont les plus anciens les lui avaient enseignées », II, 1).

### *Le commentaire des six jours de la Genèse (II, 3-19)*

Le miroir que le vieillard semblait avoir contre sa poitrine, comme s'il lui était incorporé et connaturel, est, selon la révélation du chapitre 2 du Livre IV, « la Sainte Écriture et l'indication du temps » et figure la méthode des Livres II et III, à savoir une théologie biblique, offrant à la fois une histoire et une explication de la création dans l'ordre exposé par la Genèse. Dirigant donc le regard de son esprit vers ce miroir, ce qui fait participer le récit de Cantemir de la dignité d'une vision en Dieu, le narrateur y voit se succéder le spectacle des six jours, selon le modèle des Hexaémérons. Le Livre II contient des éléments de cosmogonie, de cosmologie et de physique. Cette dernière sera enrichie dans les livres suivants.

La Création de l'Univers se fait à partir de deux éléments considérés comme premiers (*primigenia elementa*), l'eau et l'air,

---

<sup>773</sup> L'argument se prolonge par la limitation de la puissance divine : « quelque chose de créé, pour autant qu'il est créé, non seulement ne peut avoir une science simple et pure d'une autre chose créée, mais le Créateur Lui-même ne peut non plus élever une chose créée à une telle science », II, 2.

qui sont contemporains et très simples (*coetanea et simplicissima*) (ms. 33), et précèdent le premier mouvement de l'Univers. Cantemir nomme l'eau, d'un terme de J.B. Van Helmont, Gaz aquatique (*Gas aquae*), pour en souligner peut-être la composition corpusculaire, et aussi eau élémentale (*aqua elementalis*), pour la distinguer de l'eau commune, *spissa atque condensata* (ms. 33). Elle correspond à l'abîme de la *Genèse*, 1, 2 et au chaos des cosmogonies grecques, telle celle d'Hésiode<sup>774</sup>. L'air est appelé aussi Esprit d'après la *Genèse*, 2, 2 ou Blas, du terme inventé par Van Helmont, pour désigner un souffle astral. Entre ces deux éléments, Cantemir considère que l'eau est passive, et que l'air, pour autant qu'il sépare les eaux supérieures et les eaux inférieures et soutient les premières, comme firmament, est actif (ms. 34). Cependant, pour se distancier des catégories scolastiques, Cantemir affirme que l'eau élémentale ne doit pas être prise pour la « matière sans principe, une chimère vouée à un appétit indifférent » (II, 4), ce qui rappelle la matière première (πρώτη ἄλη), dont Aristote avait nié l'existence en tant que telle, en s'opposant à la théorie platonicienne du réceptacle universel (χώρα), mais bien pour un être créé, le corps le plus simple et premier entre tous.

Dans ce paysage primordial, Dieu se manifeste par une préexistence éternelle : ce sont les ténèbres originelles qui, selon Cantemir, procèdent de Dieu. Ces ténèbres, que l'auteur s'attache à distinguer des ténèbres sensitives, dépendent de l'Inconscrit, de la Lumière Incréée, autant de noms divins. Cantemir associe les ténèbres éternelles à l'Esprit de Dieu (chap. 5). Par ténèbres, Cantemir dit qu'il ne faut pas comprendre la privation des païens (sans doute, une nouvelle flèche dirigée contre Aristote), par conséquent pas le manque de lumière, mais bien la splendeur ineffable et inaccessible de l'Existence Divine éternelle (*sempiternae Divinae Existentiae ineffabilis inaccessibilisque*

<sup>774</sup> « Bien avant toutes choses fut le Chaos, / Puis ensuite la Terre aux larges flancs... », Hésiode, *Théogonie*, v. 116-117.

*splendor*). L'oxymore fait écho à une figure largement utilisée dans la première partie, épistémologique, mais aussi à une tradition de spiritualité apophatique caractéristique du christianisme oriental. Le lieu, cependant, semble pris dans le sens d'Aristote, comme endroit auquel chaque chose créée est destinée nécessairement, et certainement pas au sens de l'espace absolu, qu'il avait reçu à partir de la publication en 1687 des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton.

Cantemir considère la création de la lumière (*lux*) du néant comme la cause seconde proprement dite du mouvement dans l'Univers, puisque par la création de la lumière les ténèbres ont été divisées et les rayons lumineux ont délimité le premier jour de la Création, introduisant dans l'éternité des ténèbres la première distinction du temps. La lumière fut créée par une Force incréée, engendrée éternellement de Dieu, qui jouera dans le reste de la cosmogonie le rôle du démiurge du *Timée* de Platon. C'est cette Force incréée qui, sur ordre de Dieu et dans son infinie sagesse et pleine puissance absolue, a créé le principe du mouvement (chap. 6).

La lumière premièrement créé est donc antérieure au Soleil, qui a été créé par l'agrégation (*congregatio*) de la lumière dans le disque solaire, ce qui eut pour conséquence la lumière terrestre (*lumen*), qui éclaire par le mouvement circulaire des corps lumineux, engendrant aussi la mesure du temps cosmique. L'antériorité de la lumière créé (*lux*) par rapport à la lumière terrestre (*lumen*) fournit l'occasion à Cantemir de dresser une belle comparaison typologique de Jésus, en tant que Soleil de la Justice, éclairant les justes comme fils de la lumière (*fili lucis*), et du soleil en tant que source de la lumière terrestre. Tout comme la lumière (*lux*) fut la première des créatures qui allaient venir après et qui en seront éclairées, Jésus, Fils seul né du Père, *unigenitus*, a bien voulu prendre un corps sensitif, où il demeura sans péché tout en l'éclairant de la splendeur de sa divinité, de même que la lumière s'est rassemblée dans un corps lumineux, le soleil, qui

éclaira les autres corps célestes. La même comparaison permet à Cantemir d'expliquer l'éclipse de soleil de trois heures qui s'est produite lors de la crucifixion de Jésus, en faisant l'analogie entre la mort de Jésus durant trois jours et la création du soleil trois jours après la création de la lumière (*lux*). L'on retrouve quelques éléments de cette comparaison aussi dans la liturgie de Pâques de Saint Jean Damascène, ce qui montre que la comparaison du Soleil de la Justice au Soleil d'avant le soleil était une figure répandue dans la littérature byzantine (chap. 7).

De l'action séparatrice de l'air sur les eaux, prend naissance le ciel et l'eau condensée sous forme de globe aquatique (chap. 8). Toujours par action surnaturelle de la Force Incréée, sous la forme d'une « compression égale de toutes parts », les eaux se serrent dans une unité, se mettant en boule au centre du globe. Cette compression extraordinaire engendra un phénomène apparu une seule fois, une interpénétration des atomes ou corpuscules d'eau, qui, par une espèce de condensation, produisirent la terre d'une part, et le vide d'autre part (ch. 9). Suite à la diminution de matière occasionnée par la compression de la matière, la terre ferme se coagula de l'eau, « comme le fromage se forme du lait ». La terre vierge n'est donc pas un élément premier, comme chez Aristote, mais elle est dérivée de l'eau (*fructus aquae*), une opinion que Démètre Cantemir tient de van Helmont<sup>775</sup>. Remarquons aussi que chez Cantemir ni le feu ni l'éther (ms. 41) ne sont des éléments premiers, une opinion en quoi il s'oppose aussi à Aristote, tout comme lorsqu'il admet le vide dans la nature.

Le vide apparut donc, selon l'ordre naturel, par suite du phénomène unique de l'interpénétration des atomes d'eau (qui, lui, avait pour cause l'action surnaturelle de la Force Incréée) et de la diminution de quantité générale de matière de l'univers, dans l'espace libéré dans le plein par cette interpénétration. Dans les

<sup>775</sup> Walter Pagel, *Joan Baptista Van Helmont Reformer of Science and Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 49-50.

pores apparus dans la terre par cette diminution de la quantité de matière, où il y eut par conséquent du vide, l'air pénétra jusqu'aux entrailles les plus inimes de la terre (*usque ad terrae intima penetralia*), en déloga le vide, qui se répandit par la masse de l'air, en y ouvrant des pores et le rendant plus raréfié et plus étendu (chap. 10).

C'est l'existence du vide dans la nature qui rend possible, pour Cantemir, le mouvement, car, s'il n'y avait pas de vide répandu par la matière, le mouvement d'un seul corps provoquerait le mouvement solidaire et uniforme de tous les autres, puisqu'on ne peut rien ajouter au plein (*pleno nihil addi potest*). L'argument est intéressant est c'est exactement celui qu'Aristote met dans la bouche des adeptes de l'existence du vide : « Leur premier argument est que le mouvement local, à savoir le déplacement et l'augmentation, n'existerait pas ; en effet, d'après ce qu'il semblerait, il n'y a pas de mouvement sans le vide, car il est impossible au plein de recevoir quoi que ce soit »<sup>776</sup>.

Une place importante dans la cosmogonie de Cantemir est occupée par les archées, une notion introduite par Paracelse et dont la signification fut réélaboree par van Helmont. L'archée est chez Cantemir le principe biologique porteur de l'espèce. Apparaissant toujours par l'action de la Force Incréée, l'archée est défini comme « l'artisan des espèces, le protecteur et le multiplicateur des semences ». Dès qu'il sent l'humidité, l'archée, commence à transformer l'eau élémentale dans des substances solides, c'est-à-dire dans « les espèces, les figures et les formes » des vivants (ch. 11), qui, une fois dotées de vie, commencent à parcourir leurs cycles selon les périodes déterminés de leur durée propre. Les archées ont ainsi le rôle de spécifier les êtres vivants, selon des formes différentes, et de leur faire parcourir leurs cycles jusqu'à leurs fins prédéfinies, en conservant leurs formes intactes (ch. 15). Les archées travaillent sous la poussée des ferments,

<sup>776</sup> « τὸ γὰρ πλήρες ἀδύνατον εἶναι δέξασθαι τι », *Physique*, IV, 8, 213 b 5.

dont le rôle est de recevoir et de transférer la chaleur et, par là-même, de mouvoir et de vivifier les espèces animales.

Cependant la terre vierge enfante cette « progéniture très riche et race très féconde » (ch. 16) sous l'action du chaud et du froid distribué par les deux corps célestes principaux, le Soleil et la Lune. Le quatrième jour, la Force Incréée avait créé les corps célestes par condensation de l'élément de l'air « dans une forme cristalline » et par rassemblement de la lumière universelle dans un seul disque, qui était celui du Soleil (ch. 12). En effet, pour Cantemir, les astres ne sont faits ni de feu, car le feu n'est pas un élément, ni d'éther (ch. 8 et 12). Ils ne sont donc pas éternels. Tous les corps supralunaires furent créés d'air, alors que les sublunaires sont créés d'eau (et de terre, qui elle-même est un fruit de l'eau) (ch. 12). Parmi ces corps célestes, le corps le plus grand, le Soleil, qui rassemblait toute la lumière qui avait été répandue, reçut l'office de séparer le jour de la nuit, d'éclairer les autres étoiles, d'exciter des archées au mouvement en les réchauffant et aussi de maintenir la chaleur dans les ferments qui avaient été mis dans la terre le troisième jour. En revanche, le corps céleste plus petit, la Lune, reçut pour fonction de régir la nuit, de purifier, par son mouvement, l'eau élémentale, qui autrement pourrirait, en raison de la puissance des ferments locaux, de la maintenir dans son état fécond initial et aussi de présider aux archées des êtres vivants aquatiques (ch. 13).

Cantemir semble adopter un système cosmologique géocentrique. Plusieurs endroits concordent dans cette assomption. Tout d'abord, l'affirmation que les corps célestes font leur course « continuellement, infatigablement et sans relâche » (ch. 12). En effet, croit Cantemir, les astres exécutent un même mouvement circulaire, même si leurs mouvements sont dissemblables. « L'année solaire s'accomplit par l'ascension et la descente du Soleil entre les Tropiques et par l'éloignement et le rapprochement de la ligne même de l'Équateur, et par l'entrée successive dans les douze signes, et, enfin, par le retour au même point

après avoir dénombré les 365 jours et 6 heures » (ch. 14). Les mouvements des corps célestes sont donc les causes des saisons, ou altérations quadripartites des météores, produisant aussi les changements des météores, la succession des signes, des années et des jours (ch. 14), selon des mouvements circulaires de rotation et de révolution et selon des cycles différents, engendrant les différentes mesures du temps et « conservant et continuant l'Univers d'après la règle de la Création » (ch. 16). Les phases de la Lune sont décrites par le mouvement de rotation de la Lune en rapport avec la position du Soleil et expliquent aussi les éclipses de Lune et de Soleil.

Le cinquième jour, le ferment confié à la terre excite les archées spécifiques, à travers son double pouvoir, externe et interne, à produire les reptiles dans les eaux et les oiseaux dans l'air. Toutes ces espèces se multiplient par des œufs. Alors cependant que les reptiles et les poissons se forment au froid, les oiseaux ont besoin de chaleur (ch. 15). Le sixième jour, le ferment réveille d'autres archées, qui produisent à leur tour, dans la terre, les métaux et les minéraux et, sur la terre, les animaux qui marchent et les animaux qui rampent (ch. 16). Tous ces vivants ne sont pas des corps naturels mixtes, comme les aristotéliens les considéraient, mais furent produits essentiellement du même élément de l'eau.

Ce fut ce même sixième jour que les archées reçurent la bénédiction divine « croissez et multipliez-vous », qui équivaut à recevoir, dans une chaîne continue et ininterrompue, des formes parfaites et de les imprimer, à l'intérieur d'une semence propre, dans l'eau, comme sujet d'inhérence. Même s'ils ont le pouvoir de parachever les formes, les archées ne peuvent pas les initier : le seul auteur en est Dieu (ch. 17). Une fois posés l'eau comme sujet de chaque vivant, le ferment local, comme catalyseur de son développement et l'archée comme facteur de son espèce, il n'est plus nécessaire d'avoir d'autres principes à la base du monde biologique. Cantemir lance des ironies cinglantes à l'adresse des trois principes explicatifs d'Aristote, la matière,



la forme et la privation, épinglant au passage, sans la nommer, l'interprétation matérialiste de la métaphysique d'Aristote par Alexandre d'Aphrodisias et, à Padoue, par Pomponazzi. Dieu crée les formes à neuf et les infuse sans arrêt dans le monde, continuant, après avoir créé le monde à partir de rien, d'agir jusqu'à présent (ch. 18).

Le même sixième jour, par dessein de Dieu le Père, par l'action du Fils et par la vivification de l'Esprit Saint, furent créés l'homme et la femme, surpassant toutes les autres créatures par la noblesse de leur condition. En effet, ils furent créés sur un mot différent des autres créatures, à savoir « Faisons », « comme si le conseil de la Trinité s'était réuni », constitués de l'homme extérieur, ou corps matériel, formé du fruit de l'eau, c'est-à-dire de la terre (promesse de résurrection), et de l'homme intérieur, ou l'âme, qui est l'infigurable Image Divine, substance immatérielle et formelle (ch. 19), créée dans le temps, mais qui ne périra jamais (ch. 8, Livre V). C'est à travers la contemplation de la forme adamique et de l'Image divine, qu'il semble au disciple d'apercevoir de façon énigmatique, mais pas moins réellement la Face de Dieu (ch. 19). Dans la nature adamique, la femme partage la même Image et forme immatérielle que son homme et participe donc de la même immortalité que lui, n'étant ni moins noble ni plus ignorante.

### *Le péché originel (II, 20-28)*

Dieu s'établit par la création de l'homme au milieu du monde par l'image et la ressemblance qu'il leur a communiquées. Le parfait éclat de l'image de Dieu rayonnait et exerçait une maîtrise sur toute la création, comportant justice, sagesse et compréhension. L'histoire du péché originel commence avec Lucifer, « prince des ordres célestes », qui, mené par l'envie intellectuelle, se révolte dans son cœur spirituel contre Dieu et, proférant des paroles terribles tirées d'Isaïe, de Job et d'Ezéchiel, se propose de conquérir Adam et d'y établir sa demeure, en oblitérant la ressemblance de

Dieu dans l'homme par sa propre ressemblance (ch. 20). Après être tombé du ciel dans les ténèbres des régions inférieures, Lucifer entreprend de tenter Ève, utilisant l'arsenal de la logique dialectique (ch. 21). Cantemir interprète le dialogue d'Ève et du serpent de façon très pointue, en posant plusieurs distinctions très fines. Ce dernier tente Ève précisément parce qu'au moment où Dieu avait donné le commandement de l'arbre interdit, Ève n'avait pas été créée. Ève cependant participe de la même science intellectuelle que son époux (ch. 24). Elle participe de la même Image Divine qui brille dans sa chair, comme dans celle de son époux. Le serpent prend pour but d'obscurcir cette Image dans la femme, afin qu'elle s'obscurcisse aussi dans l'homme, de la même façon que lui-même, condamné pour apostasie, à entraîné la chute de tous les anges qui lui étaient connaturels. En effet, dès qu'Ève mangea du fruit de l'arbre, Adam fut envahi par la corruption des sens, l'Image de Dieu s'obscurcit en lui, il crut qu'il allait devenir Dieu et en mangea aussi (ch. 25). La tentation d'Ève s'avère avoir été une tentation non pas des sens, puisqu'elle n'avait pas encore acquis la science sensitive, mais une tentation de l'intellect, car elle pensait pouvoir devenir Dieu et semblable à Dieu. Ce n'est qu'après avoir péché, qu'elle sentit être entrée dans le chemin irréversible de la mort corporelle et qu'elle distingua ce qui lui était arrivé auparavant de bien et qui lui est arrivé par la suite de mal (ch. 26). Bien que tous les anges aient pu être entraînés dans la ruine de Lucifer, Dieu en protégea une partie par sa grâce ; alors qu'aux autres, en retirant sa grâce, Il les condamna à vouloir toujours le mal. Pour l'homme, Dieu usa d'un plan merveilleux, à savoir de pouvoir disposer de sa libre volonté, afin de devenir plus illustre et plus noble que les anges mêmes qui persévèrent dans le bien. C'est ce que la Bible appelle « manger le fruit de sa voie » (ch. 27).

*La possibilité du salut de l'homme par l'esprit (II, 29-33)*

Après avoir présenté à Adam la possibilité de la confession, Dieu le force, par l'infusion de la grâce, à reconnaître son péché et à s'engager dans les voies de la miséricorde divine (ch. 29). C'est ainsi que l'homme peut aspirer à devenir comme l'une des personnes de la Trinité (ch. 30). C'est l'Esprit qui rend l'homme, déjà mort par le péché, immortel et semblable à une Personne de la Trinité, à savoir au Fils. C'est le fondement de la doctrine orthodoxe de la déification de l'homme (ch. 31).

## Livre III

*Prélude : l'école sensitive de Satan (III, 1-7)*

Satan avait accueilli avec tristesse les paroles prononcées par Dieu au sujet d'Adam, qui faisaient d'Adam comme l'une des personnes de la Trinité. Loin d'accepter cette annonce de la Providence, il continuait de travailler à faire de l'homme son sujet, en lui faisant approfondir davantage la science sensitive. En fait, il avait déjà conçu un doute au sujet de la domination qu'il exerçait sur le monde. Même s'il avait entrepris de soumettre l'homme aux épreuves de la douleur (annonce de la Passion du Christ), même s'il était témoin des épreuves que l'homme et en particulier la femme devait subir, telles que les peines de la grossesse, les souffrances accompagnant l'enfantement, les fatigues éprouvées à nourrir et à veiller le nouveau-né, les peines du vieillissement, il n'était pas sûr que tous ces malheurs n'étaient pas plutôt dus à la malédiction divine plutôt qu'à sa propre entreprise (ch. 1).

Des deux fils d'Adam choisissant Caïn, Satan essaie de le soumettre à l'enseignement païen, qui pour Cantemir semble être résumé par la philosophie d'Aristote. Les vertus principales de *l'Ethique à Nicomaque*, la magnificence, la magnanimité et le

courage, sont ravalées au titre de superbe, envie et colère. Les sens et la raison sont définies comme les facultés-maîtresses du scientifique et du sage aristotélicien (ch. 2). Caïn est décrit comme incarnant parfaitement cet idéal. Voyant la complexion furieuse dans laquelle Caïn était tombé, Dieu lui propose d'en sortir par la pénitence et par l'exercice de son libre arbitre. Néanmoins Caïn, suivant la loi de Satan, selon laquelle il faut se venger de celui qui est agréable à Dieu, faute de quoi il prendra votre place, tue Abel. Préférant à la voie de la pénitence celle du désespoir, il ment à Dieu et déclare avoir perdu la ressemblance de l'image divine et acquiesce celle de son précepteur (ch. 2). Prenant pour exemples les deux fils d'Adam, Cantemir énonce une double définition théologique de l'homme, qui recoupe la distinction de l'homme intérieur et de l'homme extérieur.

Suite à l'entrée de l'homme dans la voie de la corruption et à l'injustice de Caïn, « le visage très florissant de la terre se flétrit », préfigurant le Déluge universel (ch. 3). La race d'Abel se réduit à quelques individus, qui coïent à la résurrection et l'attendent, alors que pour la race de Caïn, les choses deviennent ennemies, méchantes et adversaires (ch. 4). Toutefois, cette corruption des choses n'est pas générale, et, même si les choses semblent, selon les sens, se diriger vers leur destruction, il faut admettre, selon l'intellect, qu'elles se parachèvent et obtiennent leur perfection (ch. 5). De même, dans l'homme, la cause corruptive est l'âme sensitive et la faculté raisonneuse, qu'il ne possédait pas avant la chute. C'est cette âme sensitive qui introduisit la corruption dans la nature humaine. Puisque « les choses corruptibles assujettissent le corruptible et le modifient selon leur propre nature sensible », Dieu maudit la terre et la force universelle, la même qui avait créé le monde, se replie aux choses supralunaires, les conservant indemnes de toute altération (ch. 6).

Se confrontant à la nouveauté de l'altération, l'homme mortel dut inventer un nouveau régime de vie, en faisant usage de la science du bien et du mal qu'il venait d'apprendre. L'âme intel-

lectuelle, porteuse de l'Image Divine, se replia sur elle-même et abandonna les choses corporelles à l'âme sensitive, en lui remettant également la faculté de gouverner. C'est la loi diabolique, qui parvient ainsi à s'insurger dans l'homme contre la loi divine et à répandre les vices et les dépravations, en poussant toute la chair à emprunter un chemin corrompu. C'est par cette extension du mal qu'est apparue la race des géants (chap. 7).

*L'augmentation de la chair et la vieillesse du monde (III, 8-10)*

A partir de la seconde fable d'Esdras<sup>777</sup>, le Moyen Age occidental avait développé le topos de la dégénérescence du monde. En effet, le texte apocryphe de l'Ancien Testament affirmait clairement que les enfants nés à l'époque de la jeunesse sont différents de ceux qui voient le jour lorsque le sein de la même mère est flétri et que par conséquent il n'y a pas à douter que la Création avance en âge et qu'elle perd la force de la jeunesse. La tradition médiévale associait souvent cette sénescence actuelle avec le thème de la vigueur et de la longévité des patriarches, qui ne se répète plus chez les hommes des temps modernes.

Cantemir approche la question en comentant un chapitre de la Genèse, qui traite des géants apparus sur terre avant le déluge<sup>778</sup>. Ce qu'il se propose d'expliquer, c'est la raison pour laquelle à cette époque il y avait des géants et après il n'y en a plus eu, une question où il voit une résurgence du thème de la vieillesse du monde. « Les sages plus récents, écrit-il, rejeteront la faute soit sur la vieillesse du monde soit sur l'épuisement de la vigueur naturelle. » (ch. 8) La stratégie de Cantemir consiste à

---

<sup>777</sup> 4 Esdras, 5, 52-55 : « He replied, 'Ask any mother why the children she has lately borne are not like those born earlier, but smaller. And she will tell you, « Those who were born in the vigour of my youth are very different from those born in my old age, when my womb is beginning to fail. » Think of it then like this: if you are smaller than those born before you, and those who follow you are smaller still, the reason is that creation is growing old and losing the strength of youth.' »

<sup>778</sup> Cf. Genèse, 6, 1-2, 4-6.

rejeter dos à dos l'argument de la sénescence et celui de l'infinité du monde, embrassé par certains philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>779</sup>. « S'il te plaît, le sot s'embarrasse dans ses propres subtilités. Car la sagesse païenne suppose une Nature (qu'elle connaît) infinie : si celle-ci est infinie, la vigueur aussi en sera infinie – en effet, les parties de l'infini sont infinies. » Au-delà de la polémique, Cantemir rejette, on le voit, le thème de la vieillesse du monde, au nom d'une action de Dieu dans l'Univers continuelle et infatigable. Les archées, par exemple, qui sont chez Cantemir, à l'instar de van Helmont, des principes de vie et d'individuation qui animent la matière, lui donnant les formes des créatures vivantes, sont l'un des moyens de la création continuée (II, 11). Outre ce rôle créateur des archées, qui infusent à la matière des formes, ou, selon la métaphore de Denys l'Aréopagite reprise plusieurs fois par Cantemir, des lumières, il y a un rôle conservateur de la nature, qui, du fait même des lois de son fonctionnement régulier, maintient les conditions qui rendent possible la vie. Pour Cantemir donc, la vieillesse de la Terre est une notion qui ne recouvre rien, puisque de toute façon le principe de vie des créatures vient de l'extérieur sous la forme de lumière ou de vie particulière, dépendant du Dieu des Lumières ou de la Vie Universelle.

En fait, la vraie cause de l'apparition des géants est, pour Cantemir, la tyrannie exercée sur le monde par l'esprit impur, qui essayait de se faire adorer « dans la chair et dans la vigueur du corps ». Dieu prend alors la décision de détruire la terre par l'eau, de même qu'il l'avait produit de l'eau. C'est par le Déluge universel que Dieu extirpa toutes les âmes impures et qu'il purifia sa vigne (ch. 9), de sorte que l'esprit impur ne s'incarna plus dans les hommes (ch. 10).

---

<sup>779</sup> Le premier à avoir explicitement affirmé l'infinité du monde fut Giordano Bruno, et l'idée se répandit chez quelques-uns des philosophes les plus importants du XVII<sup>e</sup> siècle, tels Galilée, Descartes (qui gardèrent toutefois une certaine prudence), Gilbert, More, Newton.

*Le Déluge (11-12)*

L'arc-en-ciel est une créature nouvelle, un gage donné par Dieu de son alliance avec les hommes selon laquelle il n'y aurait plus de déluge universel. Cantemir s'attache à réfuter l'explication de l'arc-en-ciel donnée par Aristote dans ses *Météorologiques*. Même si l'arc-en-ciel a une cause naturelle, à savoir le Solcil, le lieu, l'air et le nuage, il est lui-même surnaturel et manifeste la Promesse divine (ch. 11).

Pendant le déluge, toutes les espèces végétales furent conservées dans leurs archées internes, qui ou bien furent fortifiés surnaturellement par une faculté merveilleuse, ou bien furent rappelés à la vie par un ferment nouveau introduit dans la terre sur un mode créateur (ch. 12).

*Le système des eaux (13-17)*

Mais d'où venait une quantité si énorme d'eau pour recouvrir toute la terre jusqu'aux sommets des montagnes ? Et où s'est-elle retirée après le déluge ? A ces questions que poseraient les Scolastiques, il faut répondre par un examen du système de la nature. Selon ces derniers, l'Univers est rempli des quatre éléments et il n'y a pas de vide. Les lieux naturels sont définis en rapport avec la nature des éléments. Mais l'espace entre la sphère de la Lune et l'extrémité du firmament de quoi est-il rempli ? Ce ne peut être de l'un des quatre éléments, qui sont conditionnés par leur lieu naturel. Ce ne peut être non plus l'éther, car, selon eux, il compose les corps célestes. Enfin, ils n'admettent pas le vide (ch. 13). Force est donc de changer d'explication et de se fonder davantage sur les « axiomes sacrés ». Il convient ainsi de rappeler l'excellence de la Création. Le monde fut créé à partir du rien. Mais, Dieu n'a pas seulement décidé la Création, mais aussi la Conservation des choses. Une fois créée, la nature demeure la même en genres et espèces, dans une quantité égale, selon un principe de conservation

(ch. 14). Pour revenir au circuit de l'eau, l'on doit distinguer différentes transformations de l'eau, selon la structure et l'agrégation des atomes d'eau. Ainsi, l'on distingue selon l'altitude : les mers et les rivières, les nuages, la rosée, le gaz (ch. 15). Après le déluge, les eaux sont donc revenues à leurs limites, mais la Terre changea d'aspect, au sens où les eaux se sont diversifiées, des quatre rivières qui arrosaient la Terre avant le déluge, à la géographie aquatique que l'on connaît aujourd'hui (ch. 16).

La recherche au sujet des eaux continue par la question de l'origine de la saveur salée des mers et de la saveur douce de sources et des rivières. La salure des mers ne provient ni de la chaleur solaire ni des exhalaisons sèches de la Terre, comme le soutient l'Ecole péripatéticienne d'après l'enseignement d'Aristote dans les *Météorologiques*, mais bien des « sédiments des eaux marines », pourvus d'un « ferment salin naturel ». La salure préserve les eaux moins mobiles des effets de la chaleur du Soleil et des ferments irréguliers, les conservant non corrompues et inaltérables. Cette salure marine date de l'époque de la Création, elle est inhérente aux fonds de la terre et elle y demeure afin que celle-ci ne dégénère pas sous l'effet des ferments et de la chaleur. C'est aussi pour cela que les sources qui traversent le corps de la terre par des veines profondes et étroites, ressortent insipides et douces, alors que celles dont le chemin est large et court jaillissent salées et amères, n'étant pas bine filtrées, mais seulement à moitié distillées (ch. 17).

### *Le système des météores (18-23)*

Après le retrait des eaux du Déluge, Dieu répète sa bénédiction sur la Terre renouvelée. Les changements successifs du temps, l'alternance des saisons, le cortège des météores ne s'arrêtent pas. Leur matière est le Gaz, et les étoiles à travers leur *blas*, en produisent toute la variété. Il faut abandonner l'explication aristotélicienne naïve des météores par les exhalaisons (ch. 18). Le blas des étoiles



est double, moteur et altératif. Le blas moteur des étoiles est « une force pulsante des étoiles, selon les phases de celles-ci, qui, à raison de leur chemin, causent les premières qualités » dans les choses sublunaires et les passions de l'âme dans les hommes (Cantemir donne l'exemple de la honte, la crainte, la colère, la joie, la tristesse). Le blas altératif consiste dans « la production du froid et de la chaleur » et dans « les changements des vents ». En effet, le mouvement des astres est « comme un chambellan, qui se mouvant, ouvre ou ferme les strates de l'air », faisant apparaître « les chaleurs et les froids irréguliers ». L'air est donc mû par le blas. Selon les différents mouvements de l'air, et à partir d'une explication atomiste, de même qu'il l'avait fait pour les eaux, Cantemir distingue les météores, tels que les averses, les pluies qui durent longtemps, la rosée, la gelée blanche, la neige, les orages, la grêle, le vent, la tempête, le brouillard rare et sec, les nuages (ch. 19).

Pour bien comprendre la matière des météores, il faut examiner plus à loisir la structure du gaz et le comparer à l'exhalaison. La matière du gaz et de l'exhalaison est la même (l'eau), mais le premier la contient sous la forme la plus pure, alors que l'exhalaison se compose d'un mélange de matière sèche, huileuse et de gaz, imprégné de ferments. L'air sépare ce composé, le convertit dans du gaz, libérant la matière épaisse, qui est le sel et le soufre, dans les fonds de l'air. Contrairement aux aristotéliens, il ne faut pas croire que le feu est un élément ; il est simplement un prolongement de la lumière du Soleil. Les matières huileuses et sulfureuses sont un effet des ferments locaux agissant dans le gaz. De même, les fonds de l'air possèdent aussi un ferment propre, connu sous le nom de *Peroledus*, qui a un effet plus ou moins coagulant sur les exhalaisons, ce qui permet de distinguer d'autres météores, tels le feu libre, la scintillation, l'éclair, le tonnerre, ou les pluies d'animalcules (ch. 20).

De même cependant que l'arc-en-ciel est un effet prodigieux et irrégulier, il en est de même du tonnerre extraordinaire (ch. 21) et du tremblement de terre (ch. 22-23).

*L'origine et la confusion des langues (24-28)*

Cantemir évoque aussi l'épisode de la Tour de Babel, afin d'examiner l'origine des langues. La science profane soutient que chaque nation aurait composé sa propre langue. Du consentement de tous, les dénominations, les déclinaisons et les prononciations auraient été choisies et après, les différents groupes d'hommes, selon leur culture et leur raffinement, auraient imposé des niveaux de langue qui leur furent adaptés (ch. 25). A l'encontre de cet enseignement, il faut soutenir la tradition sacrée, selon laquelle toutes les langues et tous les éléments de celles-ci furent l'ouvrage de la Toute-puissance de Dieu (ch. 26-27). Mais pour en revenir à la Tour de Babel, ouvrages des hommes de l'Orient, la confusion des langues fut un « grand mystère » qui tend à « parachever le langage spirituel ». Les hommes ne pourront monter, ainsi qu'ils le pensaient, par eux-mêmes dans le Ciel. Jésus-Christ, le Fils de l'Homme et Premier Né Éternel du Dieu Éternel, a rendu possible par sa mort et sa résurrection, la venue du Paraclet, qui, par des langues spirituelles, a produit « non de la confusion, mais une communauté » d'esprit. C'est par l'ouvrage de l'Esprit Saint que le « dialecte incompris du prochain » est compris et que les choses qui étaient diffuses se sont rassemblées. C'est par là que la confusion des langues symbolisait mystérieusement d'avance la communauté dans l'Église et l'union de la Charité (ch. 28).

*Annonce de la Théologo-Éthique et de la  
Théologo-Métaphysique (III, 29-30)*

Cantemir annonce une étude de l'homme, à travers la Théologo-Éthique. Il faut oublier les disciplines récentes, bâties sur l'oubli des principes de la Sagesse dispensés par Moïse, qui ne sont que des fictions et des fables poétiques aux titres présomptueux. Cette théologie profane et cette abominable théogonie ne sont que des formes d'idôlatry, nourries par l'ambition hu-

maine. Les inventeurs de tant d'Apollons feints tombèrent du trépied qu'il s'étaient forgés eux-mêmes (ch. 29).

Ce moment de la recherche est accompagné de deux changements dans le cheminement commun de l'apprenti-philosophe et du maître spirituel. Tout d'abord, un sentiment d'impuissance de la part du premier, qui, « destitué de toute vigueur de la perceptibilité », sent s'écrouler « dans l'infini ». Il n'en est pas au premier aveu d'impuissance. Ce sont les forces de son intellect qu'il faut accroître. Mais, ici, le maître annonce un changement de statut de son apprenti. Désormais, ce dernier n'est plus « son fils » (*filius*), mais « son disciple » (*alumnus*), car il est « allaité » (*lactans*) et, à son tour, pourra lui-même « instruire ses disciples ».

L'Ancien de Jours annonce que la recherche au sujet de « la genèse de la nature et de son cours » a pris fin. Il faut se retourner vers le « miroir énigmatique », dans lequel se sont succédées les étapes de cet enseignement. Eh bien, ce miroir a aussi « une autre face », « recouverte de difficultés plus vastes et plus pénibles que celles-ci, telles que l'œil humain ne peut les voir, l'oreille ne peut les entendre et l'esprit de l'homme ne peut les saisir ». L'enseignement passe dans une autre phase, qui exige une autre méthode. Aussi faut-il suspendre la « pénible recherche » à laquelle l'apprenti s'est astreint jusqu'ici et poursuivre par un enseignement oral (faut-il dire « une dictée » ?), pour un tome suivant, que le disciple se doit d'écouter, d'apprendre et de mémoriser. C'est la Théologo-métaphysique. Il s'agit, précise le Vieillard, de « dévoiler et éclaircir certaines des choses qui sont entre les choses antérieures et postérieures » (ch. 30).

## Livre IV

Le Livre IV apporte un recentrage de la perspective philosophique, à partir du changement thématique annoncé à la fin du livre précédent.

*Aperçu de la question du temps (1-3)*

Si toutes les choses créées se soumettent à l'homme, il y en a deux qui restent en dehors de son pouvoir, à savoir le temps et la vie. Cantemir en donne une première approche, en affirmant que toutes les choses se réalisent dans le temps, alors que le temps ne se réalise que dans l'Éternité ; la vie, quant à elle, comprend toutes les choses et n'est comprise que par la Vie Universelle.

Les choses créées sont, de ce fait, postérieures et comprises dans l'Éternité, comme des accidents. Elles ne peuvent toutefois apparaître que dans le miroir du temps. C'est ici que l'allégorie du miroir agglutiné dans la poitrine du Vieillard prend toute sa signification. « Le temps, affirme la Science sacrée, est le Miroir de la Créature, dans lequel certaines choses sont représentées comme ayant été, certaines comme étant et d'autres comme pouvant être »<sup>780</sup>. Mais les créatures doivent aussi apparaître dans une vie particulière, qui en comprend « certaines comme ayant existé, certaines comme existant et d'autres comme pouvant exister ». Le temps et la vie sont soumises à la seule Providence Divine (ch. 1).

Tout en révélant en partie la signification allégorique de ces divers attributs, l'Ancien de Jours annonce une polémique sans merci contre les doctrines philosophiques au sujet du temps et de la vie (ch. 2). En citant la déclaration prudente de saint Augustin, qui avoue savoir que le temps est quelque chose, mais ignorer ce qu'il est, il invoque les paroles que Dieu adresse à Moïse : « Je suis celui qui est », comme source universelle d'être et de vie.

La question qui se pose ici est si le temps, qui précède toutes les créatures, est lui-même créé et pourquoi il n'est pas fait mention de cette création dans le livre de la Genèse. Une chose est claire : l'assignation du rôle des étoiles, dans *Genèse* (1, 14), de marquer « les temps et les saisons, les jours et les années » ne saurait valoir pour la création du temps, car les jours, les années,

<sup>780</sup> Voir aussi dans l'*Index rerum*, l'entrée : « Avec le temps, la vie est représentative des êtres ».

les saisons ne font pas le temps, elles ne sont pas du temps, elle n'en indiquent pas l'essence, mais seulement la révolution du Ciel et le mouvement des astres. Il n'est cependant pas permis de croire que l'Esprit Saint ait omis de faire mention de la création du temps (ch. 3).

### *Guerre ouverte contre Aristote (4-13)*

Parmi toutes les polémiques avec Aristote dont le volume est parsemé, celle-ci est la plus acerbe, menée sur un ton moqueur. Cantemir fait état de la définition aristotélicienne de la nature comme principe du mouvement et du repos (*Physique*, livre II) et lui oppose une définition du temps au *definiens* identique, reconstruite d'après celle que le Stagirite utilise au livre IV la *Physique*. Cette identité du *definiens* permet à Cantemir de conclure à l'interchangeabilité des *definienda*, et à d'autres paradoxes (ch. 4).

En fait, à propos de la définition aristotélicienne du temps, il semble plus sûr de dire l'inverse, à savoir que c'est le mouvement qui est la mesure du temps, position que l'auteur tiendra tout au long de ce livre. Puisque, selon Aristote, le mouvement se trouve dans la définition du temps, on en conclut facilement qu'il y aurait une antériorité du mouvement sur le temps, ce qu'il convient de rejeter, car c'est le mouvement qui se fait dans le temps et non l'inverse (ch. 5).

Ensuite Cantemir s'occupe de postuler une différence radicale entre le temps et le mouvement et même entre le temps et les attributs du temps, que l'on a pris parfois par crédulité pour du temps. Comme il y a cette différence radicale, le temps ne peut générer du mouvement ni l'inverse. Ainsi les saisons de l'année ne sont pas du temps, mais seulement des changements successifs des météores, qui sont accidentellement dans le temps. Les âges de l'homme, de la première enfance à la vieillesse, ne sont pas non plus du temps, mais des successions de la vie particulière d'un homme. Il en est de même pour le siècle, le lustre,

l'an, l'instant, etc., qui n'ont, eux non plus, rien de commun avec le temps (ch. 6).

Ce dernier exemple amène Cantemir à parler de l'instant et à déplorer la conception qu'il attribue à Aristote, selon laquelle le temps et les parties de celui-ci seraient composés de points mathématiques indivisibles. Selon Cantemir, l'indivisible est un rien privatif et négatif qui ne saurait s'agréger et s'enchaîner dans un quelconque être réel et actuel. Il rejoint ainsi une opinion métaphysique générale qu'il avait annoncée au Livre I. Des inventions humaines, telles le cadran solaire ou l'horloge mécanique, ne sauraient renfermer dans leur espace limité le mystère du temps. En effet, l'acier tordu de l'horloge qui se détord par la force mécanique de la fusée ne génère pas le temps et n'en indique pas non plus l'essence, mais il accomplit tout simplement le travail de sa propre nature, qui est la résistance. De même, l'ombre du Soleil ne génère et ne décrit pas le temps sur le cadran solaire ; elle n'en divise pas non plus les points indivisibles, car alors elle produirait à partir de l'indivisible du divisible, à partir du non être de l'être. Le Soleil a pour seul travail de parcourir de son mouvement circulaire l'Univers, de l'éclairer et de le chauffer (ch. 7).

Tombant dans ce type d'erreur, les Péripatéticiens ont divisé le temps dans des points innombrables et indivisibles, allant jusqu'à dire que les parties les plus petites en sont finies. En réalité, ces points indivisibles physiques sont des fictions et les intervalles de l'espace selon lesquels on mesure le temps ne sont que « des accidents étrangers, externes, postérieurs et adventices par rapport au temps » (ch. 8).

L'impossibilité d'établir l'antériorité entre le temps et le mouvement conduisit certains philosophes à imaginer un mouvement sans commencement, *ἀναρχος*, qui les amena à postuler une nature infinie, un mouvement infini, une mesure infinie, un monde infini et coéternel à Dieu et d'autres fictions extravagantes. Cantemir range dans la même catégorie l'hypothèse d'un premier

moteur immobile, principe de tous les mouvements naturels, qui ferait ainsi concurrence au concept même de nature, principe du mouvement selon Aristote. De ce double emploi, plusieurs absurdités s'ensuivent. Celles-ci amènent Cantemir à dire qu'il ne faut pas mêler les arts mathématiques à l'étude de la nature mais au contraire veiller à bien distinguer les deux ordres (ch. 9).

Dans la suite, Cantemir affirme qu'Aristote a défini le lieu en fonction du mouvement, comme s'il n'y eût pas de lieu s'il n'y avait pas de mouvement. Ceci entraînerait que ce qui est en repos serait « hors et au-delà du lieu », ce qui amène à des conséquences absurdes. L'aigle, qui s'immobilise dans le ciel, ou bien les Pôles de la Terre, immobiles, n'en sont pas moins dans un lieu. Aristote exige du mouvement pour qu'il y ait un lieu et du temps. Par conséquent, le lieu et le temps n'existeraient pas en dehors du Ciel. Cantemir est l'adepte d'une représentation du monde, dans laquelle, si l'on enlève tous les corps naturels (partant le mouvement), le temps, le lieu et les relations de position continuent d'exister et demeurent les mêmes. Le temps n'a aucun rapport avec la chose mue, ni avec le mouvement, mais c'est un être en soi (ch. 10). D'autres absurdités sont décrites qui s'ensuivraient de la définition relative du temps et du lieu par rapport au mouvement, si on introduisait la considération du plus ou du moins (ch. 11). Ensuite Cantemir formalise la conception aristotélicienne du temps dans dix-neuf affirmations (ch. 12), qu'il réfute au moyen de dix-neuf autres propositions (ch. 13).

### *Fausse conceptions de l'Éternité (14-15)*

Certains Anciens ont néanmoins compris le temps comme « continu et non discret » l'appelant « Éternité ». Pervertissant cette intuition de l'Antiquité, quelques philosophes modernes ont cependant enseigné que l'éternité pourrait être divisée, portionnée et distribué dans du plus ou du moins. Selon les mêmes, l'éternité ne peut être désignée par nulle quantité ou mesure de temps, mais elle contient la perpétuité (*omne aevum*).

Cantemir applique ici un argument dilemmatique : est-ce que cette définition de l'éternité se réfère au Créateur ou à la créature ? Dans le premier cas, elle est fautive, car il n'y a qu'une connaissance négative du Créateur. Dans le second cas, elle est blasphématoire, car elle établit un attribut du Créateur comme genre et différence constitutive de la créature. Ensuite, Cantemir donne une définition de l'Éternité, en la situant dans la région des choses intermédiaires dont il parlait à la fin du Livre III (antérieure aux choses postérieures et postérieure aux choses antérieures) : « l'Éternité est celle qui comprend toutes les choses dans le Créateur et est comprise par l'Un ». Il admet, toutefois, des descriptions métaphoriques, telles que « le point de l'existence Divine, le Rayon de la Splendeur plus qu'éternelle, les Ténèbres enveloppantes, la Lumière inaccessible » (ch. 14).

Les philosophes ont beau distinguer sempiternel et éternel pour distinguer Dieu et les créatures intellectuelles. Ils errent aussi lorsqu'ils affirment que, puisque toutes les choses se trouvant sous le Ciel sont temporaires, le temps, après avoir produit le changement et le renouvellement des choses, périt totalement. Cantemir compare ici le temps à la robe sans couture du Christ (ch. 15).

### *Approches vraies de l'Éternité (16-17)*

Reprenant l'argument dilemmatique du chapitre 14, Cantemir tente d'éclairer davantage l'Éternité. Est-ce le Créateur même ou une créature ? Dans le premier cas, elle est incompréhensible et il n'y en a pas de définition. Dans le second cas, elle devrait pouvoir être saisie au moyen des catégories. Mais les philosophes affirment qu'elle comprend tout et n'est comprise par rien. Elle n'est donc ni substance, ni accident, ni une autre catégorie. Il semble que les philosophes païens ont transféré à cette notion un nom de Dieu (« ce qui est dit de l'Éternel et qui est autour de l'Éternel »). A qui cette notion s'applique-t-elle au juste ? Si c'est à Dieu seul, pourquoi appellent-ils de ce nom certaines créatures



intellectuelles ? L'Éternité s'appliquerait-elle de façon univoque au Créateur et à la créature ? Il n'y a aucune analogie entre les anges et Dieu, comme il n'en a entre le rien et le Tout. Cantemir évoque de nouveau Saint Augustin, qui, pour avoir retiré du temps tout accident (l'avant et l'après, le long et le bref, etc.), « savait, dans son ignorance, que l'Éternité et le temps sont une et la même chose ». Mais, en Dieu, le temps est Éternité, car il existe de façon indépendante, alors que dans les créatures l'Éternité est temps, car il existe de façon dépendante (ch. 16).

Les Scolastiques prétendent que la Sphère céleste, ou premier mobile, serait éternelle. C'est se fondant sur cette éternité qu'ils déduisent les genres les plus généraux et l'Univers, ou universalité, qui embrasse toutes les choses particulières comme accidents successifs et corruptibles. Ils pensent donc que des choses de vérité éternelle constituent la substance des particuliers corruptibles. Cette affirmation est fautive, car il s'ensuivrait, par l'identité d'espèce du producteur et du produit, que les particuliers seraient aussi éternels, ce qui est absurde. Par conséquent, l'Univers, pour autant qu'il est « sensible et le tout d'une partie », ne peut être une substance éternelle.

Pour les aristotéliens, l'unique cause de l'éternité de la Sphère céleste en est le mouvement circulaire. Mais en fait, le mouvement circulaire est éternel non en tant qu'il est circulaire, mais en tant qu'il est mû sans cesse par le moteur immobile. Et donc, ce qui est éternel n'est pas le mouvement mais l'immobile. Et, affirme Cantemir en adoptant le langage du Pseudo Denys l'Aréopagite, l'Éternel Immobile n'est pas dans la nature, mais « au-dessus de la nature », il n'est pas substance, mais « au-dessus de la substance », il n'est pas naturel et essentiel, mais « surnaturel et sursésentiel » (ch. 17).

### *Retour sur le temps (18-24)*

Pour parler de l'Éternité, il convient en fait de refonder la connaissance sur les « vrais principes », tels qu'ils ont été transmis

par Moïse, « le Philosophe Suprême et en même temps du Théologien de la Vérité ». Le premier en est la création par Dieu *ex nihilo*. Le second c'est la création non pas par privation, mais par position de sa Toute-Puissance, car en Dieu, « être quelque chose ou ne pas être sont une seule chose ». De nouveau, il est affirmé que le temps, entendu en Dieu, est l'Éternité même. Mais Cantemir affirme ici que le temps et compris, dans son être, après Dieu et avant toute créature. On comprend donc qu'il fait partie de la région des choses intermédiaires dont il était question à la fin du Livre III, « entre les choses antérieures et les choses postérieures ». De là on déduit qu'il n'a pas de condition créaturale (ch. 18).

Cantemir continue en donnant une définition concurrente de la nature : « la Nature est l'ordre de Dieu, par lequel la chose est ce qu'elle et elle fait ce qu'il lui fut ordonné de faire ». Cet ordre de Dieu peut être double, il a pour but soit la création, soit la conservation des choses. Le mouvement naturel d'une chose, par conséquent, n'a pas comme but de générer du temps, mais d'obéir à cet ordre et, partant, de se générer elle-même ou de générer une espèce semblable à elle et de conserver ainsi son genre. L'Éternité et le temps viennent immédiatement après le Créateur et, de ce fait, le temps n'a besoin du mouvement d'aucun autre être afin d'obtenir la perfection de son essence. De même nul être en mouvement n'a besoin depuis son commencement comme archée jusqu'au terme de sa perfection ni du temps ni d'un autre être afin d'obtenir la perfection de son essence (ch. 19).

Il faut se mettre en mémoire que le temps est un être réel, existant en acte, qui ne dépend pas du mouvement, de la succession des choses mobiles, et qui ne dépend pas non plus de l'intellect, de l'âme, du nombre et de la mensuration, qui n'est pas compris uniquement sous l'orbite du Ciel et qui n'est pas défini par le premier mobile, ni par quelque autre mouvement. Le récit de la Genèse décompte des jours, partant du temps, dès le commencement de la Création. En effet, toutes les choses doivent

arriver dans le temps et dire de quelque chose de créé qu'il ait été avant le temps, c'est un blasphème. Il y a des exemples, dans la tradition sacrée de l'Ancien Testament, mais aussi dans des traditions autres, comme celle de Mithras, de corps célestes qui ont arrêté leur mouvement et sont demeurés immobiles. Le temps ne s'arrêterait pas pour autant. De façon analogique, on doit penser que le temps a existé avant tout mouvement (ch. 20).

Suivant sa méthode, qui est celle de l'enlèvement des accidents, Cantemir affirme que le temps n'est « ni long, ni bref, ni avant, ni après, partant, ni mesure, ni mesurable », en fait qu'il ne doit pas être compris en termes de quantité. Plus généralement, il n'est pas dans la sphère des catégories. La suite du texte établit une analogie entre la façon dont le Bonté, la Vérité, la Vie, l'Essence représentent Dieu dans les créatures, sans que pour autant les créatures soient Dieu, et la façon dont la durée représente, dans les créatures, l'Éternité et l'Illimitation. La durée est, par conséquent, « très intime aux choses mêmes, mais cependant elle n'est pas affectée, enfermée ou appréhendée par les choses ». Dans ce sens, tout en étant distribuée dans les choses « dans la mesure où elles reçoivent et participent de l'existence », la durée est « entièrement divine et très éminente », elle est l'Éternité même (ch. 21).

Par abstraction de tous les corps, mouvements, successions, changements, avant et après, l'on parvient à concevoir le temps comme un être pur (*impermistum*), immuable. Pour la faculté humaine de percevoir cependant, il y a, par accident, une durée relative au mouvement et un mouvement relatif à la durée. La proportion des mobiles caducs, dans l'ordre de leur mouvement local, est, en effet, une qualité accidentelle (*in quod*), mais non dans l'ordre de leur être réel, comme qualité essentielle (*in quid*). Le temps en lui-même n'a pas de succession et ne peut servir à mesurer. Il n'est pas un être successif, mais il est « voisin, semblable et intime » à l'Éternité, dont il dépend de façon émanative (ch. 22).

Reprenant son argument dilemmatique, Cantemir affirme que le temps n'est ni substance, ni accident. En effet, le temps est un être. Mais il n'est pas la substance du Créateur, car il ne peut être entendu avant, mais seulement après le Créateur. Il n'est pas non plus la substance de la créature, car il n'apparaît pas dans le genre, il ne diffère pas dans l'espèce, il est extra-catégoriel. Par conséquent, le temps n'est pas substance. S'il était un accident, on devrait pouvoir décrire pour lui et seulement pour lui un sujet d'inhérence. Ce substrat, ce n'est pas le Ciel, car alors les autres mobiles n'auraient pas une durée propre de leur temps. Si chaque chose caduque participait du temps du Ciel, comme d'un accident qui lui serait propre, la chose voisine ne jouirait plus du temps. Il faudrait alors dire que les choses créées n'ont pas une durée propre et différente de temps, mais elles demeureraient de façon participative dans la même durée céleste extérieure. Si le temps était un accident des choses créées, il y aurait autant d'espèces différentes de temps que de choses individuées, partant le temps serait divisé en acte à l'infini.

Selon la vérité, il y a dans le temps une universalité singulière et singularité universelle, qui est propre aux choses individuelles. Elles ont toutes une durée délimitée (*praecisa*), particulière, insaisissable, incœrcible et impassible. Pour résumer, l'on peut décrire le temps comme un être neutre (c'es-à-dire ni substance, ni accident) qui donne et distribue à toutes choses, de façon représentative, une certaine durée délimitée, selon leur participation à l'existence. En Dieu, le temps est éternel, éminemment et essentiellement. Dans les créatures, il est délimité, de façon durative, subjective, dépendante, émanative et périodique (ch. 23).

Pour expliquer l'expression « au commencement (*in principio*) », de *Genèse*, 1, 1 : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », il convient de se rappeler que le temps ne peut être divisé. Le moment primordial de la Création était compris dans le temps éternel « comme dans la Splendeur préexistante émanant de la Divinité ». « Au commencement » vaut pour la

créature, non pour le Créateur, car la décision de Dieu de créer le monde, selon sa Providence, remonte à l'éternité. L'avant et l'après dans la Création doivent s'entendre relativement à ce qui est après Dieu. Les philosophes païens blasphèment lorsqu'ils affirment soit que l'Univers est increé soit qu'il est créé, mais co-perpétuel et coéternel au Créateur. Il faut par conséquent comprendre « au commencement de la création des créatures », et non « au commencement du temps éternel », car ce dernier est non discret, ainsi qu'il a été montré. Néanmoins dans l'acte de la création, le temps est distribué à la créature, de façon émanative et participative. Et selon les Proverbes : « Alors qu'Il a créé le monde, j'étais avec Lui ». Cette phrase montre le fait que la créature avait commencé à exister et que de lors elle a une certaine participation intellectuelle aux actes de Dieu. En contemplant la Création, l'intellect créé est entraîné d'une façon ineffable vers la Connaissance du Créateur, de « Celui qui est tout l'être de tous les êtres ». Et, précisément, il l'envisage comme infini, « premier, supérieur et antérieur à l'éternité, au temps, au commencement, à l'être et à l'essence », selon le nom divin de l'*Exode*, « Je suis celui qui est », enveloppant tout être et toute essence (ch. 24).

## Livre V

Le Livre V, qui traite de la vie, commence par une invocation de la grâce de Dieu, sans le concours de laquelle l'intellect ne saurait s'élever au-dessus des choses sensibles vers leur universalité. Dans cette entreprise, l'intellect s'appuie sur les particularités des choses « successives dans le temps », mais doit arriver aux formes qui en rendent possible l'existence et qui, de ce fait, en sont la vraie vie. Mais là aussi la bonne démarche est de réunir la physique et la théologie dans une seule approche, ce qui vaut de nouveau une apostrophe aux partisans de la double vérité. La justification d'une approche unique se trouve dans la simplicité des Évangiles et de

la Vérité même. Considérer l'univers d'un regard multiple est le fait de la créature, qui, de par son caractère composé (union d'une âme et d'un corps), est attirée par le multiple et le compliqué (le fonctionnement de la raison humaine sera expliqué au chapitre 11). Néanmoins, la Science sacrée enseigne la bonne façon de connaître simplement le Dieu Un, connaissance qui fait l'homme participer de la vie éternelle. Le chapitre 1 se termine par une version abrégée du symbole de Nicée à la façon de l'Eglise orthodoxe.

Cette voie unique, selon la Science sacrée, consiste à tenir que toutes les choses de l'Univers se produisent dans le temps et dans la vie. L'inscription des choses dans la durée marque à la fois leur « vie périodique » et leur participation de la vie universelle. La vie périodique de chaque chose équivaut, selon un autre lexique, au temps dans lequel (*in quo*) elle se trouve, à la vie par laquelle (*qua*) elle vit, à l'acte d'informer qui en produit l'existence et l'essence. Mais, du fait même de leur inscription dans une vie particulière, les choses participent de la vie universelle et en reçoivent l'être, le mouvement et l'entendement. Une fois cette distinction posée entre particulier et universel, il devient possible de distinguer à l'intérieur du même concept (temps, vie, etc.) une acception particulière, déterminée, et une autre, universelle, selon le conseil qu'une voix de l'intellect avait dispensé au disciple au chapitre 1 du Livre I (« distinguer entre les choses ayant la même dénomination »). Ne pas prendre les accidents succesifs de la chose particulière pour l'essence même de la réalité universelle dont elle participe nous évite, par exemple, de parler de « temps bon ou mauvais » ou de « vie bonne ou mauvaise » et, par là, de commettre un blasphème (chap. 2).

Cette problématique amène naturellement le propos vers les arts divinatoires et plus particulièrement vers l'astrologie. Le saint personnage fustige impitoyablement tant les Anciens que les Modernes qui en ont consacré la fiction, les traitant d'athées. A ses yeux, l'origine de la croyance à la divination par les « facultés

qualitatives des étoiles fixes et errantes» se trouve dans l'idée d'un enracinement de la vie particulière dans le temps, d'un soi-disant moment physique (*temporis punctum physicum*), dans lequel tous les événements heureux ou malheureux qui arrivent dans la vie d'un homme seraient déjà tracés et à partir duquel ils s'enchaîneraient indissolublement (chap. 3).

Se proposant de réfuter les arts divinatoires, en particulier les astrologues qui se disent chrétiens, le saint personnage propose comme défi (chap. 4) un dilemme qu'il considère comme étant insoluble, car entraînant des conséquences absurdes. Les astrologues doivent admettre que leur divination concerne ou bien le corps uniquement de l'homme, ou bien le corps et l'âme à la fois. Dans le premier cas de figure, la divination a une portée réduite, car elle ne porte que sur le « cadavre » de l'homme. Dans le second, elle nie la Providence divine et le libre arbitre de l'homme et, ce faisant, elle obscurcit l'Image Divine dans l'homme. Par le fait de nier la volonté libre de l'homme, l'astrologie contredit non seulement le christianisme, mais toutes les traditions sacrées qui enseignent à l'homme d'aspirer vers la vie heureuse de l'au-delà. Nous ne serions plus voués au paradis ou à l'enfer selon notre foi et nos bonnes œuvres, mais bien « selon la seule détermination des astres ». En réalité (chap. 5), les événements qui arrivent dans la vie ne doivent rien aux astres ou à un moment quelconque du temps, mais relèvent de la Providence divine et de la libre volonté de l'homme. Si toutefois les corps célestes avaient un rôle quelconque à jouer sur les êtres humains, ce ne serait en aucun cas celui de les déterminer (*inclinare*), mais tout au plus de les influencer (*necessitare*) à suivre leur propre liberté et le Plan Divin. Le même raisonnement doit être appliqué aux autres arts divinatoires, consistant à prédire l'avenir dans le vol des oiseaux ou dans les entrailles des moutons.

Fermant cette parenthèse, le saint personnage en revient (chapitre 6) à la vie universelle, annonçant à ce sujet quelques « vérités capitales ». La vie universelle donne tout à tous, cependant elle ne s'unit pas substantiellement aux choses, ne s'en laisse

pas appréhender et enfin n'en pâtit rien. Toutes les choses particulières qui existent au monde sont soit des suppôts (*subiecta*) qu'elle vivifie, soit des êtres (*entia*) qu'elle informe, sans pour autant qu'elle même change de quelque façon que ce soit. Car ce qui est est et, de ce fait, est posé intellectuellement comme « demeurant à jamais le même, impénétrable, immuable, inaltérable, pur, dans sa persistance et identité éternelles ». Le contexte philosophique de cette « donation » de vie me semble d'origine dionysienne. Denys l'Aréopagite, enseignait en effet dans les *Noms divins* : « Comme nous avons dit de l'Être qu'il est l'être en soi des durées perpétuelles, il faut redire ici que cette Vie divine, qui est au-dessus de toute vie, vivifie et conserve la vie en soi et que toute vie, comme tout mouvement vital, procèdent de cette Vie qui transcende toute vie et tout principe de toute vie. »<sup>781</sup> Au-delà de l'Aréopagite, l'on peut y reconnaître la substance primitive de Philon d'Alexandrie, dont émanent les existences secondaires sans que la première en soit diminuée pour autant<sup>782</sup>. Le modèle originel semble être l'épiphanie du Buisson Ardent, qui brûle sans se consumer<sup>783</sup>.

Dieu a la vie universelle ou, autrement dit, la lumière universelle, qui « éclaire tout homme venant en ce monde » (*Jean* 1, 9). Cette vie universelle « fait don à tout un chacun, à la mesure de sa propre capacité, d'une forme plus ou moins lumineuse »<sup>784</sup> (il expliquera au chapitre 8 qu'il y en a quatre espèces, formant, respectivement, les êtres inanimés, végétatifs, sensitifs et intellectifs), qui en constitue l'âme ou la vie particulière. Cependant, même si Dieu, vie universelle, donne les formes à toutes les choses, il ne s'ensuit pas pour autant que Dieu soit la forme de toutes choses, et encore moins que tel ou tel vivant en tant que

<sup>781</sup> VI, 1, 856 B.

<sup>782</sup> Cf. Emile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1924.

<sup>783</sup> *Exode*, III, 12-14.

<sup>784</sup> SSII, VI, 22. L'expression *iuxta propriae capacitatis modum* a son origine chez Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste*, 3, 2.



suppôt soit Dieu, de même que le souverain bien est dans tout ce qui est bon et parfait sans pour autant que l'un ou l'autre bon qui servent de suppôt soit Dieu.

La vie particulière, quant à elle (chap. 7), est la lumière formelle, infuse dans toutes les choses, donnée par Dieu, le Père des lumières, en un seul instant, et distribuée distinctement par genres et espèces, « par quoi la chose est ce qu'elle est et agit de la façon où il lui a été ordonné d'agir ». Avant d'en entamer la classification, l'exposé s'arrête sur la doctrine aristotélicienne de l'âme. Même s'ils considèrent que l'âme est triple, certains commentateurs d'Aristote tiennent qu'il y a une seule forme, qu'ils appellent substantielle, et qui procède du giron de la matière<sup>785</sup>. D'autres professeurs, plus pieux, furent d'avis que l'âme de l'homme est créée par Dieu dans l'instant, *ex nihilo*, et qu'elle est rattachée surnaturellement à la matière, afin de régir le corps animal. Même si, à l'égard de l'âme immatérielle de l'homme, ils furent plus justes, ils continuèrent d'enseigner que les autres formes ont une origine matérielle. Or la matière, désordonnée et dépourvue d'âme, ne saurait donner à nulle chose la vie, la forme ou la lumière. Tout produit neuf, en tant qu'il est amené du non être à l'être, est une création nouvelle qui, de ce fait, ne peut être accomplie que par Dieu le Créateur et Père des lumières, qui agit jusqu'à présent. En effet, pour ne pas contredire à la Toute-Puissance divine, l'on doit tenir que Dieu n'a délégué aucune créature pour créer, conserver et accomplir à sa place, et par conséquent ni la matière ni nul autre être créé ne saurait produire aucune forme par eux-mêmes.

Même si le substrat matériel des corps est l'eau, ainsi qu'il est apparu dans le miroir énigmatique (II, 5), et bien que celle-ci soit vouée à recevoir les formes, qu'elle incorpore au moyen de l'organe de l'archée et qu'elle porte à maturité par la puissance des ferments spécifiques, l'eau n'est absolument pas le réservoir

---

<sup>785</sup> L'on reconnaît ici l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, reprise par Pomponazzi à Padoue à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

des formes. Dieu seul produit éminemment les formes, les infuse surnaturellement dans la matière réceptive, les fait persévérer conjointement d'être une et la même chose, leur insufflant une force vitale qui les fait coexister, selon l'ordre naturel, jusqu'au terme de leur période prédéterminé.

Par la première des deux positions esquissées ci-dessus, le saint personnage explique (chap. 8) qu'il vient de décrire la doctrine des aristotéliens païens et, par la seconde, celle des aristotéliens « chrétiens et des autres » (il désigne vraisemblablement par là les commentateurs arabes d'Aristote). Il donnera cependant une position propre, avançant une classification quadruple des formes, dont on trouve les origines chez Pseudo-Denis l'Aréopagite<sup>786</sup> et une formulation très proche chez van Helmont<sup>787</sup>. Cette classification semble avoir comme critère le degré de lumière et d'expression des êtres. La première forme, « presque muette et entièrement obscure », la *forme essentielle*, concerne les êtres en apparence inanimés, tels les roches, les pierres, les gemmes, les métaux, mais aussi les végétaux desséchés, et tout ce qui est réduit par art à n'importe quelle forme spécifique. Sous cette dernière catégorie, il semble que l'auteur comprend des produits d'opérations chimiques ou alchimiques (choses qui « relèvent de la transformation de la matière »). La deuxième forme, « un peu plus explicite et plus claire », la *forme vitale*, concerne les semences des choses. Celles-ci, se nourrissant et s'imbibant d'humidité, développent leurs espèces, grâce à la force des ferments, ce qui semble correspondre à l'Archée vital<sup>788</sup>. La troisième forme « vivante, motrice et sensitive », la *forme substantielle*, concerne les animaux, où elle se manifeste pour un certain temps par le « mouvement arbitral des sens » et par « un certain langage imaginaire », tout en n'étant cependant pas permanente comme la substance. La quatrième forme, « vé-

<sup>786</sup> *Noms divins*, 4, 4, 700 B.

<sup>787</sup> *Formarum ortus*, 68, éd. cit., p. 138.

<sup>788</sup> Van Helmont donne pour exemple de ce type des formes les plantes.

ritablement substance », la *substance formelle*, créée, indestructible, portant expressément l'image de la Vie Universelle, est, selon van Helmont, le propre de l'intellect humain.

Si les deux premières formes « intéressent plutôt les philosophes naturels » (chap. 9), il faut comprendre que l'homme participe des deux dernières et, de ce fait, manifeste un « mélange mystérieux de mortalité et d'immortalité ». La première (c'est-à-dire le troisième type de forme), que les aristotéliens désignent par le titre de « rationalité », la forme substantielle, est la vie de l'homme extérieur ou la forme corporelle, « sensitive », « soumise aux affects », « assujettie aux passions », mortelle, se révoltant contre Dieu, sur laquelle le diable exerce sa tyrannie par la permission de Dieu. La seconde, la substance formelle, est la forme de l'homme intérieur (chap. 10), « créature immatérielle », « esprit intellectuel », « Image Divine », éternelle, impassible, immuable et inaltérable, immortelle, chérie par Dieu.

Armé de ces distinctions, il s'attaque à la définition de l'homme d'inspiration aristotélienne qui en fait « un animal raisonnable, mortel, capable d'intelligence et de science », où l'on reconnaît certains manuels médiévaux de logique reprenant une formule d'Aristote. Usant de sa distinction entre intellect et raison, Cantemir avance de nouveau que l'âme, seule partie immortelle de l'homme, possède en propre l'intellect, comme sa puissance, substantiellement uni à celle-ci, par conséquent immortel, alors que la raison en est un instrument corporel, destiné uniquement à gérer le rapport au corps que l'âme a en partage. L'âme de l'homme, entend intellectuellement, par une fulguration éclatante, aussi bien dans l'état de séparation d'avec le corps, dans le corps restauré par la résurrection, que dans celui d'union avec le corps. De ce fait, continue Cantemir, la définition de l'homme comme animal raisonnable, convient à merveille uniquement à la partie corporelle de l'homme, ou, comme le dit Cantemir de façon métaphorique, à « l'homme cadavérique », car puisque la raison n'a aucune participation à l'entendement

de l'âme séparée, à celui de l'âme dans le corps glorieux, ou bien à l'entendement des autres esprits séparés, elle ne saurait participer non plus du processus d'intellection de l'homme vivant. Selon la vraie définition, l'homme est « une créature vivant dans un corps, par une âme immortelle, et marquée du sceau de la Grâce de Dieu, selon [ce qu'elle a de] Lumière, et de l'Image du Verbe du Premier Modèle » (chap. 10).

La connaissance du bien et du mal tire son origine de l'enseignement du serpent. Si l'homme, en vertu de la connaissance par les sens est incliné au mal, sa nature intellectuelle le protège contre une chute complète. Mais plus il s'adonne à la sensualité, plus faible devient sa nature intellectuelle (chap. 11). Dans ce contexte où l'âme de l'homme est conçue uniquement en rapport avec l'image de Dieu, le thème de la définition de l'homme intérieur ou de l'âme immortelle se double de celui de la connaissance de Dieu. Là aussi, me semble-t-il, Cantemir suit le Pseudo-Denys, qui pose explicitement que l'homme ne saurait avoir de connaissance de l'essence de Dieu, mais seulement parcourir un itinéraire anagogique conduisant son esprit à la connaissance de Dieu comme cause de toutes les choses qui sont et aussi à la non-connaissance de Dieu comme n'étant rien de tout ce que les choses sont<sup>789</sup>. Dans cet itinéraire de la connaissance, fidèle au principe platonicien, l'homme doit dépasser d'abord la diversité des idées. La présence du multiple dans l'unité d'un seul intellect est due au travail des sens, fournissant des « images variées et multiformes »<sup>790</sup>. La « faculté étonnante de composer, diviser, trier, comparer et discerner les choses »<sup>791</sup> que possède l'homme – Cantemir définit la raison – est, partant, un effet de l'union de l'âme et du corps et ne saurait être investie d'un haut crédit métaphysique (chap. 11). « Il convient de te souvenir, mon dis-

<sup>789</sup> *Noms divins*, VII, 3. Sur l'anthropologie apophatique contenue dans le Livre V de *Sacro-sanctae*, voir ci-après, au chapitre 11.

<sup>790</sup> V, 11, 234.

<sup>791</sup> *Ibidem*.

ciple, que ce qui t'était apparu dans le miroir énigmatique<sup>792</sup> est l'Image Divine, pour autant qu'elle ne t'était pas connue, et ne l'est pas, pour autant qu'elle te l'était » (chap. 12). Par là, Cantemir reprend très exactement la démarche anagogique de Denys l'Aréopagite : « Dieu est connu en toutes choses et est différent de toutes choses. Dieu est connu par la connaissance et par la non-connaissance »<sup>793</sup>. En parcourant le catalogue de la Création, l'intellect saisit « Dieu non pas par Sa nature, mais par l'ordre de toutes celles qui sont en tant qu'elles sont projetées de Lui et ayant les images et les ressemblances de leurs Modèles divins »<sup>794</sup>. « Aussi est-il utile et nécessaire à mon avis de savoir saintement toutes celles que Dieu le Trois Fois Glorieux a produit dans leur être, depuis le commencement même de la Création jusqu'à maintenant, à savoir les Célestes, Supracélestes, subcélestes, sublunaires, terrestres, supraterrestres, souterraines, abyssales et les autres qui sont comprises dans le Catalogue de la Création ; de même, les Esprits Immatériels séparés, les Anges, les Archanges, les Chérubins, les Séraphins, les Trônes, les Puissances, les Intelligences et tous les Ordres et les Chœurs de l'Hiérarchie Céleste – la Science Sacrée les appelle toutes universellement, en les considérant comme des créatures, postérieures à Dieu » (chap. 12). Voici pour le côté positif de la connaissance (« Dieu est connu en toutes choses »). Mais en même temps, note Denys, « Dieu est différent de toutes choses ». Quelle que soit la créature à laquelle l'esprit s'arrête dans son examen du catalogue de la Création, Dieu se trouve bien au-delà : « il n'est rien des choses qui sont »<sup>795</sup>. Or, ce miroir dans lequel le disciple de la Science sacrée contemple la Création permet à ce dernier d'avoir une image de sa propre connaissance : quel que soit l'ob-

<sup>792</sup> Le miroir énigmatique est celui que le Vieux Ancien de Jours montre sur sa poitrine (II, 1) et qui reprend, en abîme, l'entreprise échouée de Cantemir de représenter ou peindre l'image de la science sacrée (I, 13).

<sup>793</sup> *Noms divins*, VII, 3.

<sup>794</sup> *Ibidem*.

<sup>795</sup> « Il n'est rien de ce qui est », *Noms divins*, VII, 3.

jet qu'il y contemple, Dieu s'y trouve d'une certaine manière et en même temps il n'y est pas : « Il est tout en tout et Il n'est rien en rien »<sup>796</sup>.

Dans la suite, Cantemir met la théologie négative de Denys l'Aréopagite au service d'une réflexion sur la pensée du sujet qui contemple Dieu dans sa création. Pourquoi les sens de l'homme ne peuvent-ils saisir l'esprit, ni en imaginer une idée ? L'immatériel dépasse toutes les limites de la connaissance par les sens. L'esprit ne peut se connaître lui-même qu'à travers la science infuse. Itinéraire philosophique qu'il esquisse aboutit à définir l'esprit ou pensée (*mens*), au terme d'une tentative de l'apprenti-philosophe de connaître Dieu. « Dès lors, des contraires négatifs, resplendit un rayon de l'affirmation vraie, de sorte que la pensée n'hésite pas à se persuader qu'elle est elle-même quelque chose de tel, de réel et d'existant en acte. » (chap. 12) Ce rayon suffit pour garantir la réalité et l'effectivité de la pensée<sup>797</sup>.

La noblesse et l'éminence de l'âme de l'homme se trouvent dans cela même qu'elle fut créée à la ressemblance de Dieu, mais aussi dans le fait que Dieu a choisi de s'incarner dans la chair de l'homme de l'assumer en son entier, hormis le péché, et de la rétablir dans son illustre dignité originelle par la Croix et la Résurrection (ch. 12). L'esprit de l'homme est, ainsi, appelé à monter sur le Thabor spirituel, afin de regarder « de beaucoup plus près », selon ce qui lui sera concédé par la Grâce, les choses antérieures de Dieu, ou bien même « Sa Face invisible, resplendissante et fulgurante » (ch. 13). Ceci cependant ne se passera pas du vivant de l'homme, du fait de sa communion avec les choses sensibles. Dans un dialogue avec Pierre, le plus vieux des Apôtres, l'on apprend cependant que, depuis la venue du Paraclet, l'homme a compris qu'il vivait « non en lui-même, mais dans le Christ » et que l'Image de Dieu est, dans l'homme, crucifiée par le Christ. Par conséquent, l'Esprit du Sei-

---

<sup>796</sup> *Ibidem*.

<sup>797</sup> Pour une comparaison de cette définition avec le *Cogito* de Descartes, voir ci-après, le chapitre 11.

gneur « ne demeurera pas avec l'homme, parce qu'il est chair »<sup>798</sup>, mais, continue Cantemir, avec l'âme de l'homme, parce qu'elle est Esprit (ch. 13).

L'âme de l'homme est, partant, infigurable (*indepingibilis*) ; en outre, elle relève du simple et exclut toute appréhension catégorielle, ce qui la fait échapper complètement à la raison. La forme extérieure, cependant, de l'homme apparaît toujours diverse, à chaque instant et dans chaque individu. De la première c'est la Théologo-métaphysique qui traite, alors que la Théologo-éthique s'occupe de la seconde. C'est dans ce contexte que l'auteur annonce un second tome consacré à la Théologo-éthique<sup>799</sup>, tout en réservant pour le Livre VI, « à titre de prélude, quelques éléments de Théologo-métaphysique et de Théologo-éthique » (ch. 14).

## Livre VI

### *Préambule*

Les livres précédents ont levé le voile sur quelques indices allégoriques de la Science sacrée, mais il s'agit maintenant d'en expliquer et d'en éclairer davantage tout le système en montrant les

---

<sup>798</sup> *Genèse*, 6, 3.

<sup>799</sup> Ce tome n'a jamais été retrouvé et les exégètes de Cantemir s'accordent à dire qu'il ne fut pas composé. On peut se demander toutefois, en faisant un exercice d'imagination, si Cantemir ne pensait, en l'annonçant, non pas à un ouvrage à venir, mais bien à un ouvrage qu'il avait déjà écrit. Le cas échéant, il semble assez naturel de dire que la *Théologo-éthique* de Cantemir est simplement le *Divan*, qu'il avait déjà fait paraître en 1698, deux ans avant d'envoyer *Sacro-sanctae* à Cacavelas, en roumain avec une traduction grecque due très probablement à ce dernier. En effet, quel est le sujet du *Divan* sinon une tentative de convaincre « la loi diabolique d'obéir à la Loi Divine » ? Quel autre canevas a-t-il que de peindre « les changements accidentels qui arrivent dans la forme extérieure de l'homme » et qui le font « apparaître toujours autre, à chaque instant et dans chaque individu » ? Cantemir avait-il pour projet de donner une traduction latine du *Divan* et de le publier comme second tome de *Sacro-sanctae* ? *A priori*, je ne vois pas d'objection à cette hypothèse.

« harmonies contingentes » de la Providence divine, mais aussi le libre arbitre de l'homme. C'est cette double approche qui justifie le titre de Théologo-éthique, annoncé à la fin du livre précédent.

Toutes les choses parfaites ou qui se perfectionnent dans le temps sont en effet créées, ordonnées et destinées par Dieu de façon à concourir, être et devenir selon Sa volonté, relativement au Souverain Bien. Il en est différemment des choses qui dégèrent de cette origine et s'appliquent au mal : elles ne se rapportent plus au bien ou au parfait, mais seulement à elles-mêmes, et, par là, elles ne conservent plus le plan de Dieu, mais sont à elles, vivent pour elles, travaillent pour elles et mangent le fruit de leur voie (ch. 1).

*Explication détaillée des attributs de l'image infigurable de la Science sacrée (2-4)*

Les choses ou œuvres parfaites de Dieu, symbolisée par le diadème (et, selon IV, 2, par ses gemmes), sont la création du monde, la conservation de l'Univers, la propagation des genres dans les espèces et les mystères divins surnaturels, prédestinés depuis l'éternité, mais qui arrivent dans le temps universel et dans la vie particulière de certains. La libre volonté bonne de l'homme ou *appetitus bonus* regarde et veut ces choses. Afin de parvenir à la jouissance du Souverain Bien, elle n'est cependant pas suffisante, il faut aussi le concours de la grâce. Si Dieu accorde sa grâce, il advient l'union mystique des bons et leur communion, dans laquelle Dieu est dans les délices avec les fils des hommes. Cantemir compare les rapports de communication, participation et union du Soleil et de ses rayons, du centre, des rayons et de la circonférence du cercle avec la voie et le cours par lesquels les hommes s'unissent à Dieu, afin de parachever la jouissance du Souverain Bien (ch. 2).

La prescience ou préconnaissance divine demeure pure de tout mal et de toute imperfection. Le sceptre symbolise la majes-



té divine (ou, selon IV, 2, la disposition des choses) (ch. 4). L'arc est soit tendu, et alors il symbolise la toute-puissance absolue de Dieu et les actes de sa volonté immuable, soit distendu et relâché, et alors il montre la volonté humaine libre et la procession des désirs du propre arbitre de l'homme. La flèche représente le but le terme ou la fin à atteindre (IV, 2) et ses mouvements marquent les allées et venues des choses qui arrivent dans le temps et dans la vie et qui acquièrent toutes leur perfection, qu'elles rocèdent de la prédestination divine ou du libre arbitre de l'homme. Le vêtement, d'une matière inconnue et sans couture, symbolise la vie humaine, par le côté extérieur, matérielle et soumise à la mort, par le côté intérieur, immatérielle et immortelle. La teinture du vêtement consistant dans des couleurs multiformes et variées apparaissant dans un même point et dans tous les points symbolise tout le vécu de l'homme, irréductible et infigurable (ch. 3). Cette coïncidence des couleurs dans le même point marque aussi l'union indivisible et non morcelable du point, du temps, de l'éternité et de la vie universelle qui composent les événements particuliers de la vie de tous les hommes. Toutes les choses arrivent, par des causes subsistantes et concurrentes, soit par la disposition de la Divine Providence, soit par l'inclination de la libre volonté, les deux seules « monarchies » qui existent réellement, à l'exclusion d'autres monarchies fictives (ch. 4).

### *La Providence de Dieu (5-7)*

La Providence divine se donne à voir par ses effets (symbolisés par les gemmes), ou choses parfaites. Entre celles-ci, il y a les choses antérieures, précédant la Création, telles, ainsi qu'il en a été révélé par le miroir énigmatique, l'abîme des eaux, l'esprit qui se portait sur les eaux, les ténèbres originelles. Ces dernières sont comme une cachette et une tente dressée autour de l'essence de Dieu, invisible, inscrutable et inaccessible. Et il y a aussi les choses postérieures, ou créatures de Dieu, que la Providence a disposées, par la prédestination, dans le temps et que la toute-puissance a produites selon

les catégories du combien, du quel et du quand. Par le combien, Cantemir entend un monde unique, comprenant tous les genres, les espèces et les individus. Par le quel, il comprend les spécifications diverses et la lumière propre de chaque créature, qualifiée à travers sa forme. Par le quand, il figure le commencement du monde à un certain moment, par rapport aux créatures, sans doute au sens où il l'expliquait dans le dernier chapitre du Livre IV, ce qui consacre la priorité infinie et éternelle du Créateur sur les créatures, de laquelle brille la splendeur de la Face de Dieu.

Lorsqu'il est droit, le sceptre est l'indice de la disposition de la Providence divine, et lorsqu'il est oblique, il figure la Prescience, ou Préconnaissance divine, qui ne nécessite, n'impose et ne cause pas, mais qui préconnaît les choses qui arriveront librement par la liberté, à travers le libre arbitre accordé à l'homme (ch. 5). Selon la disposition divine, se font la création, la conservation, la direction et la continuation de toute créature. A titre d'exemple, la disposition soutient la faculté de l'eau et de la terre de propager dans une lignée ininterrompue les espèces végétales. D'autres exemples étendent la disposition à la cosmogonie et à la cosmologie. Elle est également responsable du lien ineffable de l'âme immatérielle au corps matériel. Elle conserve toutes les créatures intellectuelles en dehors du péché et les maintient toutes dans l'immortalité. Par sa miséricorde et sa bonté, elle a relevé Adam, ruiné par son libre arbitre, à la vie. Elle accorde gratuitement tout don parfait à celui qui en est digne et en prive celui qui en est indigne (ch. 6).

Les choses arrêtées par la Providence divine sont immobiles, inaltérables et inéluctables. Le libre arbitre de l'homme ne peut contredire, différer ou changer les effets prédéterminés par la Volonté de Dieu. Dieu accorde par sa grâce des dons parfaits, qui lui sont connaturels, mais ne s'unit cependant essentiellement ni aux hommes ni aux créatures intellectuelles ; tout ce qui est donc bon l'est par la grâce et se conserve éternellement dans ceux que Dieu a connus d'avance comme capables et dignes et pour

un ministère seulement dans ceux qui ne sont que des organes médiateurs pour un certain temps (ch. 7).

### *La Prescience de Dieu (8-10)*

La Préconnaissance, ou Prescience, de Dieu est comme médiatrice entre la Providence et les effets du libre arbitre. Ce dernier penche ou bien vers le bien, pour autant qu'il est aidé par la grâce, ou bien vers le mal, pour autant que, par la méchanceté de sa libre volonté, privé de la grâce, veut, désire et accomplit par soi le mal. Le malin génie ne peut tyranniser l'homme contre la libre volonté de celui-ci, si ce n'est que cette dernière cède à la tentation et s'y soumet de son gré. Le mal est donc, dans le diable, privatif du bien, pour autant que celui-là est privé de toute bonne grâce. Mais dans l'homme, le mal est à la fois privatif et positif : il est privatif, pour autant qu'il ne fait pas ce qui relève du Souverain Bien, il est positif pour autant qu'il fait ce qui relève de son penchant pour le mal. En effet, le mal, en tant que tel, est privatif du bien, mais le penchant mauvais de la libre volonté est positif du mal (ch. 8). Tout ce qui n'est pas de Dieu, par Dieu et pour Dieu est mal et, réciproquement, tout ce qui est mal par soi n'est pas de Dieu, mais étranger à Dieu et contre Dieu. Dieu ne commet et ne peut commettre le mal. En outre, il y a trois choses qui sont impossibles à Dieu : un Dieu second, c'est-à-dire une créature aussi puissante que lui ; un mal quelconque relativement à lui ; s'empêcher de faire ce qu'il a fait ou ce qu'il a prédestiné d'être fait, car ceci contredirait sa Sagesse et sa Prudence (ch. 9).

Dieu connaît d'avance, par sa Prescience, toutes les choses qui arriveront et les distingue les choses futures comme si elles étaient présentes ; toutefois, sa Prescience se comporte de façon indifférente par rapport au penchat du libre arbitre de l'homme. Ainsi, selon le détournement (*aversatio*), Dieu connaît d'avance que les volontés mauvaises inclinent et penchent vers le mal et

qu'elles persévèrent dans le mal. Mais, selon la permission (*permissio*), Dieu connaît d'avance que les mêmes peuvent se convertir et obtenir la miséricorde. Selon la Prédestination, il destine les bonnes volontés au bien et les mauvaises au mal. La Présence de Dieu est tout aussi indifférente que le libre arbitre dont il a doué l'homme. Elle connaît la bonne volonté de l'homme en tant que sienne et la mauvaise en tant que propre au malin génie ou à l'homme méchant (ch. 10).

### *La liberté humaine et le mal (11-17)*

Au moment du péché originel, la volonté humaine s'est séparée du gouvernement de Dieu et de sa grâce. C'est comme une conséquence de cet éloignement et de la déchéance vers le pire que l'Antiquité inventa des arts nouveaux et des sciences sensibles (ch. 11). Les expériences assidues, les mécaniques merveilleuses, les jeux variés, les spectacles de théâtre et de musique, les Olympiades, les merveilles du monde (entre lesquelles Cantemir fait allusion au colosse de Rhodes, à la pyramide de Khéops et aux jardins suspendus de Babylone) demeurèrent admirables pour les siècles à venir. Ces occupations qui passaient pour vertueuses chez les Anciens stimulèrent certains hommes, avides de renommée et de célébrité, de forger « de nouveaux dieux, des demi-dieux et des malins génies ». Ces idoles ont cédé la place à des noms abstraits, tels que « Nécessité, Fortune, Hasard, Destin, Parques, Néréides », et les Athéniens ont érigé même un temple qu'ils ont consacré « Au Dieu Inconnu » (ch. 12).

Le Diable, qui depuis le commencement de son apostasie poursuivait le même but, à savoir effacer de la mémoire des hommes la crainte du Pouvoir suprême de Dieu, se proposa de suivre deux voies particulières, à savoir de conduire les volontés méchantes à l'athéisme et de proposer aux hommes de cultiver plusieurs dieux, et même des créatures, à la place du Créateur. Si le polythéisme fut assigné aux païens de l'Antiquité, l'athéisme

fut accordé aux libertins modernes (ch. 13). En fait, l'impiété prend trois formes, que l'auteur compare aux trois têtes d'un monstre. La première est précisément l'athéisme, qui forge, à partir d'un nom négatif, des images sombres de l'ignorance, qui n'entend pas la voix de la vérité et qui, en contemplant le Soleil, ne comprend pas intellectuellement la sagesse, la puissance et l'excellence de Dieu (ch. 14). La seconde est l'hérésie, une « tyrannie multiple », qui consiste à juger mal de la vérité (ch. 15). La troisième, la plus sacrilège, est une forme manichéenne d'idôlatrie qui consiste à enseigner qu'il y a dans les Cieux une double source et deux causes de Divinité, et sur la Terre il y en aurait une troisième. Les deux premières personnes soutiennent certes les choses célestes, mais ce Dieu céleste est « invisible, incompréhensible et inaccessible » et ses actes sont « imperceptibles et insensibles aux mortels et aux créatures terrestres ». La troisième personne de la Divinité procéderait, comme un effet procède de sa cause, des deux premières. Ce troisième chef, vicaire de Dieu sur la Terre, « visible, terrestre, mortel, humain », est le « lieutenant de l'efficacité divine » et c'est à son bon gré que « le Ciel, la terre, les créatures Célestes et terrestres obéissent, les choses cachées se révèlent, les mystères s'éclaircissent ». Il régit les lois par sa volonté, échappe au péché et outrepassé les limites naturelles (ch. 16).

Par métaphore, Cantemir associe aux trois têtes de l'impiété trois queues : la fortune, le hasard et le destin. Sous ces trois noms, les personnes cultivées continuent d'adorer des idoles très anciennes (ch. 17).

### *Le hasard (18-19)*

La notion de hasard est un « liquide empoisonné » dont la source se trouve chez les Anciens, mais qui a été adopté également par les Modernes. En reprenant la formulation de Boèce, Cantemir affirme que les uns ainsi que les autres ont compris le hasard comme « un événement produit par un mouvement accidentel et non par quelque enchaînement de causes ». Cette

définition est vide. Il n'y a pas en fait de mouvement accidentel, ni de hasard. Tout ce qui devient, c'est à dire progresse dans son être, devient par des causes nécessaires et concordantes (ch. 18). La confrontation avec la notion de hasard doit partir de la *Physique* d'Aristote, dont Cantemir fait au passage un éloge. Ce qui semble arriver de manière fortuite n'est en réalité pas un hasard, car il arrive par des causes préordonnées et concordantes. L'événement inopiné représente un hasard pour celui qui ne le connaît pas d'avance, mais pas en soi. On peut donc en proposer la contre-définition, valide aussi bien pour le physicien que pour le théologien : « le hasard est un événement inopiné et imprévu, provenant de causes convergentes, qui surgit dans des actions faites dans un but différent, mais qui ont été préparées par la Disposition Divine pour un autre bien nécessaire ». En effet, cette définition regarde à la fois vers l'ordre qui dirige et conduit, par un enchaînement indissoluble, toutes les choses qui procèdent de la Providence divine vers la perfection et vers celles qui proviennent de la libre volonté de l'homme, outre son intention, par erreur, inexpérience, ignorance et sottise, causes efficientes du mal inconsideré que l'homme se produit à soi-même et aux autres (ch. 19).

#### *Retour sur la Prescience et la Providence de Dieu (20-24)*

L'enseignement dispensé jusqu'ici renferme soigneusement des principes et des éléments de la « doctrine très cachée » dont se composent les syllabes, les mots et les discours de la science sacrée. Il est faux de dire, comme Aristote, que « la sagesse est avant tout la science que l'on recherche en vue d'elle-même et pour elle-même, et non en vue d'autre chose ». En fait, les adeptes doivent suivre la science sacrée en vue d'autres que d'eux-mêmes. Cantemir propose une méditation sur la Création, la Providence et la Prescience divines (ch. 20).

Afin d'essayer de dire quelque chose au sujet de Dieu à partir des créatures, Cantemir dresse une comparaison, qu'il appelle

orthodoxe, des attributs de Dieu et des effets du Soleil. Considérant dans le Soleil le mouvement, la chaleur et la lumière, il semble adéquat de comparer le mouvement, par lequel le Soleil, courant tout autour du monde, parcourt toutes les choses, à la Providence ; la chaleur, par laquelle il maintient toutes les choses, à la Prédestination ; et la lumière, par laquelle il éclaire toutes les choses, à la Prescience (ch. 21). Cantemir développe, en contrepoint, cette triple comparaison aux chapitres 22 et 23.

La Prescience divine est pure de tous les excès du libre arbitre. Armé de cet enseignement, le disciple est capable de philosopher, de combattre pour la cause de Dieu, de vivre vertueusement, de distinguer entre mort et mort, entre vie et vie, de parvenir à la béatitude et d'en jouir, de célébrer Dieu (ch. 24).

## Chapitre 11

### Définition de la pensée et vie universelle

Depuis Platon, la philosophie grecque a thématiqué un accès direct à la Divinité, au moyen d'une appréhension de la pensée en acte, susceptible de livrer en perspective une intuition de la réalité de l'esprit qui connaît, de l'existence de Dieu et de l'essence de Dieu précisément en tant que pensée. Cette perspective sur les strates successives de notre monde a fondé une compréhension architecturale de la métaphysique, qui, héritée de l'Antiquité, a doté de sens la vie de l'esprit en Europe durant des siècles. Le philosophe qui a repris cette tradition de pensée, allant de saint Anselme à saint Thomas, la transférant dans une sensibilité et une démarche fondatrices pour la modernité, fut René Descartes. C'est lui qui, dans les *Méditations de la philosophie première* publiées en 1640, a réussi la prouesse de faire tenir l'existence du sujet connaissant, l'essence de Dieu et son existence, dans un itinéraire rigoureux et exemplaires pour toute démarche réglée en méthode.

C'est par rapport à ce titan de la modernité que je me propose de mesurer une démarche analogue du prince roumain Démètre Cantemir, situé au carrefour du christianisme oriental, de la pensée apophatique et du rejet d'un néo-aristotélisme expérimental mis à l'honneur par les Universités italiennes au XVII<sup>e</sup> siècle.

Formé dans son adolescence à Iași en Moldavie à la cour de son père Constantin Cantemir, Démètre Cantemir (1675-1723) arriva très jeune, à l'âge de 13 ans, à Constantinople, où il demeura, avec quelques interruptions jusqu'en 1710, en qualité de, successivement, otage des Turcs à l'époque où son père régna en



Moldavie (1688-1691), ambassadeur de son frère aîné Antioche Cantemir, durant les années où celui-ci occupa le trône de la Moldavie (1695-1700 ; 1705-1707), ou bien de simple particulier. Ces circonstances expliquent la formation du jeune prince dans une ambiance intellectuelle extrêmement riche, dominée certes par la théologie orthodoxe, mais caractérisée aussi par des opinions philosophiques parfois divergentes, comme l'aristotélisme padouan de Cremonini et Pomponazzi, connu à Constantinople par le biais de Théophile Corydalée, des recherches médicales à base expérimentale comme la théorie de la circulation sanguine, remise à l'honneur par Alexandre Maurocordat, une efflorescence de l'héritage néo-platonicien et un crédit accordé à des éléments de doctrine issus de Jean-Baptiste van Helmont, bien connu à Constantinople à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, puisque Démètre Cantemir, selon son propre témoignage<sup>800</sup>, y avait été initié.

Du long séjour de Cantemir à Constantinople un traité philosophique est conservé, qui était demeuré manuscrit dans les papiers du prince, emportés par celui-ci dans son exil en Russie après son bref règne en Moldavie (1710-1711). Ce traité, longtemps ignoré, et dont je suis en train de donner une traduction française, semble avoir été rédigé par Cantemir dans les années 1698-1700 et porte le titre *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* (SSII).

C'est dans cet ouvrage de théologo-physique, que l'on retrouve, au milieu d'un livre traitant de la vie et plus particulièrement de la forme des choses, l'esquisse d'un itinéraire philosophique aboutissant à définir l'esprit ou pensée (*mens*), au terme d'une tentative de l'apprenti-philosophe de connaître Dieu. « *Vnde, ex contrariis negativis*, écrit Cantemir, *radius quidam verae affirmationis coruscat, ita*

<sup>800</sup> « *Praeter hos, Constantinopoli floruerunt Meletius, primo Artae, post Athenarum Archiepiscopus, vir in omni scientiarum genere exercitissimus, alioquin Helmontianorum, sive Thaletis principiorum studiosus quae etiam nobis per octo menses explicavit...* », *Annotationes ad Historiae Othmanicae*, Lib. II, cap. 1, 86, in Demetrii Principis Cantemirii *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae sive Aliothmanicae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae Libri tres*, critique edidit Dan Slușanschi, Timișoara, Amarcord, 2002.

*ut mens de se ipsa aliquid tale, reale et actu existens sibi persuadere non haesitet* »<sup>801</sup>. « Dès lors, des contraires négatifs, respandit un rayon de l'affirmation vraie, de sorte que la pensée n'hésite pas à se persuader qu'elle est elle-même quelque chose de tel, de réel et d'existant en acte. »

Une analogie avec la position cartésienne du *Cogito* s'impose, me semble-t-il, de soi. Chez Cantemir l'on pourra ainsi remarquer :

- 1° que le thème de l'essence de la pensée surgit au terme d'un questionnement sur la possibilité de représenter l'Image de Dieu dans le miroir de la connaissance et, partant, de connaître l'essence de Dieu ;
- 2° que ce questionnement sur l'essence de Dieu débouche sur un exercice apophatique au terme duquel l'apprenti-philosophe recueille un rudiment de définition positive de sa propre pensée ;
- 3° que cette définition positive de la pensée inclut, comme composante, un renvoi à son propre fonctionnement, en l'exprimant, dans le langage scolastique, comme « *aliquid tale, reale et actu existens* », « quelque chose de tel, de réel et d'existant en acte ».

En rapport avec ces points, l'on remarquera à propos de l'itinéraire de Descartes dans les *Méditations métaphysiques* :

- 1° que le thème de l'essence du *je pensant* survient, ainsi que l'a montré J.L. Marion<sup>802</sup>, après avoir reconnu et posé par hypothèse une altérité fondamentale, où un dialogue intellectuel avec Dieu ;
- 2° que la formulation du *Cogito* arrive au terme d'un doute méthodique, qui s'amplifie en devenant tour à tour, selon les termes d'Henri Gouhier, un doute hyperbolique et une négation radicale<sup>803</sup> ;

<sup>801</sup> *SSII*, V, 12, 237.

<sup>802</sup> « L'altérité originaire de l'ego », in *Questions cartésiennes*, II, Paris, PUF, 1996, p. 3-47.

<sup>803</sup> Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.

3° que Descartes n'hésite pas à franchir le passage de l'expérience de sa propre pensée à une substantialité de la pensée, qu'il pose, dans un vocabulaire scolastique, dans les termes d'une substance.

Très rapidement et avant d'encadrer l'argument de Cantemir, l'on remarquera par conséquent que :

- a) aussi bien chez Descartes que chez Cantemir l'expérience de la propre pensée du sujet pensant, respectivement de l'apprenti-philosophe, semble un sous-produit (*byproduct*) de la tentative de connaître Dieu ;
- b) la succession dirigée du doute de différents types chez Descartes pourrait, dans certaines conditions, être rapprochée d'un itinéraire apophatique, à la façon dont la théologie chrétienne orientale le pratique ;
- c) Descartes opère, à l'intérieur du parcours métaphysique des *Méditations*, la conversion de l'expérience de la pensée, en tant qu'exercice, dans un vocabulaire de la substance, ou dans les termes de Lévinas, de l'« énoncé », tandis que chez Cantemir, ce passage est refusé, la pensée restant uniquement du domaine de l'exercice ou de l'« énonciation ».

Le parallèle une fois esquissé de la sorte, je vais tenter de situer la démarche de Cantemir à l'intérieur de son projet philosophique, qui est celui de montrer à la fois la possibilité de la connaissance de Dieu et du monde et ses limites. L'enjeu de la comparaison qui en découle n'est pas forcément de conclure sur le caractère réel et historique d'un commentaire de Descartes par Cantemir, mais plutôt sur l'idée d'une problématique commune dont une origine possible se trouve dans la pensée chrétienne apophatique.

Cantemir loge sa réflexion sur l'esprit à l'intérieur du V<sup>e</sup> livre de son traité, qu'il consacre à la vie. L'auteur en vient assez rapidement à discourir au sujet de la façon dont Dieu, qui est la Vie Universelle, fait don à chaque individu d'une vie particulière. Quoique la Vie Universelle accorde tout à tous, on ne saurait dire qu'elle pâtit quoi que ce soit des choses, mais elle est « intellectuellement définie comme étant toujours la même, impénétrable, impermutable,

inaltérable, impermiscible et demeurant dans sa persistance et identité éternelles »<sup>804</sup>. Le contexte philosophique de cette « donation » de vie me semble d'origine dionysienne. Denys l'Aréopagite, enseignait en effet dans les *Noms divins* :

« Comme nous avons dit de l'Être qu'il est l'être en soi des durées perpétuelles, il faut redire ici que cette Vie divine, qui est au-dessus de toute vie, vivifie et conserve la vie en soi et que toute vie, comme tout mouvement vital, procèdent de cette Vie qui transcende toute vie et tout principe de toute vie. »<sup>805</sup>

Au-delà de l'Aréopagite, l'on peut y reconnaître la substance primitive de Philon d'Alexandrie, dont émanent les existences secondaires sans que la première en soit diminuée pour autant<sup>806</sup>. Le modèle originel semble être l'épiphanie du Buisson Ardent, qui brûle sans se consumer, et à propos duquel subsistent toutes les difficultés de traduction et d'interprétation de l'hébreu : « *Ehyeh asher ehyeh* », *Je serai celui qui sera*, etc<sup>807</sup>.

C'est comme suite à cette position dionysienne que le philosophe roumain affirme l'équivalence de l'âme, de la forme et de la vie :

« Cette vie fait don à chacun, selon le mode de sa propre capacité<sup>808</sup>, d'une forme plus ou moins lumineuse<sup>809</sup>, et par là l'on comprend

<sup>804</sup> « *imo semper intransibile, impermutabile, inalterabile, impermiscibile, atque in sua aeterna permansione atque identitate, intellectualiter declaratur permanere* », SSII V, 6, 221.

<sup>805</sup> VI, 1, 856 B.

<sup>806</sup> Cf. Emile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1924.

<sup>807</sup> *Exode*, III, 12-14 ; cf. H.R. Patapievici, « Rugul Aprins », in *Idei in dialog*, 12, 2005, p. 55.

<sup>808</sup> Lat. *iuxta propriae capacitatis modum*, expression qui a son origine chez Pseudo-Denys l'Aréopagite « de devenir un collaborateur de Dieu, en laissant apparaître en soi même, selon la capacité, l'action de Dieu rendue visible » (trad. V. Lossky), *Hiérarchie céleste*, 3, 2. Pour la notion d'analogie chez Pseudo-Denys, voir l'article de Vladimir Lossky, « La notion des *analogies* chez Denys le Pseudo-Aréopagite », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, p. 279-309.

<sup>809</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, VI, 1, 856 A : « Il nous faut maintenant célébrer cette Vie perpétuelle d'où procèdent la vie en soi et toute vie

que la lumière particulière (qui est l'âme), la vie et la forme sont en quelque sorte synonymes »<sup>810</sup>.

Après, il affirme que la vie se spécifie selon les étants particuliers en quatre types de formes :

« Mais cette lumière infuse dans les choses par le Père des lumières, Créateur de toutes choses, est donnée en un seul instant, enclose sous l'unité et l'identité de la forme et distribuée distinctement par genres et espèces. En même temps, cette lumière, même si elle est généralement inhérente à toutes les Créatures, se divise cependant en quatre espèces, c'est-à-dire formes vitales ou vies des choses. »<sup>811</sup>

Ce faisant, Cantemir se situe de façon polémique contre l'opinion selon laquelle il y aurait un seul type de forme, la forme substantielle, et que celle-ci apparaîtrait du giron de la matière, opinion développée par Alexandre d'Aphrodise et reprise à Padoue par Pomponazzi :

« La vie des choses n'est ni la matière, ou matérielle, écrit-il, ni un élément ou élémentale (comme l'enseigne de façon perverse le Philosophe)<sup>812</sup>, et encore moins la substance de la chose, mais la forme lumineuse elle-même de l'être. »<sup>813</sup>

Même si, après Aristote, des philosophes chrétiens ont sauvé l'âme de l'homme d'un « tel délire », en affirmant qu'« en tant qu'immortelle et immatérielle, elle ne peut être produite de la matière changeante et inconstante » et encore qu'« il y eut

---

et par qui reçoit la vie, à la mesure de ses capacités, chacun des êtres qui participent de quelque façon que ce soit à la vie », trad. M. de Gandillac.

<sup>810</sup> V, 6, 222.

<sup>811</sup> V, 7, 222-223.

<sup>812</sup> Il semble qu'il y ait ici de l'Aristote vu par Alexandre d'Aphrodise, pour lequel « la forme émerge de la matière même, elle préexiste dans la matière, par une disposition antérieure. Elle se développe dans la matière même, tout en étant distincte d'elle. », Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, 1967, p. 188.

<sup>813</sup> V, 6, 222.

aussi des cœurs plus purs qui, rendant un service pieux à l'âme, crurent qu'elle est créée dans l'instant à partir de rien par Dieu le Très-Bon et le Très-Grand et qu'elle est rattachée surnaturellement à la matière, qu'elle est unie dans le lien coexistantiel et destinée à régir l'animalité du corps », il reste le problème « des autres formes », qui ne sauraient non plus être comprises comme matérielles :

« Car n'importe quelle forme n'est rien d'autre que l'être, ou la vie de la chose, et la matière, qui est non composée et inanimée, ne peut donner l'être ou la vie à la chose, parce qu'elle ne l'a pas, donc il s'ensuit, comme nous l'enseignions plus haut, que toute forme, vie et lumière essentielle sont données à toutes choses par Dieu le Créateur, c'est-à-dire par la Vie Universelle ; et, bien que, dans l'ordre naturel, un produit est produit selon le genre et l'espèce du producteur, néanmoins tout produit neuf, puisqu'il est produit du non avoir été à l'être<sup>814</sup>, est réellement une création nouvelle et une nouvelle créature, que nul autre ne peut parachever que le Seul Père des Lumières même, qui agit toujours »<sup>815</sup>.

Ainsi, il faut mieux réfléchir sur la classification des formes, surtout que les chrétiens ont cru, distinguant l'âme humaine des autres formes, ne pouvoir reconnaître que deux types de formes :

« Les païens reconnurent une seule forme substantielle des choses, alors que les chrétiens et les autres, deux, croyant que l'âme de l'homme est immatérielle et immortelle, car jusqu'ici le paganisme survivait dans les écoles de façon ingénieuse. Et ils attribuent l'une à tous les corps matériels, et l'autre au seul homme, qu'ils appellent âme raisonnable, par laquelle l'homme est défini comme animal raisonnable. »<sup>816</sup>

La question de la définition de la pensée surgit chez Cante-mir dans un contexte polémique lié à la définition aristotélienne de l'homme comme animal raisonnable, propagée par

<sup>814</sup> Lat. *a non fuisse ad esse*.

<sup>815</sup> V, 7, 224.

<sup>816</sup> V, 8, 225-226.

une philosophie chrétienne néo-aristotélienne. Selon celle-ci, « l'homme est un animal raisonnable, mortel, capable d'intelligence et de science »<sup>817</sup>. Dans cette définition, on reconnaît en effet certains manuels médiévaux de logique reprenant une formule d'Aristote. A propos de cette définition, Cantemir fait trois observations critiques :

« Premièrement : qu'il serait différent des autres animaux par la seule rationalité sensitive ».

Par « rationalité sensitive », il convient de comprendre un trait de Cantemir contre une conception de la raison spécifique de l'enseignement de Padoue, qu'il connaît par les ouvrages de Théophile Corydalée, comme faculté qui travaille sur les données fournies par les sens. Sa réserve porte par conséquent sur le fait que la note distinctive de l'homme puisse consister dans la seule rationalité.

« Deuxièmement : qu'il acquerrait son intellect par un travail habituel continu, comme si l'intellect et l'acte de l'intelligence mêmes étaient adventices, accidentels, étrangers et postérieurs au sujet<sup>818</sup> même ». La note distinctive de l'homme serait, par conséquent graduelle, logiquement et ontologiquement postérieure au sujet.

La troisième objection porte sur l'absence, dans cette définition de l'homme, de la seule note révélée de l'homme, indiquée par le livre de la Genèse, comme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. « Troisièmement enfin, et ce qui est le plus impie : ceux-ci réfèrent la Créature, que Dieu a créé à Son Image et Ressemblance, à la ressemblance et image des autres animaux ».

Préparant sa réponse, Cantemir pose d'abord une distinction cruciale :

« En effet, s'empessant, bien plus paresseusement qu'ils ne devraient, vers la doctrine du Maître Véridique, ils n'ont pas pris garde que l'Intellect est une puissance innée de l'âme, qui lui est

<sup>817</sup> Lat. *animal rationale, mortale, intelligentiae et scientiae capax*, V, 10, 231.

<sup>818</sup> Lat. *subiectum*.

propre et substantielle ; alors que la raison, ou plutôt, abstraitement, la rationalité, est adventice, servante et instrument sensible de l'intellect, propre à modérer seulement les appétits corporels et, en tant que telle, simplement, non nécessaire à l'âme ».

Qu'est-ce à dire ? L'âme, seule partie immortelle de l'homme possède en propre l'intellect, *potentia animae*, puissance de l'âme, substantiellement uni à celle-ci, par conséquent immortel, alors que la raison en est un instrument corporel, destiné uniquement à gérer le rapport au corps que l'âme a en partage. De ce fait, continue Cantemir, la définition de l'homme comme animal raisonnable, convient à merveille uniquement à la partie corporelle de l'homme, ou, comme le dit Cantemir de façon métaphorique, à « l'homme cadavérique », car puisque la raison n'a aucune participation à l'entendement de l'âme séparée, à celui de l'âme dans le corps glorieux, ou bien à l'entendement des autres esprits séparés, elle ne saurait participer non plus du processus d'intellection de l'homme vivant, « le vrai homme » comme l'avait appelé Descartes.

Cantemir énonce dans ce contexte sa définition nouvelle de l'homme :

« une créature vivant dans un corps, par une âme immortelle, marquée du sceau, selon [ce qu'elle possède de] la Lumière, de la Grâce de Dieu et de l'Image du Verbe du Premier Modèle »<sup>819</sup>.

Du coup, dans ce contexte où l'âme de l'homme est conçue uniquement en rapport avec l'image et la ressemblance de Dieu, le thème de la définition de l'homme intérieur ou de l'âme immortelle se double de celui de la connaissance de Dieu.

Là aussi, me semble-t-il, Cantemir suit Denys l'Aréopagite, qui pose explicitement que l'homme ne saurait avoir de connaissance de l'essence de Dieu, mais seulement parcourir un itinéraire anagogique conduisant son esprit à la connaissance de

<sup>819</sup> V, 10, 232-233.



Dieu comme cause de toutes les choses qui sont et aussi à la non-connaissance de Dieu comme n'étant rien de tout ce que les choses sont<sup>820</sup>.

Du fait que l'homme est une image du Premier Modèle, la connaissance que l'homme a de sa propre nature est dans un rapport étroit avec la connaissance qu'il peut avoir de Dieu, est c'est ainsi que le thème du caractère infigurable de l'Image de Dieu surgit de nouveau à l'horizon de cet essai d'anthropologie apophatique<sup>821</sup> qu'est le livre V de l'ouvrage de Cantemir. Pour autant qu'il est formé de connaissance et de non-connaissance, cet itinéraire anagogique vers Dieu figure aussi un itinéraire vers l'homme intérieur, *i.e.* vers la seule faculté solidaire de son âme immortelle, rattachée à Dieu selon la métaphore de la lumière que l'homme est en état de recevoir « *iuxta modum capacitatem* ». Dans cet itinéraire de la connaissance, fidèle au principe platonicien, l'homme doit dépasser d'abord la diversité des idées. La présence du multiple dans l'unité d'un seul intellect est due au travail des sens, fournissant des « images variées et multiformes »<sup>822</sup>. La « faculté étonnante de composer, diviser, trier, comparer et discerner les choses »<sup>823</sup> que possède l'homme – Cantemir définit la raison – est, partant, un effet de l'union de l'âme et du corps et ne saurait être investie d'un haut crédit métaphysique.

Le miroir de la connaissance vraie, qui semblait agglutiné et congénital à la poitrine du vieillard (*speculum in pectore, quasi conglutinatum atque sibi congenitum*), qu'il avait introduit au début de son ouvrage, fournit à Cantemir un appui dans son cheminement. « Il convient de te souvenir, mon disciple, que ce qui t'était apparu dans le miroir énigmatique<sup>824</sup> est l'Image

<sup>820</sup> *Noms divins*, VII, 3.

<sup>821</sup> J'emprunte la notion à André Scrima, *Antropologia apofatică*, Bucarest, Humanitas, 2005, *passim*.

<sup>822</sup> V, 11, 234.

<sup>823</sup> *Ibidem*.

<sup>824</sup> Le miroir énigmatique est celui que le Vieux Ancien de Jours montre sur sa poitrine (II, 1) et qui reprend, en abîme, l'entreprise échouée de Cantemir de représenter ou peindre l'image de la science sacrée (I, 13).

Divine, pour autant qu'elle ne t'était pas connue, et ne l'est pas, pour autant qu'elle te l'était »<sup>825</sup>. Par là, Cantemir reprend très exactement la démarche anagogique de Denys l'Aréopagite : « Aussi bien, Dieu est-il connu à la fois en toutes choses et hors de toutes choses, et Dieu est-il connu tout ensemble par mode de connaissance, et par mode d'inconnaissance »<sup>826</sup>. En parcourant le catalogue de la Création, l'intellect saisit Dieu non pas par Sa nature, mais par l'ordre de toutes celles qui sont en tant qu'elles sont projetées de Lui et ayant les images et les ressemblances de leurs Modèles divins<sup>827</sup> :

« Aussi est-il utile et nécessaire à mon avis de savoir saintement toutes celles que Dieu le Trois Fois Glorieux a produit dans leur être, depuis le commencement même de la Création jusqu'à maintenant, à savoir les Célestes, Supracélestes, subcélestes, sublunaires, terrestres, supraterrrestres, souterraines, abyssales et les autres qui sont comprises dans le Catalogue de la Création ; de même, les Esprits Immatériels séparés, les Anges, les Archanges, les Chérubins, les Séraphins, les Trônes, les Puissances, les Intelligences et tous les Ordres et les Chœurs de l'Hiérarchie Céleste – la Science Sacrée les appelle tous universellement, en tant que Créatures acceptées, postérieures à Dieu. »

Voici pour le côté positif de la connaissance (« Dieu est connu en toutes choses »). Mais en même temps, note Denys, « Dieu est connu hors de toutes choses ». Quelle que soit la créature à laquelle l'esprit s'arrête dans son examen du catalogue de la Création, Dieu se trouve bien au-delà : « Il n'est rien de ce qui

<sup>825</sup> V, 12, 236-237.

<sup>826</sup> « C'est à partir de cet ordre que nous découvrons en tous les êtres ; parce que cet ordre fut institué par Dieu et qu'il contient des images et des similitudes des modèles divins, que nous nous élevons graduellement et par échelons, autant qu'il est en notre pouvoir, jusqu'à Celui qui transcende tout être, en niant alors et en dépassant tout attribut, comme à la Cause universelle des êtres. » *Noms divins*, VII, 3.

<sup>827</sup> *Ibidem*.

est »<sup>828</sup>. Or, ce miroir dans lequel le disciple de la Science sacrée contemple la Création permet à ce dernier d'avoir une image de sa propre connaissance : quel que soit l'objet qu'il y contemple, Dieu s'y trouve d'une certaine manière et en même temps il n'y est pas : « Il est tout en tout, et pourtant Il n'est rien en rien »<sup>829</sup>.

Ce qui m'intéresse dans ce contexte, c'est le fait que le Prince Cantemir met la théologie négative de Denys l'Aréopagite au service d'une réflexion sur la pensée du sujet qui contemple Dieu dans sa création. Cette théologie négative profite à la réflexion sur sa propre pensée, car la première laisse resplendir « *radius quidam verae affirmationis* », qui est suffisant pour garantir la réalité et l'effectivité de la pensée. « Dès lors, des contraires négatifs, resplendit un rayon de l'affirmation vraie, de sorte que la pensée n'hésite pas à se persuader qu'elle est elle-même quelque chose de tel, de réel et d'existant en acte ».

Si l'on compare maintenant cet itinéraire au *Cogito* cartésien, deux sont les points qui appellent des commentaires :

Tout d'abord la façon dont le sujet connaissant de Descartes et l'apprenti-philosophe de Cantemir arrivent à identifier et à définir la pensée. Dans les deux cas, on peut affirmer que l'expérience de la pensée comme existant en acte vient après un parcours intellectuel rigoureux. Si l'on inclut dans ce parcours la crise existentielle et les passes critiques que le disciple de la Science sacrée vit depuis le commencement de son aventure, l'on aura l'équivalent du constat de fausseté qui frappe le savoir communément reçu chez Descartes. Ce qui prépare le chemin de l'apophase, propre de la pensée chrétienne orientale, c'est essentiellement une prise de conscience de la misère de l'état de l'individu privé de connaissance. Pour justifier l'urgence de s'engager dans la voie de la négation, Cantemir parle de « douleur inexplicable », d'une « langueur immémoriale », d'une

<sup>828</sup> *oms divins*, VII, 3.

<sup>829</sup> SSII, V, 12, 237.

« maladie cachée »<sup>830</sup>. L'état de désespoir provient explicitement chez Cantemir d'une impossibilité de connaître. Avec sa rhétorique caractéristique, le disciple note que « l'ignorance des principes des choses naturelles m'a tellement fait boire de la coupe de Circé qu'elle m'a transformé non seulement d'une créature intellectuelle dans une qui ne l'est pas, mais aussi, pour ainsi dire, d'un être presque dans un non être. »<sup>831</sup>

A la différence de Descartes, Cantemir n'implique pas dans ce parcours une négation du corps en tant que tel, mais seulement une projection de son caractère périssable. Il s'agit d'une perspective bien plus proche de celle que Pascal adopte, dans l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, lorsqu'il écrit : « considérer les choses périssables comme périssantes et même déjà péries »<sup>832</sup>. Chez Cantemir de même que chez Descartes, la condamnation du savoir commun s'accompagne d'une libération progressive de la connaissance par les sens et aussi d'un abandon de la confiance dans le pouvoir de la raison, pour autant que celle-ci exprime la connaissance du « vrai homme », en tant que substance composée, de par l'union d'une âme immortelle et d'un corps mortel. L'ascèse progressive de ce renoncement figure chez Cantemir un équivalent du doute méthodique et du doute hyperbolique cartésien.

Chez Cantemir, on peut constater qu'une étape de ce parcours est iconique ou éidétique, dans la mesure où le miroir que la Science Sacrée offre aux regards du disciple lui représente une histoire de la Création, ce qui lui fournit l'occasion de parcourir le catalogue de tous les êtres. Cet appui iconique a simplement un caractère temporaire, car dans sa tentative d'arriver à Dieu, le disciple comprend qu'il faut abandonner la connaissance de tout être fini. L'apophase complète exige à chaque fois le parcours d'une échelle positive, au bout de laquelle cette échelle

<sup>830</sup> SSII I, 12, 20.

<sup>831</sup> *Ibidem*.

<sup>832</sup> Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, volume IV, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 40.

elle-même doit être dépassée. Chez Descartes, l'on peut voir un équivalent de cette démarche dans la troisième méditation qui aboutit sur une interrogation sur la présence de l'idée d'infini et de perfection dans l'esprit du sujet pensant.

Le second point qui s'impose dans cette comparaison, c'est la définition de la pensée chez Cantemir et, respectivement chez Descartes. Tout d'abord, la surprise de voir qu'au bout de cet itinéraire apophasique, Cantemir pose la pensée comme un *radius quidam verae affirmationis*, affirmant son existence réelle en acte. Le parcours négatif débouche sur l'affirmation d'une présence, qui n'est pas seulement la présence de Dieu, mais aussi la présence à soi de l'esprit (*mens*), au-delà de tous les contenus que la pensée s'efforce de fixer. Dans l'histoire de l'identification du *nous* à tous les *noeta*, ce qui s'impose c'est précisément la certitude de l'existence du *nous*, une démarche qui refigure point par point l'affirmation du *Cogito* cartésien.

Contrairement cependant aux *Méditations* de Descartes, le parcours de Cantemir comprend, après la saisie de la pensée à l'état actuel, une réflexion sur l'état intermédiaire de l'âme humaine située entre les autres créatures, d'une part, qu'il appelle postérieures à Dieu et les antérieures de Dieu, par lesquelles le Prince désigne, avec toute une tradition mystique, la Face de Dieu, que Moïse et Elie n'ont pu contempler de leur vivant face à face sur le Sinaï et respectivement sur le Carmel, mais qu'ils ont assisté spirituellement sur le Thabor, au moment de la Transfiguration du Christ. Par le fait de situer l'âme dans la dépendance de l'Image, c'est-à-dire de la Face de Dieu, Cantemir préserve à l'âme un caractère qui ne saurait être épuisé dans une définition, ou totalement converti dans une substance. L'homme intérieur de Cantemir partage dans une certaine mesure avec la Divinité le fait de brûler sans se consumer, d'être celui qui sera.

## Autour de la carte de la Moldavie

En janvier 1732, le jeune prince Antiochus Cantemir (*Figure 6*) quitta Moscou afin de gagner Londres, où il devait rester pendant les six années à venir comme résident et ministre plénipotentiaire de la Tsarine Anna Ivanovna auprès du Roi George II. Après avoir fait halte à Berlin, il s'arrêta en chemin à La Haye, où il fut accueilli par le comte Alexandre Gavrilovitch Golovkine, envoyé diplomatique de la Russie aux Pays-Bas<sup>833</sup>. Golovkine venait de s'y installer, après un poste diplomatique de trois ans à Paris ; il allait y demeurer trente ans<sup>834</sup>. Outre l'achat d'un « bon choix de livres », Antiochus profita de cet arrêt pour charger un libraire de La Haye d'imprimer la *Description historique et géographique de la Moldavie*<sup>835</sup>. C'était précisément le manuscrit de

<sup>833</sup> В. Я. Стоюнин, « Князь Антиох Кантемир в Лондоне », in *Вестник Европы*, 1867, 2, p. 101. Ce fut à l'occasion de ce séjour qu'il fit connaissance avec un certain Kurbatov, « gentilhomme d'Ambassade », par l'intermédiaire duquel il acheta de nombreux ouvrages jusqu'en décembre 1734. Pour la liste de ces ouvrages, voir Helmut Grasshoff, *Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa. Ein russischer Schriftsteller des 18. Jahrhunderts und seine Beziehungen zur westeuropäischen Literatur und Kunst*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 93-95.

<sup>834</sup> Fr. Hausmann (hg.), *Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem Westfälischen Frieden*, II. Band (1716-1763), Zürich, 1950, p. 319, p. 323.

<sup>835</sup> « 1 yanvary 1732 g. Kantemyr viekhal iz Moskvi k prousskoy granice, projil neskol'ko dney v Berline ou rousskago posla grafa Yagujinskago i zatem otpravilsia v gagu ; tam emou noujno bilo ouslovitsia s opitnim poslom grafom Golovkinim, kotoriy svoimi sovetami mog emu bit' otchen' polezen. Zdes' je on pozabotilsia sdelat' khorochiy vibor knig i v toje vremia prepo-

son père qu'il avait emporté de Russie, car celui des *Incrementorum et decrementorum Aulae Othomanicae* ne lui parviendrait que plus tard<sup>836</sup>. Le très jeune diplomate n'avait pas à sa disposition beaucoup de temps pour faire avancer le projet de publication des manuscrits de son père, mais il en jeta les bases, approchant le cercle de libraires français protestants qui y florissaient. Après Amsterdam, La Haye était à l'époque le deuxième centre parmi les centres typographiques des Provinces-Unies. La ville était dominée par les libraires A. Moetjens père et fils, A. Leers, H. van Bulderen, H. du Sauzet, H. Scheurleer, P. De Hondt, P. Gosse et J. Neaulme<sup>837</sup>. Suite à la révocation de l'Édit de Nantes, le mar-

---

routchil knigoprodavcou Gaye napetchatat' knigou ego otca «Istoritcheskoe i geografitcheskoe opisanie Moldavii» », Антиох Дмитриевич Кантемир, *Сочинения, письма и избранные переводы*, Том 1, 1867, p. LXXXI. Il est difficile de reconstituer, à partir du texte russe, le nom du libraire néerlandais. Cela pourrait être Gaillet, ou bien, avec le passage du « H » à « G », Haillet, etc.

La correspondance avec Kurbatov, gardée au Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, à Moscou, est excerptée dans Grasshof, p. 93-95.

<sup>836</sup> L'anglais Dingly le récupère chez Ilinski en 1732, afin de le transmettre à Antiochus à Londres : Иван Иванович Шимко, *Новые данные к биографии князя Антиоха Дмитриевича Кантемира и его ближайших родственников*, Sankt Petersburg, 1891, p. 39, *apud* Esanu, p. 561, note. Ce Dingly, qu'Antiochus utilisait comme agent financier et qu'il mentionne plusieurs fois dans sa correspondance (voir Л. Н. Майков, *Материалы для биографии кн. А. Д. Кантемира*, Sankt Peterburg, 1903, p. 90, et Helmut Grasshoff, *Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa. Ein russischer Schriftsteller des 18. Jahrhunderts und seine Beziehungen zur westeuropäischen Literatur und Kunst*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 310, 313), est certainement Robert Dingley, marchand anglais en Russie, membre de la Royal Society à partir de 1748, ou bien le frère de celui-ci, Charles Dingley. Voir, sur le premier, John H. Appleby, « Robert Dingley, F.R.S. (1710-1781), Merchant, Architect and Pioneering Philanthropist », in *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 45, No. 2 (Jul., 1991), p. 139- 154.

<sup>837</sup> Hans Bots, « Le rôle des périodiques néerlandais pour la diffusion du livre (1684-1747) », in C. Berkvens-Stevelinck, H. Bots, P.G. Hofstijzer and

ché de l'imprimerie hollandais avait été littéralement colonisé par des Français. Ces derniers s'étaient établis à peu près dans toutes les villes importantes<sup>838</sup> des Provinces-Unies. En vertu d'une solidarité entre Protestants, les Français d'Amsterdam et de La Haye avaient noué des réseaux avec des co-religionnaires d'ailleurs pour les aider à imprimer et à diffuser des livres<sup>839</sup>.

François Changuion, éditeur et libraire à Amsterdam, avait l'habitude de s'atteler à de grands projets typographiques. Non pas seul, mais avec ses confrères de La Haye, Pierre Gosse, R. C. Alberts, Pierre de Hondt et son ami Herman Uytwerf d'Amsterdam. En 1726, il avait commencé, avec ces mêmes associés auxquels se joignait un libraire de Rotterdam, l'impression du *Grand dictionnaire géographique et critique* de Bruzen de La Martinière, qui allait l'occuper jusqu'en 1737. La même année, il avait mené à bonne fin avec trois autres éditeurs un grand projet éditorial central-européen, en faisant sortir le *Danubius Pannonico-myusicus* du comte Luigi Ferdinando Marsigli, en six tomes – une somme d'observations astronomiques, géographiques, archéologiques, zoologiques, etc., accompagnée de quelques dizaines de cartes<sup>840</sup>. Marsigli était

---

O.S. Lankhorst (éds.), *Le Magasin de l'Univers. The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade*, Leiden, Brill, 1992, p. 59-60.

<sup>838</sup> Citons ici Pierre I Mortier, Henry Desbordes, Pierre Savouret, dès 1687, George Thomasin, Pierre Brunel, Paul Marret, Abraham Troyel, Abraham Acher, David Mortier, en 1714, François l'Honoré, Zacharie Chatelain, Pierre Husson, Jean Neaulme dès 1721, Pierre Humbert, Nicolas-Etienne Lucas, François Changuion et Pierre Gosse, en 1729, Henri du Sauzet et Pierre II Mortier en 1730, *apud* Jean-Daniel Candaux, « Le Psautier huguenot chez les imprimeurs néerlandais : concurrence ou spécialisation ? », in *Le Magasin de l'Univers*, éd. cit., p. 76.

<sup>839</sup> Voir, par exemple, les études de S. Corsini sur les relations des libraires suisses et des libraires néerlandais, « Quand Amsterdam rime avec Lausanne : impressions lausannoises datées des Pays-Bas », et de M. Schlup, « Un commerce de librairie entre Neuchâtel et La Haye », in *Le Magasin de l'Univers*, éd. cit., p. 95-119, 237-250.

<sup>840</sup> *Danubius Pannonico-Myusicus, observationibus geographicis, astronomicis, hydrographicis, historicis, physicis, perlustratus, et in VI Tomos digestus* ab Aloisio Ferdinando Comite Marsili ed., Hagae Comitum, *apud* P. Grosse, R. Chr.



un personnage fascinant. Il avait été, comme militaire, aux ordres de la République de Venise et avait été envoyé en 1679 à Constantinople. Il y avait observé les forces de l'armée ottomane, tout en surveillant les alentours du Bosphore de Thrace. En 1680, lorsque les Turcs menaçaient une nouvelle fois d'envahir la Hongrie, il se mit sous l'autorité de l'Empereur Léopold I et combattit les Ottomans jusqu'à ce qu'il fût blessé et réduit en captivité en 1683. Esclave, il fut racheté en 1684 et continua de combattre. La guerre finie, il participa au traité de Karlowitz en 1699, négociant les nouvelles frontières entre la République de Venise, l'Empire Ottoman et l'Empire des Habsbourgs.

Cette année-là, 1732, Changuion publiait, avec ses confrères de La Haye, l'autre grand ouvrage du comte Marsigli, *L'État Militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès et sa décadence*<sup>841</sup>. Si, au cours de son séjour à La Haye, Antiochus eut cet ouvrage entre les mains, il est impossible qu'il n'eût pas pensé à une publication dans les mêmes conditions de l'*Histoire de l'Empire Ottoman* de son père, dont il envisageait de faire venir le manuscrit. En plus d'une publication luxueuse, qui alliait planches, cartes, portraits, vignettes, mettant en œuvre tout le savoir-faire qu'avaient accumulé les éditeurs néerlandais au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce dernier projet exigeait aussi une traduction, qui devait être le fruit d'après mois de labeur.

---

Alberts, P. de Hondt, Amstelodami, apud Herm. Uytwerf & Franç. Changuion, 1726.

<sup>841</sup> *Stato militare dell'Imperio Ottomanno, incremento e decremento del medesimo*, del signore conte di Marsigli dell'Academia reale delle scienze di Parigi, e di Monpelieri, e della Societa reale di Londra, e fondatore dell'Instituto di Bologna / *L'Etat militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès, sa décadence* par Mr. le Comte de Marsigli, deux tomes en un volume in folio, bilingue italien/français en 2 colonnes, prologue et tables ; XVI p., première partie : 151 p., deuxième partie : 199 p., 2 cartes repliées en couleurs, 44 planches gravées (I à XLIV) dont certaines repliées, 3 tables repliées, nombreuses vignettes, 4 frontispices en rouge et noir, à La Haye, chez Pierre Gosse & Jean Neaulme, Pierre De Hondt et Adrien Moetjens ; à Amsterdam chez Hermann Uytwerf et François Changuion, 1732.

### La gravure sur cuivre du portrait de Démètre Cantemir

Nous savons, en effet, qu'Antiochus s'est préoccupé bien avant son départ en Grande Bretagne de réaliser l'illustration pour la future édition de l'*Histoire de l'Empire Ottoman*. Ainsi, Cristian F. Groß, ancien professeur d'Antiochus Cantemir, écrivait de Moscou dès 1730 à Gottlob Bayer, à Saint-Petersbourg, en le priant de la part de son ancien élève d'obtenir d'Ivan Ilinski le portrait de Démètre Cantemir. Il s'agit sans nul doute du portrait peint à l'huile que Grigore Tocilescu a retrouvé, en 1877, aux archives du Ministère des Affaires Etrangères de Moscou et dont il avait rapporté une photo à Bucarest, à l'Académie Roumaine<sup>842</sup>. Par l'intermédiaire de Groß, Antiochus demandait à Bayer « *etwan in Kupfer stechen lassen, um der Türckischen Geschichte vorzusetzen* ». Antiochus souhaitait aussi qu'Ilinski cédât à l'Académie des Sciences les vingt plaques de cuivre sur lesquelles avaient été gravés les portraits des sultans turcs, par les soins de son père<sup>843</sup>. La lettre mentionne

<sup>842</sup> « Rapportulu generalu allu D-lui Gr. Tocilescu, despre misiunea sa în Rusia », in Societatea Academica Româna, *Anale*, 1878/1879, série I, tome 2, p. 70-71. Cette photo est publiée en frontispice de l'édition des *Œuvres de Cantemir*, publiée par les soins de l'Académie Roumaine, vol. VIII, 1901. Une reproduction, chez G. Cioranescu, « Le Hospodar de Valachie », p. 89 ; et chez Valerian L. Ciofu, « Iconografia lui Dimitrie Cantemir în artele secolului XVIII-XIX », in *Muzeul de istorie a Moldovei. Cercetări istorice*, n.s., IX-X, 1978-1979, p. 333. Ce dernier auteur tombe malheureusement dans la course d'un montage photographique réalisé en 1901 : le portrait à l'huile de Cantemir ne porte certainement pas de titulature en-dessous ; la photo publiée en frontispice du volume de 1901 combinait plusieurs éléments, dont les deux signatures manuscrites du Prince à la fin de l'*Encomium authoris* des *Excerpta* de van Helmont et les armoiries de la gravure publiée à Londres.

<sup>843</sup> Tâche que Démètre Cantemir était sceptique de pouvoir accomplir en Russie : « *Historiae Turcicae Synopsis, occasionem nactus, continuo. Breui spero, Deo concedente, finiri : Verumtamen, optarem Te consulere, utrum placebit, antequam synopsis finiatur, ut Sultanorum effigies praemittamus, quae prius in aere sculpantur (Moscauae n. tales sculptores deesse bene novisti) & tandem misso Synopsos exemplare in historiae serie adaptentur, an incongrue videbitur, hisce bagatellis societatem inquietare* », Lettre de Démètre Cantemir à Heinrich von Huyssen (?), 1714, in *Neuer Bücher-Saal der gelehrten Welt*, Leipzig, 4, 1714, p. 377.

également la plaque de cuivre, cédée à l'Académie par l'imprimerie synodale, sur laquelle était gravé, d'après une esquisse de Cantemir, le plan de Constantinople. Ainsi, en 1730, une partie du travail avait déjà été accompli : les portraits des sultans et le plan de Constantinople étaient déjà gravés sur cuivre<sup>844</sup>.

Une autre lettre de Groß à Bayer, nous apprend que ce dernier n'était pas en mesure de se charger de l'exécution d'une copie du portrait de Démètre Cantemir et que Antiochus s'engageait de le faire lui-même à Moscou et de rapporter la copie à Saint-Petersbourg quelques mois plus tard<sup>845</sup>. Une année après, Groß communiquait à Bayer que :

*« Prinz Cantemir hat mir erst gestern wegen der LandCarte von der Moldau auff's neue versichert, daß er in kurzem selbige Ew. HochEdlg. samt dem Portrait seines Herrn Vaters überbringen wolle, indem es nun endlich mit seiner Reijße nach Frankreich ernst werden und er über Petersb. gehen will »*<sup>846</sup>.

Bayer aura bien envoyé à Antiochus dans l'intervalle le portrait du Prince et le dessin manuscrit de la carte de Moldavie. Il n'y a pas de preuve qu'Antiochus ait réussi à faire faire une copie du portrait en Russie, comme il l'avait promis à Bayer<sup>847</sup>. Si cela a bien été le cas et que la plaque de cuivre utilisée pour le tirage du portrait du Prince publié en frontispice à l'édition anglaise de l'*Histoire de l'Empire Ottoman (Figure 1)* ait été réalisée en Russie, quelques faits s'expliqueraient aisément. D'abord, un certain dramatisme de l'expression du visage, que la gravure accentue par rapport au tableau, et qui semble obéir au goût russe

<sup>844</sup> Il est cependant peu vraisemblable que les éditeurs J. J. et P. Knapton aient utilisé ces plaques à Londres en 1735 pour en illustrer la traduction anglaise. Les portraits gravés des sultans sont signés par Claude du Bosc.

<sup>845</sup> Lettre de Groß à Bayer, 16 mars 1730, *ibidem*, p. 271.

<sup>846</sup> Lettre de Groß à Bayer, 25 janvier 1731, *ibidem*, p. 274.

<sup>847</sup> G. Cioranescu l'avait bien vu : « Lorsqu'il entra en possession du portrait de son père, Antiochus ne promit pas l'original, mais seulement une copie de cette toile », « Le « Hospodar de Valachie » », p. 92.

de l'époque. Ensuite, le fait qu'elle ne soit pas signée, comme l'étaient déjà, en Occident, la plupart des portraits de l'époque, par des formules de type « *X fecit* », ou « *X sculpsit* ». Le caractère anonyme de la gravure donne à penser qu'elle n'a pas été exécutée par le maître d'un atelier occidental. Enfin, si la gravure avait été exécutée à Londres, on voit mal pourquoi la légende n'aurait pas été écrite en anglais, comme le texte du livre à paraître.

Il convient cependant d'examiner aussi la partie inférieure de la gravure, qui porte la titulature complète du prince ainsi que ses armoiries très attentivement rendues, qui témoignent d'une parfaite mise au point et d'un souci du détail très scrupuleux. Leur exécution n'auraient-elle été possible qu'en Russie, là où Antiochus bénéficiait de tous les moyens pour faire valoir le legs familial et intellectuel de son père ? En examinant les différentes représentations armoriales des Cantemir, I. Mănescu affirmait que, sur cette gravure, la couronne de prince est d'interprétation anglaise<sup>848</sup> et que la suppression du manteau et l'adjonction des supports est une « adaptation aux coutumes héraldiques de l'Angleterre, courtoisement opérée par le prince Antiochus, pendant son séjour à Londres »<sup>849</sup>. Remarquons au passage que la gravure représente les armoiries officielles de prince russe des Cantemir dans la version la plus ancienne de toutes celles qui sont connues<sup>850</sup>. Il serait tentant de dire que le quartier de la « foi »

<sup>848</sup> Ioan N. Mănescu, « Stemele lui Dimitrie Cantemir și locul lor în heraldica Țărilor Române », *Revista arhivelor*, 1973, 35, 3, p. 467, note 11.

<sup>849</sup> I. N. Mănescu, « Éléments d'héraldique roumaine dans l'armorial russe », in *Comunicaciones al XV Congreso Internacional de las Ciencias Genealógica y Heraldica*, Madrid, 1983, tome 3, p. 6, note 3.

<sup>850</sup> La couronne qui surplombe l'écu est une couronne de prince russe, au bonnet de sinople. L'émail du bonnet varie avec les représentations. Sur le portrait d'Antiochus, fait par J. Wagner, le bonnet est de pourpre, et sur la variante de C. Fritzsich, de 1745, elle est de gueules. La foi se maintiendra non seulement dans les représentations occidentales, mais aussi sur celles qui orneront les ... de la famille en Russie, tels que les armes de Catherine Golysine, née Cantemir, et celles que l'on trouve dans l'édition latino-russe de la Vie de Constantin Cantemir, parue à Moscou en 1783.

fut ajouté par Antiochus à Londres, dans un milieu où les franc-maçons étaient déjà à la mode. Cependant, l'examen des armes privées du Prince, telles qu'elles se sont conservées sur des *supralibros* et des sceaux sur la fabrication desquels il a certainement veillé lui-même, permet de remarquer la présence des lions affrontés comme supports de l'écu dès le *supralibros* imprégné sur la couverture en cuir du manuscrit des *Loca obscura in Catechisi* (cca 1920), sur un sceau de 1722 et aussi sur une marque en frontispice du manuscrit de la *Chronique des Roumano-Moldo-Vlaques* qui date environ de la même époque. Toutes ces trois représentations contiennent aussi l'élément de la « foi ». Aucun ne fait de place particulière au manteau, qui semble n'apparaître, dans l'armorial russe, que dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>851</sup>. D'autre part, la couronne qui, sur la gravure, surplombe l'écu a la forme précise d'une couronne de prince russe. Ainsi, d'après notre recherche comparative, la forme des armes de Cantemir, telle qu'elle apparaît sur la gravure de 1734, semble avoir été composée en Russie, où la famille en général, et Antiochus en particulier, devaient disposer de toutes les représentations nécessaires pour lui donner une forme canonique.

Sur la question de l'atelier où fut taillée la gravure publiée à Londres, il est assez difficile de trancher. Mais, si nous admettons qu'Antiochus avait apporté de Moscou la plaque de cuivre sur laquelle était gravé le portrait de son père, il n'est plus nécessaire de faire la supposition qu'il eût transporté également le portrait à l'huile<sup>852</sup> et tous les éléments héraldiques pour recréer le blason de la famille en Angleterre. Dans cette hypothèse, le portrait qu'il attend en 1736 d'Amsterdam n'est pas la peinture à l'huile faite en Russie :

« ... je vous suis infiniment obligé de la peine que vous vous avez donné dans la vente de mon carosse, et l'expédition du Portrait de mon père avec les deux estampes. Je ne les ai pas encore reçues, et

<sup>851</sup> Par exemple, dans *l'Armorial général de la noblesse de l'Empire russe* (1798 sq.).

<sup>852</sup> Comme le pensent G. Cioranescu, « Le Hospodar de Valachie », p. 92-93, et V. Ciofu, *op. cit.*, p. 338.

peut-être, tarderont-ils comme le livre de la Moldavie, si on se doit reposer sur le libraire Changuion. Je vous prie de le presser autant qu'il vous sera possible et ressouvenés lui le livre aussi. »<sup>853</sup>

### *Une vieille attente : le manuscrit de la Description de la Moldavie et sa carte*

Il est remarquable qu'Antiochus ait réussi en moins de trois ans à faire sortir la « *Türckische Geschichte* » à Londres. La *Descriptio Moldaviae*, en revanche, était un manuscrit qui n'était pas aussi vaste que l'*Histoire de l'Empire Ottoman*. En plus, Antiochus avait en 1732 par devers lui la carte de Moldavie manuscrite dressée par son père. Rien ne s'opposait donc à sa publication.

Les érudits de Berlin, groupés autour de Leibniz et des frères Jablonski, essayaient depuis de nombreuses années d'obtenir cette carte ainsi que le manuscrit de la *Description de la Moldavie*. Cette carte, en particulier, ainsi que la monographie qui l'accompagnait, avait été une commande que la *Königlich-Preussische Societät der Wissenschaften* de Berlin avait faite au Prince Cantemir, en 1714, au moment de l'élection de celui-ci comme membre de cette Société savante.

« Vous nous permettez encore de profiter de l'offre que vous nous faites, et de vous prier, de vouloir bien nous procurer une information nette et distincte de la véritable situation des deux provinces de la Moldavie et de la Valachie, de leurs limites tant entre elles qu'à l'égard des pays circonvoisins, et de leurs propres

---

<sup>853</sup> Antiochus Cantemir à un inconnu, à Amsterdam, début juillet 1736, in Helmut Grasshof, 1966, p. 282. Compte tenu des contacts réguliers qu'Antiochus continuait d'avoir avec le comte Golovkine à La Haye (voir Grasshof, lettres 27, 29 30, 35, des années 1736-1738), cet inconnu pourrait bien être Berendes, secrétaire [d'ambassade ?], dont il fit la connaissance en 1732, lors de son passage par La Haye, et avec lequel il était convenu de s'écrire seulement en latin, engagement brisé dès la première lettre du Prince, sous le prétexte de sa maladie des yeux et du fait qu'il n'était pas « assés fort en cette langue, pour pouvoir dicter une lettre » (Grasshof, p. 93-94).

capitales et autres villes considérables qu'elles renferment. C'est une chose pitoyable de voir, combien les cartes aussi bien que les autres qui traitent de la géographie sont différents là-dessus, les uns mettant la Moldavie vers le Dniester et la Valachie vers la Danube, et les autres tout au contraire. Ainsi vous obligerez le public aussi bien que nous en particulier, de nous fournir des éclaircissements là-dessus. »<sup>854</sup>

A lire entre les lignes la correspondance que Huyssen et les frères Jablonski avaient échangée après la mort de l'auteur de la *Description de la Moldavie*, l'on ne peut que déduire que les Princes Cantemir s'étaient systématiquement opposés à ce projet :

« La lettre de la Société a été fort bien reçue par les Pr[inces] Cantemir. Mais comme le secrétaire du défunt a été envoyé à S[aint] P[eters]b[ourg] dépositaire des papiers et autres affaires, ils se trouvent obligés de différer jusqu'à son retour la réponse, et l'extradition du MS. de Dacia. »<sup>855</sup>

Il n'est pas dans mon propos de distinguer ici entre les quelques manuscrits à sujet roumain que Démètre Cantemir avait laissés à sa mort. Je partage à ce propos l'avis de G. Cioranescu, pour lequel la *Dacia* de la correspondance avec l'Académie de Berlin est le titre syntétique donné aux ouvrages à sujet roumain, promis par Cantemir à l'Académie de Berlin<sup>856</sup>, titre d'inspiration toujours géographique qui apparaît aussi sous la variante *Dacia vetus et nova*, que se rappellera certainement Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, lorsqu'il rêvera d'une carte composée des « pays de Transilvanie, de Valakie, de Moldavie » :

« Il en résulteroit un morceau précieux pour la Géographie : & en représentant dans un coin de la carte les mêmes contrées réduites à

<sup>854</sup> Johann Theodor Jablonski à Heinrich von Huyssen, Berlin, 5 Juin 1714, in E. Winter, « Die Brüder Daniel Ernst und Johann Theodor Jablonsky und Russland », p. 127.

<sup>855</sup> Huyssen à Jablonski, Moscou, 10 Février 1724, *ibidem*, p. 132.

<sup>856</sup> G. Cioranescu, *La carte de la Moldavie*, p. 110-111.

ce qu'on connoît de positions dans l'antiquité, cette carte pourroit être intitulée *Dacia vetus & nova* »<sup>857</sup>.

Malgré les rappels successifs de Jablonski<sup>858</sup>, les Princes Cantemir n'envoyèrent à Berlin ni le manuscrit ni la carte. Dr. Michael Schendo van der Beck, en revanche, ancien médecin de Nicolas Mavrocordato, médecin à l'époque à l'hôpital de Saint-Pétersbourg, essaya de s'emparer du manuscrit de Cantemir, en vue, semble-t-il, de le mettre à jour.

« Come il a fait de bonnes observations en ce pays là [en Valachie], j'ai cru qu'il serait en état d'augmenter Daciam Cantemiry, et en cette vue je lui ai conseillé, qu'ayant servi comme médecin les Pr[inces] de Cantemir ici, il prit chez lui, comme il a fait, le MS. du prince défunt sur *Dacia vetus et nova*. Il promet de l'envoyer ensuite à la Société augmentée de ses notes et additions suivant son P.S. et suivant la disposition de son auteur défunt, fut-ce malgré les héritiers ; qui ont toujours promis vouloir les apporter eux mêmes, quand ils commenceraient leurs voyages en Allemagne qui sont toujours différés. »<sup>859</sup>

Cette tentative d'espionnage valut à Schendo van der Beck l'élection comme membre de l'Académie de Berlin, le 7 juillet 1726, et une exhortation supplémentaire à achever son projet :

« J'ai bien du plaisir d'en avoir fait à M. van der Beck, en lui expédiant son brevet de réception dans notre Société. [...] Surtout on est désireux, si le dessein de copier secrètement la *Dacia vetus et nova* dont vous avez fait mention autrefois, lui a réussi, et si nous devons nous flatter de la voir ici. »<sup>860</sup>

---

<sup>857</sup> M. d'Anville, *Mémoire sur les peuples qui habitent aujourd'hui la Dace de Trajan*, lu le 2 mars 1759, in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome 30, Paris, Imprimerie Royale, 1764, p. 264.

<sup>858</sup> Lettres de Jablonski à Huyssen du 10 Mai 1724, p. 134, 6 Août 1724, p. 135, 4 Mai 1725, p. 137.

<sup>859</sup> Huyssen à Jablonski, Saint Pétersbourg, 3 Juin 1726, *ibidem*, p. 141.

<sup>860</sup> Jablonski à Huyssen, Berlin, 20 Décembre 1726, *ibidem*, p. 152.



Toutefois, même si van der Beck envoya des dissertations de son cru<sup>861</sup>, rien de Cantemir presque ne parvint à Berlin, malgré les injonctions de Jablonski<sup>862</sup>. A un certain moment, Huyssen commença à parler d'un paquet qui se serait égaré en route, ce que Jablonski trouva « étrange »<sup>863</sup>. La même version d'un paquet perdu fut véhiculée à propos d'un manuscrit de Cantemir désigné comme « *de rebus Turcicis* » ou « *de religione Turcarum* »<sup>864</sup>, histoire à laquelle Jablonski ne semble pas ajouter de foi non plus. Nous savons qu'il s'agissait du *Système ou l'état actuel de la religion mahométane*, publié en russe du vivant de l'auteur<sup>865</sup>, dont quelque sept pages furent, semble-t-il, traduites à un certain moment en allemand et envoyées à Berlin<sup>866</sup>.

Ces différentes allégations mènent à penser que les Princes Cantemir refusaient de se dessaisir des manuscrits de leur père et qu'ils envisageaient d'en surveiller eux-mêmes la publication. L'allusion faite dans la lettre de Huyssen de 1726 à un voyage en Allemagne, toujours différé, est assez parlante. Elle corrobore l'indication de Groß dans sa lettre à Bayer de janvier 1731,

<sup>861</sup> Une dissertation intitulée *Obscura exilii Ovidiani sedes*, rédigée, semble-t-il, à partir d'informations de la *Dacie, Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, București, 1997, p. 80 et lettre sans date de Jablonski à Huyssen du printemps 1727, in E. Winter, *op. cit.*, p. 155.

<sup>862</sup> Lettre sans date de Jablonski à Huyssen du printemps 1727, p. 155 : « Je souhaite ardemment que ce que nous attendons encore, et qui selon l'avis de votre dernière lettre doit être en chemin, ait le même bonheur de bien parvenir » ; Lettre du 19 Juin 1727, *ibidem*, p. 156.

<sup>863</sup> Jablonski à Huyssen, Berkin, 5 Août 1727, *ibidem*, p. 158 : « Comme ces paquets sont parvenus heureusement, quoique portés par des mains différentes, il est étrange que celui que M. van der Beck m'a adressé, se soit égaré. Je regarde cette perte comme considérable, à cause des pièces curieuses [il s'agit certainement du manuscrit de Cantemir] que vous avez eu la bonté de nous indiquer d'avance, qui devaient être renfermées dans ce paquet... »

<sup>864</sup> Jablonski à Huyssen, 7 Février 1728, p. 161 ; 17 Novembre 1728, p. 164.

<sup>865</sup> D. Kantemir, *Kniga Sistema ili sostojanie muhammedanskoj religii*, Saint Pétersbourg, 1722.

<sup>866</sup> Elles se trouvent dans les archives de la *Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*, fonds Cantemir, in-folio, I : V, n° 5, cf. Emil Pop, « Dimitrie Cantemir și Academia din Berlin », p. 832.

« *indem es nun endlich mit seiner Reise nach Frankreich ernst werden* ». Ainsi, plutôt que la nécessité de réécrire les manuscrits du Prince<sup>867</sup>, ils y voyaient plutôt des objections pratiques liées aux circonstances de leur publication.

Le seul document cartographique que les frères Jablonski aient reçu, probablement le 20 juin 1724, ce fut une « petite carte DACYARUM et MÆSYARUM »<sup>868</sup> que l'historiographie roumaine a longtemps cru être une carte dessinée par Cantemir<sup>869</sup>. En réalité, c'était très probablement l'un des nombreux exemplaires d'une ancienne carte de Philipp Cluverius, *Dacia-rum Mæsiarum et Thraciae Vetus et Nova Descriptio*, ou bien une copie manuscrite de celle-ci<sup>870</sup>. Cette carte est en effet petite. Les dimensions en sont de 20,4 x 24 cm. Jablonski aurait pu recevoir aussi une carte d'Ortelius, gravée par Petrus Kaerius, intitulée *Vetus Descriptio Dacia-rum Nec non Mæsiarum*, faisant partie du *Novum Atlas* de Johannes Janssonius<sup>871</sup>, qui reprenait une carte trouvée dans le *Parergon* de Ortelius<sup>872</sup> et dans Hornius<sup>873</sup>. Mais

<sup>867</sup> Maria Holban, *Introduction à l'édition latine et roumaine de Descriptio Moldaviae*, Editura Academiei, 1973, p. 12 ; G. Cioranescu, « La carte de la Moldavie par D. Cantemir. Sa genèse et son destin », *Revue des Etudes Roumaines*, Paris, XIII-XIV, 1974, p. 110.

<sup>868</sup> Jablonski à Huyssen, Berlin, 4 Mai 1725, *ibidem*, p. 137.

<sup>869</sup> G. Cioranescu, « La carte de la Moldavie... », p. 108-110 ; Andrei Eșanu, Valentina Eșanu, « Activitatea cartografică a lui Dimitrie Cantemir », in *Dinastia Cantemireștilor*, p. 309-310. Voir, *contra*, Maria Holban, *ibidem*, p. 11.

<sup>870</sup> Carte publiée dans un atlas qui a connu maintes éditions, par exemple chez Louis et Daniel Elzevir, *Philippi Cluveri Introductionis in universam geographiam tam veterem quam novam Libri VI, tabulis aeneis illustrati, accessit P. Bertii, Breviarum orbis terrarum*, Amstelodami, ex Officina Elzeviriana, 1661.

<sup>871</sup> Joannis Janssonii *Novus Atlas, sive Theatrum Orbis Terrarum, in quo Orbis Antiquus, seu Geographia Vetus, Sacra & Profana exhibetur*, Tomus Sextus, Amstelodami, apud Ioannem Janssonium, 1658.

<sup>872</sup> Abrahami Ortelii *Theatri Orbis Terrarum Parergon, sive Veteris Geographiae Tabulae*, Commentarijs Geographicis et Historicis illustratae. Editio Novissima, Tabulis aliquot aucta, et varie emendata atq. innouata, cura et studio Balthasaris Moreti. Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1624, carte 24.

<sup>873</sup> *Accuratissima orbis antiqui delineatio, sive geographia vetus, sacra & profana*, auctore Georgio Hornio, Amstelodami, apud Ioannem Janssonium, 1652,

l'on ne saurait désigner cette carte comme petite : elle fait 35,5 x 47 cm, soit à peu près les dimensions de la carte imprimée de Cantemir. Il est très probable donc que la carte envoyée par Huysen était une copie manuscrite de la carte de Cluver qui avait servi à Cantemir dans la rédaction de la *Descriptio Moldaviae* (1716) et surtout dans celle de *Historia moldo-vlachica* (1717)<sup>874</sup>, et, comme Jablonski n'en fit pas beaucoup d'état dans la suite de sa correspondance, on en peut déduire que c'était une carte qu'il connaissait déjà et qui ne lui apportait rien de nouveau.

### *La carte gravée à Amsterdam*

Ce fut finalement François Changuion qui publia à Amsterdam la carte de la Moldavie par Cantemir. Aujourd'hui, six exemplaires<sup>875</sup> de cette carte sont connus dans le monde entier. Le premier a été découvert en 1924 par G. Vâlsan à Paris, à la Bibliothèque Nationale<sup>876</sup>. Il faisait partie de la collection de l'orientaliste allemand Heinrich Julius Klaproth (1783-1835)<sup>877</sup>

---

deuxième édition 1653, carte 38. Pour la composition du *Novus Atlas* de Janssonius, voir Johannes Keuning, « The Novus Atlas of Johannes Janssonius », in *Imago Mundi*, 8, (1951), p. 71-98.

<sup>874</sup> A l'intérieur de ce dernier ouvrage, Cantemir renvoie à plusieurs reprises au chapitre sur la Dacie de la *Géographie* de Cluver.

<sup>875</sup> G. Cioranescu n'en connaissait que trois, cf. « La carte de la Moldavie... », p. 110.

<sup>876</sup> G. Vâlsan, « Harta Moldovei de Dimitrie Cantemir », in *Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice*, série III, tome VI, 1926, p. 193-211 et 2 planches. Appelons-le l'exemplaire Klaproth. Il entra à la BN en 1832. A. et V. Eșanu pensent, sans raison apparente, que cet exemplaire avait appartenu à J. N. Delisle (2008, p. 319). Cette confusion remonte peut-être à G. Cioranescu, *ibidem*, p. 112.

<sup>877</sup> Klaproth fut appelé très jeune, en 1804, à fonctionner auprès de l'Académie pour les langues asiatiques de Saint-Petersbourg et y resta, prenant après 1805 des fonctions au sein de l'Académie des Sciences de la même ville jusqu'en 1812. Il s'établit à Paris en 1815, où il enseigna les langues asiatiques jusqu'à sa mort. L'exemplaire qu'il possédait dans sa collection aurait très bien pu être acheté en Russie.

et porte le n° 953. Il n'a pas d'autre cote. Le nom de l'éditeur et l'année de la publication en sont effacés, mais la disposition des caractères, dont on aperçoit encore quelques traces, laisse deviner les mêmes indications que sur l'exemplaire, complet, de Londres. C'est l'exemplaire de la carte de Cantemir le plus souvent reproduit. Il est facile à reconnaître, car il porte le tampon de la Bibliothèque Nationale de France sur le cadre à droite en bas et, au-dessus de la cartouche enveloppant l'échelle, la marque « Kl. 953 ». Les dimensions du cadre sont de 50,4 x 38,1 cm et celles de la feuille, de 51,4 x 39,3 cm. Le papier à vergeures horizontales, présente des pontuseaux verticaux à 3 cm de distance l'un de l'autre ; on en distingue au total 17 sur la feuille. Il n'y a pas de filigrane apparent. Sur cet exemplaire, quelqu'un a renforcé de couleur jaune la limite des districts et a coloré de rose le trajet de la Via Traiani. Les traits représentant les méridiens et les parallèles, ont été rajoutés au crayon, par quelqu'un qui a relié les degrés de latitude et de longitude inscrits sur le cadre.

L'Académie Roumaine apprit en 1935 l'existence d'un second exemplaire de la carte au British Museum<sup>878</sup>, qui garde intacts le nom de François Changuion et l'an 1737. En m'adressant à la British Library, j'ai pu avoir communication d'une copie digitale en haute résolution de cet exemplaire (*Figure 14*), catalogué sous la cote « Maps K.Top.113.64 »<sup>879</sup>. C'est en effet un exemplaire complet, qui porte, à gauche de la cartouche de l'échelle, le cachet de la collection royale de George III avec les armoiries et la devise de celui-ci « Dieu et mon droit ». Il faisait partie de la collection géographique et topographique de ce dernier et fut donnée au British Museum par George IV. Il était déjà réper-

---

<sup>878</sup> Mentionné, sans être reproduit, par C.C. Giurescu, in *Principatele Române la inceputul secolului al XIX-lea*, București, 1957, p. 7, 77.

<sup>879</sup> Inventorié, sous cette cote, dans British Museum, *Catalogue of printed maps, charts and plans*, London, 1967, vol. 3, p. 2. Je remercie M. Luc Deitz, conservateur de la Réserve précieuse de la Bibliothèque Nationale de Luxembourg, pour son appui.

torié par le catalogue de cette collection de 1829<sup>880</sup>. On peut penser que c'est l'exemplaire même dont Antiochus fit présent à George III, au moment de la parution de la carte, en 1737. Cet exemplaire porte sur le bord gauche, en haut, à l'extérieur du cadre, au crayon, la cote CXIII/64. Comme George III était collectionneur de cartes, ce fut peut-être à la même occasion qu'Antiochus lui fit don d'un exemplaire de la gravure du Plan de Constantinople, que j'ai retrouvé dans le même fonds, cote Maps K.Top. 113.72.

Dans une note de 1957, E. D. Tappe publia un autre exemplaire de la carte de Moldavie provenant de la collection réunie aux Pays-Bas au XVIII<sup>e</sup> siècle par le Greffier Hendrik Fagel et conservée dans la bibliothèque du Trinity College de Dublin<sup>881</sup>. Cet exemplaire, imprimé sur du papier à vergeures horizontales, est martelé au même endroit que l'exemplaire Klaproth de Paris. Je me suis mis en communication avec M. Paul Ferguson, conservateur de cette Bibliothèque, qui m'a confirmé que la carte faisait partie d'une collection de cartes anciennes intitulée « Fagel portfolio 17.024 », sous le n° 1174. M. Ferguson a eu l'obligeance d'ajouter que les ouvrages et les cartes de la collection Fagel furent réunies durant une période d'un siècle et demi par plusieurs générations de la famille Fagel, dont la plupart ont occupé de hautes fonctions publiques aux Pays-Bas, dans la province de Hollande. En 1802, Hendrik Fagel, exilé à Londres, fut contraint de vendre toute la collection. Aux enchères organisées par la maison Christie's, le Trinity College de Dublin acquit l'intégralité du lot.

---

<sup>880</sup> Sans indication de cote, dans British Museum, *Catalogue of Maps, Prints, Drawings, etc., forming the geographical and topographical collection attached to the Library of his late Majesty King George the third, and presented by his Majesty King George the fourth to the British Museum*, London, 1829, vol. 2, p. 48.

<sup>881</sup> E. D. Tappe, « Another specimen of Dimitrie Cantemir's map of Moldavia », *Revue des Etudes roumaines*, Paris, 3-4, 1957, p. 220 et 1 planche.

Selon M. Ferguson, les dimensions de la carte sont de 72,3 x 51 cm et celles de la zone imprimée, entre les lignes du cadre, de 50,5 x 38,2 cm. Le nom de l'éditeur et la date ont été enlevés de la carte, de sorte qu'à cet endroit-là le papier de la carte est presque déchiré. Il y a deux filigranes dans le papier, difficilement identifiables : l'un semble être une lettre et l'autre pourrait être une Fleur de Lis. Il y a aussi des pontuseaux, à 3 cm d'intervalle, au total 24 tout au long de la feuille<sup>882</sup>.

La Bibliothèque Nationale de France possède aussi un second exemplaire de la même carte, qui fut donné par le comte de Thoms à la Bibliothèque du Roi en 1744, selon une mention manuscrite apposée sur le dos de la carte. Cet exemplaire est passé inaperçu jusqu'à présent dans l'historiographie roumaine<sup>883</sup>. Il porte le tampon de la « Bibliothèque du Roi », aux trois fleurs de lys surmontées d'une couronne royale, dans l'écu des armoiries princières qui décorent la cartouche du titre de la carte. C'est aussi un exemplaire où le nom de l'éditeur et l'année ont été effacés. Les dimensions du cadre sont de 50,4 x 38,1 cm et celles de la feuille de 71 x 48 cm. Sur le verso, la mention manuscrite : « Carte de Moldavie donnée à la Bibliothèque du Roy en 1744 par M. le Comte de Thoms qui l'a fait graver en Hollande ». Elle porte la cote Ge AF PF 41 (134). Le papier, à vergeures horizontales, présente des pontuseaux verticaux à distance de 3 cm l'un de l'autre, au total 24. Le papier a un filigrane, qui est un texte de 3 mots, réparti en trois lignes, dont j'en suis arrivé à distinguer « ...ON ...IN ANGOVMOIS ». C'est par conséquent du papier de provenance française.

J'ai remarqué, sur cet exemplaire, un fin carroyage au crayon, par carrés aux côtés de 0,5 cm. Ce carroyage est constitué de plusieurs régions, légèrement obliques. Il a certainement servi à copier la carte.

---

<sup>882</sup> Courriers électroniques du 8 et du 22 février 2010.

<sup>883</sup> M. Ovidiu Sandor a attiré mon attention sur le fait qu'il y a deux exemplaires de la carte de Cantemir à la BNF. Lui-même avait demandé une copie digitalisée de ce qu'il croyait être l'exemplaire Klapproth et en a reçu une d'après le second.

*Un cinquième exemplaire à Berlin*

Un cinquième exemplaire de la carte imprimée à Amsterdam se trouve dans le local de la Potsdamer Straße de la « Staatsbibliothek zu Berlin », sous la cote Kart. 20835 R. C'est un exemplaire semblable à celui de la British Library, c'est-à-dire un exemplaire complet, où le nom de l'éditeur et la date n'ont pas été grattés. Selon l'image que j'ai pu consulter, le papier présente des pontuseaux parallèles au bord le plus petit, traversant la carte du Nord au Sud, et des vergeures perpendiculaires aux pontuseaux. La carte a été pliée en deux, selon un axe médian allant du N au S, et peut-être recollée, ce qui lui a valu deux-trois millimètres perdus dans la moitié supérieure de cet axe. Elle porte sur le cadre inférieur, au milieu, un tampon avec l'inscription en rouge : « Staatsbibliothek Berlin - Preussischer Kulturbesitz ». La cote est inscrite au crayon en bas à gauche, sous le cadre.

M. Holger Scheerschmidt, ingénieur cartographe au service de la Bibliothèque, a eu l'obligeance de me préciser quelques détails. L'exemplaire a été acquis par la Bibliothèque en 1985, d'un collectionneur privé. Les dimensions exactes du cadre de la carte sont de 49,6 x 37,8 cm. Les dimensions de la feuille sont de 60,5 x 51 cm. Il y a au total 22 pontuseaux, à intervalle de 28 mm. Le papier, épais, présente un filigrane sous la forme des lettres W M, dont les dimensions sont de 5,0 x 1,7 cm. En bas à droite, sous le cadre, il y avait une inscription au crayon, mais elle a été radiée. C'était peut-être une notice d'un ancien possesseur de la carte<sup>884</sup>.

Comme traces de l'utilisation ultérieure, l'on remarque que les noms de certaines villes ont été soulignés d'un trait à l'encre rouge. Il s'agit des localités suivantes (du N au S) : Colomia, Suzava, Stephanestii, Sorooca, Hirlau, Niamcz, Iassi, Husz, Barlad, Falcii, Renii.

---

<sup>884</sup> Courriers électroniques du 26 février, 5 et 9 mars 2010.

*Un sixième exemplaire à Harvard*

Un catalogue de 1831 de la Bibliothèque de l'Université de Harvard signale un exemplaire de la carte de Cantemir, avec la mention « *ill. parerg.* », qui, selon la table des abréviations du volume, signifie que « les figures dans les coins ou sur les bords des cartes sont colorées »<sup>885</sup>. La notice qui précède le catalogue explique que la quasi-totalité des cartes qui composent le fonds proviennent de la collection du Professeur Ebeling de Hamburg, ayant été données à la Bibliothèque par Israel Thorndike, riche commerçant et marin américain dont un agent l'avait acheté en Allemagne peu de temps après la mort de Ebeling. Le catalogue manuscrit accompagnant la collection fait voir que c'est G. F. Brandes (1709-1791), savant ministre du royaume de Hannover, qui avait commencé à rassembler cette collection et qu'elle fut continuée après sa mort par Ebeling<sup>886</sup>. Brandes avait été un grand collectionneur. Sa bibliothèque d'environ 22.000 volumes fut achetée en totalité en 1790 par le duc d'Oldenburg et sa collection de gravures sur cuivre fut vendue aux enchères à Leipzig en 1796. Christoph Daniel Ebeling (1741-1817), professeur d'histoire et de langue grecque à Hamburg, fut également, de 1799 à sa mort, directeur de la Bibliothèque de la ville de Hamburg. Il est difficile de dire à quel moment la carte de Cantemir rejoignit la collection Brandes-Ebeling.

Toujours est-il qu'elle se trouve encore dans la collection de cartes de la Bibliothèque de l'Université de Harvard, cote 1890.1710.2, comme j'ai pu le constater en m'en procurant une copie (*Figure 15*). C'est un exemplaire sans nom d'éditeur et

<sup>885</sup> Catalogue of the Maps and Charts in the Library of the Harvard University in Cambridge, Massachusetts, Cambridge, Metcalf & Co, 1831, p. 159. Table des abréviations, p. V.

<sup>886</sup> *Catalogus Mapparum Geographicarum, separatim collectarum a D<sup>o</sup> G. F. Brandes, Regi M. Britanniae et Electori Brunsvicensi a Consiliis Aulicis, Hannoverae anno 1792 defuncto. Collectionem continuavit, supplevit, auxit C. D. Ebeling, Professor Hamburg.* (p. IV)



sans endroit de publication, analogue à l'exemplaire Klaproth. Il porte à droite et en bas du cadre de la carte un tampon bleu du Harvard Library College avec l'inscription à l'encre noire : « 1890/14 ». La cote actuelle est inscrite au crayon, sous le tampon. Les cartouches de la carte et la rose des vents sont coloriés à l'aquarelle. De même, les frontières de la Moldavie, et les frontières de chaque district. Les couleurs variées donnent à cet exemplaire un aspect très agréable, en en faisant l'exemplaire le plus décoratif de tous les six.

### *Comment est-ce que l'on gravait une carte ?*

Afin de mieux éclairer les documents qui retiennent notre attention, il convient d'expliquer le processus de fabrication d'une carte au XVIII<sup>e</sup> siècle. La gravure géographique et topographique, comme l'appelle l'auteur d'un mémoire de référence<sup>887</sup> publié en 1803, était un art qui avait évolué avec les progrès de la gravure en général, mais qui, néanmoins, conservait ses exigences propres. Selon Bacler-d'Albe, général de Napoléon et l'un des meilleurs cartographes de son époque, le grand essor des cartes gravées sur cuivre n'apparut qu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque la technique du burin, utilisée depuis 1640, s'associa à l'usage fréquent de l'eau-forte et de la pointe sèche. Bacler d'Albe décrit le processus de gravure des cartes géographiques, en y identifiant cinq opérations principales, que l'on retrouve dans la plupart des ouvrages modernes traitant de cette question :

1. Le trait. L'on commence par « calquer, avec une pointe légèrement émoussée, toutes les lignes et points du dessin sur une feuille de papier verni et transparent ; la pointe laisse sur le vernis un trait blanc : il faut avoir soin de ne pas entamer le

---

<sup>887</sup> L. A. G. Bacler-d'Albe, ingénieur-géographe, « Notice sur la Gravure topographique et géographique », in *Mémorial topographique et militaire*, 11, 1803, 5, p. 65-90. Je remercie M. Ovidiu Sandor de m'avoir signalé l'existence de ce mémoire.

papier ». Ensuite, « il faut reporter ce calque sur la planche de cuivre destinée à la gravure, et qui a été préalablement dressée, polie et brunie ». « Avant tout, il faut commencer par tracer légèrement sur le cuivre, avec une pointe d'acier, les méridiens et les parallèles, après quoi la planche ayant été nettoyée avec du blanc d'Espagne, elle doit être couverte de vernis à graver à l'eau-forte ». Après avoir verni la planche de cuivre, on va « décalquer le trait, en renversant sur la planche vernie le calque ». Par l'opération de décalquer, « au moyen d'une pointe que l'on promène en appuyant légèrement sur tous les traits du calque », l'on imprime sur le vernis « un trait grisâtre éphémère ». C'est après ces phases préliminaires, que le graveur « exécute le trait géographique, dont il trace tous les contours sur le vernis, avec des pointes d'acier de différentes grosseurs ; il découvre ainsi le cuivre aux endroits où doit mordre l'eau-forte ». On peut faire le trait des cartes géographiques soit à l'eau-forte, soit au burin.

2. L'écriture. Une fois le trait terminé, la planche est confiée au graveur de lettres. Celui-ci ébauche le corps des lettres avec l'échoppe, ou burin quadrangulaire, taillé en biseau. La lettre terminée, « il faut tirer une épreuve à l'imprimerie, pour vérifier et faire corriger les fautes ». Pour ce qui est des gages du graveur, « tout mot écrit en romain, ainsi qu'en capitale droite ou penchée, en ronde ou en anglaise, compte pour quatre mots italiques, quelque grand ou quelque petit que soit le corps de la lettre ».

3. L'eau-forte des montagnes demande beaucoup de talent de la part du graveur, afin de « rendre les effets d'ombre et de lumière, au moyen d'un arrangement bien raisonné de tailles et de points ». Le graveur des montagnes est aussi chargé de graver les bois.

4. Le filage des eaux désigne deux techniques de graver les eaux de la mer, des lacs et des cours d'eau. La première utilise le burin : « on appelle *filer les eaux*, lorsqu'on trace avec le burin une certaine quantité de traits parallèles et légèrement ondulés, qui suivent exactement les contours des rivages de la mer, des lacs et des cours d'eau ». La seconde s'exécute à la pointe sèche :

« on appelle couper l'eau à la pointe sèche, lorsqu'avec une forte pointe d'acier on trace sur le cuivre, pour exprimer l'eau de la mer et des lacs, une quantité de traits droits, parallèles à l'équateur ; ils partent tous du rivage et vont s'adoucir à quelques distances. Le graveur glisse souvent un autre trait plus fin entre les premiers, près du rivage ; on l'appelle *entre-taille* ».

5. Le fini. Le pointillé des sables et des campagnes, les hachures des plans, se font au burin et à la pointe sèche.

### *Remarques générales sur la carte d'Amsterdam*

Ayant à notre disposition des reproductions digitales de tous les exemplaires décrits ci-dessus de la carte publiée à Amsterdam, je peux risquer quelques remarques.

Tout d'abord, il faut abandonner l'idée qu'il y ait eu deux ou plusieurs tirages de la même carte<sup>888</sup>. Il n'y a pas de différences entre les exemplaires dont j'ai pu voir des reproductions, si ce n'est peut-être pour ce qui est des dimensions des feuilles de papier ayant servi à l'impression. La feuille la plus petite est celle de la carte de Londres, qui a visiblement été découpée à la hauteur de la cuvette (empreinte de la forme de la plaque de cuivre sur le papier). La feuille la plus grande est celle de l'exemplaire Thoms de Paris. Les dimensions du cadre restent cependant les mêmes et il est facile de supposer que l'imprimeur a utilisé du papier différent pour la même plaque de cuivre.

La carte ne porte pas de traits représentant les méridiens et les parallèles. Il n'y a que l'exemplaire Klaproth de la Bibliothèque nationale de France, où ces traits ont été rajoutés au crayon<sup>889</sup>.

Pour le filage des eaux, le graveur a utilisé la technique à la pointe sèche pour le littoral de la mer Noire et les quelques lacs représentés et la technique au burin pour filer les cours des rivières. Les

<sup>888</sup> A. et V. Eșanu, *Dinastia Cantemireștilor*, p. 320. En examinant tous les exemplaires connus de la carte, je ne constate aucune différence entre leurs titres.

<sup>889</sup> Comme G. Valsan l'avait d'ailleurs bien remarqué, *art. cit.*, p. 198, n. 2.

symboles géographiques proviennent de cartes anciennes de géographie détaillée, clochers, croix, châteaux, groupes de maisons, diversement agencés pour différencier et classer les centres administratifs et religieux<sup>890</sup>. La carte n'a aucun tracé en couleurs<sup>891</sup>.

Tous les exemplaires de la carte ont été pliés en deux, selon une ligne médiane verticale.

### *Description des cartouches*

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les graveurs de cartes commencent à accorder une importance particulière aux cartouches.

« La partie ornementale, et notamment le cartouche, écrit G. Alinhac, mérite une mention particulière. D'origine italienne, le cartouche gagna les Pays-Bas, où se trouvaient les gros producteurs de cartes, successeurs d'Ortelius et Mercator, et de là se répandit dans toute l'Europe. Le titre de la carte, le nom des auteurs, sont présentés dans des draperies, des guirlandes de rubans, de fleurs, de fruits, de légumes, de treille, de palmes, des feuilles d'acanthé, des cornes d'abondance, des masques, des allégories, des amours joufflus, des animaux sont diversement disposés dans le cadre et dans les vides, qu'on cherche autant que possible à combler »<sup>892</sup>

Le titre de la carte de Moldavie, le nom de son auteur et le nom du libraire sont présentés à l'intérieur d'une cartouche d'une belle composition. Elle figure un autel sur lequel est fixé une plaque de marbre, où est gravé le texte. La plaque est encadrée de deux guirlandes verticales composées de fleurs ou, peut-être, de bouterolles.

Au-dessus de la cheminée un écu ovale et vide<sup>893</sup>, flanqué de

<sup>890</sup> G. Alinhac, *Historique de la cartographie*, p. 79.

<sup>891</sup> G. Cioranescu, A. et V. Eșanu, notant que la *Via Traiani* et la localité de Stanilești sont marquées de rouge clair, reprennent une information de G. Vâlsan, qui n'avait vu que l'exemplaire Klaproth.

<sup>892</sup> *Ibidem*, p. 79-80.

<sup>893</sup> G. Vâlsan et G. Cioranescu ont interprété cela comme un signe de deuil après la Moldavie perdue (« Harta Moldovei... », p. 201 ; « La carte de la Mol-

deux anges en supports, chacun tenant une palme à la main, et surmonté d'une couronne princière fermée, constituée de quatre fleurons intercalés entre quatre perles, surmontée d'une sphère, ou « monde », rehaussée d'une croix.

A gauche de la cheminée, une Reine couronnée, vêtue d'une *stola* plissée, serrée à la taille et d'un manteau d'hermine, pieds nus, la tête légèrement inclinée, ayant à la main un sceptre. Derrière elle, un Mercure caducifère, vêtu d'une tunique aux manches courtes, portant un casque ailé, tenant un étendard. A côté, sur une colonne coupée, un cœur enflammé.

L'échelle de la carte est dressée en heures turques et miles italiennes, ce que le texte de la *Descriptio Moldaviae* annonçait clairement<sup>894</sup>, mais ce que la carte gravée à Amsterdam ne spécifiait pas. Le degré de latitude (vertical sur le cadre) mesure 8,3 cm. Le degré de longitude (horizontal sur le cadre) mesure 7,5 cm.

L'échelle est inscrite à l'intérieur d'une architrave entourée d'une guirlande de feuilles et de fruits. Les supports de l'architrave sont deux visages opposés soutenus par des volutes. Sur l'architrave est posée la double tête d'une femme, au visage jeune tourné vers la droite et au visage vieux vers la gauche. Au-delà du motif « *tempus fugit* » inscrit dans cette représentation, il est légitime de se demander si le graveur ne pensait pas à l'un des titres sous lesquels la *Descriptio Moldaviae* était connu en Occident, à savoir *Dacia vetus et nova*.

---

davie... », p. 119). Je crois qu'il ne faut pas aller si loin. Antiochus avait bien de quoi remplir l'écu de son père, ainsi qu'il le fit pour nombre de portraits de celui-ci gravés à l'étranger. Si l'écu est resté vide c'est sans doute en raison de problèmes de communications entre Antiochus et le graveur des Pays-Bas.

<sup>894</sup> « *His limitibus circumscripta, Moldavia ambitu 237 horarum itineris, vel 711 milliariorum Italicorum continetur – quem computum facile inire poteris, cuicunque adiectam huic tractationi Mappam Geographicam consulere libuerit* », I, II, in *Descriptio Moldaviae*, 2006, p. 36.

### *Mais qui était François Changuion ?*

C'est G. Cioranescu qui découvrit les origines de François Changuion dans une famille de huguenots français, venant de Champagne-en-Barrois, réfugiée aux Pays-Bas après la révocation de l'Edit de Nantes. Les Changuion furent actifs à Amsterdam, Utrecht et Leyde dans l'administration et le commerce. François Changuion ouvrit une imprimerie située à Amsterdam, rue Kalver, de 1724 à 1725. Cioranescu remarquait aussi que cette maison n'était pas des plus importantes<sup>895</sup>.

Prolongeant ses recherches, j'ai tenté de retrouver davantage d'informations sur ce personnage. D'après Emile Haag<sup>896</sup>, François Changuion était né à Berlin en 1695, d'une branche de la famille qui s'y était réfugiée. Il fonda à Amsterdam une maison d'édition et de diffusion en 1718. Il y publia des livres jusqu'en 1766. A sa mort, en 1777, il laissa une maison connue. Sa femme, Jeanne Soyer, lui avait donné neuf enfants, dont le plus jeune, Daniel Jean, continua la maison d'édition.

Son nom apparaît d'abord, dans les années 1718-1719, associé avec Du Villard, avec lequel il publia conjointement des ouvrages de Pierre-Daniel Huet<sup>897</sup>, l'abbé de Saint-Pierre<sup>898</sup>, Richard

<sup>895</sup> G. Cioranescu, « La carte de la Moldavie par D. Cantemir. Sa genèse et son destin », p. 114-115.

<sup>896</sup> Eugène et Emile Haag, *La France protestante : ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire...*, ouvrage précédé d'une notice historique sur le protestantisme en France : et suivi de pièces justificatives, Paris, 1846-1859 (reprint, Genève, Slatkine, 1966), 10 vol., tome 4, lettre C.

<sup>897</sup> Huet, Pierre-Daniel, *Mémoires sur le commerce des Hollandois, dans tous les Etats et empires du monde, ou l'on montre quelle est leur manière de le faire, son origine, leur grand progrès, leurs possessions & gouvernement dans les Indes : comment ils se sont rendus maîtres de tout le commerce de l'Europe*, Chez Du Villard & Changuion, Amsterdam, 1718.

<sup>898</sup> Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, *Discours sur la polysynodie, où l'on démontre que la polysynodie, ou pluralité des conseils, est la forme de ministère la plus avantageuse pour un roi, & pour son royaume*, A Amsterdam, Chez Du Villard & Changuion, M.DCCXIX. [1719]

Steele<sup>899</sup>, etc. Il commença à éditer, toujours avec du Villard, une compilation d'auteurs grecs et latins de J. R. de Serviez, intitulée *Les femmes des Douze Césars*, qu'il reprit à son seul nom<sup>900</sup>, puis les *Œuvres diverses* de J.R. Segrais<sup>901</sup>, puis une édition latine des *Œuvres* d'Ovide. A partir de 1731, il réussit à vendre, à son nom d'éditeur, quelques tomes de l'*Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*<sup>902</sup>. La même année, il diffusait, sans le nom de l'auteur, *La Vie de Mahomed* de Henri de Bougainvilliers<sup>903</sup>. En 1734, il donna une édition des *Œuvres diverses* du poète et dramaturge français J.B. Rousseau<sup>904</sup>, et l'année suivante une édition des *Œuvres* de Boileau<sup>905</sup>. 1737, l'année où il fit paraître la carte de

<sup>899</sup> *Bibliothèque des dames, contenant des règles générales pour leur conduite dans toutes les circonstances de la vie, écrite par une dame, et publiée par Mr. le chevalier R. Steele*, 2<sup>e</sup> édition, Amsterdam, Du Villard et Changuion, 1719.

<sup>900</sup> Servies (M. de) - *Les femmes des douze Césars, contenant la vie et les intrigues secrètes des Impératrices et femmes des premiers Empereurs Romains*, Amsterdam, chez Du Villard & Changuion, 1721, reprise en 1723, Amsterdam, chez François Changuion, 4<sup>e</sup> édition corrigée et augmentée, 2 volumes, in-12°, 584p + table des matières.

<sup>901</sup> Segrais, *Œuvres Diverses*. Tome I qui contient ses Mémoires Anecdotes, où l'on trouve quantité de particularitez remarquables touchant les personnes de la Cour, & les gens de Lettres de son tems. Tomme II qui contient ses Églogues ; l'Amour guéri par le Temps, Opéra ; l'Histoire de la Princesse de Paphlagonie, & l'Histoire de l'Isle Imaginaire. 2 tomes, Amsterdam, François Changuion, 1723, in-8° ; XXIV, 246 p. avec un portrait de l'auteur en frontispice et 18 p., table de matière.

<sup>902</sup> *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres...*, tome premier, 1743, A Amsterdam, Chez François Changuion ; tome troisième, 1731 ; tome cinquième, 1741 ; tome sixième, 1743. A mentionner que d'autres tomes avaient été édités par Pierre Gosse : tome second, à La Haye, chez Pierre Gosse, 1724, in-12°, frontispice de A. Coypel, gravé par B. Picart, 568 p., 10 planches dépliantes.

<sup>903</sup> *La Vie de Mahomed, avec des réflexions sur la religion mahométane, & les coutumes des musulmans*, London, et se trouve à Amsterdam chez P. Humbert, 1730, Amsterdam, François Changuion, 1731.

<sup>904</sup> *Œuvres diverses* de Mr. Rousseau, volume premier [-troisième], nouvelle édition, revuc, corrigée & considérablement augmentée par lui-même, à Amsterdam, chez François Changuion, 1734, 3 volumes, in-12°.

<sup>905</sup> Nicolas Boileau-Despréaux, *Œuvres avec des éclaircissements historiques donnez par lui-même*, nouvelle édition revue, corrigée & augmentée d'un grand

Cantemir, fut une année extrêmement riche pour son imprimerie. Il republia les *Mémoires* de K.L. von Pöllnitz<sup>906</sup>, qui avaient paru d'abord à Liege, en 1734, et à Londres en 1735. Il publia l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* de D.R. Boullier<sup>907</sup>, un ministre protestant d'Amsterdam, une *Histoire de la philosophie en dix livres*, par le philosophe mondain André-François Boureau-Deslandes<sup>908</sup>, ainsi qu'une traduction nouvelle de Pétrone par Jean Bouhier<sup>909</sup>.

Après 1737, il continua son activité de maison d'édition et de diffusion, publiant, parmi d'autres, une édition des *Caractères* de La Bruyère<sup>910</sup>, un ouvrage du marquis d'Argens<sup>911</sup>, une édition de la *Théodicée* de Leibniz<sup>912</sup>, une traduction de Diodore de Sicile<sup>913</sup>. Il va de soi que la liste d'ouvrages donnée ici

---

nombre de remarques historiques & critiques, enrichie de figures gravées par Bernard Picart le Romain, Amsterdam, chez François Changuion, 1735, 4 vol. in 12°.

<sup>906</sup> *Mémoires du baron de Pöllnitz, contenant les Observations qu'il a faites dans ses Voyages, et le Caractère des Personnes qui composent les principales Cours de l'Europe*, troisième édition, augmentée de deux volumes, et d'une Table des Matières, tome premier, à Amsterdam, chez François Changuion, 1737.

<sup>907</sup> *Essai philosophique sur l'âme des bêtes, où l'on trouve diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme et du corps, sur l'Immortalité de l'âme*, seconde édition revue et augmentée, à laquelle on a joint un Traité des vrais Principes, etc., tome premier, à Amsterdam, chez François Changuion, 1737.

<sup>908</sup> *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrès, & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems*. Par Mr. D\*\*\*, à Amsterdam, chez François Changuion, 1737.

<sup>909</sup> *Poème de Pétrone sur la Guerre civile entre César et Pompée*, avec deux épîtres d'Ovide, le tout traduit en vers françois avec des remarques, Amsterdam, François Changuion, 1737, in-4°.

<sup>910</sup> La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste avec les caractères ou les mœurs de ce siècle*, nouvelle édition augmentée de quelques notes sur ces deux ouvrages, & de la défense de La Bruyère & de ses caractères par M. Coste, Amsterdam, chez François Changuion, 1743, 2 vol. in 12°.

<sup>911</sup> *Réflexions historiques et critiques sur le goût et sur les ouvrages des principaux auteurs anciens et modernes*, A Amsterdam, Chez François Changuion, 1743.

<sup>912</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu*, 1747, Amsterdam.

<sup>913</sup> Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, Amsterdam, Chez François Changuion, 1743, in 12°.



n'est pas exhaustive. Elle montre un éditeur très introduit dans la République des Lettres, réceptif aux courants intellectuels de son époque, attentif aussi à la voix des Protestants.

Ce qui est remarquable cependant, c'est que François Changuion n'a publié aucune carte. Son nom n'est nullement associé à l'essor spectaculaire de la cartographie néerlandaise au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il n'apparaît pas dans les catalogues des cartographes ou des éditeurs de cartes<sup>914</sup>. Il n'est pas connu non plus pour avoir imprimé des tirages de gravures de l'époque.

Si l'on retrouve quelquefois des cartes dans les ouvrages qu'il a édités, c'est uniquement dans ceux qui ont paru avec l'aide d'autres éditeurs, tels le *Danubius Pannonico-mysicus* du comte Luigi Ferdinando Marsigli, déjà signalé ci-dessus, accompagné de quelques dizaines de cartes. Dans cette entreprise de 1726 il avait été associé à d'autres libraires bien connus : Pierre Gosse, R. Chr. Alberts, Pieter de Hondt de La Haye et Herman Uytwerf d'Amsterdam. C'est à peu près dans la même compagnie qu'il avait publié aussi, en 1732, *L'Etat Militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès et sa décadence*, du comte Marsigli, en deux volumes avec de nombreuses gravures.

### *Les confrères de François Changuion*

Tous ces éditeurs étaient connus pour avoir gravé et imprimé des cartes.

Pierre Gosse (1676-1755), l'un des éditeurs les plus importants de La Haye<sup>915</sup>, avait publié avec Jean Neaulme une édition

---

<sup>914</sup> Voir, par exemple, R.V. Tooley, *Tooley's dictionary of mapmakers*, New York, Amsterdam, A.R. Liss, Meridian Publishing Company, 1979.

<sup>915</sup> Voir sur sa vie et son activité la notice de E.F. Kossmann, *De Boekhandel te 's-Gravenhage tot het eind van de 18de Eeuw. Biographisch Woordenboek van Boekverkoopers, Uitgevers, Boekdrukkers, Boekbinders enz. Met vermelding van hun uitgaven en de veilingen door hen gehouden*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1937, p. 144-150.

du *Cours*<sup>916</sup> et du *Dictionnaire d'architecture*<sup>917</sup> d'A.C. d'Aviler, le traité d'*Architecture*<sup>918</sup> de Palladio, des *Mémoires*<sup>919</sup> de l'Académie des sciences de Paris, tous ces ouvrages contenant de belles planches gravées, ainsi que les planches en taille-douce de Jan van Huchtenburgh ornant l'ouvrage de Jean Dumont sur les batailles d'Eugène de Savoie<sup>920</sup>. En outre, Pierre Gosse avait édité, toujours en association avec d'autres éditeurs, plusieurs ouvrages de belles-lettres, embellis des gravures de B. Picart, dont je citerai ici Fontenelle<sup>921</sup> et Boileau<sup>922</sup>.

---

<sup>916</sup> *Cours d'architecture qui comprend les ordres de Vignole avec des commentaires, les figures et les descriptions de ses plus beaux bâtimens et de ceux de Michel-Ange ...* par A.C. Daviler, A La Haye, Chez Pierre Gosse & Jean Neaulme, 1730, 2 vol. ill., nouvelle & troisième édition, (une édition que J.W. Goethe possédait dans sa bibliothèque, cf. Hans Ruppert, *Goethes Bibliothek-Katalog*, Weimar, Arion 1958).

<sup>917</sup> *Dictionnaire d'architecture, ou Explication de tous les termes, dont on se sert dans l'architecture, les mathématiques, la géométrie...*, à La Haye, chez Pierre Gosse & Jean Neaulme, 1730.

<sup>918</sup> *Architecture de Palladio, divisée en quatre livres*, La Haye, Pierre Gosse, 1726, 4 livres reliés en un volume in-folio. Frontispice allégorique gravé par B. Picart d'après S. Riccio, un portrait de Palladio gravé par Picart d'après P. Caliari et 230 figures gravées, certaines dans le texte, d'autres à pleine page et 15 dépliantes.

<sup>919</sup> *Mémoires de l'Académie royale des sciences, contenant les ouvrages adoptez par cette Académie avant son renouvellement en 1699*, 5 tomes, à La Haye, chez P. Gosse & J. Neaulme, 1731 ; voir notamment tome cinquième, *Divers ouvrages d'astronomie*, par M. Cassini, 548 p., il., in-4°.

<sup>920</sup> *Batailles gagnées par le Prince Eugène de Savoie, Généralissime des troupes de l'Empereur, sur les ennemis de la foi, et sur ceux de l'empereur et l'Empire, en Hongrie, en Italie, en Allemagne et aux Pays-Bas, dépeintes et gravées par Jean Huchtenburg, avec des explications historiques par J. Dumont*, La Haye, Gosse, 1725, 3 vol. in-folio.

<sup>921</sup> *Œuvres diverses* de Fontenelle, nouvelle édition augmentée et enrichie de figures gravées par Bernard Picart le Romain, La Haye, Gosse et Neaulme, 1728-1729, 3 vol. in-folio, 6 grandes planches dont une avec le portrait de Fontenelle gravé par B. Picart d'après Rigaud, 3 fleurons de titres et 174 vignettes et culs-de-lampe par Picart le Romain.

<sup>922</sup> Nicolas Boileau, *Œuvres*, avec des éclaircissements historiques donnez par lui-même, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée de diverses re-

Jean Neaulme (1694-1780) provenait d'une famille de huguenots français réfugiée aux Pays-Bas en 1685<sup>923</sup>. S'associant en 1726 pour quelques années avec son collègue plus âgé Pierre Gosse, il fit paraître certains de ses ouvrages dans ce partenariat. Néanmoins, il l'élargit souvent à d'autres libraires pour certaines parutions, comme le monumental ouvrage de numismatique de Gérard van Loon<sup>924</sup>, incontournable pour l'étude des médailles frappées aux Pays-Bas à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

Pierre de Hondt (1696-1764) était un éditeur et libraire important à La Haye, connu pour la haute qualité typographique dont bénéficiaient les livres qu'il faisait imprimer<sup>925</sup>. Il était également connu pour avoir édité de belles gravures. Ainsi le magnifique recueil in-folio intitulé *Figures de la Bible*, paru à La Haye, en 1728, comprenait un frontispice gravé par Bernard Picart en 1719 et 242 planches, dont plusieurs doubles, gravées en taille-douce d'après les compositions de Gérard Hoet (1648-1733) par Quirin Fonbonne, Pool, Buisen, Blois, Bernaerds, Gouwen, Pigné, Mulder, Surugue, Broen, Beauvais, Thomassin, Bleysswik et Folkéma. Chaque figure contenait une légende, en six langues, alternant l'hébreu, le grec, le latin, l'allemand, le hollandais, l'anglais et le français. Il était l'éditeur de plusieurs atlas géographiques, de plans de batailles notamment durant la guerre de Sept Ans, et d'une carte du monde par J.N. Bellin en 1750. Pierre de Hondt était aussi l'éditeur de l'ouvrage monumental en 25 volumes de l'abbé Prévost intitulé *L'Histoire Générale des Voyages*, contenant plusieurs planches dont des cartes pour chacun

---

marques enrichies de figures gravées par Bernard Picart le Romain, La Haye, Gosse et Hondts, 1729, 2 vol.

<sup>923</sup> Une notice sur sa biographie et son activité d'éditeur dans E.F. Kossmann, *De Boekhandel te 's-Gravenhage...*, p. 286-293.

<sup>924</sup> Gérard Van Loon, *Histoire métallique des XVII provinces des Pays-Bas depuis l'abdication de Charles-Quint, jusqu'à la paix de Bade en MDCCXVI*, La Haye, P. Gosse, J. Neaulme, P. De Hondt, 5 volumes, La Haye, 1732-1737, plus de 3.000 médailles, pour la plupart illustrées par une gravure de chaque pièce.

<sup>925</sup> Voir la notice sur sa biographie et son activité d'éditeur, dans E.F. Kossmann, *op. cit.*, p. 191-196.

des 18 premiers volumes qu'il a pris en charge de 1747 à 1770, ainsi que de l'*Histoire des souverains néerlandais*, magnifique ouvrage illustré par Franz van Mieris<sup>926</sup>.

Herman Uytwerf, libraire à Amsterdam, avait publié plusieurs éditions de *L'éducation des enfants* de John Locke<sup>927</sup>, une édition, enrichie de plans et de cartes, de l'*Histoire de l'Empire du Japon* par Engelbert Kaempfer<sup>928</sup>. Il était connu également pour avoir donné une édition des *Pensées sur la comète* de Bayle<sup>929</sup> et du *Voyage* de Claude le Beau au Canada<sup>930</sup>.

Enfin, Rutger Christoffel Alberts (1691-1732), actif à La Haye à partir de 1714<sup>931</sup>, était connu pour avoir publié la pre-

<sup>926</sup> Franz van Mieris, *Historie der Nederlandsche Vorsten, uit de Huizen van Beijere, Borgonje, en Oostenryk : Welken, Sedert de Regeering van Albert, Graaf van Holland, tot den Dood van Keizer Karel den Vyfden, het Booggezag Aldaar Gevoerd Hebben : Niet Alleen uit de Geloofwaardigste Schryveren en Egtste Bewysstukken Dier Tyden Samengesteld, Maar ook met Meer dan Duizend Historipenningen*, La Haye, Pieter de Hondt, 3 vol., 1732-1735.

<sup>927</sup> *De l'éducation des enfans*, traduit de l'anglois de M. Locke par M. Coste, sur l'édition angloise publiée après la mort de l'auteur, qui l'avoit revûë, corrigée, & augmentée de plus d'un tiers, A Amsterdam, chez Steenhouwer & Uytwerf, 1721, avec un portrait gravé en frontispice « G. Knelle Eques pinxit 1697, B. Picart sculp. 1721 ; quatrième édition, chez Herman Uytwerf, 1733, 2 vols ; cinquième édition 1737, 2 vol., etc.

<sup>928</sup> *Histoire naturelle, civile, et ecclésiastique de l'Empire du Japon*, composée en allemand par Engelbert Kaempfer, Docteur en Médecine à Lemgow, et traduite en français sur la version angloise de Jean-Gaspar Scheuchzer, Membre de la Société Royale, & du Collège des Médecins, à Londres, ouvrage enrichi des Plans & des Cartes nécessaires, in-8°, A Amsterdam, chez Herman Uytwerf, 3 vol.

<sup>929</sup> *Pensées diverses, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Decembre, 1680*, par Mr. Bayle, cinquième édition, Amsterdam, H. Uytwerf, 1722.

<sup>930</sup> *Avantures du Sr. C. Le Beau, avocat en parlement, ou Voyage curieux et nouveau parmi les sauvages de l'Amérique septentrionale, dans le quel on trouvera une description du Canada, avec une relation très particulière des anciennes coutumes, moeurs & façons de vivre des barbares qui l'habitent & de la manière dont ils se comportent aujourd'hui*, à Amsterdam, chez Herman Uytwerf, 1738, 2 vol. in-12°, 6 planches hors texte gravées et une carte dépliant du Canada.

<sup>931</sup> Voir sur la notice de E.F. Kossmann, *De Boekhandel te 's-Gravenhage*, p. 5-7.

mière traduction française du *De Occulta philosophia* d'Agrippa<sup>932</sup>, ainsi qu'une nouvelle édition de l'atlas des villes de l'Italie<sup>933</sup> de Joan Blaeu. Il avait édité aussi un splendide album sur les jardins de Versailles<sup>934</sup>.

C'est parmi ces éditeurs expérimentés dans la production de cartes que l'on doit peut-être chercher l'atelier qui a donné à l'Europe la carte de la Moldavie de Démètre Cantemir.

### *François Morellon de la Cave*

Cependant, un détail a retenu mon attention. A la même époque où il s'occupait de la publication de la carte de Cantemir, François Changuion continuait d'éditer, en association avec ses confrères d'Amsterdam, de La Haye et de Rotterdam, le *Grand*

---

<sup>932</sup> *La Magie ou la philosophe occulte de Henri Cornélius Agrippa, conseiller et historiographe de l'empereur Charles V, divisée en trois livres et traduite du latin* (par A. Levasseur), à la Haye, chez R. Chr. Alberts, 1727, 2 vol., in-8°, 11ff-427p. et 1f-317p., portrait d'Agrippa par Rembrandt, 23 gravures sur cuivre (dont 13 sur planches gravées hors texte, certaines se dépliant) et 15 vignettes in texte.

<sup>933</sup> *Nouveau théâtre d'Italie, ou Description exacte de ses villes, palais, églises, principaux édifices &c., tome premier : contenant la Lombardie, sçavoir la république de Gènes, le Montferrat, les duchés de Milan, Mirandole, Parme, Modène, & Mantoue, la principauté de Trente, les républiques de Venise, de Lucques, et le grand duché de Toscane : sur les desseins de feu monsieur Jean Bleau, échevin & sénateur de la ville d'Amsterdam, si célèbre par les grands atlas et théâtres des villes qu'il a donnés au public, le tout sur les plans tirés sur les lieux, & avec les planches qu'il a fait graver de son vivant, & dont plusieurs ont été faites à Rome, pour être plus exactes, la plupart retouchées par l'éditeur, à quoi on a ajouté plusieurs villes, ports, églises, & autres édifices, sur les originaux de Rome, &c. : le tout mis en ordre ...*, à La Haye, chez Rutgert Christophle Alberts, 1724, [6] p., [1] f. de carte, XL, [2], 20 p., LXXVIII f. de cartes, plans et vues : frontispice, illustrations, cartes, armoiries.

<sup>934</sup> Simon Thomassin, *Recueil des statues, groupes, fontaines, termes, vases, et autres magnifiques ornements du chateau & parc de Versailles. Avec les explications en François, Latin, Italien & Hollandois*, La Haye, Rutgers Alberts, 1724, in-quarto, frontispice gravé par Jan van Vianen, plan plié de la ville et du palais de Versailles et 218 planches de P. le Gros, Garnier, J.J. Clérion, N. Coustous, Cornu, etc. d'après les dessins de Thomassin, illustrant les sculptures des jardins de Versailles.

*Dictionnaire géographique et critique*, de Bruzen de la Martinière. Or, dans quelques-uns des volumes de cet ouvrage, les planches sont gravées par François Morellon la Cave<sup>935</sup>. Morellon La Cave était un peintre et graveur huguenot d'origine française né à Amsterdam et probablement élève de Bernard Picart, un important graveur français, fixé lui-même à Amsterdam à partir de 1710. Il a en effet contribué en 1736 au grand ouvrage de ce dernier, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde*<sup>936</sup>, en y gravant deux planches illustrant des *Assemblées nocturnes des Adamites* et une *Procession des flagellants*. Il a illustré aussi d'autres ouvrages, notamment une édition hollandaise de *La Henriade* et des *Tragédies* de Voltaire et une édition parisienne de l'*Histoire des Incas, rois du Pérou* (1731). On lui doit aussi des gravures d'après des œuvres de William Hogarth et Antoine Coypel. Son œuvre la plus célèbre est le *Portrait d'un violoniste vénitien du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1723), généralement considéré comme étant celui de Vivaldi. Morellon la Cave a gravé des portrait

<sup>935</sup> Bruzen de La Martinière (M.), *Le grand dictionnaire géographique et critique*, à La Haye, chez Pierre Gosse, R. C. Alberts, P. de Hondt, à Amsterdam, chez Herm. Uytwerf & Franç. Changuion, à Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1726, 1730, 1730, 1726, 1732, 1735, 1736, 1737, 8 volumes in-folio. 7 pages de titre imprimées noir & rouge avec vignette. Tome I (A) : 1 feuillet blanc-(2)-28-850p-1fb. 1 gravure-frontispice (L. F. du Bourg inv., F. Morellon la Cave sculpsit 1734) & 1 grand bandeau signé F. M. la Cave. Tome II (B) : 1fb-(2)-8-549p-1fb. 1 gravure-frontispice (signée L. F. D. B. del. 1734 P. Lanjé sculp. 1739). & 1 bandeau signé F. M. la Cave sculp. 1733. Tome III (C) : (sur page de titre nommé tome second seconde partie) : 1fb-(2)-878p-1fb. Tome IV (D.E.F.) : 1fb-(2)-394-203-1fb. Tome V (G.H.I.) : 1fb-(6)-406-224-310p-1fb. Tome VI (K. L. M.) : 1fb-(6)-384-630p-1fb. 1 grand bandeau (L. F. D. B. inv. F. Morellon la Cave sculp. 1734). Tome VII (N. O. P.) : 1fb-(2)-210-174-554p-1fb. Tome VIII (Q. R. S.) : 1fb-(6)-42-254-632-1fb. 1 bandeau (H.F. Damaer fecit 1726). Tome IX & dernier.

<sup>936</sup> Paru en 8 tomes entre 1723 et 1737, chez un autre éditeur français protestant, Jean-Frédéric Bernard, à Amsterdam. Picart et son atelier y ont réalisé plus de 255 gravures. Les descriptions des coutumes religieuses de tous les peuples du monde y sont rédigées par J.-F. Bernard avec Bruzen de la Martinière.

d'autres personnages importants, tels Charles XII de Suède<sup>937</sup>, John Locke<sup>938</sup>, et... Démétrius Cantemir<sup>939</sup>.

### *Le Portrait de Cantemir par Morellon La Cave*

Quelques historiens ont avancé l'hypothèse que le portrait gravé par Morellon La Cave en 1735 (*Figure 7*) était en rapport avec le projet de publier la *Descriptio Moldaviae* à Amsterdam en latin<sup>940</sup>. Ce projet est mentionné déjà dans la version manuscrite de la biographie du Prince Démètre Cantemir qui accompagne le manuscrit latin des *Incrementorum*<sup>941</sup>.

Au sujet du portrait de La Cave, l'historiographie roumaine a hésité. Inconnu par certains historiens, le portrait revêt pour d'autres un intérêt considérable. G. Cioranescu le considère comme le portrait de Cantemir « le plus connu », « l'un des

<sup>937</sup> *Charles XII King of Sweden*. Engraving by François Morellon La Cave, after [David von] Krafft, [1740] 17 x 10 cm. Portrait of Charles XII, King of Sweden (1682-1718). 1/2-length portrait, oval frame.

<sup>938</sup> Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742. In-4, Quatrième édition de la traduction de M. Coste, augmentée de quelques remarques inédites. Elle est ornée d'un portrait de l'auteur en frontispice gravé par F. Morellon La Cave d'après une peinture de Kneller.

<sup>939</sup> « Demetrius Cantemir, Prince de Moldavie et fait Prince du St Empire Rusien, Sénateur & Conseiller Privé de Sa Majesté l'Empereur Pierre le Grand », F. Morellon la Cave sculp(sit) Amsterdam 1735 », un exemplaire au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, inv. G 825.

<sup>940</sup> V. et A. Eșanu, « Studiu introductiv » à l'édition roumaine de *Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei*, București, Institutul Cultural Român, 2007, p. 93. G. Cioranescu pense qu'il est en rapport avec une traduction française des *Incrementorum*, de Rousset de Missy, qui était destinée à être publiée aux Pays-Bas et qui n'a pas abouti, selon la lettre d'Antiochus à la marquise de Monconseil, « Contribution à l'iconographie cantémirienne », p. 223.

<sup>941</sup> En faisant référence au manuscrit de l'*État présent de la Moldavie*, Antiochus note : « *s'imprime en Hollande, in quarto* », cf. V. Câdea « La Vie du Prince Démètre Cantemir écrite par son fils Antioh. Texte intégral d'après le manuscrit original de la Houghton Library », in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XXIII, 3, 1985, p. 221.

plus réussis » et pense qu'il a « servi de modèle à plusieurs artistes », dont Christian Fritzsich, qui a illustré en 1745 l'édition allemande de *Geschichte des Osmanischen Reichs nach seinem Anwachse und Abnehmen*<sup>942</sup>.

Pour autant que l'on peut en juger d'après la photo du portrait russe, publiée en 1901, aucun détail de la gravure française n'indique que La Cave ait copié la toile russe plutôt que la gravure publiée en frontispice de l'édition anglaise de *The history of the growth and decay of the Ottoman Empire*.

Au contraire, un détail plaiderait en faveur de l'hypothèse inverse : ce sont les boutons qui ferment le bras de l'armure que l'on retrouve dans les deux gravures et non dans le portrait à l'huile. Iconographiquement, la variante de Morellon La Cave reprend un à un les éléments de la version publiée à Londres, excepté l'attribut des livres, important pour Cantemir, qui est éliminé du fait d'un recadrage plus serré du portrait dans un médaillon ovale. Le visage du Prince reçoit, chez le graveur français, des traits plus âpres, qui le font paraître plus âgé. Le regard sévère, presque méprisant, les joues longues, le coin des lèvres abaissé donnent au prince un air hautain qu'il n'avait ni dans le portrait à l'huile, ni dans la gravure « anglaise ». Le sceptre ou « bâton de maréchal »<sup>943</sup> ou « bâton de commandement »<sup>944</sup> ou bien le « rouleau [...], sans doute le diplôme de l'Académie de Berlin »<sup>945</sup>, qu'il tient de sa main droite, de par sa position bien plus verticale que dans les autres variantes connues, accentue la distance, presque le mépris que le modèle semble éprouver par rapport au spectateur. Dans sa mise, la perruque blanche, la cape d'hermine, le jabot et les manches en dentelle, différemment tournés chez l'artiste français, adoucissent à peine les re-

<sup>942</sup> G. Cioranescu, « Contribution à l'iconographie cantémirienne », p. 223, 224 ; « Le Hospodar de Valachie », p. 92

<sup>943</sup> M.A. Musicescu, art. cité ci-après, p. 633.

<sup>944</sup> G. Cioranescu, « Contribution à l'iconographie cantémirienne », 1977, p. 223.

<sup>945</sup> St. Lemny, *Les Cantemir*, p. 128.



flets métalliques de l'armure, qui font du personnage représenté un militaire plutôt qu'un courtisan. Cet « être très vivant, au noble visage orgueilleux et fermé, au fier regard inquiet », que voyait Maria-Ana Musicescu dans un article très inspiré<sup>946</sup>, en contemplant le frontispice de l'édition anglaise, cède la place à un général indifférent, soucieux d'affirmer plutôt son rang et sa valeur. L'ovale expressif des paupières, les yeux glauques au globe saillant, les sourcils fortement arqués annonçaient dans le portrait anglais un drame intérieur, que le nez fort et charnu, les pommettes accentuées et les lèvres énergiques et nettement dessinées arrivaient à maîtriser parfaitement. Chez Morellon La Cave, le visage se lisse, sans doute sous l'effet de l'âge, mais aussi d'une indifférence du pouvoir qui n'était certainement pas celle du vrai Cantemir.

Ces éléments me font croire que La Cave a travaillé, comme le fera Christian Fritzch dix ans plus tard (*Figure 16*), à partir de la seule gravure publiée à Londres<sup>947</sup>.

### Gérard Kondet

Comme le texte accompagnant la gravure de Morellon La Cave l'indique, ce dernier portrait fut gravé à Amsterdam en 1735. Deux ans plus tard, en 1737, Morellon de la Cave participe, comme graveur ou bien comme décorateur, en ayant com-

<sup>946</sup> Maria-Ana Musicescu, « Démètre Cantemir et ses contemporains vus à travers leurs portraits. Simple mise en page du problème », in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XI, 1973, 4, p. 633.

<sup>947</sup> G. Cioranescu commet, dans son article de 1977, une erreur lourde de conséquence : il croit que le portrait de Cantemir est ajouté en frontispice à la seconde édition, de 1754, de la traduction anglaise de l'Histoire de l'Empire Ottoman, et par conséquent, il l'attribue au graveur irlandais James McArdell (1728-1765). En réalité, l'estampe est bien là dès la première édition de 1735 et, de fait, il n'y a jamais eu de seconde édition, comme l'a bien montré Hugh Trevor-Roper, mais seulement un revende de la première édition, « Dimitrie Cantemir's *Ottoman History* and its Reception in England », in *Revue Roumaine d'Histoire*, XXIV (1985), 1-2, p. 51-66.

posé les cartouches et les riches éléments décoratifs, aux côtés de Claas Kondet et de Gérard Kondet, à la publication d'un Atlas de la Chine, paru à La Haye, chez H. Scheurleer, les trois graveurs y gravant les 42 cartes de l'atlas dessinées par Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville<sup>948</sup>. Certaines de ces cartes, gravées par Gérard Kondet, présentent des similarités frappantes avec la carte gravée de Cantemir en 1737, pour Changuion.

Sur la carte de la *Province de Chen-Si*, de l'atlas de d'Anville, constatons l'identité de la flèche indiquant le Nord, le pointillé séparant les régions, les petits cercles symbolisant les petites localités, les différents formats des caractères utilisés pour les toponymes, la façon de dessiner les rivières et leurs confluences, les lacs. Le symbolisme utilisé pour marquer les différents types de localités plus importantes est aussi étonnamment semblable, même si sur la carte chinoise, certains éléments sont faits pour suggérer le caractère oriental.

Remarquons aussi des similarités frappantes avec une carte à grande échelle, comme c'est la Carte générale de Tartarie chinoise, pour ce qui est des contours des mers, de l'allure générale du dessin des rivières, de l'ordonnement des localités et de leurs noms. A parcourir l'album, d'autres ressemblances s'imposent à l'observateur. La disposition et la forme des arbres de la VI<sup>e</sup> *Feuille particulière de la Tartarie chinoise* sont très sem-

---

<sup>948</sup> *Nouvel atlas de la Chine, de la Tartarie chinoise et du Thibet ; contenant les cartes générales & particulières de ces pays, ainsi que la carte du royaume de Corée ; la plupart levées sur les lieux par ordre de l'empereur Cang-Hi avec toute l'exactitude imaginable, soit par les PP. Jésuites missionnaires à la Chine, soit par les mêmes pères : rédigées par M. d'Anville... Précédé d'une description de la Boucharie par un officier suédois qui a fait quelque séjour dans ce pays...* La Haye, H. Scheurleer, 1737, atlas, 12 p. texte, 42 cartes gravées par Claas Kondet, Gerard Kondet et F.M. La Cave. L'atlas accompagnait, comme supplément, la *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, par le P. J.B. du Halde, de la Compagnie de Jésus, A la Haye, Chez Henri Scheurleer, 4 tomes, 1736. Sur l'activité d'Henri Scheurleer (1686-1769), voir la notice de E.F. Kossmann, *De Boekhandel te 's-Gravenhage*, p. 349-352.

blables à celles de la carte de la Moldavie. De même, la forme de la flèche indiquant le Nord de la plupart des *Feuilles comprises dans la carte générale du Thibet*. Signalons ici notamment la II<sup>e</sup>, mais aussi la V<sup>e</sup>, la IX<sup>e</sup>. La carte de Moldavie a probablement été gravée par la même main, ou alors par quelqu'un qui travaillait dans le même atelier.

Même si le *Nouvel Atlas de la Chine, de la Tartarie chinoise et du Thibet* paraît en 1737, chez Henri Scheurleer, certaines des cartes qui le composent sont plus anciennes. Ainsi, la *Carte la plus générale et qui comprend la Chine, la Tartarie chinoise et le Thibet*, gravée et écrite par G. Kondet, est datée, dans la cartouche du titre, de 1734<sup>949</sup>.

Cependant, G. Kondet travaillait également pour d'autres éditeurs. Pour Jean Neaulme, de La Haye, il avait gravé, en 1736, les 8 plans de batailles l'Histoire du Vicomte de Turenne de Ramsay. Pour Jean Covens et Corneille Mortier, d'Amsterdam, il allait graver, en 1738, avec C. Kondet, une carte du *Théâtre de la guerre sur les rivières de Dnieper, Tira et Danube*, qui reprenait une carte parue, la même année, à Saint Péterbourg, à l'Académie des Sciences. La carte, montrait la région intéressant la guerre russo-turque, entre la Crimée, Thessalonique, le lac Balaton, Camenicza, avec la ville de Sibiu (Hermannstadt) au centre.

G. Kondet travaillait, par conséquent, pour divers libraires, précisément à l'époque où Changuion pensait faire graver la carte de Cantemir. C'est peut-être à la même époque qu'il a eu entre les mains la carte manuscrite de Cantemir et l'a traitée de la façon qu'il le faisait pour les magnifiques cartes de d'Anville.

### *Qui était Thoms ?*

Même si Virgil Cârdea a attiré l'attention du public sur le rôle de Friedrich von Thoms dans la publication de l'*Histoire de*

---

<sup>949</sup> Il en existe un exemplaire indépendant au Département des Cartes et des Plans à la BnF, sous la cote Ge C 8816.

*l'Empire Ottoman* en Angleterre<sup>950</sup>, l'importance de ce dernier dans la circulation des ouvrages de Cantemir dans la République des Lettres reste sous-estimée.

Thoms était conseiller privé de Prusse, résident et puis envoyé extraordinaire du duc de Brunswick-Wolfenbuttel à la cour de George I<sup>er</sup> et de George II de Grande Bretagne, du 17 décembre 1725 au 8 mai 1731, ensuite envoyé extraordinaire du duc de Saxe-Gotha-Altembourg auprès de George II, du 2 mai 1732 au 18 juin 1736, et enfin comme envoyé du roi de Prusse à Venise du 15 décembre 1736 au 2 mars 1737<sup>951</sup>.

Né en 1669, à Giessen, comme fils du propriétaire de l'auberge locale « *Zum wilden Mann* », il perdit sa mère à l'âge de trois ans. Ce fut son grand-père, le professeur F. Nitzsch, qui s'occupa de son éducation et lui assura une place à l'Université. Tout en s'inventant une généalogie imaginaire française (famille de Thomas), il termina ses études d'histoire, de politique et de droit à Giessen, par une thèse de doctorat. Le jeune homme particulièrement brillant, commença à faire des voyages à Vienne, Budapest, Regensburg et Londres, où il rencontra le Roi George I<sup>er</sup>, dont il devint le secrétaire en 1719. Il acquit en Grande Bretagne une fortune considérable, par des spéculations financières et par le jeu<sup>952</sup>.

Il fut élu membre de la Royal Society, le 6 novembre 1729, sur proposition de Sir Hans Sloane et de George Lewis Teissier, sous le nom de Frederic de Thom. A titre de membre de la Royal Society, il a proposé à son tour l'élection d'autres membres, à savoir Paolo Antonio Rolli (1687-1767), poète et traducteur ita-

<sup>950</sup> V. Căndeă, « Life Story of a Manuscript : Dimitrie Cantemir's History of the Othman Empire », in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XXIII, 4, 1985, p. 297-312.

<sup>951</sup> Fr. Hausmann (hg.), *Repertorium der diplomatischen Vertreter...*, p. 21, 308 et 348.

<sup>952</sup> R.B. Halbertsma, « Adventures and Antiquities : Frederic Count de Thoms », in *Scholars, Travellers and Trade. The pioneer years of the National Museum of Antiquities in Leiden, 1818-1840*, London, Routledge, 2003, p. 11-14.

lien, librettiste de Händel et ami d'Antiochus Cantemir, élu en 1729, Lorenz Heister (1683-1758), médecin allemand, élu en 1730, Christian-Ludwig Gersten (1701-1762), mathématicien et physicien allemand, élu en 1733<sup>953</sup>.

Il semble que Thoms ait été également un franc-maçon assez actif. Initié le 6 novembre 1729, à Londres, dans la Grande Loge de Londres et Westminster, il aurait incarné certains espoirs des franc-maçons anglais pour la diffusion de l'ordre en Allemagne, de sorte qu'il fut nommé Grand maître provincial de Basse-Saxe par Thomas Howard, duc de Norfolk, grand maître de la Loge en 1729. Il semble qu'il ait joué un certain rôle dans la création de la Loge Saint-Georges de Hambourg, en 1737<sup>954</sup>.

A la fin de 1736 il arriva à Venise, comme envoyé extraordinaire de Frédéric-Guillaume I<sup>er</sup>, roi de Prusse, et il y fit connaissance du mathématicien italien Giovanni Poleni. Ce fut l'année suivante qu'il reçut le blason de comte, conféré par Charles de Bourbon, roi des Deux-Siciles, dans le service duquel il était entré, comme maréchal de la Cour<sup>955</sup>. Il s'établira à Leide, où il épousera en 1741 Johanna Maria Boerhaave, la fille de Her-

---

<sup>953</sup> Catalogue des membres de la Royal Society, accessible en ligne via : <http://royalsociety.org/>. En 1731, parmi les Transactions philosophiques de la Société Royale de Londres, l'on trouve une *Lettre de M. Laurent Heister, Docteur en Médecine, Professeur de Botanique dans l'Université de Helmstadt, et de la Société Royale, à M. Frederic de Thom, Conseiller du Duc de Brunswick et de Lunebourg, et son Envoyé auprès du roi d'Angleterre, de la société Royale, contenant l'Histoire d'une pierre qui s'est brisée d'elle-même dans la vessie, et qui est sortie heureusement par l'urethre* (Tables des Mémoires imprimés dans les Transactions philosophiques de la société Royale de Londres, Paris, 1739, vol. 9, p. 227).

<sup>954</sup> Rolf Appel, *Die Kaiserhof-Loge (Festschrift der Loge St. Georg zum 250. Stiftungsfest)*, Hamburg/Barsbüttel, 1993. Cf. aussi : « *The next reference to Hamburg occurs under the administration of the Duke of Norfolk, when a Monsieur Thuanus* (Constitutions 1756, p. 333. *By many writers called Du Thom*) *was appointed in 1729 Prov. G.M. for the circle of Lower Saxony* », p. 31, R.F. Gould et al., « *The Grand Lodge of Hamburg* », *A Library of Freemasonry*, vol. IV, London, Philadelphia, Montréal, 1906.

<sup>955</sup> Gian Antonio Salandin, « *Leida e Padova : una collaborazione tecnico-scientifica nel secolo XVIII* », *Padova e il suo territorio*, XI, 61, 1996, p. 10.

mann Boerhaave (1668-1738), fondateur de l'École de médecine de l'Université de Leide, qui avait perdu son père trois ans plus tôt, devenant une riche héritière. Durant ses voyages, et notamment en Italie, Thoms avait acquis une collection importante d'antiquités, qui comprenait des reliefs, des monnaies, des gemmes et de la céramique. Il en donna lui-même un aperçu, dans un ouvrage devenu extrêmement rare : *Les antiquités de M. le comte de Thoms* (1745)<sup>956</sup>. Cette collection se trouvait en partie dans la maison de Leide, Rapenburg 31, et en partie dans le château *Oud Poelgeest* des Boerhaave, à quatre kilomètres du centre de la ville, lorsque Thoms mourut, le 4 septembre 1746<sup>957</sup>. Ses antiquités furent vendues pour la somme de 30.000 florins au stathouder Prince Wilhelm IV et restèrent dans la famille d'Orange jusqu'en 1795<sup>958</sup>.

Parallèlement à son cabinet d'antiques, Thoms fut aussi un collectionneur de livres et de manuscrits. Le catalogue de sa bibliothèque, dressé après sa mort pour la vente aux enchères, est impressionnant. En le parcourant, V. Căndea a remarqué le premier que Thoms possédait aussi dans sa collection le manuscrit autographe de la *Descriptio Moldaviae*, aujourd'hui perdu<sup>959</sup>. Pour ma part, J'ai consulté l'un des rares exemplaires du catalogue imprimé, conservé aujourd'hui au Musée Meermanno

<sup>956</sup> Un exemplaire se trouve dans la Bibliothèque de l'Institut de France.

<sup>957</sup> Gysbert Huysen a recopié, le 20 juillet 1751, un extrait du catalogue de sa collection, rédigé après sa mort, le 10 octobre 1746, à la requête de sa veuve. Cet extrait manuscrit se trouve au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale de France, sous la cote Rés. ms. 40009 THO F° : « Inventaire des biens meubles et immeubles, actes et pièces, sans en excepter aucuns, qui ont formé la possession du comte de Thoms, marié à Johanna-Maria Boerhaave, selon le contrat de mariage qu'ils ont possédé sous communautés de biens, par M. le comte de Thoms, décédé le 4 Septembre 1746 à Leyden », texte néerlandais, traduction française jointe, Leyde, 29 juillet 1751, 25 ff. L'extrait détaille un seul item : « Un cabinet ou collection d'Antiquités, formé de gemmes, médailles en or, argent et cuivre, monnaies modernes, bustes antiques, antiquités en marbre, inscriptions, vases, *urnaes*, lampes funèbres, *vasa hetruscae*, *statuae*, *idola* et d'autres curiosités précieuses ».

<sup>958</sup> R.B. Halbertsma, *ibidem*.

<sup>959</sup> V. Căndea, 1985, p. 307.

Westreenianum, à la Haye, qui a la particularité d'avoir, porté en marge de chaque titre, à la main, le prix de vente de chaque ouvrage<sup>960</sup>. Au numéro 513 du catalogue, l'on peut lire : *Demetrii Cantemiri, Principis Moldaviae, Incrementa et decrementa Imperii Ottomanici. Opus absolutissimum ab Auctore ex Manuscriptis Magni Sultani bibliothecae, quae in Seraglia servatur, excerptum et a Cantemiro suo Secretario dictatum, manu Principis correctum, qui et ipse marginalia adscripsit. Opus in lingua latina, in qua auctor scripsit, nondum publicatum. Le prix de vente porté en marge, à la main, est de 9 [florins hollandais]. Au numéro 816 : *Historiae Moldaviae partes tres* auctore Demetrio Cantemir Hospodar Moldaviae, en veau ; à la place du prix de vente, habituellement porté en marge à la main, il y a un trait, ce qui pourrait indiquer que le manuscrit n'a pas été vendu. Une partie de la bibliothèque fut acquise dans cette vente aux enchères par la Bibliothèque des ducs de Saxe à Gotha<sup>961</sup>.*

### *Le rôle de Thoms dans la diffusion des Cantemiriana*

En 1984, Gigore Ploeșteanu avait attiré l'attention sur une chronique parue dans une revue savante de Göttingen en 1744 :

« *Utrecht. So bekannt die Geschichte des Türkischen Reichs sind, welche der Fürst Demetrius Cantemir verfertigt hat, so wenig*

<sup>960</sup> Sous la cote 141 E 008 : *Bibliotheca exquisitissima Thomsiana, continens libros excellentissimos, rarissimos et nitidissime compactos, praecipue theologicos, juridicos, etc.: quos magno labore et studio collegit vir nobilissimus et excellentissimus Fredericus Comes de Thoms. Quorum auctio fiet in officina Luchtmaniana, Die Lunae 27 Octobris et diebus seq. 1749, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Luchtman et filium, 1749.*

<sup>961</sup> Friedrich Jacobs, Friedrich August Ukert, *Beiträge zur älteren Litteratur oder Merkwürdigkeiten der Herzoglichen öffentlichen Bibliothek zu Gotha*, Bd. 1-3, Leipzig, 1835-1838, vol. I, p. 37 : « ...auch wurden einige Handschriften, unter anderen Geishirts Historia Smalcadica (Chart. A, no. 360. 361), und eine Anzahl meist philologischer Werke aus der Thomsischen Auction in Leiden, acquirirt ».

*Nachricht findet man von den eigentlichen Umständen dieses Werks. Wir wollen daher folgendes melden : Der Fürst Antiochus Cantemir liess im Jahr 1732 das Msc. nach London bringen, und trat dasselbe an den Herrn Grafen von Thoms ab ; welcher auf Befehl der Hochseligen Königin Caroline, davon eine Englische Uebersetzung machen liess ; und eben diese Englische Verdollmetschung wurde im vorigen Jahr in die Französische Sprache eingekleidet, und zu Paris gedruckt. Das Original jenes schönen Werks betreffend, so hat es der Prinz Cantemir in einer zierlichen Lateinischen Mundart aufgesetzt, wie man denn seine eigene sehr sauber gerathene Handschrift, zu Leiden, in der kostbaren Bibliothek des Herrn Grafen von Thoms antrifft. Dieser Hr. Graf hat auch das Original Msc. der Moldavischen Historie, welche von dem Fürsten Demetrio Cantemir, Hospodar von der Moldau, aufgesetzt ist, käuflich an sich gebracht. Man findet darinn grosse Landkarten und alle Arten des Fleisses jenes Fürsten, so dass wir billig wünschen, von beiden trefflichen Werken einen würdigen Abdruck zu sehen ; zumal da der Herr Graf von Thoms über 30 saubere Kupferplatten besitzt, auf welchen die Bildnisse der Türckischen Kaiser, deren Leben darinn beschrieben ist, nicht weniger einen genauen Abriss von der Stadt Konstantinopel und den umliegenden Oertern, wie auch ein überaus ähnliches Bildniss, von dem Fürsten Cantemir, in Händen hat ; welche Stücke insgesamt einem Verleger sehr vortheilhaft seyn könnten. »<sup>962</sup>*

Même si les historiens roumains continuent de ne pas accorder trop de crédit à l'influence de Thoms à la Cour d'Angleterre, quelques faits qualifient l'aventurier allemand pour avoir joué un grand rôle dans la publication du seul ouvrage de Démètre

<sup>962</sup> Gr. Ploșteanu, « Noi mărturii privind ecoul operei lui Dimitrie Cantemir », in *Vatra*, XIV (1984), 12. Je cite directement d'après les *Göttingenische Zeitung von gelehrten Sachen*, 1744, p. 396-397. Căndea, 1985, p. 305, qui traduit le texte d'après une traduction roumaine, retient : « *Prince Antioch Cantemir sent the manuscript to London...* » et corrige par « *brought along* ». La correction n'est pas nécessaire, parce que la traduction est infidèle : « *Der Fürst Antiochus Cantemir liess im Jahr 1732 das Msc. nach London bringen* » correspond exactement à ce qui s'était passé, à savoir que Antiochus, arrivé déjà à Londres, avait demandé à Ilinski, par l'intermédiaire de sa soeur Maria, de lui envoyer deux ouvrages de son père, cf. Шимко И. И., *Новые данные к биографш кн. Антоха Дмитриевича Кантемира и его ближайших родственников*. С.-Пб., 1891 г., *apud* V. et A. Eșanu, p. 560-561.



Cantemir paru en anglais. A l'arrivée d'Antiochus à Londres, Thoms était l'agent diplomatique de Friedrich III. de Saxe-Gotha-Altenburg. Il jouissait d'un prestige certain à Londres, que ses opérations financières et sa familiarité avec feu George I<sup>er</sup> avaient consolidé. L'une des explications que V. Cârdea a avancées pour expliquer les rapports d'Antiochus et de Thoms était les relations de famille qui se tisseront entre la Russie et le Brunswick en 1740, lorsque Ivan, fils en âge de quelques mois de la grande-duchesse Anna Leopoldovna de Russie, fille de Charles-Léopold de Mecklenbourg-Schwerin, et de Antoine Ulrich de Brunswick, fut proclamé tsar de Russie, et la grande-duchesse devint régente pour quelques mois<sup>963</sup>. Mais Anna Leopoldovna ne se convertit à la foi orthodoxe qu'en 1733 et ne se maria dans la maison de Brunswick qu'en 1739 ; il est donc prématuré de chercher des rapports privilégiés entre les Romanov et les Brunswick-Wolfenbützel en 1732, lorsque Antiochus cherche à faire publier aux Pays-Bas les ouvrages de son père.

Il est en revanche certain que Louis Rodolphe de Brunswick-Wolfenbützel, qui avait fait de Thoms son résident à Londres, était le cousin de George I<sup>er</sup>, héritier de la maison de Brunswick-Lunebourg. Ceci suffit pour expliquer le poids que le résident de Wolfenbützel pouvait avoir à la Cour, et si l'on ajoute les fonctions antérieures de celui-ci comme secrétaire de George I<sup>er</sup>, les bons offices qu'il rendait à la maison de Hannover et à la principauté de Calenberg dont le roi était issu, cela suffit pour penser que ce fut l'homme qui a guidé les premiers pas du jeune Antiochus à Londres, afin d'obtenir pour l'*Histoire de l'Empire Ottoman* le haut patronage de la reine Caroline et de rassembler le soutien nécessaire à sa publication. Thoms figure d'ailleurs lui-même dans la liste des 250 souscripteurs, sans lesquels la traduction et la publication de cet ouvrage de luxe n'aurait pas pu avoir lieu. C'est sans aucun doute grâce à lui qu'Antiochus a réussi en moins de trois ans à publier la version anglaise de l'*His-*

---

<sup>963</sup> V. Cârdea, 1985, p. 306.

toire Turque à Londres. Sans l'appui de Thoms à la Cour et dans la haute société britannique, l'immense travail de traduction et d'édition de ce bel ouvrage n'aurait pas été possible.

C'est la raison pour laquelle j'incline à accorder du crédit à la version du chroniqueur des *Göttingenische Zeitungen*, pour lequel Antiochus, après avoir fait venir le manuscrit de son père de Saint-Petersbourg, l'a cédé à Thoms pour le faire traduire. Qui était le chroniqueur des *Göttingenische Zeitungen* ? V. Câdea pensait que c'était Johann L. Schmidt, le traducteur de l'*Histoire de l'Empire Ottoman* en allemand, qui paraîtra à Hamburg en 1745. Je ne saurais l'affirmer. S'il en avait été ainsi, les relations de celui-ci avec Thoms lui auraient permis d'avoir accès à l'original latin. Le chroniqueur anonyme d'Utrecht note :

« Das Original jenes schönen Werks betreffend, so hat es der Prinz Cantemir in einer zierlichen Lateinischen Mundart aufgesetzt, wie man denn seine eigene sehr sauber gerathene Handschrift, zu Leiden, in der kostbaren Bibliothek des Herrn Grafen von Thoms antrifft ».

Or Schmidt traduit Cantemir d'après la version anglaise, en reprochant à la traduction française de Joncquières, parue à Paris en 1643, de s'en être éloignée<sup>964</sup>.

En 1744, Thoms était installé à Leide depuis au moins trois ans. En sa qualité d'amateur d'antiquités et de collectionneur de livres, il avait certainement des plans pour faire valoir dans la République des Lettres les manuscrits qu'il possédait dans sa collection. Se fondant sur le fait que J. L. Schmidt avait vécu un certain temps à Wolfenbuttel, capitale du duché de Brunswick, V. Câdea suggère que Thoms aurait comissioné à ce dernier la traduction allemande de l'*Histoire Turque* de Cantemir. Schmidt avait publié, en 1735, le premier tome de la « Bible de Wertheim », une nouvelle traduction de la Bible avec des commen-

<sup>964</sup> Voir aussi un portrait de Schmidt chez Stefan Lemny, *Les Cantemir*, p. 309-310.

taires rationalistes, inspirés de la philosophie de Christian Wolff. Le projet entier respirait une ambiance déiste, dont les théologiens luthériens se méfièrent tout de suite en prévenant les autorités du Duché électoral de Saxe et celles du royaume de Prusse. Finalement, un édit de l'empereur Charles VI ordonna que les exemplaires de la Bible de Wertheim soient confisqués et que l'auteur de l'ouvrage, « un certain Schmidt », soit appréhendé et enquêté. Bénéficiant de l'appui des jeunes contes de Wertheim, auquel il avait servi de tuteur, Schmidt put y résister seulement jusqu'en 1738, lorsqu'il trouva refuge à Hambourg.

C'est là qu'il traduisit l'ouvrage de Cantemir, paru en 1745, qu'il dédia à l'Impératrice Marie-Thérèse d'Autriche, en espérant trouver un emploi à la Cour de Vienne. Mais ce ne fut que deux ans plus tard qu'il trouva un emploi de tuteur de mathématiques à la cour du duc Charles I<sup>er</sup> de Brunswick-Wolfenbüttel, où il resta jusqu'à sa mort subite en 1749, lorsque tous ses manuscrits furent confisqués et la plupart déposés à la bibliothèque de Wolfenbüttel<sup>965</sup>. Là il est plus difficile de suivre l'hypothèse de V. Cîndea : les rapports de Schmidt avec les Brunswick-Wolfenbüttel sont plus tardifs ; en revanche, l'admiration de celui-ci pour Matthew Tindal, l'oncle du traducteur de l'ouvrage de Cantemir en anglais, s'est matérialisée dans la traduction de l'ouvrage de celui-ci en allemand<sup>966</sup>. La traduction de la « Bible des déistes », avec tous les risques qu'une telle entreprise comportait pour Schmidt de la part des cercles protestants et piétistes, fit de ce dernier un champion du rationalisme wolffien sur le terrain théologique allemand. La traduction, du latin cette fois-ci, de l'*Ethique* de Spinoza, premier ouvrage du philosophe juif néerlandais à être rendu en allemand, confirme le portrait de J.L. Schmidt, comme un homme de caractère, fidèle à ses convic-

---

<sup>965</sup> Paul Spalding, « Noble Patrons and Religious Innovators in 18th-Century Germany : The Case of Johann Lorenz Schmidt », in *Church History*, Vol. 65, No. 3 (Sep., 1996), p. 376-388.

<sup>966</sup> Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, London, 1730 ; *Beweis, daß das Christenthum so alt wie die Welt sey*, Frankfurt am Main, 1741.

tions. Dans cette carrière, l'étape Cantemir paraît issue plutôt de ses rapports avec Nicolas Tindal, qui était devenu l'unique héritier de son oncle et avec lequel il a certainement dû échanger des lettres au sujet de la traduction de l'ouvrage mentionné.

Ce fut probablement toujours Friedrik von Thoms qui joua un certain rôle dans l'impression de la carte de la Moldavie à Amsterdam. En effet, nous avons vu qu'il avait fait don de son propre exemplaire de cette carte à la Bibliothèque du Roi en 1744, c'est-à-dire précisément l'année de la mort d'Antiochus (survenue le 11 avril 1744). Il semble assez naturel de faire la conjecture que Thoms aura acheté cette carte à la mort d'Antiochus<sup>967</sup>, de même peut-être que le manuscrit de l'*Histoire Moldave* de Démètre Cantemir qu'il a conservé dans sa propre bibliothèque jusqu'à sa mort<sup>968</sup>. Pour quelle raison il a fait don à la Bibliothèque du Roi de la carte et non des deux autres manuscrits ? Certainement parce qu'il en possédait un autre exemplaire, ainsi que nous le confirme l'intéressante notice publiée cette même année 1744 par la *Göttingenische Zeitung von Gelehrten Sachen*, citée ci-dessus. Selon le chroniqueur de Göttingen, visiblement inspiré par Thoms lui-même, Antiochus, après avoir fait venir le manuscrit latin de l'*Histoire de l'Empire Othoman*

---

<sup>967</sup> Mais non dans la vente aux enchères de la bibliothèque d'Antiochus, qui n'a eu lieu qu'un an plus tard : *Catalogue de la Bibliothèque de feu Monsieur le Prince Cantemir, Ambassadeur de S.M.I. Russie*, dont la vente se fera en détail rue Saint Dominique, à l'Hôtel d'Auvergne, le ... Mai 1745, A Paris, MDCCXLV. Que Thoms se soit précipité afin de sauver les manuscrits autographes de Démètre Cantemir de la débâcle ayant suivi la mort de l'Ambassadeur, cela expliquerait aussi l'absence, dans ce catalogue, de tout titre de Démètre Cantemir.

<sup>968</sup> D'après ce que je viens de dire, Thoms possédait déjà avant la mort d'Antiochus le manuscrit des *Incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae*. *Contra*, G. Mihăilă, 1999. V. Căndea, 1999, pensait, quant à lui, qu'Antiochus avait donné les deux manuscrits à N. Tindal, traducteur de l'*Histoire de l'Empire Othoman* en anglais en guise de dédommagement de son labeur et que le comte de Thoms les lui racheta plus tard.

de Moscou, l'aurait cédé à Thoms, qui se serait occupé d'en faire paraître la version anglaise, et le comte aurait acquis par la suite le manuscrit de la *Descriptio Moldaviae*, y compris les « grandes cartes géographiques » de celui-ci. Il est intéressant de voir que la notice fait mention aussi de l'illustration de la traduction anglaise de l'*Histoire de l'Empire Ottoman*, à savoir des 30 (*sic* !) portraits des Sultans turcs, du plan de la ville de Constantinople, et aussi du portrait de Démètre Cantemir lui-même. Comme cette relation date aussi de 1744, l'on pourrait penser que l'acquisition du manuscrit de la *Descriptio Moldaviae* était très récente, peut-être même de cette année précisément. Ce manuscrit aurait-il renfermé aussi l'original de la carte gravée à Amsterdam ? Ou bien uniquement un exemplaire de ce tirage ?

Est-ce que la carte était destinée dès le début à paraître chez François Changuion ? Rien n'est moins sûr. Quel aurait pu être le premier éditeur envisagé à La Haye ? Était-ce Henri Scheurleer ? C'est peut-être lui qui a formé le projet de publier l'*Histoire Moldave* de Cantemir et a commencé par faire graver la carte, qui demandait beaucoup de travail. Par le comte Golovkine, avec lequel nous avons vu qu'il continuait d'avoir des contacts réguliers, Antiochus pouvait avoir un œil sur l'ouvrage. Scheurleer l'aura entrepris avec les gens sur lesquels il pouvait compter et avec lesquels il travaillait déjà pour d'autres projets importants, tel Gérard Kondet. Une fois la carte terminée, il fallait penser aussi à un portrait qui orne le volume en frontispice. Scheurleer aura demandé à François Morellon La Cave de le faire, son autre collaborateur pour le *Nouvel Atlas de la Chine*. C'est ainsi qu'est née l'estampe de 1735, que La Cave réalisa à Amsterdam, lieu de sa demeure. Cependant, l'argent dont l'éditeur avait besoin pour publier le volume de Cantemir manquait. Ce qui avait bien réussi en Grande-Bretagne a échoué aux Pays-Bas. Antiochus avait réussi à sortir l'*Histoire Turque* à Londres, dans une édition somptueuse, mais c'était uniquement grâce à la souscription publique que lui avait procurée son ami Thoms, grâce au

soutien du lobby de Brunswick. La liste de souscription ouverte par la reine Caroline d'Angleterre rassembla 250 personnes, ce qui permit de réunir largement les sommes nécessaires à la fois à payer la traduction et une édition de luxe<sup>99</sup>. Le projet des Pays-Bas était moins fortuné, car il était condamné à voler de ses propres ailes. Ce fut peut-être à ce moment précis que le prince entra en pourparlers avec Changuion, en lui demandant d'éditer une version française du volume anglais. Il aura compté sur la traduction de Jean Rousset de Missy. Changuion, emballé par le succès qu'aurait apporté la collaboration de ce dernier, aura racheté chez Scheurleer, la plaque en cuivre de la carte de Moldavie, qui gisait dans les placards de ce dernier, avec l'intention de continuer le projet qu'avait abandonné son confrère de La Haye. Il n'est pas exclu que là-aussi, Thoms ait eu une influence décisive. Soit qu'il eût réussi à envoyer de l'argent à l'éditeur d'Amsterdam, soit qu'il eût pu le circonvenir par le réseau de ses connaissances, il est difficile d'imaginer qu'un homme qui avait joué un si grand rôle dans la publication de *Growth and Decay of the Ottoman Empire* fût laissé de côté, lorsqu'il était question de tracer une destinée de cet ouvrage en France. François Changuion aura donc été désigné par Antiochus et par Thoms, et c'est la raison pour laquelle, l'année de la mort du premier, le second fit don d'un exemplaire de la carte à la Bibliothèque du Roy, avec la mention qu'il « l'avait fait graver en Hollande ».

### *Changuion et l'Histoire Turque*

Toujours est-il qu'en 1736, l'*Histoire Moldave* se trouvait chez François Changuion, à Amsterdam :

---

<sup>99</sup> Aussi n'est-il pas nécessaire de postuler que Nicolas Tindal ait été payé par le don du manuscrit de Cantemir (Cândeia, 1985). Le travail du traducteur a certainement pu être financé par la souscription publique. Une fois le travail terminé, Thoms a pu récupérer le manuscrit qui lui avait été cédé par Antiochus.

« ... je vous suis infiniment obligé de la peine que vous vous avez donné dans la vente de mon carosse, et l'expédition du Portrait de mon père avec les deux estampes. Je ne les ai pas encore reçues, et peut-être, tarderont-ils comme le livre de la Moldavie, si on se doit reposer sur le libraire Changuion. Je vous prie de le presser autant qu'il vous sera possible et ressouvenés lui le livre aussi. »<sup>970</sup>

Quel est le portrait, dont il est question dans cette lettre ? Si l'on pense qu'Antiochus n'avait pas apporté avec lui de Russie le portrait à l'huile de son père, il faut que ce soit un portrait gravé. Comme l'édition anglaise de l'*Histoire Turque* avait paru l'année précédente, c'est sans doute une gravure qui prend comme modèle le frontispice de cette première, à savoir le portrait gravé par François Morellon La Cave. Même si la gravure a été faite en 1735, Antiochus n'avait peut-être pas encore eu l'occasion de la voir. Mais quelles sont les deux estampes ? Il serait tentant de dire que c'était la carte de Moldavie, mais l'hypothèse m'en paraît risquée. En effet, sur les cinq exemplaires connus de la carte gravée, deux conservent le nom de l'éditeur François Changuion et l'année 1737 et, sur les trois autres, l'enlèvement de ceux-ci a laissé des traces. Jusqu'à preuve du contraire, on doit donc penser que tous les exemplaires portaient ces éléments. Pourquoi donc Changuion aurait-il édité la carte en 1736 et l'aurait-il datée d'un an après ? On n'en voit pas la logique.

Les deux estampes ne sont pas non plus les portraits gravés des deux derniers sultans, qui manquaient dans l'édition anglaise de l'*Histoire Turque*. A cette date, Antiochus les demandait

---

<sup>970</sup> Antiochus Cantemir à un inconnu, à Amsterdam, début juillet 1736, in Helmut Grasshof, 1966, p. 282. Compte tenu des contacts réguliers qu'Antiochus continuait d'avoir avec le comte Golovkine à La Haye (voir Grasshof, lettres 27, 29 30, 35, des années 1736-1738), cet inconnu pourrait bien être Berendes, dont il fait la connaissance en 1732, lors de son passage par La Haye, et avec lequel il était convenu de s'écrire seulement en latin, engagement brisé dès la première lettre du Prince, sous le prétexte de sa maladie des yeux et du fait qu'il n'était pas « assés fort en cette langue, pour pouvoir dicter une lettre. » (Grasshof, p. 93-94).

à Constantinople, très vraisemblablement à A. A. Vešnjakov, résident de Russie en Turquie<sup>971</sup>. Il ne les recevra qu'un an après, comme il le précise dans une lettre adressée à la marquise de Monconseil, le 1<sup>er</sup> août 1737 :

« Je n'ai pas encore de nouvelles de M. Rousset ; ainsi je ne sais pas combien il est avancé dans la traduction de l'histoire turque, mais je m'imagine qu'il sera bien près de la fin, car il y a plus de 6 mois qu'il l'a entreprise. Avec tout cela, si quelqu'un autre à Paris en vouloit faire une autre traduction, cela ne pourra pas préjudicier l'édition de Hollande ; au moins j'ai remarqué que presque tous les ouvrages, qui sortent à Paris, sont d'abord réimprimés en Hollande. Je viens de recevoir de Constantinople les portraits de deux derniers grands seigneurs, qui manquent dans l'ouvrage, que je ne ferai pas imprimer, si vous m'écrivez, que quelqu'un ait entrepris la traduction de l'histoire chez vous, pour pouvoir embellir son édition avec ces deux estampes nouvelles. J'aurois souhaité lui pouvoir envoyer l'original latin, mais il n'est plus entre mes mains, puisque je l'ai cédé à M. Tindal, qui a fait la traduction anglaise. »<sup>972</sup>

Ce projet d'une édition française de l'Histoire de l'Empire Ottoman est certainement apparu lors du voyage d'Antiochus à Paris, l'année d'avant. Ce n'est cependant qu'au début de 1737 que celui-ci envoyait la *History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire* à la marquise de Monconseil<sup>973</sup>. C'est par le biais de celle-ci que Rousset de Missy reçut le texte qu'il devait traduire, puisqu'en août Antiochus comptait six mois depuis que ce dernier aurait commencé à le faire.

Le 5 septembre 1736, Antiochus était rentré à Londres, après son voyage parisien<sup>974</sup>. Au retour il avait eu quelques ennuis de

<sup>971</sup> Dans une lettre du 6 juillet 1736, voir Grasshof, p. 282.

<sup>972</sup> Antiochus Cantemir à la marquise de Monconseil, de Londres, le 1<sup>er</sup> août 1737, Maikov, 1903, p. 88.

<sup>973</sup> Lettres d'Antiochus Cantemir à la marquise de Monconseil du 19 février et du 17 mars 1737, in Maikov, p. 75, 78.

<sup>974</sup> Antiochus Cantemir au médecin Gendron, 23 septembre 1736, in Maikov, p. 54.



douane, puisque on lui avait saisi à la frontière britannique des toiles ou des dessins<sup>975</sup>. Il est fort possible que ce fussent des portraits peints ou gravés. L'on pense naturellement au portrait d'Antiochus lui-même, peint par son ami Amiconi.

Quelques jours plus tard, il profite de la franchise diplomatique de son ami Giambattista Gastaldi, chargé d'affaires de la République de Gênes à Londres, pour importer deux paquets de Paris<sup>976</sup>.

Plus tard dans l'année, il découvre qu'en Grande Bretagne seule « la première entrée [d'un diplomate, chef de mission] est franche », en recevant « quelques petits tableaux » qu'il avait fait venir d'Italie et pour lesquels il fut obligé de payer les droits douaniers<sup>977</sup>. Il est malaisé d'assigner des noms précis à tous ces tableaux, mais force est de constater qu'Antiochus utilisait bien ses contacts de la République des Lettres pour faire avancer ses projets.

### *L'intérêt de d'Anville*

P. P. Panaitescu découvrit, en 1927, à la Bibliothèque nationale de France, la copie de la carte de Cantemir, faite par d'Anville, dont Vâlsan avait appris l'existence mais qu'il n'avait pas identifiée lui-même<sup>978</sup>. Cette copie fait partie de la collection de d'Anville (n° 5947) et elle est rangée aujourd'hui au Département

<sup>975</sup> « Sept. 9. Whitehall, Treasury Chamber : *The Customs Commissioners to deliver Prince Cantemir's pictures seized at Dover, which he represents to be his own drawings.* », 'in « Treasury Books and Papers : September 1736 », *Calendar of Treasury Books and Papers, Volume 3 : 1735-1738* (1900), p. 184-189 ; *Treasury Minute Book XXVII*, p. 404 ; *Letter Book XIX*, p. 418-9.

<sup>976</sup> Antiochus Cantemir à Giambattista Sorba, chargé d'affaires de la République de Gênes à Paris, le 23 septembre 1736 : « J'ai reçu par le Canal de Mr. Gastaldi les deux paquets, que j'attendois de Paris. Ainsi, Mr., je vous prie, de ne vous donner plus la peine d'en faire des recherches », in Grasshof, p. 284.

<sup>977</sup> Antiochus Cantemir à Du Verger, à Calis, le 23 nov./4 décembre 1736.

<sup>978</sup> P.P. Panaitescu, « Contribuții la opera geografică a lui D. Cantemir », in *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, série 3, mémoire 8, 1927-1928, p. 11.

des Cartes et des Plans sous la cote Ge DD 2987 (5947B). C'est une carte manuscrite, dessinée à l'encre noire (*Figure 17*). Les dimensions du cadre sont de 66,6 x 51,7 cm.

P. P. Panaitescu a comparé minutieusement la carte gravée d'Amsterdam et la copie de l'original ; les différences qu'il signale sont tout à fait exactes. Par ailleurs, il en est arrivé à la conclusion que tous les toponymes de la carte d'Amsterdam se retrouvent sur la copie de d'Anville<sup>979</sup>.

D'Anville a rendu l'échelle par un texte, spécifiant : « *scala constat Milliariis LX in uno Gradu, et Leucis XX* », traduisant les heures turques par des lieues<sup>980</sup>. Les degrés de longitude manquent. Le nom de la rivière de Şomuz (Szoimusz) est rajouté à l'encre brune. Il n'était pas sur la carte d'Amsterdam.

Au sujet de la date de cette copie, il faut bien évidemment céder la parole à d'Anville lui-même :

« On ne me saura point mauvais gré d'avertir en terminant ce Mémoire, que ces pays de Transilvanie, de Valakie, de Moldavie, sont représentés d'une manière très-imparfaite dans les cartes qui peuvent être entre les mains de tout le monde. Les morceaux particuliers de Géographie que j'ai eu le bonheur de rassembler sur ces objets ont dû me convaincre de ce que j'avance. Une grande carte manuscrite de Transilvanie, dressée dans le pays, m'ayant été communiquée, j'ai eu le loisir d'en faire une réduction, qui renferme ce que l'original contenoit d'essentiel, & de plus intéressant pour notre curiosité. J'ai connu par ce moyen, que dans la grande carte de Hongrie par Muller, il y avoit beaucoup à redire sur la Transilvanie. Il existe une carte particulière de la Valakie, dont l'auteur porte le nom de Cantacuzène, & qui est dédiée à un Comnène, archevêque de Dristra. Enfin, il m'a été permis par le prince Antiochus Cantémir, ambassadeur de Russie auprès du Roi, de copier en entier la carte de Moldavie dressée par Démétrius Cantémir son père, dans le temps qu'il gouvernoit cette province en qualité de Hospodar ou de Voïvode. Comme ces morceaux ainsi que beaucoup d'autres ne sont pas assujétis à

<sup>979</sup> P. P. Panaitescu, *ibidem*, p. 184.

<sup>980</sup> Ainsi que le remarque P. P. Panaitescu, *ibidem*, p. 183.

une rigueur géométrique ; j'ai senti qu'on ne pouvoit les allier, pour en composer un tout assez régulier, sans y employer du travail et de l'intelligence. Il en résulteroit un morceau précieux pour la Géographie : & en représentant dans un coin de la carte les mêmes contrées réduites à ce qu'on connoît de positions dans l'antiquité, cette carte pourroit être intitulée *Dacia vetus & nova* »<sup>981</sup>.

Antiochus Cantémir avait commencé sa mission diplomatique à Paris en 1738. D'après les déclarations de d'Anville, la copie de la carte date donc de la période allant de cette année à 1744, année où Antiochus meurt en poste à Paris.

Néanmoins, à considérer l'intérêt de d'Anville pour les Principautés roumaines, dont il préfigure, dans ce texte visionnaire, l'unité, on a intérêt à pousser davantage l'enquête. En effet, d'Anville n'a consacré rien moins que trois mémoires à différentes questions relatives à l'histoire et la géographie antiques de cette région de l'Europe.

Le plus ancien en date, de 1754, porte sur les Gètes et sur Zalmoxis et tente, à partir des sources littéraires anciennes et des éléments qu'il avait pu réunir sur la géographie moderne des Principautés, de retrouver l'emplacement de la retraite du Dieu des Gètes.

« L'auteur que je viens de citer (Strabon) nous indique le lieu que Zalmoxis avait choisi pour sa retraite. C'était un antre de difficile accès. Les Gètes regardaient comme sacrée la montagne qui renfermait cet antre : *kai to oros hupelephte hieron*. Strabon a connu le nom de cette montagne, et dans son texte on lit *Kôgaion*. Il y joint cette circonstance, très-propre à seconder nos recherches, qu'une rivière qui passe au pied porte le même nom. La curiosité de faire la découverte

---

<sup>981</sup> M. d'Anville, *Mémoire sur les peuples qui habitent aujourd'hui la Dace de Trajan*, lu le 2 mars 1759, in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres depuis l'année 1758, jusques & compris l'année 1760*, tome 30, Paris, Imprimerie Royale, 1764, p. 261. Une note, rajoutée à la fin, précise : « L'auteur de ce Mémoire a fait usage des morceaux de Géographie dont il est parlé ci-dessus, en dressant la troisième partie de sa carte de l'Europe, publiée en 1761 ».

d'un lieu remarquable, par ce qu'il a d'intéressant pour un point d'histoire, singulier dans son espèce, me l'a fait trouver. La Moldavie, que les Gètes ont habitée, et qu'ils ont dû même habiter avant la Thrace, ou tout autre canton plus enfoncé dans l'Europe, comme étant antérieur, eu égard à leur migration de la Scythie Asiatique, est séparée de la Transilvanie par une chaîne de montagne, qui fait partie des Alpes Bastarniques, selon la dénomination que donne la Table Théodosienne. Un des sommets, qui a son penchant également sur la Transilvanie et sur la Moldavie, se nomme Kaszon ou Kaszin ; et il en descend, du côté de la Moldavie, une petite rivière qui tire de la montagne le nom qu'on lui donne. Les eaux de cette rivière, en passant successivement par le canal de deux autres rivières, sont portées dans celle de Siret, qui rencontre le Danube aux frontières de la Moldavie et de ce qu'on appelle Valakie. Je suis instruit de ces circonstances par *une carte manuscrite de Moldavie, que je tiens du prince Antiochus Cantémir, qui a été Ambassadeur de Russie auprès du Roi : cette carte est l'ouvrage de Démétrius Cantémir son père, dans le temps qu'il gouvernait la Moldavie en qualité de Hospodar* » (n.s.)<sup>982</sup>.

La carte gravée à Amsterdam représente effectivement la rivière et le village de Caşin, qu'elle note par Caszin et dont d'Anville recopie fidèlement le nom dans sa carte manuscrite.

Continuant ses efforts d'identifier sur la carte de Moldavie, grâce à leurs noms en roumain, les villes antiques dont le nom est transmis par les sources textuelles, d'Anville consacre l'année suivante un mémoire à la *Description de la Dace conquise par Trajan*, où l'on peut lire :

« Voilà ce que m'a fait connaître l'application à rechercher des positions jusqu'à présent indéterminées dans l'ancienne Géographie. Nous serions instruits d'un plus grand nombre de lieux, et ces lieux nous conduiraient plus avant, si dans la table Théodosienne<sup>983</sup> les

<sup>982</sup> J. B. B. d'Anville, *Mémoire sur la nation des Gètes et sur le Pontife adoré chez cette nation*, mémoire lu dans l'assemblée publique d'après la St. Martin, 1754, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, avec les Mémoires de Littérature tirés des Registres de cette Académie*, tome 25, Paris, Imprimerie Royale, 1759, p. 40-41.

<sup>983</sup> Ou Table de Peutinger, copie datant du XIII<sup>e</sup> siècle, d'une ancienne carte romaine qui figurait les routes et les villes principales de l'Empire romain.

voies militaires qui s'étendaient jusqu'aux extrémités les plus reculées de la Dace Romaine étaient décrites. Mais, au défaut de ce moyen, nous pouvons du moins retrouver plusieurs lieux dont Ptolémée fait mention dans la Dace, en remarquant la correspondance qu'ils ont avec les dénominations que l'on connaît aujourd'hui en Moldavie. Je me sers pour cela d'une carte particulière, dressée par Demetrius Cantemir, pendant qu'il gouvernait la Moldavie en qualité de Hospodar, et qui m'a été communiquée par le prince Antiochus son fils, lorsqu'il était ici en qualité d'Ambassadeur de Russie. » (n.s.)<sup>984</sup>.

D'Anville en arrive à identifier des villes telles que Iași (Iasiorum), Roman (Praetoria Augusta), Piatra (Petrodava), Suceava (Zuzidava), Sniatin (Netindava), Rădăuți (Rhatacensii), Bârlad (Paloda), Orhei (Zargidava), etc. C'est toujours dans ce mémoire qu'il consacre une discussion à la la voie romaine dont le Prince avait tracé le trajet sur sa carte.

En 1759, dans le troisième mémoire, consacré aux *peuples qui habitent aujourd'hui la Dace de Trajan*, d'Anville essaie de retracer dans quelques pages l'histoire des Petchenègues (*Patzinaces*). A cette occasion, il convoque un toponyme qu'il retrouve sur la carte de Cantemir :

« Les *Peucini*, selon Strabon, avoient pris leur nom de l'isle *Peuce*, renfermée entre les bouches de l'Ister ou du Danube. On sait que la contrée étoit nommée *Scythia* : & le nom de *Piczina*, que conserve la même isle, comme la carte manuscrite de Moldavie, dressée par le prince Demetrius Cantemir, me l'apprend [n.s.], est autant conforme qu'on peut le désirer aun nom de *Piczinigi*, en sorte que ce nom paraisse dérivé de *Piczina*. »<sup>985</sup>

<sup>984</sup> M. d'Anville, « Description de la Dace conquise par Trajan », mémoire lu le 24 juillet 1755, in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome 28, Paris, L'Imprimerie Royale, 1761, p. 444-462. + une carte (p. 458-459). La carte dessinée par d'Anville se trouve à la BnF, au Cabinet des cartes et plans, dans la collection d'Anville, n° 9987, sous la cote Ge DD 2987. On peut en avoir un aperçu sur le lien : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59639485.r=.langEN>

<sup>985</sup> M. d'Anville, *Mémoire sur les peuples qui habitent aujourd'hui la Dace de Trajan*, lu le 2 mars 1759, in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome 30, Paris, Imprimerie Royale,

Ce qui est remarquable, c'est que le nom de l'île Piczina n'est ni sur la carte gravée à Amsterdam, ni sur la copie qu'en a tiré d'Anville. Sur sa propre carte qu'il publie en annexe à ce dernier mémoire, d'Anville, fidèle à ce qu'il avance dans le texte, place Peuce entre les bouches du Danube. Il en fera de même sur la *carte de Hongrie et des pays adjacents*, sous le nom de Piczina. Est-ce qu'il tient son information de Cantemir, ainsi qu'il l'affirme ? Tous les chercheurs sont d'accord pour dire que d'Anville était un savant extrêmement scrupuleux dans l'utilisation de ses sources. Y aurait-il eu ce toponyme sur la carte manuscrite de Cantemir que d'Anville a pu voir grâce à Antiochus ? Mais alors pourquoi ne l'on retrouve-t-on pas sur la copie ?<sup>986</sup>

Depuis G. Vâlsan, l'on s'en est toujours tenu aux déclarations de d'Anville, selon lesquelles sa copie reproduisait l'original manuscrit de Démètre Cantemir. Même si les preuves tirées de la comparaison des deux cartes restent assez minces<sup>987</sup>, je crois qu'il n'y a pas de raison d'abandonner cette conviction. D'après les mesures que j'ai prises des deux cartes et les calculs que j'ai faits, il y a, entre le dessin de d'Anville et la carte d'Amsterdam, un rapport de 150%. Cela veut dire probablement que l'original de Cantemir a été réduit d'un tiers à Amsterdam<sup>988</sup>, et que, en recopiant le premier, d'Anville a conservé l'échelle d'origine.

---

1764, p. 250. G. Vâlsan date malheureusement ce mémoire de 1771, d'après une édition plus tardive, ce qui fausse certaines de ses conclusions, cf. « Harta Moldovei... », p. 196, note 3, et p. 208.

<sup>986</sup> Il est piquant d'observer que, dans aucun de ces trois derniers textes, d'Anville ne parle d'une copie de la carte de Cantemir, mais de l'original même. Après l'avoir recopié, l'aurait-il conservé dans sa collection ?

<sup>987</sup> P.P. Panaitescu, « Opera geografică... »

<sup>988</sup> Ce que confirmait bien J. N. Delisle, lorsqu'il écrivait : « Depuis ce tems là j'ay reçu d'Hollande une reproduction gravée de la carte de Moldavie du prince Cantemir », G. Vâlsan, « Harta Moldovei... », p. 207.

### *L'utilisation cartographique par d'Anville de la carte de Cantemir*

Cependant, d'Anville ne s'est pas contenté d'utiliser la carte de Cantemir dans ses mémoires historiques et géographiques des années 1754-1759. Il l'a utilisée aussi pour dresser sa belle carte de Hongrie et des pays avoisinants, dont seule la feuille orientale a été gravée, puis abandonnée. En effet, le catalogue des ouvrages de d'Anville porte :

« Hongrie et Pays adjacens entre le Golfe de Venise et la Mer Noire, [s. a.] 2 po. 9 l. au d. – 2 f. formant 22 po. sur 31. Cette carte, qui comprend la Hongrie, la Transylvanie, l'Esclavonie, la Croatie, la Dalmatie, la Bosnie, la Moldavie et la Valachie avec la route de Belgrade à Constantinople, et toute la Mer de Marmara, n'a été gravée qu'en partie. M. d'Anville ayant appris que l'on alloit publier à Nuremberg une Carte de Hongrie en quatre feuilles, et craignant qu'elle ne fût supérieure à la sienne, il supprima celle-ci et en arrêta la gravure. La feuille orientale est entièrement terminée, mais l'occidentale, qui renfermoit le cartouche, est restée au trait, avec quelques lettres. »<sup>989</sup>

Cette carte n'est pas datée, mais elle semble avoir été dessinée avant 1779, date de la cinquième et dernière édition de la troisième partie de la carte d'Europe publiée par d'Anville<sup>990</sup>. En effet, dans les premières éditions, pour la Moldavie, il utilisait la carte de Cantemir, alors que pour la dernière, il se rapporte à la carte dessinée en Russie par I. F. Schmidius<sup>991</sup>.

Dans la collection d'Anville il subsiste aussi bien la carte manuscrite que la gravure, incomplète comme nous l'avons vu, portant des annotations autographes<sup>992</sup>.

<sup>989</sup> L.-Ch. J. de Manne, *Notice des ouvrages de M. d'Anville*, précédée de son éloge, Paris, 1802, p. 77-78.

<sup>990</sup> Les différentes éditions sont décrites chez de Manne, *ibidem*, p. 70-71 : « en 1779, toute la Moldavie et la Valachie presque entière ont été retracées d'après une carte de Schmidius ».

<sup>991</sup> G. Vâlsan, *ibidem*, p. 208-210.

<sup>992</sup> J.B.B. d'Anville, « Hongrie et pays adjacents entre le golfe de Venise et la Mer Noire, publiée sous les auspices de Mgr le D. d'Orléans par le S.

Les deux feuilles manuscrites de la carte de Hongrie sont des chefs d'œuvre. Elles mesurent 42,5 x 60,2 cm (la feuille occidentale) et 42,4 x 60 cm (la feuille orientale). Le degré de latitude (vertical sur le cadre) mesure 7,5 cm. Le degré de longitude (horizontal sur le cadre) mesure 5,4 cm.

Les deux feuilles gravées reprennent à l'échelle 1 : 1 le dessin manuscrit. La partie orientale (seconde feuille) est achevée. Les dimensions du cadre sont : 45 x 59,4 cm. Quant à la partie occidentale, dont les dimensions sont de 42,2 x 59,7 cm, elle se conserve dans un état de la gravure, où seul le trait géographique a été réalisé. Il n'y a que quelques toponymes, la plupart des villages n'ayant été représentés que par un petit cercle. Le titre de la carte est porté au crayon.

A voir la feuille orientale, on ne peut s'empêcher de penser que d'Anville y a réalisé en partie le projet qu'il avait imaginé en 1759, lorsqu'il écrivait le *Mémoire sur les peuples qui habitent la Dacie*, et a réuni les trois Principautés roumaines sur une même carte, à partir de cartes différentes de chacun de ces pays.

Assurément, pour dessiner cette carte, d'Anville a utilisé la carte de Cantemir pour la plupart du territoire de la Moldavie. Comme cependant l'échelle de sa propre carte était bien plus proche de la réduction gravée à Amsterdam que de l'original de Cantemir dont il avait lui-même pris copie, je ne peux m'empêcher de croire qu'il a en réalité utilisé la carte gravée à Amsterdam. De surcroît, je crois qu'il a utilisé l'exemplaire Thoms, que le riche collectionneur avait déposé à la Bibliothèque du Roi, dès 1744. D'Anville était géographe du Roi depuis 1718 et y travaillait quotidiennement. En effet, si l'on regarde attentivement l'exemplaire Thoms, on remarque le fait qu'il est recouvert d'un fin carroyage au crayon, par carrés aux côtés de 0,5 cm. Ce carroyage n'est pas uniforme, mais composé de plusieurs régions, dont quelques-unes sont légèrement obliques.

---

d'Anville », 2 cartes, 60 x 42,5 cm, Ge DD 2987 (3228, 1-2) et manuscrits Ge DD 2987 (3227, 1-2).



Si, sur l'exemplaire Thoms, il n'y a pas de carroyage sur le NO de la Moldavie (au N de Dorna, Bistriza, Secul et à l'O de Suczava et Siret) et sur la Bukovine (au N de Siret, Vorniceny, Tataraszeny, Bogdanesty, Sorooca), c'est que, pour ces régions, d'Anville a utilisé, de toute évidence, une autre carte. En effet, pour le district de Sorooca, Cantemir ne donnait pas beaucoup de données ; la carte de d'Anville note les localités sur le Dniestr, entre Sorooca et Ladova, où Cantemir avait noté « *Campi deserti* » en rallongeant trop le Dniestr sur cette portion. Pour les districts du Chotin et de Czernauci, d'Anville a choisi de copier une autre carte, infléchissant le cours du Dniestr vers le S, par rapport au tracé de Cantemir.

Signalons aussi que le Département des Cartes et Plans de la Bibliothèque nationale de France conserve deux autres traces de ce projet. Il s'agit de deux esquisses préparatoires<sup>993</sup>. La première est égarée à ce jour. La seconde, qui porte comme indication manuscrite de la main de d'Anville, « Valachie, Transylvanie », est une étude au crayon pour le S de la Transylvanie et la chaîne des Carpates qui la séparent de la Valachie. En marge, d'Anville a inscrit une notation difficilement lisible : « il faudra pousser la Valaquie de ce qu'il y a d'espace entre les deux boutons ? du ... Ostrow... suivre ... Ziul. Nicopole restera. » Il s'agit sans doute de notations sur l'agencement assez délicat de travaux disparates, ayant des sources et des échelles différentes, destinés à tenir sur la même carte. C'étaient des difficultés que d'Anville, l'on se rappelle, avait bien prévues : « j'ai senti qu'on ne pouvoit les allier, pour en composer un tout assez régulier, sans y employer du travail et de l'intelligence ».

### *La carte manuscrite de Dresde*

En étudiant un ancien catalogue du Fonds cartographique de la Bibliothèque de Dresde<sup>994</sup>, j'ai remarqué le nom de Démètre

---

<sup>993</sup> Ge D 10520 et 10521. Je remercie Mme Lucile Haguet de me les avoir signalées.

<sup>994</sup> Viktor Hantzsch, « Die Landkartenbestände der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden, nebst Bemerkungen über Einrichtung und

Cantemir à propos d'une carte qui en était répertoriée et qui semblait être un exemplaire de la carte gravée et imprimée à Amsterdam. La notice, insérée sous le n° 587, faisait mention de :

*Principatus Moldaviae nova et accurata descriptio Delineante  
Principe Demetrio Cantemirio. (\*Turc. 1110.)  
1Bl. 366 x 490, kol[orierte] Zeichnung.*

En faisant des recherches, j'appris que l'ancienne collection de cartes de la Bibliothèque de Dresde faisait partie actuellement de la *Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden*. Je me tournai donc vers cette institution, en me mettant en correspondance avec le Dr. Georg Zimmermann, directeur de la collection des cartes. Celui-ci me répondit avec célérité, en me confirmant que la carte que j'avais vue sur le catalogue de 1904 se trouvait toujours dans les fonds du Cabinet qu'il dirigeait. Elle avait été fortement détériorée pendant la guerre, mais elle avait fait l'objet d'une restauration en 1988. Il me proposa enfin de me faire établir une reproduction digitale ce que j'acceptai avec reconnaissance<sup>995</sup>.

A ma grande surprise, quelque temps après je reçus une reproduction qui ressemblait à beaucoup d'égards aux exemplaires connus de la carte gravée de Cantemir, mais n'y était pas identique (*Figure 18*). D'après le catalogue moderne de la Bibliothèque, il s'agit d'un dessin à la plume, dont le format est de 49 x 37 cm. L'examen de la reproduction permet de voir en effet que la feuille a souffert quelques déchirures dans le quart inférieur, qui ont été recollées non sans perdre quelques éléments de la carte. Ces pertes restent cependant très isolées et n'empêchent pas que l'on ait devant les yeux un très beau dessin du XVIII<sup>e</sup> siècle, où l'on retrouve presque à l'identique le magnifique dessin géographique de la carte de Cantemir et presque la totalité des toponymes qui y étaient associés.

---

Verwaltung von Kartensammlung », *XXVIII. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904.

<sup>995</sup> Courrier électronique du 21.12. 2009.

D'après la catalogue de 1904, la carte aurait 490 x 366 mm mesurés à partir d'un bord à l'autre du cadre dessiné<sup>996</sup>. Elle est tracée à la plume sur une feuille de papier extrêmement fine. Le papier n'a pas de filigrane, mais, comme la plupart des feuilles de cette époque, il présente des pontuseaux dans sa composition<sup>997</sup>. Selon l'image que j'ai pu consulter, les pontuseaux sont parallèles au bord le plus petit, traversant la carte du Nord au Sud. Le papier présente des vergeures perpendiculaires aux pontuseaux.

Le dessin géographique de la carte manuscrite reprend à l'identique le dessin de la carte gravée et imprimée en 1737 à Amsterdam par François Changuion. J'ai eu beau examiner longuement les deux cartes, je n'y ai trouvé aucune différence dans le tracé du dessin.

En ce qui concerne les toponymes, même si les différences ne sont pas grandes entre les deux cartes, l'on doit noter tout de même quelques variantes. Tout d'abord, certains toponymes manquent, même si l'emplacement en est précisé sur la carte. C'est le cas du village de Babin, au nord de la Bucovine, se trouvant aujourd'hui dans le district de Zastavna, région de Cernăuți, en Ukraine, que la carte de Changuion note par « Babinul » et la carte de Dresde ne représente que par un petit cercle, sans indication de nom. Il en est de même pour le village de Lașchiuca, se trouvant aujourd'hui dans le district de Cozmeni, région de Cernăuți, en Ukraine, le même, semble-t-il, que la carte publiée par Changuion désigne comme « Lazenî ». Pour les villages de Stiteni, dans le district d'Orhei, au NO de la forteresse d'Orhei, et de Mircești (Mirczesty), sur le Siret, au N de Roman, la carte de Dresde n'en donne ni le nom ni l'emplacement.

---

<sup>996</sup> V. Hantzsch, *op. cit.*, p. 31 : « Bei der Ermittlung der Höhe und Breite der Karte in mm wurden nicht wie bei der Angabe des Formats die Dimensionen der ganzen Kartenblattes, sondern nur die der eigentlichen Kartenfläche ausgemessen, welche von der inneren Grenze der Randleiste eingeschlossen ist. »

<sup>997</sup> Communication du Dr. Georg Zimmermann, du 14.01.2010 : « Das Papier ist außergewöhnlich dünn und so sehr sehr selten in unserer Kartensammlung vertreten. Leider konnte ich keine Wasserzeichen auf der Karte feststellen. Vorhanden sind 18 Stege im Abstand von 2,8 bis 2,9 cm auf denen das Papier lag. »

Certains des toponymes de la carte manuscrite sont légèrement différents par rapport à la carte imprimée. Ainsi, le nom de la forteresse de Căușeni, district de Căușeni, aujourd'hui en République de Moldavie (au S de Tighina), orthographié Causzeny sur la carte Changuion, devient Causzony sur la carte manuscrite. La ville de Camenița, aujourd'hui en Ukraine, orthographiée Camenicza par la carte Changuion, est Camenieza sur la carte allemande. Tatarbunar, au NE de Cetatea alba, aujourd'hui dans la région d'Odessa, en Ukraine, noté Tatarpunar<sup>998</sup> par Changuion, devient Tanarpunar sur la carte manuscrite. Tecuci, noté Tecuczi sur la carte de Changuion est noté Tecuezi sur la carte allemande. Fălciu, noté Falcii sur la carte imprimée, est Faleii sur la carte manuscrite. La ville de Rădăuți, marquée Episc[opia] Radauz par Changuion, devient Epise Radauz. Ces faits montrent bien que celui qui inscrit les noms sur la carte manuscrite ne connaissait ni le roumain ni la géographie détaillée de la Moldavie.

Concernant les toponymes, remarquons aussi l'absence du nom du Prout, à la hauteur de la ville de Iași, alors qu'il y est noté sur la carte imprimée. Certaines rivières sont abrégées par « Fl », de *flumen*, avec majuscule, au lieu de la minuscule utilisée par le graveur (ainsi Sarata Fl. ou Cahul Fl.). Signalons aussi une erreur dans le titre de la carte : *aceurata Descriptio*, au lieu de *accurata Descriptio*.

Les caractères utilisés pour écrire les toponymes sont rigoureusement les mêmes que ceux de la carte gravée. Les villages et bourgades (*e.g.* : Stanilesty, Odobeszy, Moldovitzza, etc.) sont indiqués en italiques. Les villes et les forteresses (*e.g.* : Soroca, Bender, Hirtau, Lapusna, Kilia, etc.) sont indiquées en caractères romains, à propos desquels Bacler d'Albe notait qu'ils coûtaient quatre fois plus cher que les caractères italiques<sup>999</sup>. Il en est de

---

<sup>998</sup> *Tatarbunary* signifie «fontaines des Tatars» dans les langues sud-slaves, ayant une étymologie turque (du mot slave *bunar* emprunté au turc *pinar*, «fontaine»).

<sup>999</sup> Bacler d'Albe, *art. cit.*, p. 80.

même pour le Danube et le Dniestr, mais non des autres rivières (y compris le Prout et le Siret), notées en italiques. Enfin, le dessinateur a utilisé les capitales droites pour noter les noms des districts, des régions. Un chercheur a remarqué le statut spécial du monastère de Mira, fondation de Cantemir, monastère noté en caractères romains. Il en est de même du monastère d'Adam (à l'Est de Tecuci).

La carte manuscrite présente aussi des différences notables en ce qui concerne la finition. Le filage des eaux n'est pas terminé. Les cours de rivières et les lacs ne sont pas filés. L'eau de la mer Noire n'est pas coupée de traits parallèles perpendiculaires au littoral, comme sur la carte imprimée.

Les montagnes sont représentées de la même façon que sur la carte imprimée et l'examen attentif des deux cartes permet de dire que le nombre de monticules dessinés dans un périmètre donné est rigoureusement identique. En plus, sur les deux cartes les montagnes sont ombrées du côté Est. Contrairement cependant à la carte imprimée, la carte manuscrite ne représente pas les bois et les forêts de Moldavie.

Sur la carte manuscrite, à l'intérieur du cadre, les chiffres indiquant les degrés de latitude et de longitude semblent avoir été ajoutés par après, peut-être par une autre main. L'échelle y est la même.

La carte manuscrite ne comporte pas d'éléments de décor et d'ornement, tels des cartouches ou représentations allégoriques, comme sur la gravure imprimée. De la rose des vents à 16 directions gravée sur la carte imprimée, il ne subsiste plus, au même endroit, qu'une flèche indiquant le Nord. Notons aussi que la carte manuscrite reprend fidèlement les symboles que la carte gravée assigne aux différents lieux géographiques. Les villages sont marqués d'un petit cercle vide. Les villes sont rendues par une tour surmontée d'un drapeau ou d'une simple flèche, flanquée d'une ou de deux tours plus petites, surmontées ou non de drapeaux ou de simples flèches. Les forteresses les

plus importantes ont, en guise de tour centrale, une entrée de forteresse avec un toit pointu, les trois tours étant surmontées de drapeaux : Orhei, Fălciu (Faleii), Bîrlădeni, Pîscu (Pisco). Les forteresses occupées par les Ottomans ont au lieu des drapeaux des croissants de lune : Cetatea Alba (Czetate Alba), Vozia, Brăila, Isaccea (Saczal), Tulcea (Tulze), Oblucița (Obliciza), Chilia (Kilia, olim Lycostomon), Reni (Renii), Cartal, Ismail. D'autres villes sont signalées par une tour surmontée d'un drapeau, flanquée de deux tours plus petites, surmontées de drapeaux : Huși (Husz), Lăpușna, Rașcov (Rascou). D'autres villes ottomanes n'ont pas un toit pointu central, mais simplement trois tours avec un croissant sur chaque tour : Căușeni (Causzony). Parfois, seule la tour centrale est surmontée d'un drapeau et les tours latérales, de simples flèches : Cernăuți (Cernaucii), Sniatin (Sniatyn), Botoșani (Botachanii). Des villes plus petites ottomanes sont signalées par une tour à croissant, flanquée d'une simple maison : Tobak. Une ville rendue par une entrée de forteresse surplombée d'un toit pointu, sans autres tours : Ocna (dép. de Bacau). Des villes plus petites portent trois tours, mais sans drapeaux, avec de simples flèches : Soroaca, Mogilow, Podul Sîpcalînor, Colomia (Colomeea), Dobrovez (au N de Vaslui), Barlad, Bucow, Roman, Slatina, Kympullung, Piatra [Neamț].

Enfin, la carte manuscrite conserve quelques traces de son utilisation. Notons à ce titre que les emplacements de certains villages ainsi que ceux de quelques forteresses ou églises sont colorés en rouge. Il en est ainsi de tout une série de localités à la frontière Est de la Moldavie, sur le Dniestr, telles que : Purcary, Bender, Bulboca, Buruczeny, Solonec, Pestere, Zabla, Virticeny, Tritaucy, Soroaca, Rascou, Cosnisa, Cicanouca, Mogilow, Usziza, Neporotovd, Pestere, Camarov, Leicaucy, Chotin, Camenieza, Zuanze, Vasilcou, Zuinicze, Pilipcze, Borovou, Serafinez, Horodenza. De même, vers le Nord, sur le Prout, toutes les localités comprises entre Podul Sîpcalînor [Lipcanilor, aujourd'hui Lipceni, district de Briceni, Rép. de Moldavie] et Sniatin. Aussi

quelques villages du district de Dorohoi, tels que Filibesty, Cokiucza, Gireny, Sinehau, Pomarta, Folegara, Iubanesty. Quelques localités du district de Cernauti, telles, sur les bords de la rivière du Cirimusch : Guraputily, Lopuschna, Viszniza, Ispasul, Milia, Banila, Vascamzy, Czortoria, mais aussi : Cernaucii, Carapiziul, Calineschty, Barbesty, Suretta, Michulczul, Baszeul, Staceny, Zastauna, Cozmani. L'utilisateur de la carte était donc intéressé à des détails concernant la géographie de la Bessarabie et de la Bukovine.





# Bibliographie

## Corpus

- Ambroise de Milan, *Exaameron. I sei giorni della Creazione*, recensuit Carolus Schenkl, introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle, edizione bilingue a cura della Biblioteca Ambrosiana, Milano, Roma, 1979.
- Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1966.
- Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1961.
- Aristote, *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par Charles Mugler, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1966.
- Aristote, *Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1965.
- Aristote, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1964-1969.
- Aristote, *La Métaphysique*, traduction et commentaire par J. Tricot, nouvelle édition entièrement refondue, Paris, J. Vrin, Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », tome 1, 1991, tome 2, 1992.
- Aristote, *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1956.
- Aristote, *Météorologiques*, texte établi et traduit par Pierre Louis, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1982.
- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par René Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1953.

- Aristote, *Physique*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 2 vol., 1973 et 1969.
- Aristote, *Topiques*, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », tome 1, 1967.
- Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte et commentario a cura di Giovanni Reale, edizione maggiore rinnovata, 3 vol., Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre, *La Logique ou art de penser, contenant, outres les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, [dite *Logique de Port-Royal*], troisième édition, revue et augmentée, Paris, Charles Savreux, 1668.
- Arnauld, Antoine, *Œuvres*, Paris-Lausanne, S. d'Arnay, 38 vol., 1775-1783,
- Augustin, Saint, *Les Confessions*, édition publiée sous la direction de Julien Jerphagnon, traduction par Patrice Cambronne, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.
- Augustinus, Aurelius, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, recensuit Iosephus Zycha, Praga, coll. « Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum », 1894 ; *Über den Wortlaut der Genesis*, zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, 2 Bände, Paderborn, Schöningh, 1961 ; *Œuvres de saint Augustin*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1972, tome 2.
- Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, in *The Works and Letters of Francis Bacon*, éd. James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath, London, 1858-1874, tome X ; trad. fr. *Du progrès et de la promotion de savoirs*, avant-propos, traduction et notes par Michèle le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991.
- Baillet, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, 2 volumes .
- Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction de Stanislas Giet, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1949 .
- Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets et Michel Van Esbroeck, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1970.
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740.

- Bernier, François, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, seconde édition, Lyon, 1684, 7 tomes.
- Boèce, *La Consolation de Philosophie*, introduction, traduction et notes par Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Cantemir, Demetrius, [Lettre au comte Golovkine sur la conscience, version russe publiée par] Titov, Andrei « Pismo kniazia Dimitriia Kantemira k grafu Gavriilu Golovkinu », in *Citeniia v imperatorskom oböcestve istorii i drevnostei Rossiiskih*, Moscou, 1909, p. 25-27 ; traduction roumaine de la version russe et introduction par Gogoneață, Nicolae, in *Revista de filozofie*, 17, 1, 1970, p. 107-110
- Cantemir, Demetrius, *Loca obscura*, traduction en roumain et commentaire par Teodor Bodogae, « Locuri obscure în catehismul tipărit în slavonește de un autor anonim sub titlul « *Prima învățătură pentru prunci* », iar acum clarificate de Principele Dimitrie Cantemir », in *Biserica Română Ortodoxă*, XCI, 9-10, septembre-octobre 1973, p. 1063-1111 ; une version française chez Lozovan, E. « D. Cantemir : « *Monarchiarum physica examinatio* », *Romansk Institut Duplikerede Smäskrifter (RIDS)*, Romansk Institut, Københavns Universitet (1983), nr. 113, p. 1-39.
- Cantemir, Demetrius, *The Collection of Notations*, volume 1 : Text, transcribed and annotated by O. Wright, School of Oriental and African Studies, University of London, 1992 ; volume 2 : Commentary by Owe Wright, Aldershot, Ashgate, 2000.
- Cantemir, Demetrius, *The history of the growth and decay of the Othman empire*, written originally in Latin, by Demetrius Cantemir, late prince of Moldavia, tr. into English, from author's own manuscript, by N. Tindal, adorn'd with the heads of the Turkish emperors, engraven from copies taken from originals in the grand seignor's palace, by the late sultan's painter, London, Knapton, 1734-35 ; seconde édition [en fait la même, avec une autre page de titre], Londres, 1756.
- Cantemir, Dimitrie, *Creșterile și descreșterile Imperiului Otoman*. Edition fac-simile du manuscrit Lat-124 [i.e., 224] de la Bibliothèque Houghton, Université de Harvard, Cambridge, Mass., with an introduction by Virgil Căndea, Bucarest, 1999.
- Cantemir, Dimitrie, *Divanul*, ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Căndea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, coll. « Dimitrie Cantemir, Opere complete, I », 1974.

- Cantemir, Dimitrie, *Hronicul vechimii a Romano-Moldo-Vlahilor*, ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar și indici de Stela Toma, 2 vol., București, Editura Minerva, 1999.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglică*, text stabilit și glosar de Stela Toma, prefață de Virgil Cândea, studiu introductiv, comentarii, note, bibliografie și indici de Nicolae Stoicescu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, coll. « Dimitrie Cantemir, Opere complete, IV », 1973.
- Cantemir, Dimitrie, *Metafizica*, traducere de Nicodim Locusteanu, prefață de Em. Grigoraș, București, Ancora, 1928.
- Cantemir, Dimitrie, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, traducere de Dan Slușanschi, note de Alexandru Surdu, studiu introductiv, note și indici de Alexandru Surdu, București, Editura științifică, 1995.
- Cantemir, Dimitrie, *Operele Principelui Dimitrie Cantemir* publicate de Academia Română, vol. I-VIII, București, 1872-1901.
- Cantemir, Dimitrie, Principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei*, studiu introductiv, notă asupra ediției și note de Valentina și Andrei Eșanu, traducere din limba latină și indici de Dan Slușanschi, București, Institutul Cultural Român, 2007.
- Cantemir, Dimitrie, *Scurtă povestire despre stărpirea familiilor lui Brâncoveanu și a Cantacuzinilor. Memorii către Petru cel Mare (1717 și 1718)*, cuvânt înainte de acad. Virgil Cândea, ediție critică, cu studiu introductiv, note și comentarii de Paul Cernovodeanu, în colaborare cu Alvina Lazea, Emil Lazea și Mihai Caratașu, București, Editura Academiei Române, coll. « Dimitrie Cantemir, Opere complete, VI, tome II », 1996.
- Cantemir, Dimitrie, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Virgil Cândea, text rus îngrijit de Anca Irina Ionescu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, coll. « Dimitrie Cantemir, Opere complete, VIII, tome II », 1987.
- Cantemir, Dimitrie, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomeno senis, Moldaviae Principis*, cuvânt înainte de acad. Virgil Cândea, studiu introductiv de Andrei Pippidi, ediție critică, traducere și anexe de Dan Slușanschi și Ilieș Câmpeanu, note și comentarii de Andrei Pippidi, indici de Ilieș Câmpeanu, București, Editura Academiei

- Române, coll. « Dimitrie Cantemir, Opere complete, VI, tome I », 1996.
- Cantemir, Principele Dimitrie, *Istoria Creșterilor și a Descrășterilor Curșii Othman(n)ice sau Aliothman(n)ice*, de la primul început al neamului, adusă până în vremurile noastre, în trei cărți, volumul I și volumul II, prefața traducerii românești de acad. Virgil Cândea, traducere românească și indice de Dan Slușanschi, București, Editura Paideia, 2010.
- Cantemirius, Demetrius Princeps, *Demetrii Principis Cantemirii Incrementorum et Decrementorum Aulae Othman(n)icae sive Aliothman(n)icae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*. Praefatus est Virgil Cândea ; critice edit : Dan Slușanschi, Timișoara, 2001.
- Cantemirius, Demetrius, Moldaviae Princeps, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae – Descrierea Moldovei*, traducere după originalul latin de Gh. Guțu, introducere de Maria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediției de D.M. Pippidi, București, Editura Academiei R.S.R., 1973.
- Cantemirius, Demetrius, Moldaviae Princeps, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae – Dimitrie Cantemir, Principele Moldovei, Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei*, ediție critică întocmită de Dan Slușanschi, București, Institutul Cultural Român, 2006.
- Cantimir, Demetrius, *Histoire de l'empire othoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence. Avec des notes très-instructives*. Par S. A. S. Demetrius Cantimir, prince de Moldavie. Trad. M. de Joncquières, Paris, 1743.
- Clavius, Christophorus Bambergensis ex Societate Iesu, *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Comentarius*, Lugduni, ex officina Q. Hug. a Porta, sumpt. Io. de Gabiano, 1607.
- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick Descourtieux, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1999.
- Cordemoy, Géraud de, *Discernement du corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique*, 1666, in Cordemoy, Géraud de, *Ceuvres philosophiques*, éd. par P. Clair et F. Girbal, Paris, PUF, 1968 .

- Corydalée, Théophile, *Commentaires à la métaphysique*, texte établi par T. Iliopoulos, introduction et traduction [partielle] de Constantin Noica, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen. Comité National Roumain, Bucarest, 1973.
- Corydalée, Théophile, *Introduction à la logique*, texte grec établi par Athanase Papadopoulos, traduit et présenté par Constantin Noica, précédé par une étude de Cléobule Tsourkas, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen. Comité National Roumain, Bucarest, 1970.
- Costin, Nicolae (Pseudo-), *Letopiseșul Țării Moldovei de la Istratie Dabija până la domnia a doua a lui Antioh Cantemir, 1661-1705*, éd. C. Giurescu, București, Socec, 1913.
- Costin, Nicolae, *Cronica anonimă a Moldovei 1661-1729*, ed. Dan Simonescu, București, 1975.
- Coulanges, Philippe-Emmanuel, *Mémoires de M. de Coulanges, suivis de Lettres inédites de Mme de Sévigné, de son fils, de l'Abbé de Coulanges, d'Arnauld d'Andilly, d'Arnauld de Pomponne, de Jean de La Fontaine et d'autres personnages du même siècle*, publiées par M. de Monmerqué, Paris, J.-J. Blaise, 1820.
- Croll, Oswald, *Basilica chymica continens philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem et usum remediorum chymicorum selectissimorum e lumine gratiae et naturae desumptorum. In fine add. est auctoris eiusdem tractatus novus designaturis rerum internis*, Frankfurt, Tampach, 1608.
- Denys l'Aréopagite, (Pseudo-), *Œuvres complètes*, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1943.
- Descartes, René, Clarke, Samuel, *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par André Robinet, Vrin, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2<sup>e</sup> édition, 1991.
- Descartes, René, collection de notes, intitulée par Leibniz *Cartesius*, in *Bulletin cartésien* XIV, in *Archives de philosophie*, 48, 1985, 3, p. 2, l'édition critique d'après le manuscrit leibnizien de Hanovre par Vincent Carraud.
- Descartes, René, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, texte latin et traduction, introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953.

- Descartes, René, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, texte latin et traduction, introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953.
- Descartes, René, *Correspondance*, éd. Adam et Milhaud, Paris, P.U.F., 1936-1963, 8 vol.
- Descartes, René, *L'Entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1981.
- Descartes, René, *L'Entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1981.
- Descartes, René, *Lettres qui traitent de plusieurs belles questions concernant la morale, la physique, la médecine & les mathématiques*, nouvelle édition, Paris, 1724-1725, 3 vol.
- Descartes, René, *Manuscrits inédits*, éd. Foucher de Careil, Paris, Auguste Durand, 1859.
- Descartes, René, *Œuvres et lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- Descartes, René, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 3 vol., 1988, 1987, 1989.
- Descartes, René, *Œuvres*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Vrin, I-XI, 1996 [AT].
- Descartes, René, Regius, Henricus, *Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, edited by Erik-Jan Bos, Utrecht, The Leiden-Utrecht Research Institute of Philosophy, 2002.
- Descartes, René, *The Correspondance of René Descartes 1643*, edited by Theo Verbeek, Erik-Jan Bos, Jeroen van de Ven, with contributions of Henk Bos, Carla Rita Palmerino, Corinna Vermeulen, Utrecht, Zeno, coll. « Quaestiones infinitae. Publications of the Department of Philosophy », The Leiden-Utrecht Research Institute for Philosophy, 2003.
- Descartes, René, *Tutte le Lettere. 1619-1650*, testo francese, latino e olandese, a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini e di Jean-Robert Armogathe, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2005.
- Duhem, Pierre, *Le Système du monde*, Paris, Hermann, 10 vol., 1913-1959.

- Dupleix, Scipion, *La physique*, reproduction en fac-similé de l'édition de Rouen, Louys du Mesnil, 1640, texte revu par Roger Ariew, Paris, Fayard, coll. « Corpus des Œuvres de philosophie en langue française », 1990.
- Eustachio a Sancto Paolo, Fr., *Summa Philosophiae Quadripartita de rebus dialecticis, ethicis, physicis et metaphysicis*, Cantabrigiae, 1648 ;
- Galenus, Claudius, *Opera omnia*, editionem curavit C.G. Kühn, Leipzig, 1824, reprografischer Nachdruck, Hildesheim, Olms, 20 vol., 1964-1965.
- Galitzin, Prince Augustin, *La Russie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mémoires inédits sur les règnes de Pierre le Grand, Catherine I<sup>re</sup> et Pierre II*, Paris, Didier et Cie, 1863.
- Gassendi, *Opera omnia*, Lyon, Anisson, 1658, 6 vol.;
- Grégoire de Nysse, St., *La création de l'homme*, introduction et traduction par Jean Laplace, s.j., notes par Jean Daniélou, s.j., réimpression de la première édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, Collection « Sources chrétiennes », n° 6, 2002.
- Gregor von Nyssa, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner, Leiden, Brill, coll. « Philosophia Patrum », 1982.
- Helmont, Johann Baptista van, *Aufgang der Artzney-Kunst*, das ist : noch nie erhörte Grund-Lehren von der Natur, zu einer neuen Beförderung der Artzney-Sachen, so wol die Krankheiten zu vertreiben als ein langes Leben zu erlangen, etc., Schulzbach, 1683, traduction allemande de Christian Knorr von Rosenroth, 2 vol., édition fac-similée avec une postface de Walter Pagel, München, Kösel-Verlag, 1971.
- Helmont, Johann Baptista van, *De Tempore*, cap. 1-46, traduction anglaise par Walter Pagel, in « J.B. van Helmont, *De Tempore*, and Biological Time », *Osiris*, 8, 1949, p. 356-376.
- Helmont, Johannis Baptista van, *Opera omnia*, novissima hac editione ab innumeris mendis repurgata et indice rerum ac verborum locupletiori instructa, una cum intriductione atque clavi Michaelis Bernhardi Valentini, haereditarii in Dirshrot, etc., 1707.
- Helmont, Johannis Baptistae van, *Opera omnia*, additis his de novo Tractatibus aliquot posthumis ejusdem authoris, maxime curiosis pariter ac perutilissimis, antehac non in lucem editis ; una cum Indicibus rerum ac verborum locupletissimis, ita et accuratissimis,



- Francofurti, sumtibus Johannis Justi Erythropili, Typis Johannis Philippi Andreae, 1682.
- Hobbes, Thomas, *The Correspondence*, edited by Noel Malcolm, volume I : 1622-1659, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Huyghens, Constantijn, *Briefwisseling*, ed. J.A. Worp, The Hague, 1911-1917.
- Joannes Philoponus, *In cap. I Geneseos, de Mundi Creatione libri VII*, interprete Balthasare Corderio, Viennae Austriae, Gregorii Gelbhaar, 1630.
- Kantemir, Demetrie, « Beschreibung der Moldau. » A. F. Büching's *Magazin für die neue Histoire und Geographie*, vol. 3 (1769) ; vol. 4, (1770) ; *Historisch-Geographische und Politische Beschreibung der Moldau* (Frankfurt-Leipzig, 1771).
- Kantemir, Demetrie, *Geschichte des osmanischen Reiches nach seinem Anwachsen und Abnehmen*, beschrieben von Demetrie Kantemir... Aus dem Englischen übersetzt, Hamburg, 1745.
- La Forge, Louis de, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les Principes de René Descartes*, Amsterdam, chez Abraham Wolfgang [1666].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *De ipsa natura* [1698], in Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, éd. C.I. Gerhardt, tome 4, Berlin, 1875-1890 ; une version française dans Leibniz, *Œuvres choisies*, éd. L. Prenant, Paris, Garnier, s. a.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1875-1890.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1993.
- Locke, John, *Discours sur les miracles*, in *Œuvres diverses*, édité par Fritsch & Böhm, Rotterdam, 1710.
- Malebranche, *Œuvres*, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1958-1967.
- Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, in *Œuvres*, II, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- Mersenne, Marin, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, C. de Waard and A. Beaulieu (éds.), Paris, CNRS, 17 vols., 1932-1988.

- Moghila, Pierre, *La Confession orthodoxe*, texte latin inédit, publié avec introduction et notes critiques par Antoine Malvy et Marcel Viller, Paris, Beauchesne, 1927.
- Movilă, Petru, *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, ediție bilingvă, text latin, traducere și note de Traian Diaconescu, Iași, Institutul european, 2001.
- Neculce, Ion, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediția a doua revăzută, text stabilit, glosar, indice și studiu introductiv de Iorgu Iordan, București, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, 1959.
- Neculce, Ion, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediție și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Minerva, București, 1982.
- Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, ediție îngrijită, introducere, tabel bibliografic, text stabilit, traducerea textului latin, note și comentarii de Traian S. Diaconescu, Iași, Institutul European, 1997.
- Nicolas de Cues, *De visione Dei sive de icona*, in *Philosophisch-Theologische Schriften*, Vienne, éd. L. Gabriel Herner, Bd. III, 1967 ; version française : *Le Tableau ou la vision de Dieu*, traduction, présentation, notes et glossaire par Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 1986.
- Origène, *Homélies sur la Genèse*, nouvelle édition, introduction de Henri de Lubac et Louis Doutreleau, texte latin, traduction et notes de Louis Doutreleau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1976.
- Origène, *Traité des principes*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 5 vol., 1978-1984.
- Paracelsus, *Sämtliche Werke*, ed. Karl Sudhoff und Wilhelm Matthiessen, 15 vol., München, Berlin, Oldenbourg, 1922-1933.
- Pascal, Blaise, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de poche/Classiques Garnier, coll. « La Pochothèque », 2004.
- Philo, *De gigantibus*, text and english translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, London, The Loeb Classical Library, 1929.
- Philo, *Quod Deus immutabilis sit*, text and english translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, London, The Loeb Classical Library, 1930.
- Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961.

- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », vol. I-XXXVII, 1961.
- Plotin, *Énéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1924-1938, 7 vol.
- Pomponazzi, Pietro, *On the immortality of the soul*, translated by W.H. Hay II, revised by J.H. Randall, jr., in Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives, *The Renaissance Philosophy of Man*, selections in translation, edited by E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, jr., Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1948.
- Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », vol. I-VI, 1978-1997.
- Regius, *Brevis Explicatio Mentis Humanae, sive animae rationalis : ubi explicatur, quid sit, & quid esse possit*, Utrecht, Th. ab Ackersdijck, G. à Zijll, 1648.
- Regius, *De illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*, Utrecht, Aeg. Roman, 1641.
- Regius, *Fundamenta physices*, Amsterdam, Louis Elzevier, 1646.
- Regius, *Philosophia naturalis*, editio secunda, priore multò locupletior, et mendatior, Amsterdam, L. Elzevier, 1654.
- Regius, *Physiologia, sive cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academia Ultrajectinâ publicè proposita*, Utrecht, Æ. Roman, 1641. The *Physiologia* is reprinted in E.-J. Bos (ed.), *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, 2002.
- Scheuchzer, Johannes Jacob, *Physica Sacra*, iconibus aeneis illustrata, procurante & sumptus suppeditante Johanne Andrea Pfeffel, 4 tomes, Augsburg, Ulm, 1731 ; édition française : *Physique sacrée ou histoire naturelle de la Bible*, traduite du latin, enrichie de figures en taille-douce, gravées par les soins de Jean-André Pfeffel, Amsterdam, chez Pierre Schenk, Pierre Mortier, 1732, 6 tomes.
- Sorbière, Samuel, *Lettres et discours de M. Sorbière, sur diverses matières curieuses*, A Paris, chez François Clousier, 1660.
- Sorbière, Samuel, *Sorberiana, sive Excerpta ex ore Samuelis Sorbiere*. Prodeunt ex Musaeo Francisci Graverol J.U.D. et Academici Regii Naumasensis, editio auctior et emendatior, Tolosae, Typis Guill. Lud. Colomyez, Hier. Posuët, M. Fouchac et G. Bely, 1694.
- Spinoza, Benoit, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke

- Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1999.
- Suárez, Franciscus, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, editio nova a Carolo Berton, tomes 21 et 22, Paris, L. Vives, 1877;
- Suarez, R. Pater Franciscus e Societate Iesu, *Metaphysicarum disputationum*, tomus posterior, s.l., 1614.

## Références

- Adam, Michel, *L'Eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim, Olms, coll. « *Europaea Memoria* », 2000.
- Agostini, Igor, « Some remarks about Descartes and Elizabeth on the Mind-Body problem », colloque de Lyon, mai 2010.
- Agostini, Igor, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier, 2010.
- Agostini, Igor, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma, Editori Riuniti, 2008.
- Alexandrescu, Vlad, « Un manuscrit inédit et inconnu de Démètre Cantémir », in *ARCHAEVS, Etudes d'histoire des religions*, Bucarest, VII (2003), 3-4, pp. 245-269.
- Alexandrescu, Vlad, *Branching off: The Early Moderns in quest of the unity of knowledge*, Zeta Books, Bucharest, 2009.
- Alexandrescu, Vlad, *Le Paradoxe chez Blaise Pascal*, Berne, New York, Wien, Peter Lang, 1997.
- Alexandrescu, Vlad, Theis, Robert (éds.), *Naturel et surnaturel. Philosophies de la nature et métaphysique aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010.
- Alinhac, G., *Historique de la cartographie*, Paris, Institut Géographique National, Paris, 1973.
- Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 4<sup>e</sup> éd., 1991.
- Ariew, Roger, *Descartes and the Last Scholastics*, Itaca and London, Cornell University Press, 1999.
- Armogathe, Jean-Robert et Carraud, Vincent, « La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office », in *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples), 2001, tome II, p. 103-137.

- Armogathe, Jean-Robert, « L'enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d'Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grands Carmes », in *Descartes et l'Europe*, études réunies par Sylvia Murr, Paris, Vrin, 1997.
- Armogathe, Jean-Robert, « L'Explication physique de l'Eucharistie à la croisée de la physique et de la théologie », in Fornari, M.C. e Sulpizio, F., a cura di, *La Filosofia e le sue storie*, Lecce, ed. Milella, 1998, p. 27-46.
- Armogathe, Jean-Robert, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « International Archives of the History of Ideas » 1977.
- Bacler d'Albe, Louis-Alber-Guislan, « Notice sur la Gravure topographique et militaire », *Mémorial topographique et militaire*, XI, 1803, 5, p. 65-90.
- Bădărău, Dan, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei R.S.R., 1964.
- Bădărău, Dan, « Cantemir și Van Helmont », in *Cercetări filozofice VIII* (1961), 1, p. 143-165.
- Bagdasar, Nicolae, « Dimitrie Cantemir », in N. Bagdasar, Traian Herseni, S. S. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, București, 1941, vol. V, *Filosofia românească de la origini până astăzi*, p. 3-20.
- Berkvens-Stevelinck, C., Bots, H., Hoftijzer, P.G. and Lankhorst, O.S. (eds.), *Le Magasin de l'Univers. The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade*, Leiden, Brill, 1992.
- Birsan, Cristina, *Dimitrie Cantemir and the Islamic World*, with a preface by Mihai Maxim, translated from Romanian by Scott Tinney, Istanbul, The Isis Press, 2004.
- Blaa, Lucian, « Dimitrie Cantemir », in *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, București, ediție îngrijită de Dorli Blaa și Petre Nicolau, prefață de George Gană, Minerva, 1972, p. 142-168.
- Blair, Ann, « Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance », *Isis*, 91, 2000, pp. 32-58.
- Blay, Michel, *Les raisons de l'infini. Du monde clos à l'univers mathématique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1993.
- Bochmann, Klaus, Dumbravă, Vasile, *Dimitrie Cantemir : Fürst der Moldau, Gelehrter, Akteur der europäischen Kulturgeschichte*, Leipziger Universitätsverlag, 2008, p. 101-117.
- Bourg, J., « The Rhetoric of Modal Equivocacy in Cartesian Transubstantiation », *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, N° 1, Jan.-Mar. 2001, p. 121-140.

- Boyer, Carl B., *The Rainbow from Myth to Mathematics*, New York, London, Thomas Yoseloff, 1959.
- Browne, Alice, « J.B. van Helmont's Attack on Aristotle », in *Annals of Science*, 36 (1979), p. 575-591.
- Buzon, Frédéric de et Carraud, Vincent, *Descartes et les Principia, II. Corps et mouvements*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1994.
- Buzon, Frédéric de, « Substantialité et identité : les corps individuels chez Descartes », in Cazzaniga, G.M. et Zarka, Yves-Charles. (éds.), *L'Individu dans la pensée moderne, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Pisa, Ed. ETS, 1995, p.173-187.
- Camariano-Cioran, Ariadna, « Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés roumaines », in *Revue des études sud-est européennes*, t. III, 1-2 (1965).
- Camariano-Cioran, Ariadna, *Les Académies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, Institute for Balkan Studies, 1974.
- Camariano, Nestor, *Alexandre Mavrocordato, le grand drogman : son activite diplomatique, 1673-1709*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1970.
- Cândeia, Virgil, « La diffusion de l'œuvre de Dimitrie Cantemir en Europe du sud-est et au Proche-Orient », *Revue des études sud-est européennes*, X, 2 (1972), p. 345-361.
- Cândeia, Virgil, « La Vie du Prince Démètre Cantemir écrite par son fils Antioh. Texte intégral d'après le manuscrit original de la Houghton Library » in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XXIII, 3, 1985, p. 203-221.
- Cândeia, Virgil, « Les intellectuels du sud-est européen au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue des études sud-est européennes*, VIII, 2 et 4 (1970).
- Cândeia, Virgil, « Life Story of a Manuscript : Dimitrie Cantemir's History of the Othman Empire », in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XXIII, 4, 1985, p. 297-312.
- Cândeia, Virgil, « Quelques notes sur la pensée de Démètre Cantemir », in *Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität*, 2 (1974), p. 16-20;
- Cândeia, Virgil, « Cunoaşterea apofatică în gândirea lui Dimitrie Cantemir », in *Academica* V, 1 (49), 1994.
- Carraud, Vincent, « Cartesius », in *Bulletin cartésien*, XIV, in *Archives de philosophie*, 48, 1985, cahier 3, p. 1-6.

- Carraud, Vincent, « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », *Philosophie*, 6, mai 1985, p. 3-19.
- Carraud, Vincent, de Buzon, Frédéric, *Descartes et les « Principia » II : corps et mouvement*, Paris, PUF, coll. « Philosophie », 1994.
- Cernovodeanu, Dan, « Stema Moldovei în armele Cantemireștilor », in *Buletinul Societății Numismatice Române*, 67-69 (1973-1975), p. 277-294.
- Cernovodeanu, Paul, « Dimitrie Cantemir la Constantinopol (1700-1710). Activitatea politică și culturală », in *Omagiu Virgil Cindea la 75 de ani*, Paul H. Stahl (éd.), București, 2002, p. 143-152.
- Cernovodeanu, Paul, « Jérémie Cacavela et le protestantisme », *Revue des études sud-est européennes* (Bucarest), XVIII (1980), 2, p. 311-324.
- Cernovodeanu, Paul, Lazea, Alvina, Caratașu, Mihai, « Din corespondența inedită a lui Dimitrie Cantemir », *Studii*, 26 (1973), 5, p. 1023-1049.
- Ciofu, Valerian L., « Iconografia lui Dimitrie Cantemir în artele secolelor XVIII-XIX », in *Muzeul de istorie a Moldovei. Cercetări istorice*, s.n., IX-X, 1978-1979», p. 327-348.
- Cioranescu, Georges, « Contribution à l'iconographie cantémirienne », in *Südost-Forschungen* 36, 1977, p. 222-229.
- Cioranescu, Georges, « La carte de la Moldavie par D. Cantemir. Sa genèse et son destin », *Revue des Etudes Roumaines*, Paris, XIII-XIV, 1974, p. 107-119.
- Cioranescu, Georges, « Le « Hospodar de Valachie » du Musée de Rouen », *Revue des études roumaines*, 15, 1975, p. 85-96.
- Ciurea, Al. I., « Mărturisirea de credință a Spătarului Nicolae Milescu », in *Ortodoxia*, X, 1958, 4, p. 511-538.
- Clarke, Desmond M., « Henricus Regius », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/henricus-regius/>>.
- Clarke, Desmond M., « The Physics and Metaphysics of the Mind : Descartes and Regius », in J. Cottingham and P. Hacker (eds.), *Mind, Method, and Morality. Essays in Honour of Anthony Kenny*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 187-207.
- Couture, Léonce, « Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie », *Bulletin théologique, scientifique et littéraire de l'Institut Catholique de Toulouse*, t. X, 1898.

- Czamańska, Ilona, « Stemele Moldovei și Țării Românești în iconografia poloneză (secolele XV-XVII) », in *Arhiva Genealogică* (Iași), V (1998), 3-4, p. 275-318.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier Montaigne, 1944;
- Davies, Gordon L., *The Earth in Decay. A History of British Geomorphology. 1578-1878*, London, Macdonald, 1969.
- Debus, Allen G., *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Science History Publications, 2 vol., 1977.
- Duhem, Pierre, *Le système du monde, Histoire des doctrines du monde de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 10 vol., 1913-1959.
- Emerton, Norma E., « Creation in the Thought of J. B. van Helmont and Robert Fludd », in Piyo Rattansi and Antonio Clericuzio (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 85-101.
- Eșanu, Andrei (coord.), *Dinastia Cantemireștilor. Secolele XVII-XVIII*, Chișinău, Academia de Științe a Moldovei, Știința, 2008.
- Felfe, Robert, *Naturgeschichte als kunstvolle Synthese. Physikotheologie und Bildpraxis bei Johann Jakob Scheuchzer*, Berlin, Akademie Verlag, 2003.
- Fowler, Colin F., *Descartes on the Human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht, Kluwer, 1999.;
- Garber, Daniel, « Understanding Interaction. What Descartes Should Have Told Elisabeth », *Southern Journal of Philosophy*, 21 supp., 1983, p. 15-32, repris dans Daniel Garber, *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Garber, Daniel, Ayers, Michael, (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, 2 vol., 1998;
- Garber, Daniel, *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; version française : *Corps Cartésiens : Descartes et la philosophie dans les sciences*, traduit de l'américain par Olivier Dubouclez, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 2004.
- Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago ; The University of Chicago Press, 1992 ; version française : *La Physique métaphysique de Descartes*, trad. Stéphane Bornhausen, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1999.



- Gaukroger, Stephen, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Gemil, Tahsin, « Știri noi din arhivele turcești privitoare la Dimitrie Cantemir », in *Anuarul Institutului de istorie și arheologie « A.D. Xenopol »*, Iași, X, 1973, p. 435-443.
- Giglioli, Guido, *Imaginazione et malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont*, FrancoAngeli, coll. « Filosofia e scienza nel cinquecento e nel seicento », 2000.
- Gouhier, Henri, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.
- Grant, Edward, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1994.
- Grasshoff, Helmut, *Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa. Ein russischer Schriftsteller des 18. Jahrhunderts und seine Beziehungen zur westeuropäischen Literatur und Kunst*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966.
- Gueroult, Martial, « Métaphysique et physique de la force chez Descartes et Malebranche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 59, 1, janvier-mars 1954 ; repris dans Gueroult, Martial, *Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, 2 tomes.
- Hallyn, Fernand, « La *Philosophia Naturalis* de Regius et l'écriture athée », in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, 9, *Les libertins et la science*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 37-46.
- Hudiță, Ion « Contribuțiuni la istoria spătarului Nicolae Milescu și a lui Gheorghe Ștefan », in *Arhiva*, Iași, XXXV, 1929, n° 2.
- Hurmuzaki, Eudoxiu de, *Documente privitoare la istoria Românilor*, Bucarest, vol. IX, 1, Bucarest, 1897, Supplément I, vol. I, Bucarest, 1886.
- Jalobeanu, Dana, « Le modèle mathématique d'individuation dans la philosophie naturelle cartésienne », in *ARCHES*, 5, 2003, p. 81-110.
- Jalobeanu, Dana, Anstey, Peter (eds.), *Vanishing matter and the laws of nature : Descartes and beyond*, London, 2011, Routledge.
- Koyré, Alexandre, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1966.
- Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996.

- Laporte, Jean, *Le Rationalisme de Descartes*, 1945, 1988<sup>3</sup>, Paris, P.U.F., p. 405-418.
- Lemny, Stefan, *Les Cantemir : l'aventure européenne d'une famille princière au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Editions Complexe, 2009.
- Lesaulnier, Jean, « Arnauld de Pomponne, Port-Royal et les Moscovites », in *Images de Port-Royal*, Paris, 2002, Nolin, p. 452-471.
- Lohr, Charles H., « Jesuit Aristotelianism and 16<sup>th</sup> century metaphysics », in H.G. Fletcher and M.B. Scheute (eds.), *Paradosis. Studies in Memory of E.A. Quain*, New York, Fordham University Press, 1976, p. 203-220.
- Lohr, Charles H., « Metaphysics and Natural Philosophy as Sciences : the Catholic and the Protestants views in sixteenth and seventeenth Centuries », in Blackwell, Constance and Kusukawa, Sachiko (eds.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, Aldersot, Ashgate, 1999, p. 280-295.
- Lossky, Vladimir, « La notion des *analogies* chez Denys le Pseudo-Aréopagite », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5, 1930, p. 279-309.
- Mănescu, Ioan N., « Stemele lui Dimitrie Cantemir și locul lor în heraldica Țărilor Române », *Revista arhivelor*, 1973, 35, 3, p. 465-480.
- Mănescu, Ioan N., « Eléments d'héraldique roumaine dans l'armorial russe », in *Comunicaciones al XV Congreso Internacional de las Ciencias Genealogica y Heraldica*, Madrid, 1983, tome 3, p. 5-23;
- Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II*, Paris, P.U.F., 1996.
- Maxim, Mihai, *Romano-Ottomanica. Essays and Documents from the Turkish Archives*, Istanbul, 2001, p. 173-201.
- Mehl, Édouard, *Descartes en Allemagne. 1619-1620*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001.
- Mihăilescu, Vintilă, « Harta Moldovei de Dimitrie Cantemir », in Dimitrie Cantemir, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae – Descrierea Moldovei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1973, p. 377-386.
- Minea, Ilie, *Despre Dimitrie Cantemir. Omul, scriitorul, domnitorul*, Iași, Institutul de Arte Grafice și Editura « Viața Românească », 1926.
- Musicescu, Maria-Ana, « Démètre Cantemir et ses contemporains vus à travers leurs portraits. Simple mise en page du problème », in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XI, 1973, 4, p. 611-636.

- Nadler, Steven M., « Arnauld, Descartes, and Transubstantiation : Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence », *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, n° 1, Jan.-Mar. 1988, p. 229-246.
- Noica, Constantin, « Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII-XVIII », *Studii clasice*, IX, 1967, p. 253-266.
- Osier, Jean-Pierre, *Faust Socin, ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines. Christianisme », 1996.;
- Pagel, Walter, « J.B. van Helmont, De Tempore, and Biological Time », in *Osiris*, VIII, 1949, p. 346-417.
- Pagel, Walter, *Joan Baptista Van Helmont, Reformer of Science and Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Monographs on the History of Medicine », 1982.
- Pagel, Walter, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel, New York, Karger, 1958.
- Pagel, Walter, *The Smiling Spleen. Paracelsianism in Storm and Stress*, Basel, S. Karger, 1984.
- Panaiteescu, Petre P., « Le Prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand », *Revue des Études Slaves*, VI (1926), 3-4, p. 245-262.
- Panaiteescu, Petre P., « Contribuții la opera geografică a lui D. Cantemir », in *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, série 3, mémoire 8, 1927-1928, p. 11.
- Panaiteescu, Petre P., « Nicolas Spathar Miclesco », in *Mélanges de l'École Roumaine en France*, Paris, 1925.
- Panaiteescu, Petre P., *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, Editura Academiei R.P.R., 1958.
- Papacostea, Victor, « Originile învățământului superior în Țara Românească », *Studii*, XIV (1961), 5, p. 1139-1167.
- Patapievi, Horia-Roman, *Omul recent*, Bucarest, Editions Humanitas, 2002.
- Pessel, André, « Mersenne, la pesanteur et Descartes », in Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (sous la direction de), *Le Discours et sa méthode*, Colloque pour le 350e anniversaire du Discours de la Méthode, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1987, p. 163-185.
- Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Paris, 1943, reprint Genève, Slatkine, 2000.

- Pippidi, Andrei, « Politică și istorie în Proclamația lui Dimitrie Cantemir din 1711 », *Studii*, 26 (1973), 5, p. 923-946.
- Pippidi, Andrei, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucarest, Paris, Éditions de l'Académie, Éditions du C.N.R.S., 1980.
- Pop, Emil, « Dimitrie Cantemir și Academia din Berlin », *Studii*, XXII, 1969, 5, p. 825-847.
- Popescu-Judetș, Eugenia, *Prince Dimitrie Cantemir, Theorist and Composer of Turkish Music*, Istanbul, Pan, 1999.
- Porro, Pasquale (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden, Brill, Köln, Brill, coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », LXXV, 2001.
- Redondi, Pietro, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985.
- Robin, Léon, *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les Grands Philosophes », 1944.
- [Rodis-]Lewis, Geneviève, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, 1950.
- Ross, W.D., *Aristote*, Paris, Payot, 1930.
- Schmitt, Charles B., *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mss.), London, Harvard University Press, 1983 ; trad. fr. *Aristote et la Renaissance*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1992.
- Scrima, André, « Le maître spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient », in *Hermes*, 3, Paris, 1983.
- Scrima, André, *Antropologia apofatică*, Bucarest, Humanitas, 2005.
- Slușanschi, Dan, « Cantemiriana latina (II) », in *Antiqua et Medievalia*, I (éd. Dan Slușanschi), Bucarest, Editura Universității București, 1994, p. 19-26.
- Slușanschi, Dan, « Le latin du Prince Démètre Cantemyr. Les nombres dans la *Vita Constantini Cantemyrii, Moldaviae Principis* », in vol. *Latin vulgaire, latin tardif, Actes du 4<sup>e</sup> Colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Caen, 2-5 septembre 1994, Hildesheim, Olms-Weidmann, 1998, p. 561-567.
- Slușanschi, Dan, Câmpeanu, Ilieș, « Cantemiriana latina », in *Studii și cercetări lingvistice*, 36 (1985), 3, p. 254-261.
- Sortais, Gaston, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, Paul Lethielleux, 1920-1922, 2 vol.
- Ștefan Ciobanu, « Dimitrie Cantemir în Rusia », *Analele Academiei Române, Memoriile Secției Literare*, III<sup>e</sup> série, tome II, 1924.

- Stephanou, E., « La coexistence initiale du corps et de l'âme chez saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'homologue », *Echos d'Orient*, (31), 1932, p. 304-315.
- Tappe, E. D., « Another specimen of Dimitrie Cantemir's map of Moldavia », *Revue des Etudes roumaines*, Paris, 3-4, 1957, p. 220 et 1 planche.
- Teodor, Pompiliu, « Dimitrie Cantemir și preiluminismul sud-est european », *Anuarul Institutului de istorie*, Cluj-Napoca, 19 (1976), p. 299-314.
- Tocilescu, Grigore, « Raport asupra cercetărilor istorice făcute în bibliotecile din Russia, citit în ședința Societății Academice Române din 24 august 1878 », *Monitorul oficial al României*, București, 193, 1/13 sept. 1878, p. 5040-5046.
- Tönnies, Ferdinand, « Siebzehn Briefe des Th. Hobbes an S. Sorbière », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, Heft 1, 1889, p. 63 sq.
- Trevor-Roper, Hugh, « Dimitrie Cantemir's Ottoman History and its Reception in England », in *Revue Roumaine d'Histoire*, XXIV (1985), 1-2, p. 51-66.
- Tsourkas, Cléobule, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophyle Corydalée (1570-1646)*, deuxième édition révisée et complétée, Institute for Balkan Studies, Thessalonique, 1967.
- Uebersberger, Hans, *Russlands Orientpolitik in den letzten zwei Jahrhunderten*, Band 1, *Bis zum Frieden von Jassy*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1913.
- Vacant, A, Mangenot, E., Amann, E (éds.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1930-1950.
- Vaida, Petru, « Dimitrie Cantemir », in D. Ghișe, N. Gogoneață (éds.), *Istoria filozofiei românești*, vol. I, seconde édition, Bucarest, Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1985, p. 182-224.
- Vaida, Petru, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, Bucarest, Editions Minerva, 1972.
- Vâlsan, George, « Harta Moldovei de Dimitrie Cantemir », in *Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice*, série III, tome VI, 1926, p. 193-211 et 2 planches.
- Verbeek, Theo (ed.), *Descartes et Regius : Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Amsterdam, Rodopi, 1993.
- Verbeek, Theo, « Ens per accidens : le origini della querelle d'Utrecht », *Giornale critico della filosofia italiana*, 71 (1992), 276-288.

- Verbeek, Theo, « Le contexte historique des *Notae in Programma quodam* », in *Descartes et Regius : Autour de l'Explication de l'espr. humain*
- Verbeek, Theo, « Regius's *Fundamenta physices* », *Journal of the History of Ideas*, 55 (1994), p. 533-551.
- Verbeek, Theo, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992.
- Watson, Richard A., « Transubstantiation among the Cartesians », in *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1987.
- Winter, Eduard, « Die Brüder Daniel Ernst und Johann Thodor Jablonsky und Russland », in *Acta Comeniana*, Prague, XXII, 1965, p. 122-175.
- Zach, Krista, « Die Moldaukarte zur *Descriptio Moldaviae* von Dimitrie Cantemir – eine rumänische 'Chorographie' im Zeitalter der Aufklärung », in : Bochmann, Klaus, Dumbrava, Vasi (hgg.), *Dimitrie Cantemir. Fürst der Moldau, Gelehrter, Akteur der europäischen Kulturgeschichte*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2008, p. 89-105.

## Listes des illustrations

- Figure 1. Portrait de Démètre Cantemir, publié en frontispice dans l'édition anglaise de *History of Growth and Decay of the Ottoman Empire*, Londres, 1745, exemplaire de Houghton Library, Harvard University, EC7.T4922.734c (A)
- Figure 2. Plat supérieur de la couverture de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 256 (inv. 2105).
- Figure 3. Plat inférieur de la couverture de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 256 (inv. 2105).
- Figure 4. Plat supérieur de la couverture des *Excerpta* de van Helmont. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 312 (inv. 3138)
- Figure 5. Plat inférieur de la couverture des *Excerpta* de van Helmont. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 312 (inv. 3138)
- Figure 6. Portrait d'Antiochus Cantemir. Gravure sur cuivre par Joseph Wagner (1738) d'après un tableau de Jacopo Amigoni. Cabinet des Estampes de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, GSI-92, inv. 9321.
- Figure 7. Portrait de Démètre Cantemir. Gravure sur cuivre par François Morellon La Cave, Amsterdam, 1735. Cabinet des Estampes de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, GF 18 I, inv. 825.
- Figure 8. Première page de l'*Index rerum notabilium*. Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Archives Tocilescu, II varia 3, feuillet 131r.
- Figure 9. Premières pages de l'Épître dédicatoire de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Archives Tocilescu, II varia 3, feuillets 144v-145r.

- Figure 10. Dessin autographe de Démètre Cantemir dans le manuscrit de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*.
- Figure 11. Première page du Livre I de de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 256 (inv. 2105).
- Figure 12. Dernière page du Livre IV et première page du Livre V de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Département des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Russie, Moscou, n° 256 (inv. 2105).
- Figure 13. Frontispice et page de titre de l'édition de 1682 des *Opera omnia* de Johannes Baptista van Helmont, sur laquelle Démètre Cantemir a recopié ses *Excerpta*.
- Figure 14. *Principatus Moldaviae nova & accurata Descriptio*. Delineante Demetrio Cantemirio, A Amsterdam, Chez François Changuion, 1737. Exemplaire de la British Library. © *The British Library Board. Maps K. Top.113.64*.
- Figure 15. *Principatus Moldaviae nova & accurata Descriptio*. Delineante Demetrio Cantemirio, A Amsterdam, Chez François Changuion, 1737. Exemplaire de la Bibliothèque de l'Université de Harvard. © *Harvard Map Collection 1890.1710.2*.
- Figure 16. Portrait de Démètre Cantemir par Christian Fritzsich, gravure sur cuivre, 1745, collection privée.
- Figure 17. *Moldaviae principatus delineante principe Demetrio Cantemirio*, carte manuscrite de Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, Bibliothèque Nationale de France, Département des cartes, GE DD-2987 (5947 B).
- Figure 18. *Principatus Moldaviae nova & aceurata (sic!) Descriptio Delineante Principe Demetrio Cantemirio*, Carte manuscrite, *Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Univesitätsbibliothek Dresden*, Kartensammlung Inv.-Nr. A18623



# Table des matières

## Première Partie

### LA MODERNITÉ EUROPÉENNE AU CROISEMENT DES IDÉES

*En guise d'introduction :*

<i>Réflexions sur la notion de commencement</i> . . . . .	7
Chapitre 1. Une autre forme de commencement : le miracle. . . . .	37
Chapitre 2. Mais où commence le corps physique ? . . . . .	54
Chapitre 3. Et comment l'âme s'unit-elle au corps ? . . . . .	82
Chapitre 4. Et lorsque l'âme du Christ s'unit au corps physique ? . . . . .	105
Chapitre 5. Problèmes de l'union. Et si quelqu'un avait soufflé son jeu à la Princesse Elisabeth ? . . . . .	124
Chapitre 6. Problèmes de l'union. Les doutes de Henricus Regius . . . . .	155
Chapitre 7. Guerres posthumes : le cas de François Bernier . . . . .	188
Chapitre 8. Un prolongement de Descartes dans la linguistique moderne . . . . .	202

## Seconde Partie

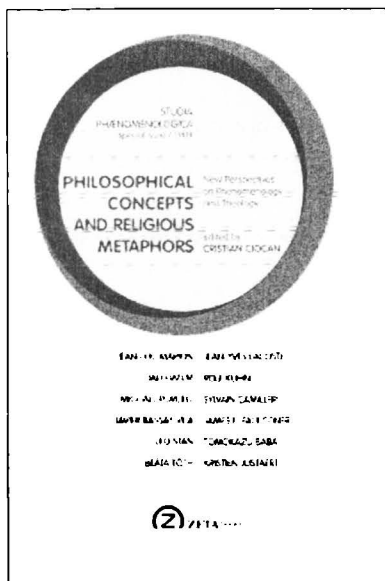
### LA MODERNITÉ ROUMAINE SUR LES ROUTES DE L'EUROPE

*En guise d'introduction :*

<i>Réflexions sur l'Ancien Régime roumain : XV-XVIII<sup>e</sup> siècles</i> . . . . .	251
Chapitre 9. Un témoignage orthodoxe sur la doctrine de l'Eucharistie : le spathaire Nicolas . . . . .	260

Annexe. <i>Enchiridion, ou l'Étoile de l'Orient resplendissant à l'Étoile d'Occident, à savoir, l'opinion de l'Église d'Orient, ou Grecque, au sujet de la Transsubstantiation du Corps du Seigneur et d'autres controverses</i> , par Nicolas le Spathaire Moldavo-Lacon. . . . .	269
Chapitre 10. Démètre Cantemir et <i>Sacro-sanctae Scientiae indepingibilis imago</i> . . . . .	283
Chapitre 11. Définition de la pensée et vie universelle . . . . .	434
Chapitre 12. Autour de la carte de la Moldavie . . . . .	448
Bibliographie . . . . .	515
Listes des illustrations. . . . .	537

Cristian Ciocan (ed.)  
*Philosophical Concepts  
and Religious Metaphors:  
New Perspectives on Pheno-  
menology and Theology*  
(*Studia Phaenomenologica*,  
Special issue 2009)



Availability: Paperback & Electronic (pdf)

Publication date: 10 July 2009

Size: 6 x 8.65 in

Pages: 286

Language: English, French, German

ISBN: 978-973-1997-30-8 (paperback)

ISBN: 978-973-1997-31-5 (ebook)

Paperback: 25 EUR (shipping not included)

eBook Individuals: 9 EUR

eBook Institutions: 90 EUR





51 B-dul Coposu  
ap. 48, Bucharest  
RO-030604, Romania  
Tel. (004) 0733046689  
Fax. (004) 0318166779  
[www.zetabooks.com](http://www.zetabooks.com)  
[orders@zetabooks.com](mailto:orders@zetabooks.com)



Tiparul executat la *Graficprint*  
[www.graficprint.eu](http://www.graficprint.eu)  
e-mail: [comenzi@graficprint.eu](mailto:comenzi@graficprint.eu)



## FOUNDATIONS OF MODERN THOUGHT

Ce livre sort d'une réflexion constante au sujet de la dimension religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle, du rôle de la théologie dans la formation des concepts philosophiques modernes et de la part du spirituel dans la littérature européenne de cette époque. Pour les individus de cette époque, penser signifie se mouvoir dans l'univers des idées. La progression dans cet univers a des propriétés radicalement différentes de la progression dans l'univers de la vie, c'est-à-dire de la temporalité vécue. L'un des critères les plus manifestes est le fait que, à l'intérieur de l'univers des idées, on peut à tout moment revenir en arrière, alors que dans le régime temporel de l'univers extérieur on est toujours situé. Une autre propriété qui distingue le régime des idées est le fait que commencer à penser signifie d'abord, pour certains philosophes du moins, jeter les bases d'un nouveau mode de comprendre le monde, dont la différence par rapport aux autres modes s'affirme dès l'origine. L'univers des idées, pour autant que nous l'entreprenons de manière différente, est ce qui nous distingue parmi nos semblables. Dans cette perspective, commencer à penser veut dire commencer à être, où, par un raccourci qui n'enlève rien à l'idée, être soi-même.

**Vlad Alexandrescu** est Professeur à l'Université de Bucarest.

ISBN-13: 978-606-8266-20-6



9 786068 266206