La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno V, n. 2, 2018

ISSN 2284-1180

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO V, N. 2, 2018

CONTENUTI

STUDI

NOTE

ISSN 2284-1180

Indicizzato in DOAJ - Directory of Open Access Journals

STUDI

La *Philosophie moderne* di Henri Lelevel: un manuale di filosofia malebranchiana

Mauro Falzoni

> Il faut avouër que la Philosophie Cartésienne, toute solide et véritable qu'elle est, a un sort bien bizare. Les uns la veulent renverser sans en avoir pénetré les fondemens, et sans s'être assurez de ses principes: du moins, on ne voit pas qu'aucun d'eux les ait jamais ni exposez, ni expliquez. Les autres la ruinent ou la décrient en voulant l'établir. Les uns et les autres en disputent, sans avoir aucune Idée distincte de leurs propres sentiments[1].

L'accusa mossa da Henri Lelevel[2] ai difensori di Descartes è senza dubbio molto più aspra rispetto a quella diretta ai suoi detrattori: il rilievo rivolto ai primi di non aver alcuna idea distinta su quanto vanno disputando è, infatti, certo molto più oltraggioso di quello destinato ai secondi[3]. Entrando nell'ago-

1 Lelevel 1694, Preface.

2 Nato a Alençon nel 1665 entra nel 1677 nella Congregazione dell'Oratorio, dalla quale esce qualche anno dopo per essere governeur del Duca di St. Simon, v. *Biographie Universelle*.

3 Sempre nella *Preface* Lelevel dichiara esplicitamente la superiorità di Pierre Daniel Huet su Pierre Sylvain Régis, che, secondo lui, dovrebbe essere grato a Jean Duhamel, autore di una critica al suo *Système*, di aver risollevato un po' le sue sorti, con una critica di basso profilo intellettuale: «Monsieur Hüet, aujourd'hui Evêque d'Avranche, s'avisa, il y a quatre ou cinq ans, de donner un assaut à cette Philosophie: où assurément, il n'eût pas plus de succez, que ceux qui en avoient tenté la ruine avant lui. Monsieur Regis est venu dépuis avec un Systéme pompeux, pour la faire paroître de nouveau dans son lustre, et a pretendu particuliérement faire taire Monsieur Hüet. Mais malheureusement le Prelat s'est trouvé plus fort que le pretendu Cartésien; et c'auroit été une espéce de triomphe pour le Peripatetisme, si un autre Disciple de cette Secte ne s'en étoit point

Noctua, anno V, n. 2, 2018, ISSN 2284-1180

ne in favore di Malebranche, anche se apparentemente senza aver concordato la difesa, Lelevel vuole dare un'indicazione precisa a coloro che avessero voluto aderire alla nuova filosofia al riparo da quei pericoli.

All'apprezzamento senza riserve del ruolo di Henri Lelevel all'interno del pensiero ispirato a Cartesio di Francisque Bouillier[4], seguiva il rilievo circa le scarse notizie sulla vita di questo «malebranchiste autrefois célèbre»[5]. E che la sua celebrità abbia subito un deciso declino è autorevolmente attestato dal *Cambridge Companion to Malebranche*, nel quale di Lelevel non risulta registrato neppure il nome[6]. Bouillier ricorda l'impresa di ampia diffusione del pensiero di Malebranche attraverso *La philosophie moderne par demandes et réponses*[7], ma privilegia la sua critica a P.-S. Régis, e in modo particolare alla interpretazione di quest'ultimo del pensiero di Descartes in una direzione eccessivamente empirista, a tal punto da tradirne il senso originale[8]. Come altri lettori, anche Régis non avrebbe saputo neppure cogliere l'innovazione di Malebranche relativamente all'idea di infinito, rischiando di compromettersi

---

voulu mêler. C'est M. Duhamel Licentié et Ancien Professeur, qui aparemment n'a pas connu que M. Hüet est un Achille, par raport à M. Regis. Car s'il avoit connu, seroit-il venu faire de nouveaux raisonnemes, qui loin d'apuïer la gloire du Prélat son Ami, rétablissent en quelque sorte, l'honneur de M. Regis?», LELEVEL 1694, *Preface*. I testi a cui si fa riferimento sono: HUET 1689; RÉGIS 1691 e RÉGIS 1690; DUHAMEL 1692; Régis risponderà a queste critiche in RÉGIS 1692. Su Régis v. MILANI 2010 e la voce *Pierre-Sylvain Régis* su *Aetas Cartesiana*, www.e-theca.net/aetascartesiana/regis.html (a cura di Nausicaa E. Milani).

4 «Dans l'histoire des diverses luttes que Malebranche eut à soutenir, il n'est pas de nom qui revient plus souvent que celui de Lelevel. Lelevel a été, pour ainsi dire, le second de Malebranche contre Arnauld, contre Régis et contre tous ses autres adversaires», BOUILLIER 1868 (si tratta della terza edizione che ho consultato sul sito di Gallica della Bibliothèque National de France), II, 349.

5 BOUILLIER 1868, II, 349.

6 NADLER 2000; ovviamente non mi sono limitato a consultare l'indice dei nomi, nel quale, peraltro, non compaiono alcuni pensatori citati nel saggio finale di ROBINET 2000.

7 BOUILLIER 1868, II, 351-352.

8 BOUILLIER 1868, II, 351.

seriamente con lo spinozismo[9].

Anche Tad M. Schmaltz, cui si devono alcuni tra i più significativi interventi sul cartesianesimo, si interessa soprattutto alle critiche di Lelevel a Régis[10], sottolineando l'assoluta incompatibilità delle due posizioni circa il rapporto mente-corpo.

N e *La philosophie moderne par demandes et réponses* pubblicata a Parigi solo tre anni dopo la difesa di Malebranche[11], Lelevel si mostra meno dubbioso sulle sorti della nuova filosofia, che anzi sembra aver trovato finalmente un consenso libero da quelle *querelles* che l'avevano fino ad allora accompagnata[12]; si tratta – è ovvio – di mera retorica, come l'autore stesso sembra indicarci quando rimanda, come lettura sussidiaria, a due opere di polemica: *Le discernement de la vraye et de la fausse morale*[13] e al proprio *La vraye et la fausse metaphysique*, qui citato in modo più diretto come *Refutation de la philosophie de Regis*[14].

La metodologia di esposizione è esplicitamente ritenuta di particolare efficacia, prendendo ad esempio, secondo l'autore, lo stesso procedere dell'intelletto, senza la verbosità che genera oscurità, tipica della filosofia delle scuole[15]. Ed è proprio perché segue l'*usage de la raison*[16] che l'opera è rivolta ad un

9 LELEVEL 1694, 74, 87. Bouillier sottolinea anche la pericolosità della posizione di Régis sulla morale, costruita sull'amore di sé illuminato, v. BOUILLIER 1868, II, p. 351.

10 SCHMALTZ 2002, 251-256.

11 LELEVEL 1697.

12 «Enfin la philosophie moderne a vaincu l'envie: personne n'ose plus l'ataquer, et il n'y a point de païs où l'on reconnoisse qu'elle est aussi ancienne que la raison», *ibid.*, *Avertissement*.

13 COUSTEL 1695.

14 LELEVEL 1697, *Avertissement*.

15 Anche il principio di autorità risulta del tutto inefficace se non suffragato dall'evidenza, ivi, 10.

16 La stretta concatenazione degli argomenti giustifica la richiesta da parte dell'autore di astenersi dalle critiche a singole parti, critiche che comunque sarebbero state bene accol-

pubblico più ampio di quello delle università e dei collegi, senza disdegnare anche le donne e i più giovani[17]. L'impresa di Lelevel sembra dunque seguire un'indicazione precisa di Malebranche[18], che aveva lodato la chiarezza della filosofia cartesiana, accessibile anche ai lettori sprovvisti di una cultura a livello superiore e quindi non dotati di quel complesso vocabolario che la rendeva ad un tempo confusa e riservata ai cultori di tale confusione.

La polemica contro la filosofia tradizionale aristotelico-scolastica è poi evidente nella breve presentazione della prima delle quattro parti in cui si articola l'opera: la logica ha come compito precipuo quello di eliminare i pregiudizi, mentre *les subtilitez* risultano del tutto inutili se non addirittura dannose[19]. Così la metafisica non indulgerà nella dimostrazione sillogistica dell'immortalità dell'anima, confermando l'atteggiamento polemico nei confronti della filosofia tradizionale, cui si oppone, oltre ad una metodologia di esposizione alternativa, anche uno schema più vicino a Cartesio che a Aristotele[20].

È indubitabile che la fortuna della filosofia di Descartes debba molto, oltre agli attacchi e alle difese espliciti, anche ai tentativi di nuovi sistemi ad essa ispirati – a cominciare da quello di Henricus Regius[21], che inquietò non poco il filosofo francese -, nonché alle diverse comparazioni con la filosofia tradizionale aristotelica. Il progetto di redigere una ulteriore presentazione

---

te, soprattutto quelle che resistono ad una seconda lettura, LELEVEL 1697, *Avertissement*.

17 «La connoissance de soi même n'est pas moin necessaire aux femmes que aux hommes», *ibid.*, *Avertissement*.

18 MALEBRANCHE 1945-1946, II, 29-31 (IV,6).

19 LELEVEL 1697, *Avertissement*. Nella risposta alla domanda che apre l'opera (che cos'è la filosofia?) si insiste proprio sulla insostenibilità di un linguaggio filosofico oscuro, *ibid.*, 2.

20 Schema rivisto comunque alla luce di Malebranche, per cui il corpo viene ad assumere – sottoforma della estensione intelligibile – una funzione veramente importante accanto all'anima e a Dio. V. *ibid.*, *Avertissement*.

21 STRAZZONI 2018, STRAZZONI 2019, 23-38.

della nuova filosofia si distingue da quelli più sistematici di Rouhault[22] e di Régis[23] proprio per le sue pretese divulgative, immediatamente evidenti anche dalla modalità di esposizione per domanda e risposta. Non si tratta, tuttavia, esclusivamente di un'operazione di divulgazione del pensiero di Malebranche: abbiamo visto come l'autore nel suo attacco al *Système* di Régis sia particolarmente preoccupato dall'indirizzo empirista impresso al pensiero cartesiano. La nuova filosofia, dunque, si ispira senz'altro a Descartes, ma tenendo conto soprattutto dell'interpretazione e anche delle correzioni ad essa apportate da Malebranche.

La dipendenza di Lelevel dalle posizioni difese dall'oratoriano risulta evidente nella trattazione di alcuni temi sui quali esse si discostavano esplicitamente da Descartes, come la riduzione della quiete a privazione del movimento[24], la natura della luce e dei colori[25], per citare quelle più note anche alla bibliografia critica[26].

1. La logica

La prima parte dell'opera più che la presentazione di una nuova logica con-

22 ROHAULT 1671.

23 RÉGIS 1690.

24 «La simple volonté de créer suffit pour produire tous les corps dans un repos egal et ce qui prouve qu'il n'y a point de difference du repos d'un grand corps à celui d'un petit, c'est qu'ôtez les empéchemens des corps environnans la moindre force appliquée au plus grand corps en repos, le mettra en mouvement aussi bien que le plus petit», LELEVEL 1697, II, 19. Cfr. MALEBRANCHE 1945-1946, II, 280-282 (VI, 9) . Assente dal testo di Malebranche il riferimento all'esperimento di Mariotte.

25 La risposta alla domanda sull'origine della varietà dei colori: «De la diversité qui se trove dans la tissure de la superficie de chaque object, tissure qui fait bondire diversement la matiere qui la frise. Ces mouvemens pourroit bien, ce me semble, s'appeler *vibration*, mouvement subit comme la *pression*», LELEVEL 1697, II, 184; Cfr. MALEBRANCHE 1945-1946, III, 158 (*XVIe Eclaircis.*).

26 È sufficiente qui ricordare GUEROULT 1955-1959 e ALQUIÉ 1974.

tiene un metodo per evitare l'errore, che può essere riassunto in una raccomandazione: fare un uso appropriato dei dati forniti dai sensi e dall'immaginazione:

> Nos sens nous sont donnez pour la conservation des nos corps. Pendant que nous les emploions que pour cette fin, ils ne nous trompent point…mais au moment que nous leur demandons ce que les choses sont en elles-mêmes, ils nous jettent dans l'erreur, toutes nos idées se brouillent, et nous ne pouvons plus distinguer ce que nous sommes[27].

Quasi suggerendo una lettura ironica dell'attacco del *Discours* di Cartesio, Lelevel fa notare come il criterio della verisimiglianza – suggerito e subito rifiutato - è all'origine delle accuse reciproche di violare le regole del buon senso[28]. Certo che il buon senso assume per Lelevel un ruolo molto diverso da quello cui si riferiva Cartesio, indicando più delle priorità di carattere contenutistico (priorità nella ricerca di anima, corpo e Dio, e cioè i temi affrontati nella metafisica[29]) che l'esigenza più generale di una certa coerenza metodologica. O, meglio, la metodologia che viene difesa in questo testo, sia pure richiamandosi alla critica cartesiana della conoscenza attraverso i sensi, è inserita in un quadro in cui la fede assume un'importanza fondativa per la conoscenza ben oltre quanto richiesto da Cartesio:

> J'avouë que les choses dont nous avons le plus besoin d'être instruits, sont de nature, que dans un instant on le sçait parfaitement quand on est prévenu de ces graces célestes, qui gagnent le cœur, et qui le détournent de tout ce qui n'est qu'humain. L'Esprit alors se trouvant libre, contemple sans éforts les véritez essentielles. C'est une voie bien sûre, bien abregée, et bien commode. Par là le

27 LELEVEL 1697, I, 8.
28 *Ibid.*, I, 11.
29 *Ibid.*, I, 12.

> simple artisan est bien-tôt élevé au dessus du plus sublime Philosophe, quoique celui-ci sçache discourir, et que celui-là ne le sçache pas. Mais puisque l'Esprit de Dieu soufle où il veut, et qu'il demande que nous fassions un bon usage de nôtre esprit, nous devons, ce me semble, en l'atendant, faire servir autant que nous pouvons la nature à la grace, et nous appliquer à ces connoissances, qui font le caractère d'une creature raisonnable[30].

La ripresa del tema che viene trattato nella *Logica*, e cioè la lotta all'errore e ai pregiudizi dei sensi e dell'immaginazione, deve tenere conto dell'esigenza di una conoscenza in Dio, possibile nonostante i limiti e le debolezze dell'uomo[31]. La verità e l'universalità della scienza sono dunque garantite dall'universalità della ragione, unica luce che svela la natura di tutti gli enti, materiali e spirituali; l'evidenza non è che il riflesso a livello dei singoli dell'operare della luce della ragione[32]. L'esemplificazione proposta, in linea con la pedagogia dello scritto, è quella dell'idea di estensione, che permette di cogliere il mondo esterno senza la compromissione dei sensi:

> Fermez le yeux et concevez une étenduë. Ne la concevez-vous pas aussi grand qu'il vous plaît? Ce que vous concevez est l'idée de la matiere. Vous concevez dans cette grande idée telle figure que vous voulez; vous y concevez aussi toutes sortes de mouvement. Car l'idée, qui est le seul modèle que nous en poussions avoir, la représente telle. Quand on voit de cette maniere, on voit clairement, on a l'évidence de son coté, on est sur les voies de la verité[33].

30 *Ibid.*, I, 14.

31 Il rimedio offerto dalla fede alla limitatezza del conoscere umano viene ribadito proprio nella risposta alla domanda in cui si sottolineano i limiti dell'uomo: «On ne court point de risque, quand on ne cherche qu'à s'édifier par la considération des véritez de la foi, quand on ne songe qu'à se bien connoître soi-même, et à se convaincre de ses devoirs», *ibid.*, I, 15. Sulla sufficienza della fede v. anche 16.

32 «*Dem.* Quelle difference y a-t-il entre la raison, la vérité, et l'évidence? *Rep.* La raison est la lumiere qui se présente à tous les esprits. La vérité est cette lumière en tant qu'elle découvre à l'esprit tels et tels rapports. L'évidence est encore cette lumiere en tant qu'aperçûë par l'esprit selon ces mêmes rapports», *ibid.*, I, 20.

33 *Ibid.*, I, 21. Il carattere dello scritto non permette evidentemente un riferimento esplicito all'infinità dell'idea di estensione. Trattando dell'origine delle scienze nell'ultimo capitolo di questa parte, Lelevel sembra ricondurre alla meccanica la scoperta della nozione

L'analisi dei pregiudizi tipici della conoscenza sensibile riprende con il terzo capitolo, con una denuncia nei confronti dell'isomorfismo aristotelico-scolastico. A questo punto torna particolarmente a proposito il contenuto dell'esempio proposto poco prima, nel quale si riduceva la materia a estensione, figura e movimento: nessuno di questi elementi è presente nelle qualità che secondo la filosofia tradizionale caratterizzano l'operazione degli enti naturali e la loro conoscenza da parte dell'uomo[34]. L'uomo quindi trova nell'idea di materia il rimedio all'illusione dei sensi, dei quali quello più pericoloso è proprio la vista, responsabile dell'inganno della "rappresentazione", che è all'origine appunto dei pregiudizi della filosofia tradizionale circa i rapporti tra la realtà e la sua conoscenza da parte dell'uomo[35].

Introducendo i pregiudizi dell'immaginazione, Lelevel offre anche una spiegazione di quell'istinto naturale che è alla base dell'errore dei sensi: tale errore, infatti, è attribuibile all'uomo che utilizza i dati sensibili non ai fini della conservazione del corpo, bensì per conoscere la realtà, per la quale la macchina del corpo non è stata pensata[36]. Anche il linguaggio, che evidentemente risente dell'isomorfismo difeso dalla filosofia tradizionale, deve essere

---

di estensione infinita; v. 54.

34 *Ibid.*, I, 24. In questo contesto Lelevel non si impegna in una spiegazione circa l'origine dell'errore, invocando «l'institution de la nature» che assocerebbe gli stimoli esterni alle qualità aristoteliche, 25.

35 WATSON 1966

36 «*Dem.* De quel usage est cette disposition des nerfs? *Resp.* Elle est d'un tel usage, que sans elle l'animal ne pourroit chercher ni éviter les choses qui sont nécessaires ou contraires à sa conservation. Elle est l'éfet de certaines traces que le cerveau a reçûës, et elle produit la même chose que l'impression actuelle des objets de nôtre corps. La présence d'un objet qui nous cause de la peine ou du plaisir, nous fait fuir ou aprocher: se souvenir de cet objet, ou le renouvellement de la trace qu'il a faite sur le cerveau, cause en nous un mouvement d'amour ou de haine: et nous cherchons, ou nous évitons ainsi ce qui est utile ou contraire à nôtre corps», LELEVEL 1697, I, 32.

usato come i sensi ai soli scopi della conservazione del corpo[37].

L'anomalia di questa parte intitolata alla logica risulta anche dal fatto che la prima definizione della logica («art de penser et de raisonner») la incontriamo nel capitolo quarto e praticamente ultimo (negli ultimi tre, infatti, si presenta un *excursus* su: «V L'origine des sciences et des arts. Leur usage. Leur progrés. Leur fin»[38]; «VI Confusion dans les sciences par les prejugez. Amour propre, vanité, prencipes des inventions humaines»[39]»; «VII Science d'Adam. Progrés de la corruption. Mauvais éfet de la philosophie païenne»[40]), nel quale essa viene ridotta all'attenzione nel seguire le idee delle cose, rifiutando i dati sensibili:

> [Cet art dépend] de l'attention aux idées qui nous représentent les choses; si vous sçavez vous élever au dessus des impressions sensibles, de l'opinion, ou des préjugez, vous sçaurez la logique, vous penserez bien, vous raisonnerez juste[41].

Le nozioni della logica aristotelico-scolastica, qui rappresentate da brevi cenni all'universale, alle categorie, all'essere di ragione e alle figure del sillogismo, non hanno alcuna utilità, al contrario dell'operazione di disambiguazio-

37 «*Dem.* Mais common faire pour tenir contre le langage ordinaire? Peut-on n'entendre qu'un langage toujours d'accord avec les sens, et ne s'en pas tenir à leur témoignage? Peut-on vivre avec des hommes que l'imagination conduit, et ne se pas abandonner à l'imagination? *Resp*…Pour le langage ordinaire, il faut considérer qu'aiant pour fin la conservation de la vie, c'est une nécessité qu'il s'accord avec le témoignage des sens. Un homme raisonnable n'y doit rien changer pendant qu'il ne s'agit que du bien du corps. Quand il s'agit du bien de l'ame, c'est à lui à revenir à ses idées et à considérer ce que chaque chose est en elle-même, suivant les régles que nous avons vûës», *ibid.*, I, 33-34; v. anche 51 sull'origine del linguaggio.

38 *Ibid.*, I, 47-63.

39 *Ibid.*, I, 63-72.

40 *Ibid.*, I, 72-78.

41 *Ibid.*, I, 35.

ne del linguaggio ordinario, che, istituito per fini diversi dalla conoscenza, deve essere ricondotto ad una funzione comunicativa attraverso debite traduzioni, se non si vuole correre il rischio di prendere l'anima per un corpo. Così per 'calore' si deve intendere «l'agitation de plusieurs petites parties du bois qu'on brule, lesquelles s'échappent et viennent heurter contre mon corps»[42].

Un piccolo debito nei confronti della logica tradizionale viene comunque pagato da Lelevel, che introduce in questo capitolo la distinzione tra sostanza e modi (tipica delle categorie della logica tradizionale[43]), la cui distinzione è fondata esclusivamente sulla chiarezza e distinzione con cui è percepita.

L'obiettivo precipuo della logica viene ribadito in questo contesto attraverso la sottolineatura della inadeguatezza della conoscenza sensibile[44]. Lelevel distingue accuratamente tra *sentir* e *apercevoir* da una parte e *connoître* dall'altra: i primi si riferiscono ad una modificazione dell'anima, il secondo alla considerazione dei rapporti all'interno di un'idea generale[45]. Evidentemente il richiamo all'idea all'esterno del soggetto, nella conoscenza della quale consiste l'accesso al mondo fisico, si riferisce all'estensione intelligibile di Malebranche, della quale poco più avanti sono proposte delle esemplificazioni particolarmente efficaci per cogliere la differenza tra sentimento e vera cono-

42 *Ibid.*, I, 40. Nella stessa risposta Lelevel nega la facoltà di conoscere agli animali.

43 Come espressamente rilevato dall'autore: «*Dem.* A quoi tendent les Cathégories? *Resp.* A nous apprendre qu'y il a des substances et des modes», *ibid.*, I, 38.

44 «Souvenez-vous seulement que ce qui fait le Philosophe, c'est de sçavoir distinguer la connoissance d'avec les sentiments. *Dem.* Comment m'y prendrai-je pour distinguer l'un d'avec l'autre? *Resp.* Vous avez vû que le témoignage des sens est une source d'erreurs. On se trompe donc, parce qu'on croit connoître ce qu'on ne fait que sentir. Il faut pour *connoître* se tenir en garde contre le témoignage des sens», *ibid.*, I, 44.

45 *Ibid.*, I, 44-45.

scenza: nella percezione di colori e dolori si ha conoscenza sensibile, mentre del braccio o di altre parti del corpo abbiamo una conoscenza attraverso l'estensione, all'interno della quale soltanto è possibile operare misurazioni e confronti[46].

Anche nella parte dedicata al *Traité de persuader*, in appendice al secondo volume dell'opera (il titolo è *De la vraye et de la fausse éloquence*[47], forse riecheggiando l'attacco di Arnauld a Malebranche), si insiste sulla superiorità del silenzio e del discorso interiore, a ribadire l'inadeguatezza dei sensi per tutto ciò che non riguarda strettamente la salute del corpo[48]: nessun modello quindi può essere più efficace di quello dei rapporti all'interno delle idee[49].

46 «*Dem.* La douleur et la couleur ne vous semblent-elles pas elles-mêmes étenduës? *Resp.* Elles semblent: mais prenez garde. La douleur et la couleur ne sont pas la même chose, et l'étenduë est toujours la même. Vous voiez des rapports exacts dans l'étenduë, vous pouvez la mesurer exactement: mais tout est confus pour vous dans la couleur et la douleur, vous ne pouvez mesurer l'une ni l'autre. Comme dans l'idée de l'étenduë et la couleur ne sont pas la même chose: la connoissance et le sentiment sont aussi deux choses tres differentes. Si cela ne sufit pas, écoutez encore. Quand vous regardez quatre lignes égales qui se joignent par leurs extrémitez, et qui sont quatre angles droits, vous recevez un impression qui vous fait dire: voila un quarré: et si vous appliquez un peu, vous reconnoissez diverses proprietez dans ce quarré, comme celles de pouvoir étre divisé en parallelogrammes, et en triangles. Par l'impression que vous en recevez, vous en avez le sentiment; par l'attention que vous avez à l'idée qui le représente, vous en avez la connoissance. Il y a donc bien de la diférence entre connoître et sentir», *ibid.*, I, 45-46. È chiara l'ascendenza del contrasto *sentiment/attention*.

47 *Ibid.*, II, 201.

48 «Ceux qui ont consacré leur vie à Dieu dans le silence et la retraite, ne sont pas édifiez des discours les plus éloquens sur la religion et la morale: accoutumez qu'ils sont à regarder l'une et l'autre dans leur beauté et dans leur simplicité naturelle, l'éclat extérieur qu'on y ajoûte les éblouit, la verité leur plait telle qu'elle est en elle-même, et il sentent que loin de pouvoir être embelié, il n'apartient qu'à elle d'embelir tout ce qui se présente à l'esprit. Ce sont des hommes spirituels, la raison est en eux la supérieure et les sens sont toujours dans le respect», *ibid.*, II, 204-205.

49 «Ne vous embarassez point de modèle. Quand vous aurez un discours à faire cherchez vos preuves dans les rapports de vos idées et preparez le tour et les manières sur la disposition de l'ésprit humain», *ibid.*, II, 230. Poco più avanti troviamo un'indicazione circa il ruolo delle idee distinte, cui non contribuiscono affatto né la logica né l'eloquenza: «*Dem.* Quel est l'effet des idées distinctes? *Resp.* C'est de faire apercevoir les vrais et les faux raports qui se trouvent entre toutes les pensées dont un discours est composé»,

Lelevel non può comunque accettare la definizione tradizionale della retorica come scienza del verisimile, dal momento che quest'ultimo costituisce un serio pericolo per la conoscenza, e proprio per l'importanza che attribuisce alla conoscenza sensibile:

> *Dem.* Ne peut-on pas pour s'exercer l'esprit, représenter des vraisemblances comme des véritez? *Resp.* S'il est dangereux de prendre la vraysemblance pour la vérité, par quel principe pourrez-vous donner l'une pour l'autre? Pensez-vous que l'eloquence soit un badinage, et qu'on doive si peu respect à la vérité, qu'on puisse l'appeler ou la renvoyer comme l'on veut…Or si la connoissance de la vérité et la distinction des idées dépendent de la philosophie, il est aisé de conclurre qu'on ne suit les regles de l'éloquence qu'autant qu'on est philosophe[50].

2. La fisica

Del resto anche la fisica, oggetto della trattazione del secondo volume, sia pure non potendo prescindere dai dati offerti dai sensi, deve rivolgersi alle idee per la vera conoscenza:

> *Dem.* Par quelles voyes arrivet-on à cette connoissance? *Resp.* Par les sens et par la raison. Nous ne pouvons que par les sens connoître les objets qui nous environnent ont telles ou telles qualitez; mais pour connoître en quoy consistent ces qualitez, il faut s'élever au dessus des sens, et consulter l'idée de la matière[51].

Già da questa citazione risulta evidente come la nuova filosofia che Lelevel propone sia fortemente ispirata al pensiero di Malebranche, da cui è mutuata la convinzione della passività degli enti corporei e della conseguente necessi-

---

ibid., II, 248.

50 *Ibid.*, II, 208-209.

51 *Ibid.*, II, 2.

tà di una conoscenza nell'idea di materia, definita malebranchianamente *étendue idéale*, oggetto della fisica[52]. Nel primo capitolo molte domande vertono proprio sulle caratteristiche e le funzioni dell'estensione ideale, compresa quella della sua infinità, che non ha riscontro nella materia reale[53]. Tale proprietà costituisce per l'autore una novità assoluta nella storia del pensiero, e neppure Descartes e Gassendi sarebbero riusciti ad evitare la confusione tra materia reale e ideale[54].

Passando alla descrizione generale de la *machine du monde*[55], Lelevel riprende da Descartes la nozione di materia sottile e la funzione essenziale delle leggi del moto per la spiegazione del divenire fisico, contro la spiegazione della diversificazione degli enti naturali della filosofia tradizionale attraverso le forme sostanziali. Ed è proprio nel rintuzzare le pretese di spiegare la cau-

52 «*Dem.* Porquoy consulter cette idée, et non la matiere même? *Resp.* C'est que la matiere ne pouvant agir sur l'esprit, elle n'en peut être l'objet. Nous la connaisson, et elle ne se fait point apercevoir par elle même, il faut donc que nous la connoissons par l'idée qui la represente. Et cette idée, qu'on peut appeler étenduë ideale, est necéssairement le seul objet de la Physique», *ibid.*, II, 2-3.

53 «*Dem.* L'idée de la matiere étant infinie, pourquoy donnez vous des bornes à la matiere? *Resp.* C'est que la limitaion convient à la creature, et que je ne voy pas de liason necéssaire entre l'infinité de l'idée et l'infinité de la chose…L'infinité est une proprieté qui ne convient qu'à l'idée», *ibid.*, II, 9-10.

54 «*Dem.* Toutes les philosophes distinguent-ils comme vous faites la matiere et l'idée qui la represente? *Resp.* Presque tous en ont si peu connu la difference, qu'on ne voit autre chose que l'une prise pour l'autre dans leur écrits. L'un (rimando a Descartes in nota) prenant pour une étenduë formelle l'objet immediat de son esprit, s'est persuadé que la matiere étoit infinie; il l'a nommée *indefini*; mais cet adoucissement n'a point empéché qu'il ne l'ait regardée comme n'ayant point actuellement des bornes; méprise assez excusable de sa part, mais qui s'étant comme transmise, a donné lieu dans la suite à des faux et pernicieux raisonnemens. Un autre (rimando a Gassendi in nota) ne voulant pas que son idée fût la même chose que la matiere, mais pourtant ne pouvant croire que son idée ne fût pas formellement étendu, qu'il a nommé *étenduë négative* pour la distinguer de l'étenduë qu'il est reconnoissable pour la même chose que la matiere. Opinion qui se detruit d'elle même, non seuleument par la contradiction des termes; mais encore par la nature de l'esprit, qui sans être spacieux et infinitement spacieux, ne pourrat s'unir à des espaces formellement et infiniment étendus», *ibid.*, II, 11-13. Cf. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 84-85, 102-103, 246.

55 *Ibid.*, II, 20.

salità naturale con categorie desunte dalla filosofia aristotelico-scolastica che la critica alla conoscenza sensibile trova la sua più efficace utilizzazione. Nell'esemplificazione del passaggio dalla farina al pane – un esempio di generazione e corruzione secondo la filosofia tradizionale – l'autore mostra di conoscere anche tale genere di letteratura, sollevando il problema della difficoltà di determinare i limiti temporali della trasformazione, un tema tipico dei dibattiti scolastici[56]. Il ricorso alle forme sostanziali secondo l'autore cela il rischio di operare una pericolosa confusione tra il corpo e l'anima, come attestato dall'attribuzione agli animali di operazioni che pertengono esclusivamente all'uomo[57].

Nonostante l'esplicita ammissione dell'assoluta impossibilità dell'uomo di penetrare i misteri della fede[58], Lelevel non rinuncia ad accennare una risposta a uno dei quesiti ritenuti più urgenti dai teologi, e cioè la possibilità di spiegare la transustanziazione sulla base della nuova fisica, citando anche la

56 *Ibid.*, II, 48. Esplicita è la condanna delle forme sostanziali: «Ce ne sont point, croyez moi, des formes substantielles qui font cette varieté, ce sont les diverses configurations et l'agitations des parties sensibles qui composent chaque corps…Vous devez savoir, que les corps organizés ne doivent leurs mouvemens qu'à leur propre construction, et que leur forme consiste dans les rapports que leurs parties ont les unes aux autres. Qu'il n'y ait point de forme substantielle dans le corps d'un chien, cet animal ne laissera pas d'avoir tous les mouvemens qui leur conviennent, si tous ses membres ont les liaisons et les ressorts que demande la méchanique», 39-40.

57 *Ibid.*, II, 42-43.

58 «De quoi vous avisez-vous d'opposer un mystére qui doit être obscur et impénétrable à un principe de physique qui nous doit être clairement connu?…On veut que les philosophes accordent avec la foy un principe qui est de l'ordre naturel; et après les avoir embarquez comme malgré eux, on leur dit pour s'oposer à l'accord qu'ils veulent faire, que l'ordre surnaturel a d'autres principes qui ne nous sont pas connus. Voilà une étrange bizarrerrie, et qui fait bien voir que c'est le chagrin plutôt que l'amour de la verité qui fait mettre la foy en jeu», *ibid.*, II, 46, 53. Secondo Lelevel la spiegazione proposta fa appello alla potenza assoluta di Dio, mentre quella tradizionale va incontro a numerose contraddizioni, quali la pretesa identità del corpo di Cristo in terra e in cielo, senza che sia caratterizzato dall'estensione e la distruzione di una sostanza – il pane – senza l'annientamento dei suoi modi, impossibile in un'ontologia che prevede solo una distinzione mentale tra di essi.

posizione di Durand de Troarn[59]. Il fatto che il corpo di Cristo e il pane condividano la stessa essenza, inoltre, rende possibile la plurificazione della presenza in occasione della consacrazione di più ostie[60].

A partire dal capitolo VI entriamo *in medias res* con la spiegazione della *formation du monde*, affidata ai *tourbillons* cartesiani, partendo tuttavia dalla divisibilità dell'estensione; le parole finali di questo capitolo, nel quale il sistema solare è presentato appunto come un sistema di *tourbillons* con al centro il sole, richiamano le conferme provenienti dalle osservazioni astronomiche[61].

Il capitolo IX, dedicato alla spiegazione delle maree e all'astronomia, non presenta esitazioni nella scelta del sistema copernicano, dichiarato come il più adeguato alla nuova teoria dei *tourbillons*, contrariamente a quello di Tycho, efficace esclusivamente nel rendere conto del moto di Venere e Mer-

59 «Durand n'y auroit-il pas esté embarassé. Il vous auroit dit tout ney, que le pain devient le corps de Jesus Christ; parce que l'âme et la divinité de Jesus Christ s'unissent au pain tel qu'elles le trouvent; pour moi je ne puis pas vous dire la maniere dont il plait à Dieu de faire ce changement. Dieu a une infinité de manieres que nulle intelligence ne peut prévoir. Mais s'il est permis de dire ce qui est possible, peut-être que l'étenduë étant le sujet commun de tous les corps, Dieu donne aux parties du pain des configurations d'où resulte un corps de Jesus Christ, ou Jesus Christ lui-même par l'union du Verbe et de son ame à ce corps reproduit», *ibid.*, II, 47-48. Il riferimento è a Durand de Troarn, autore di un attacco a Berengario di Tours, sul quale v. HEURTEVENT 1912.

60 «Or je dis qu'en general l'essence du corps de Jesus Christ étant la même que celle du pain, il suffit pour le changement de l'un en l'autre, que les parties du pain reçoivent les configurations des parties du corps de Jesus Christ; et qu'afin que mile hosties consacrées ne soient qu'un même corps, il suffit que la même volonté productrice agisse sur toutes dans la consecration. Il est évident, ce me semble, que la même volonté repetée mile fois, produit mile fois le même effet», *ibid.*, II, 49.

61 *Ibid.*, II, 66. Non manca addirittura un'ipotesi circa lo stato della terra al momento del giudizio finale, avanzata nella risposta alla domanda sulla possibilità del passaggio dallo stato di pianeti a quello di soli: «Avant qu'on les vit (si tratta della comparsa di nuove stelle) ils étoient solides et opâques; mais une affluence extraordinaire des matiere subtile les a, pour ainsi dire, fondu, et rendu de nouveau semblables à elle-même: peut-être aussi sera-ce ce qui arrivera à la terre suivant l'ordre eternel de la providence, au temps du jugement universel. Alors nous nous trouverons dans un tourbillon bien chaud», 72.

curio[62]. Non solo: all'obiezione che era stata alla base della condanna di Galileo e quindi all'origine dell'autocensura cartesiana nel 1633, l'autore ha il coraggio di replicare che, se anche Giosué avesse conosciuto Copernico, il suo modo di esprimersi sarebbe stato lo stesso, perché il contesto non permetteva disquisizioni di carattere astronomico[63].

Un'obiezione circa l'impossibilità di determinare il corpo in movimento in un sistema complesso viene utilizzato da Lelevel per ribadire la necessità del ricorso alla ragione piuttosto che ai sensi[64]. Nei capitoli finali di questa sezione, dedicati al funzionamento dei sensi, viene ribadita la loro funzione di custodi dell'integrità del corpo: infatti il giudizio che segue alla sollecitazione dei sensi da parte degli oggetti esterni non li riguarda se non per quel tanto che è dovuto alla complessità dell'uomo, unione di anima e di corpo[65].

62 «Tycho a trouvé le moyen de faire tourner le Soleil autour de la Terre et toutes les Planetes autour du Soleil. Il a sauvé par la ce qu'on avoit observé touchant Mercure et Venus, mais il a laissé tous les autres inconveniens et même il en a introduit un nouveauu. Car le moyen que le Soleil assiégé de Planetes qui tournent autour, puisse avoir le mouvement que cet Astronome lui donne? Ainsi tenons nous-en au système de Copernic», *ibid.*, II, 99.

63 «*Dem.* Mais l'Ecriture ne nous fait-elle entendre pas que c'est le soleil qui tourne et non pas la terre lors qu'elle nous dit que Josüé commanda au soleil de s'arrêter? *Resp.* L'Ecriture nous parle ordinairement à cet égard suivant le témoignage de nos yeux; c'est le plutôt fait. Josüé parloit comme il pensoit; mais quand il auroit sçû Copernic, il n'eût pas parlé son langage à des soldats dans un tems où il faloit combatre et non pas discourir d'astronomie», *ibid.*, II, 109-110.

64 *Ibid.*, II, 108.

65 «*Dem.* Combien de choses avons-nous donc à considérer dans chaque perception? *Resp.* Quatre choses, qui sont l'action de l'objet, la passion de l'organe, la passion de l'ame, et le jugement qu'elle fait de l'objet. *Dem.* Ces quatre choses sont-elles également nécessaires pour la conservation de la vie? *Resp.* Comme c'est par les deux premieres que la machine reçoit tous les mouvemens qui l'approchent ou l'éloignent, il n'en faut pas davantage que ces deux pour la conservation des animaux. Mais les deux autres, c'est à dire, la perception même et le jugement qui la suit dans les impressions que nous recevons des objets, nous sont absolument nécessaires pour plusieurs raisons. L'ame est destinée à veiller sur le corps, elle y est en épreuve: il faut donc qu'elle soit avertie de tout ce qui s'y passe, et elle ne le peût être que par les sentiments», *ibid.*, II, 168-169; in questo contesto viene ribadita la differenza tra l'uomo e gli animali, sulla base della loro impossibilità di elaborare giudizi estetici.

Il rapporto con il mondo esterno è regolato sulla base della grandezza e delle proporzioni tra le configurazioni che caratterizzano gli oggetti e quelle degli organi di senso[66]. La sensazione visiva può essere assunta a modello delle convinzioni dell'autore: per lui l'ottica altro non sarebbe che «l'art de tromper la vûë en induisant l'ame à porter touchant les objets des jugemens qu'elle n'en devroit pas porter»[67]. Tuttavia non ci troviamo di fronte alla svalutazione di una delle scienze che hanno caratterizzato la riflessione della filosofia moderna di cui si stanno difendendo le acquisizioni. Ciò risulta chiaramente dal contesto, nel quale la *tromperie* altro non è che il piano divino per permettere al corpo di conservarsi:

> *Dem.* Qu'y a-t-il donc de certain dans les apparences des objets. *Resp.* Rien autre chose, sinon que nous les voyons selon qu'il est à propos pour la conservation de la vie, selon les rapports qu'ils ont avec nôtre corps. C'est sur la maniere dont l'auteur de la nature agit en nous à cet égard qu'est fondé tout secret de l'Optique. On a remarqué dans quelles circonstances les objets nous paroissent grands ou petits, proches ou élognez; on nous prépare des aparences de ces circonstances pour nous faire voir les objets tout autrement qu'ils sont[68]… *Dem.* Cette maniere de raisonner ne nous est-elle point quelquefois une occasion d'erreur, dont il ne revienne aucun bien à nôtre corps? *Resp.* Nous y sommes souvent trompez; mais il suffit qu'il ne nous en revienne aucun mal. Rien alors ne doit empêcher que l'action de l'auteur de la nature ne soit uniforme en nous[69].

66 «*Dem.* Et ce qui est bon pour le goût et l'odorat d'où dépend-il? *Resp.* Précisément encore des configurations et de la grosseur des parties du corps que vous goûtez ou que vous flairez, et de la proportion qu'elles ont avec les fibres de vôtre langue ou de vôtre nez», *ibid.*, II, 166.

67 *Ibid.*, II, 199-200. Lelevel riprende qui una convinzione espressa da Malebranche: «On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vue à l'égard des figures des corps, parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'optique. Cette science en effet n'apprend que la manière de tromper les yeux; et tout son adresse ne consiste qu'à trouver des moyens pour nous faire avoir les sensations composées ou les jugemens naturels dont je viens de parler dans le temps que nous ne les devons avoir», MALEBRANCHE 1945-1946, I, 40 (I, 7).

68 LELEVEL 1697, II, 199.

69 *Ibid.*, II, 190.

Proprio in chiusura di questa parte troviamo ancora alcune espressioni che tradiscono il deciso ascendente malebranchiano sul sistema di Lelevel: è Dio ad avere regolato i rapporti tra oggetti e corpo umano in modo tale da configurarsi come l'autore di un'azione continua e uniforme in noi per quanto riguarda i *sentiments* degli oggetti esterni:

> *Dem.* Ne faut-il pas sçavoir les raports que les objets ont avec nous, pour les apercevoir selon ce raports? *Resp.* Si cela étoit nécessaire nous ne pourrions jamais apercevoir aucun objet. C'est un détail infini. L'auteur de la nature y a porvû. Nous n'ouvrons pas plutôt les yeux qu'il nous donne sur les objets tous les sentiments que nous nous donnerions à nous-mêmes, si nous pouvions nous modifier, et regler nos perceptions par la connoissance de l'Optique la plus divine pour le bien de nos corps[70].

3. La morale

Se per la fisica il debito di Lelevel nei confronti di Malebranche è attestato da alcuni prestiti su temi cruciali, non avendo l'oratoriano dedicato uno scritto particolare alla disciplina, per quanto riguarda la morale – come anche per quanto riguarda la metafisica, cui è dedicato il prossimo paragrafo - ci troviamo di fronte a una situazione molto diversa: in questo caso, infatti, non si tratta per Lelevel di ampliare e di rendere la trattazione più sistematica rispetto al modello, bensì di restituirne il messaggio in modo semplificato e didascalico, senza tradirne gli assunti di fondo.

Così la volontà umana è definita in termini strettamente malebranchiani «le mouvement qu'il [Dieu] nous imprime pour nous unir à luy, est ce que j'appelle l'amour du bien, c'est nôtre volonté»[71], facendo ricorso anche alla nozione di *amour d'union* che Malebranche distingue da quelli *d'estime* e *de bienveil-*

70 *Ibid.*, II, 189.
71 *Ibid.*, III, p. 2. Cfr. MALEBRANCHE 1977, 176-177 (II, 4, 2-3).

lance, dovuti alle creature come espressione dell'ordine divino[72]. Lelevel riporta a questo amore per Dio anche l'amor proprio e quello nei confronti dei propri simili, introdotti con il termine di *inclinations*[73].

In questo contesto, e cioè in apertura della trattazione della morale, Lelevel presenta un'altra nozione tipicamente malebranchiana, quella di ordine. Nello stato prelapsario, infatti, i tre diversi tipi di amore sono riconducibili a quello di unione con Dio, in una sintonia perfetta tra volontà umana e divina[74]. Sintonia violata irrimediabilmente dal peccato originale[75], che tuttavia non riesce a minare il progetto divino, offrendone anzi una dolorosa conferma, non essendo possibile annientarlo se non annichilando la natura stessa delle cose[76]. Secondo Malebranche anche l'odio dei dannati verso Dio non è che una manifestazione di amore, sia pure stravolto dal peccato[77]. L'evidente

72 *Ibid.*, 43, 195 (I, 3, 10; II, 6, 6-7).

73 «Toutes nos inclinations ne sont que differentes manieres d'aimer le bien, qui se trouve en Dieu et dans tout ce qu'il a fait…Aussi sentons-nous que toutes nos inclinations se reduisent là, à l'amour de ce qui est parfait, à l'amour de nous mêmes, à l'amour de nos semblables», LELEVEL 1697, III, 3. Cfr. MALEBRANCHE 1977, 45 (I, 3, 13).

74 Alla domanda se le nostre inclinazioni, dipendenti da un moto impresso in noi da Dio possano avere un oggetto diverso da Dio stesso si risponde: «Non, pendant que la nature demeure dans l'ordre: alors l'amour que nous avons pour nous mêmes est un desir d'être unis à celuy qu'on voit clairement être la veritable cause de bonheur. L'amour que nous avons pour d'autres, est un desir de voir tous les hommes comblez de ce bonheur qui se communique à tous sans se partager. L'amour que nous avons pour la perfection est un attachement inviolable à la loy éternelle qui nous soûmet au Createur», LELEVEL 1697, III, 4.

75 «Mais dans le dereglement où se trouve la nature, elle tourne son amour tout autrement», *ibid.*, III, 4.

76 «Mais nôtre corruption n'exclut point l'amour du bien. Cet amour est naturel et necessaire, il ne peut être aneanti que par l'aneantissement de la nature», *ibid.*, III, 4.

77 MALEBRANCHE 1977, 178 (II, 4, 5): «Mais cette haine dans le fond n'est qu'un mouvement d'amour. Nous ne fuïons le mal que par le mouvement d'amour que nous avons pour le bien. Car, Dieu nous ayant faits pour être heureux en l'aimant, il ne nous a pas donné de mouvement pour nous séparer de lui, mais pour nous unir à lui. Les pecheurs ou les damnez haissent Dieu d'une haine invincible et irréconciliable, mais c'est par l'amour même que Dieu leur a donné pour l'aimer. Car, Dieu n'étant plus leur bien, mais leur mal, ou la cause de leurs supplices…ils le haissent par le mouvement invincible, que Dieu toûjours immuable dans sa conduite, leur donne pour leur bonheur».

pericolo di prospettare uno stato di irreparabile disperazione quando si sottolinei in modo eccessivo l'effetto del peccato è chiaro a Lelevel, che risponde senza esitazioni in modo negativo all'ipotesi secondo la quale la punizione divina si spinga così avanti da negare all'uomo l'amore verso il bene[78].

La perfezione dell'ordine del creato, che esprime a un tempo la potenza divina e la sua saggezza e che è alla base dell'amore di Dio verso sé stesso, permette a Lelevel di seguire le tracce di Malebranche anche su un aspetto centrale del suo pensiero: l'attribuzione esclusivamente al Creatore del ruolo attivo[79] all'interno dei due regni, quello della natura e quello della grazia. Nel primo l'uomo obbedisce alle leggi della comunicazione del movimento e dell'unione dell'anima con il corpo; nel secondo alla carità del Figlio[80]. Anche la

78 «*Dem.* Ne pourroit-on point dire aussi, que Dieu pour punir l'homme de son peché, a retiré sa lumiere et ne luy a plus donné l'amour du bien? *Resp.* On dit ce qu'on veut; mais il faut entendre ce qu'on dit. Non. Le mouvement qui conjointement avec la lumiere anime, pour ainsi dire, nos ames, n'a point diminué, et ne peut d'ailleurs être le principe de nos desordres: mais n'étant plus les maîtres de nos sentimens à cause de la revolte du corps, ils determinent ce mouvement vers les creatures ausquelles l'ame s'attache, d'autant plus qu'elle éprouve plus de douceur dans leur jouïssance», LELEVEL 1697, III, p. 21.

79 «*Dem.* Les puissances extérieures ne peuvent elles avoir prise sur nous? *Resp.* De quelque nature que vous les supposiez, leur action se termine au corps, et ce n'est que par les sentimens de l'ame que nous sommes heureux ou malheureux. Dieu se sert des créatures pour agir en nous, mais c'est lui seul qui agit; et par consequent c'est sa bonté seule qui est amaible, et sa justice seule qui est terrible», *ibid.*, III, 92. Anche l'utilizzazione delle creature per la realizzazione dei propri fini non deve indurre in errore: «*Dem.* Dieu n'exerçant la puissance que par les créatures, n'auroit il point voulu nous faire entendre que nous devons nous attacher à elles? *Resp.* Nullement, les créatures sont assez honnorées de servir aux desseins de Dieu. Si Dieu agit par elles, c'est afin que son action marque mieux ce qu'il est, c'est pour en recevoir plus de gloire; et non pas pour leur transporter ses droits», *ibid.*, III, 94.

80 «Dieu pouvoit donner aux ames toutes leurs idées, et produire en elles tous leurs sentimens sans les unir à des corps. Cependant il a créé conjointement les deux substances, et les a unies pour agir dans l'une à proportion de ce qui se passe dans l'autre. Il a voulu ainsi, parce que cette conduite porte qu'il a prevû la suite de tous les mouvemens de l'une, et de toutes les pensées, aussi bien que de toutes les sentimens de l'autre. En cela il a pretendu agir selon ce qu'il est, en être souverainement intelligent et souveraine-

libertà dell'uomo all'interno di questa concezione coincide con la completa adesione a quella divina; la risposta all'apparente contraddizione di questa soluzione sottolinea il carattere peccaminoso di ogni violazione di questo ordine:

> C'est que si Dieu nous donne le pouvoir d'employer comme il nous plait sa puissance, il est juste que nôtre plaisir soit de l'employer selon ses intentions. De nous mêmes nous ne pouvons rien faire, c'est seulement par l'efficace de la puissance divine que nous agissons, c'est encore par l'impression de la volonté de Dieu que nous voulons. Donc nous ne devons rien faire ni vouloir que selon la loy divine. Tout autre usage de la puissance qui agit en nous, est un usage profane; et profaner ce qu'il y a de plus sacré est l'excez du sacrilege[81].

In un passo dell'ottavo capitolo l'identificazione dell'ordine con la sapienza divina assume sfumature quasi spinoziane:

> *Dem.* Jusqu'où cet ordre peut il nous conduire? *Resp.* Il nous conduit à toute la perfection dont nous somme capables; il nous rend semblables à Dieu. Car enfin Dieu n'est saint et juste que parce que connoissant précisément le dégré de perfection de chaque être, dans les idées qui les lui représentent tous, il aime chacun d'eux précisement selon qu'il est plus ou moins parfait[82].

Anche la perdita da parte dell'uomo del rispetto dell'ordine a causa dell'eccessiva attenzione verso i beni sensibili a seguito delle passioni è presentata

ment sage, qui a tout comparé, et qui conduit tout à la fin qu'il se propose. Suivant cette premiere institution, Jesus-Christ a dû établir des hommes qui exerçassent son ministere après sa mort, et par lesquels il transmit sa doctrine dans tous les siecles selon les loix de l'union de l'ame et du corps», *ibid.*, III, 107-108.

81 *Ibid.*, III, 96.

82 *Ibid.*, III, 90. V. anche 121-122, la risposta alla domanda sulle ragioni per cui Mosé aveva permesso il divorzio: «Moïse en le permettant avoit moins égard à la religion qu'au gouvernement politique, il tiroit ce qu'il pouvoit d'une peuple dur que la concupiscence dominoit, et à qui toute l'étenduë de la loy n'avoit point esté revelée, parce que son état ne luy permettoit pas d'observer dans toutes les parties».

in termini che ricordano molto da vicino Malebranche:

> Nous aimons le bien, nous voulons être heureux. Un objet sensible n'agit point sur les organes du corps sans causer de l'emotion dans les esprits. C'est la loi de communication des mouvemens que nous ne pouvons suspendre. Cette émotion est accompagné de sentimens par rapport à l'objet. C'est la loy de l'union de l'ame et du corps. Ces sentimens nous font aimer ou craindre cet objet, il nous detorurnent du vray bien, et sont que nous nous portons avec ardeur vers de faux biens. Voilà l'amour du bien changé en passions; et comme suivant la mechanique du corps humain, les esprits forment des traces qui demeurent sur le cerveau, l'idée du même objet qui dans l'institution de la nature, est liée à la trace qui s'en est faite, se presente souvent à nous, et autant de fois que la trace est renouvelée par le cours des esprits: de maniere que les passions deviennent des habitudes de l'ame[83].

Strettamente legata alla nozione di ordine è anche la convinzione che l'amore nei suoi confronti sia da identificarsi con la carità, la cui assenza ha impedito ai pagani l'accesso alle virtù[84], che in loro non possono che configurarsi come inclinazioni fisiche dovute a una particolare costituzione del corpo[85].

Ispirata alla fisiologia cartesiana, come in Malebranche[86], l'attribuzione dell'origine e del persistere delle passioni all'agitazione degli spiriti animali[87];

83 *Ibid.*, III, 6.

84 «*Dem.* N'y a-t-il pas des vertus morales ausquelles les payens ont pû par eux mêmes parvenir? *Resp.* Sans amour de l'ordre il n'y a point de vertu; et l'amour de l'ordre est la même chose que la charité, où l'on ne peut parvenir que par Jesus-Christ», *ibid.*, III, 78. In questo contesto Lelevel fa un breve cenno alla nozione *amour dominant*, tipicamente malebranchiana, senza tuttavia approfondirla: «*Dem.* L'amour de l'ordre n'at-il pû se trouver dans les payens? *Resp.* Il s'y est trouvé; mais il n'y a point esté et il n'y a pû être dominant; les sentiments de la concupiscence, de la volupté, ou de l'orgueil s'y sont opposez», *ibid.*, III, 7; v. anche p. 80 dove è ripetuta la convinzione circa l'insufficienza dell'amore senza la grazia. Cfr. MALEBRANCHE 1977, 50 (I, 3, 29).

85 «Ainsi le principe commun de leurs pretenduës vertus n'étoit que disette ou abondance d'esprits animaux, telle ou telle disposition de cerveau, tel ou tel tour d'imagination, jeu de machine tout pur», LELEVEL 1697, III, 80-81.

86 MALEBRANCHE 1977, 147-150 (I, 13, 4-10). Ovviamente per Malebranche l'influenza di Descartes non è limitata a questo aspetto, v. ALQUIÉ 1974, 24-29.

87 «*Dem.* Quels sont les effets des passions? *Resp.* Considerez bien la nature, vous connoî-

e ancora come in Malebranche, il rimedio contro le passioni è individuato nell'uso corretto della libertà[88].

Ed è proprio nel precisare la natura complessa della libertà umana che l'autore sottolinea la totale dipendenza dell'uomo da Dio nelle due attività che lo contraddistinguono, il conoscere e il volere[89]. Il peccato originale, che

trez bien-tôt ce qu'elles peuvent produire. Elles consistent de la part du corps dans les traces du cerveau, et dans des émotions d'esprits qui oeuvrent continuellement ces traces; et de la part de l'ame dans des idées et des sentimens qui font que l'ame se porte violemment vers les objets ausquels les traces se reportent. Or les traces des objets sont tellement liées les unes aux autres, que si le cours des esprits en reveille une, plusieurs autres se trouvent en même tems. L'idée principale qui frape l'ame dans ce moment est donc necessairement accompagnée d'un gran nombre d'idées accessoires; et ces idées s'augmentent d'autant plus, et produisent des sentimens d'autant plus vifs, que l'impression des esprits animaux est plus violente, et la trace plus ouverte. Car ce que l'idée est à la trace, le sentiment l'est à l'émotion des esprits: d'où il s'ensuit évidemment, que ce que nous appellons *passion*, non seulement nous attache à tel ou tel objet, mais encore nous donne ou de la haine ou de l'amour pour tout ce qui se raporte à cet objet; et quelque fois même à ce qui n'y a aucun rapport; parce que l'ébranlement du cerveau peut être si violent, que des traces éloignées s'ouvrent comme les accessoires avec celle de l'objet principal», LELEVEL1697, III, 11-12. V. anche 74: «*Dem.* En quoy faites vous consister la concupiscence? *Resp.* Dans les traces du cerveau qui nous inclinent à chercher le plaisir sensible». Anche le passioni che contraddistinguono i rapporti parentali sono ricondotti ad aspetti fisiologici: «Afin que les parens et leurs enfans entrassent surement dans les sentimens qu'ils doivent avoir les uns pour les autres, Dieu a construit de telle maniere leur cerveau par rapport les uns aux autres, que de la seule mécanique du corps s'ensuive tous ces mouvements de tendresse qui semblent être l'ouvrage du pere, de la mere et des enfans, mouvemens qui pour l'ordinaire sont plus ou moins sensibles, suivant l'état de force ou foiblesse corporelle, où se trouvent ceux qui ont donné la vie et ceux qui l'ont reçuë», *ibid.*, III, 125.

88 Alla domanda sul modo di guardarsi dai giudizi falsi delle passioni Lelevel risponde: «On n'en a pas d'autre, que s'éloigner des objets trop vifs et trop sensibles. C'est le bon usage que nous pouvons faire de nôtre liberté: elle se fortifie d'autant plus que nous nous élognons de ces objets, elle s'afoiblit à mesure que nous familiarisons avec eux», *ibid.*, III, 14, v. anche 15: «La liberté considerée en elle même a un bon et un mauvais usage lors qu'on suit ce que le sentiment inspire; et on en fait un bon usage lors qu'on se tient ferme à la raison, ou à la loi qui unit la creature au Createur. Mais dans la dependance où nous sommes de nos sens, et par ceux des objets sensible, le libre arbitre ou le pouvoir que nous avons de choisir entre le bien et le mal, est trop foible: il nous laisse toujours succomber aux attraits des creatures». Cfr. MALEBRANCHE 1977, 88 (I, 7, 13).

89 «Comme il y a des veritez que nous ne pouvons pas ne pas connoître, et des biens que nous ne pouvons pas ne point aimer, il s'ensuit que la lumiere par laquelle nous

ha violato il patto iniziale dell'uomo con Dio, sovverte l'ordine iniziale, per cui il piacere non viene ritenuto solo un mezzo per la conservazione del corpo, bensì il fine ultimo stesso. Senza la redenzione l'uomo non è capace di ristabilire quell'ordine.

Sull'impossibilità della salvezza al di fuori dell'appartenenza alla chiesa di Cristo – e quindi sulla condanna senza appello del paganesimo, anche nelle sue forme filosofiche più alte – Lelevel è completamente d'accordo con Malebranche[90], come sul ruolo dei sensi e dell'immaginazione nell'allontanare l'uomo dal soccorso della grazia[91], presentata come una «douce influence» probabilmente seguendo la nozione di «grace de sentiment» del filosofo oratoriano[92].

Coloro che difendono l'autonomia delle forze umane e la sufficienza di

---

connoissons et le mouvement par lequel nous aimons, ne sont point partie de nôtre substance et nous viennent de dehors…Or l'ame ne peut choisir, comparer, juger, raisonner, qu'à la faveur de la lumiere qui luy est offerte, et où sont comprises les idées de tous les biens: et l'impression qu'elle reçoit continuellement pour le bien la porte continuellement à chercher et à choisir. Donc la liberté, qui n'est autre chose que le pouvoir de deliberer et de choisir entre plusieurs biens, est essentielle à nôtre nature, et en même tems depend des choses qui ne se trouvent point en nous; c'est à dire, de la lumiere et de la volonté de Dieu», LELEVEL 1697, III, 17-19.

90 «Il est certain qu'aucun payen n'a jamais balancé entre les vrais et le faux biens…Tous ont deliberé, mais ce n'a esté que sur les moyens de contenter leurs desirs, et chacun d'eux a suivy la route qu'il se faite. Voilà l'usage de leur liberté: les sentimens dont ils étoient prevenus, ne leur laissoient regarder qu'eux mêmes, ils avoient pour regle tantôt une passion, tantôt une autre…L'homme une fois livré à ses sentimens en est là. Il ne peut éviter l'aveuglement et l'erreur», *ibid.*, III, 23-24. Cfr. MALEBRANCHE 1977, 55-56 (I, 4, 11-12). V. anche LELEVEL 1697, III, 154,

91 *Ibid.*, III, 25-28.

92 «Ce n'est pas proprement à la grace que nous resistons. La grace est une douce influence ou un plaisir dont nos cœurs s'accommodent toujours, c'est le mouvement qu'elle nous imprime, que nous souvent nous ne voulons pas suivre; elle tende à nous faire passer les creatures et à nous transporter au Createur; mais nous nous detournons, ou nous nous arrêtons, pour ainsi dire, en chemin, à cause des sentimens plus pressans qui naissent de la jouissance des objets sensibles», *ibid.*, III, 28. Cf. MALEBRANCHE 1977, 113-115 (I, 9, 10-11).

un comportamento corretto senza nessun ricorso all'ausilio della grazia sono definiti da Lelevel «ennemis de la religion»[93]; la loro sorte è senz'altro segnata:

> sans religion point de raison, sans charité point de vertu, sans Jesus-Christ tenebres épaisses, corruption deplorable dans tout ce qui paroit de plus éclatant à nos yeux[94].

Anche sul problema della salvezza dei singoli Lelevel assume *in toto* la soluzione di Malebranche: se Cristo avesse dispensato la grazia in modo da non tener conto dei meriti di ciascun uomo, la libertà non avrebbe nessun senso e soprattutto sarebbe completamente sovvertito l'ordine che rappresenta la perfezione stessa del creatore[95]. Il rispetto dell'ordine senza alcuna possibilità di derogare alla completa unione con la volontà divina costituisce l'elemento che distingue i beati dall'uomo *viator*; per coloro che hanno la certezza della salute eterna il piacere coincide infatti con l'amore dell'ordine[96].

Anche il ruolo assegnato a Gesù Cristo quale riparatore della natura

93 «Les ennemis de la religion nous disent qu'il ne faut que faire de bonnes œuvres pour meriter le ciel. Ils ont raison, et on ne leur demande rien d'avantage. Mais si par nous mêmes nous ne pouvons faire ce bonnes œuvres, ne faut il pas que nous en cherchions les moyens hors de nous?», LELEVEL 1697, III, 87-88.

94 *Ibid.*, III, 88.

95 «*Dem.* Pourquoy l'Auteur de la grace ne nous fait-il pas toujours vaincre les faux plaisirs de la concupiscence? *Resp.* C'est qu'il ne veut vous donner qu'autant de secours qu'il vous en faut, afin que vous faissiez l'usage que vous devez de vôtre liberté; et vous m'avouërez qu'en demander davantage, c'est la derniere bassesse, c'est aimer son esclavage et n'en vouloir point sortir. Quel ordre y auroit-il dans la povidence surnaturelle, si plus un pecheur est malin et corrompu, plus il recevoit de graces», *ibid.*, III, 29. Cfr. MALEBRANCHE 1945-1947, II,20-29.

96 «En un mot les bien-heureux ne meritent pas, parce que le plaisir qu'il éprouvent en aimant l'objet de leur bonheur est égal à leur amour; mais ils sont dans l'usage parfait de leur liberté, parce qu'ils aiment selon l'ordre et l'objet unique qui leur convient», *ibid.*, III, 32.

umana corrotta dal peccato ed edificatore del tempio della gloria del Padre è esemplata sul pensiero di Malebranche, anche attraverso l'uso di nozioni salienti come quella dell'attenzione[97] e l'assunzione dello schema della salvezza all'interno del sistema delle "leggi della natura e della grazia":

> L'homme ne se discerne point, et il n'y a point en Dieu acception de personnes, puisque nôtre salut dépend absolument du rapport que Dieu a mis entre les loix de la nature et celle de la grace, et que Jesus-Christ prend indifferemment ceux qui en consequence de ces loix sont propres à faire tel ou tel bon effet dans son Temple[98].

La dialettica di queste due leggi è regolata dal diverso ruolo di Dio e del Figlio nell'ordine della creazione:

> Dieu agisse en cause universelle dont les connoissances sont actuellement infinies; que Jesus-Christ agisse comme une nature limitée, quoyque parfaitement éclairée et toujours infaillible, et qu'enfin nous fassions ce qui est en nôtre pouvoir[99].

Il richiamo alla libertà vuole sottolineare il ruolo del singolo[100] all'interno del piano divino; esso comunque si attua nonostante le apparenti deviazioni, che

97 Anche se usate in modo cursorio e senza quell'enfasi presente negli scritti dell'oratoriano: «Le soleil communique également sa lumiere à tous les yeux qui s'ouvrent devant luy: la raison communique également la sienne à tous les esprits également attentifs. Sa lumiere environne l'ame comme celle du soleil environne nos corps. Il n'y a rien de plus saint, ny de plus divin que cette lumiere ou raison; puisque c'est le verbe de Dieu, la sagesse eternelle elle même», *ibid.*, III, 36-37.

98 *Ibid.*, III, 41.

99 *Ibid.*, III, 47-48.

100 «C'est que si le saint Esprit forme en nous nos desirs, il ne produit pas pour cela l'acte de nôtre consentement: c'est à la volonté à le produire après qu'elle a esté inclinée et determinée par la grace: et par là vous voyez que la cause du mauvais usage que nous faisons si souvent de la grace ne se trouve qu'en nous», *ibid.*, III, 45.

sono tali solo rispetto al potere limitato, sia pure infinitamente perfetto, del dispensatore della grazia. Alla domanda sulle conseguenze della limitazione del potere del Figlio si risponde:

> Il s'ensuit que les inconveniens qui se trouvent par rapport à nous dans des voyes établies pour nous, doivent être attribuez à sa limitation, qui n'empéche pas neanmoins que Dieu n'execute toujours par ces mêmes voyes le dessein qu'il a formé[101].

Tale disegno costituisce il massimo di perfezione possibile, e quindi coincide con l'ordine; l'amore verso l'ordine è motivo di salvezza anche per l'uomo. La potenza divina non risulta diminuita dal fatto che molti uomini non contribuiranno all'edificazione del suo Tempio[102].

Gli eletti non sono amati da Dio più dei reprobi dal momento che Dio ama tutti in uguale misura; se così non fosse, l'ordine e le sue leggi risulterebbero del tutto inutili di fronte a una scelta operata in modo immediato e rivelatore più di una potenza infinita che di una potenza declinata con l'ausilio

101 *Ibid.*, III, 48.

102 «Dieu laisse perir les ames qui veulent se perdre, ou à qui les loix de la nature et de la grace ne se trouvent pas favorables. Croiriez-vous que Dieu eût si peu de moyens pour nous faire naître des sentimens salutaires, que pour cela il fut obligé de perdre des nations entieres, et des creatures mêmes qui n'ont point encore fait usage de leur liberté? Non, Dieu ne s'aplaudit seulement de l'ordre et de la sagesse de sa conduite. Si quelqu'un perit, c'est que Dieu se doit à luy même de ne rien changer dans les voyes qu'il a prises comme convenables à un être infiniment parfait pour l'execution de son ouvrage», *ibid.*, III, 53. L'identificazione dell'ordine con il Tempio di gloria che costituisce il risultato dell'amore di Dio verso se stesso è tipicamente malebranchiano: «Dieu d'une simple vuë envisage en même tems et les personnes et les moyens par lesquels les personnes doivent être sanctifiées. Les personnes doivent composer le Temple qui est l'objet de la complaisance de Dieu en Jesus-Christ. C'est donc pour elles que Dieu choisit les moyens. Mais si le Temple qu'elles composent doit être digne de Dieu, les moyens qui les sanctifient doivent aussi en être dignes. D'où il s'ensuit que Dieu ne s'est determiné à tel Ouvrage que sur le raport de la magnificence de ce même Ouvrage avec la majesté des voyes par lesquelles il se doit achever», *ibid.*, III, 60. Cf. MALEBRANCHE 1976.

della sapienza[103]. È piuttosto l'amore di Dio verso sé stesso, unitamente alla sua infinita saggezza, a determinare dei rapporti che risultano più efficaci nell'opera della costruzione del tempio della gloria divina:

> Il sauve pourtant les uns et il laisse perir les autres; c'est le fait. Mais comment Dieu agit-il en cela? Est-ce simplement par haine pour les uns et par amour pour les autres? Nullement: cela se contradiroit, puis qu'il les aime et les hait tous également. Le principe de ce choix ou de cette reprobation ne se peut donc trouver que dans l'amour que Dieu se porte à luy même, amour toujours conduit par la sagesse qui en est inseparable[104].

E all'interno di questo disegno perfetto, che è il Tempio della gloria divina, le leggi della natura e della grazia operano in un'armonia tanto perfetta quanto incomprensibile all'uomo[105], che dovrebbe adoprarsi alla difesa della perfezione del disegno divino anche con le armi della ragione[106].

103 Proprio a proposito di eventi apparentemente ingiusti come la morte di un bambino prima del battesimo o addirittura la distruzione di un intero popolo prima che abbia ricevuto il messaggio del Vangelo, Lelevel sottolinea l'importanza della saggezza, proprio al fine di non attribuire ciò all'impotenza del creatore: «C'est un malheureux enchainement de causes qui a produit ces tristes effets; et Dieu n'a pas dû le changer, parce qu'il faut que sa conduite ait des régles certaines, et que la puissance respecte ce que sa sagesse a prevû et comparé», *ibid.*, III, 59.

104 *Ibid.*, III, 57-58. Anche il ruolo riconosciuto ai *raports* nel disegnare l'ordine è evidentemente debitore alle convinzioni di Malebranche: «*Dem.* Cet amour que Dieu se porte à luy même n'est-il pas la même chose que sa volonté? *Resp.* Cet amour est sa volonté, mais c'est sa volonté éclairée. Et comment est-elle éclairée, si ce n'est pas par une prevision eternelle de tous les raports des effets de l'ordre naturel avec ceux de l'ordre de la grace?», 58.

105 «*Dem.* Quelle est, je vous prie, cette nature qui sert à la grace? *Resp.* Ce sont les loix de la communication des mouvemens, ce sont les loix de l'union de l'ame et du corps, ce sont les loix de l'union de l'ame avec la raison universelle. Toutes ces loix souvent concourent à faire naître en nous des pensées qui sont des commencemens de conversion dans le tems même que nous songeons le moins à nous convertir…Le detail des évenemens qui concourent au salut des uns et à la perte des autres est impenetrable. On s'en raporte à la profondeur de la sagesse et de la science de Dieu. On reconnoît que ses jugemens sont incomprehensibles, et que ses vuës et ses voyes passent infiniment le cercle d'une intelligence aussi bornée qu'est la nôtre», *ibid.*, III, 62, 64-65

106 L'argomento contro la giustizia divina che si appella alla infelicità dei giusti manifesta

Se per quanto riguarda il ruolo dell'amicizia nei rapporti interpersonali troviamo ancora un'evidente ispirazione da Malebranche[107], Lelevel riserva uno spazio più ampio al problema della vita dell'uomo in società, cui sono dedicati i capitoli 15-18. L'esigenza di sottolineare la superiorità del Tempio della gloria di Dio, la città celeste in cui si realizza l'ordine divino, rispetto alle diverse forme temporali di società umana, è condivisa da entrambi, ma Lelevel affronta anche il tema dell'origine della società e delle leggi civili:

> Avant que les biens de la terre eussent partagez, chacun avoit droit d'en pretendre ce qu'il pouvoit; et la proprieté étoit aquise avec la possession. La force maintenoit les occupans contre ceux qui vouloient les troubler; je veux dire que le droit d'occuper étoit accompagné de celuy d'employer tous les moyens qu'on vouloit pour arrêter ou repousser l'envieux et le perturbateur. On acqueroit par la force, on defendoit par la force ce qu'on avoit acquis. Mais on sentit bientôt les inconveniens de cet état, et pour les éviter on vit de toutes parts plusieurs personnes s'unir ensemble et se fortifier par leur union. Ce furent là les premieres societez; afin d'y maintenir chacun dans ce qu'il possedoit, et d'empecher de nouveaux troubles, on y fit des reglemens suivant lesquels on pouvoit se defendre ou attaquer. Ces reglemens sont ce que nous appellons les *loix civiles*[108].

La formazione della società è possibile solo attraverso patti che obbligano i contraenti; essi comunque non rinunciano a quelli che sono considerati i dirit-

---

piuttosto la limitazione della mente umana: «Il est vrai que les impies, dont tout le sort est dans les opinions populaires, tirent de là des argumens contre la providence, qui en effet mésurée sur ces succez des justes et des impies paroit inégale et injuste: mais ce n'est pas au peuple à leur répondre, il est dispensé de raisonner, et il suffit qu'il vive dans la crainte et dans l'humilité devant Dieu; c'est aux philosophes à prendre des idées justes de la providence, et à confondre ses ennemis», *ibid.*, III, 98-99. V. anche 263: alla domanda se non sarebbe stato meglio che Dio non avesse fatto niente che avesse potuto nuocerci si risponde: «Et voudriez-vous qu'ayant fait des loix pour agir en vous, conformes à la sagesse et à ses vûës, il les interrompit à tous momens, parce que vous ne voudriez pas faire un bon usage de vôtre liberté? Non. Dieu est constant dans sa conduite, c'est à nous à nous y accomoder».

107 *Ibid.*, III, 153-160; cfr. MALEBRANCHE 1977, 255-259 (II, 12, 11-17).

108 LELEVEL 1697, III, 167.

ti naturali, non senza qualche problema per quel che riguarda la proprietà, che dal passo citato sopra sembrava dipendere dalla forza nello stato presocietario e quindi dalle leggi:

> Il est certain que chaque societé suppose des traitez, et qu'on n'est obligé à certaines choses qu'en consequence des traitez qu'on a faits. Mais les devoirs generaux de la vie, l'obligation de rendre à chacun ce qui luy apartient, et de ne point faire à autruy ce que nous ne voulons pas qu'il nous fasse, ne dépend point de ces traitez: elle est fondée sur la loy immuable que chacun de nous peut consulter, et qui nous fait des reproches quand nous ne la suivons pas. Si même nous sommes obligez d'accomplir les choses arbitraires dont nous sommes convenus, c'est que cette loy interieure nous dit, qu'il faut que la societé subsiste, et que sans l'execution des traitez elle ne subsisteroit pas[109].

L'amor proprio, cui si deve l'incertezza che domina lo stato che precede la riunione in società, non è sufficiente a garantire l'obbedienza alle leggi, che pure sono istituite per il bene comune. Questa funzione essenziale della società tradisce la sua origine essenzialmente non umana. È infatti la legge interiore che ci incita al rispetto dei patti; anche l'uso della forza all'interno della società non può prescindere dal riferimento all'ordine, alla legge divina, se non si vuol configurare come una ricaduta nello stato presocietario[110]. Così l'obbedienza alle leggi è vincolante e l'uomo deve essere disposto a perdere i propri beni e addirittura la vita, proprio per la superiorità della società rispetto al vi-

109 *Ibid.*, III, 168.

110 «Si Dieu agit, s'il nous donne des ordres, il la consulte cette loy; c'est sa raison, c'est sa sagesse, il ne peut ne se pas conduire par elle. Tout usage de la puissance en doit dépendre. On n'a droit sur les autres, sur ses sujets, sur ses enfans, sur ses esclaves, sur ses biens, sur soy-même qu'autant qu'elle le donne; et la volonté des hommes qui a reglé le droit commun et le droit particulier, n'a pû ne le pas régler elle même sur cette maîtresse des esprits, sans causer du mal et du desordre. C'est que nulle intelligence particuliere n'est à elle même sa loy; et que ce que les hommes tirent de leur fond n'est que corruption et misere…puisque d'une part elles [le lois civils] se proposent l'utilité commune, et que de l'autre elles tirent leur force de la souveraine et éternelle raison la lumiere des esprits et le Juge inexorable de tous les cœurs», *ibid.*, III, 171-172.

vere al di fuori di essa; solo nel caso che la fede venga messa in pericolo è doveroso resistere con fermezza e coraggio[111].

Nel capitolo XV, dedicato ai rapporti tra gli stati, Lelevel menziona anche il diritto delle genti quale legge non scritta che regola tali rapporti[112]. In materia di difesa dello stato non solo è ammessa una certa spregiudicatezza nei negoziati[113], ma in caso di pericolo non sono da evitare neppure le relazioni con stati che hanno un atteggiamento ostile nei confronti della religione[114]. L'atteggiamento nei confronti delle guerre di religione, infine, è netto: le ostilità nei confronti di infedeli ed eretici devono essere limitate ad un'azione di

111 «Pendant qu'il ne s'agit que de nos biens ou de nôtre vie, il faut se soûmettre à la loy quelque injuste qu'elle puisse être. Si elle tend à nous opposer à Dieu, il faut la rejetter avec courage et fermeté. La raison de cette differente conduite est, que la societé qu'on trouble en obeissant pas aux loix est preferable à nôtre bien particulier; et que Dieu est preferable à la societé qui n'est faite que pour Dieu», *ibid.*, III, 173.

112 «Il n'y a que les barbares qui ne suivent point de régle dans leur hostilitez. Toutes les nations polies sont convenuës entr'elles de certaines maximes qu'elles observent comme des loix, qu'elles se seroient imposées les unes aux autres, dans les affaires qu'elles ont ensemble. Ces maximes composent ce qu'on appelle *le droit des gens*, qu'on peut définir, *des usages reçûs par les differentes nations pour procurer ce qui est le plus avantageux à la societé universelle, et diminuer autant qu'il est possible les maux inévitables*. Je dis *des usages*, parce qu'il ne paroit aucun traité que les nations ayent fait à cet égard, mais seulement une pratique reçûë et approuvée de telle sorte, que d'y contrevenir c'est offenser toutes les nations», *ibid.*, III, 179-180. V. anche 185-186 sulle procedure la cui non osservanza rende «une guerre extérieurement injuste».

113 È infatti concessa la dissimulazione, v. *ibid.*, III, 182-183. Appena tollerata invece nel comportamento di un principe, v. 216. Nel capitolo XVII, che contiene una breve esposizione dell'educazione del futuro sovrano, si consiglia come lettura di riferimento la Sacra Scrittura, che contiene anche «les exemples dont il a besoin, et les maximes dont il ne doit jamais se départir», 220. La lettura di trattati di storia non aiuta, perché il futuro sovrano deve essere al corrente di ciò che avviene nel presente; gli scrittori di politica sono addirittura pericolosi «par cette raison principale qu'ils ne veulent trouver l'art de gouverner que dans les excés de la corruption du coeur humain, et que leurs hommes d'état sont ordinairement les plus fourbes et les plus cruëls de tous les hommes: ils mettent la religion à part, comme si elle n'étoit propre qu'à gâter le gouvernement; ils ne veulent que les apparences de la foy et de la loy», 211.

114 «*Dem.* Est-il permis de faire des alliances avec des nations qui commettent des injustices, ou qui ont des mauvais sentimens sur la religion? *Resp.* Il faut laisser à chacun le soin d'examiner sa coscience, et se servir de tout ce qui peut mettre l'état à couvert des entreprises d'une puissance ennemie», *ibid.*, III, 183.

difesa e al massimo per salvare dei cristiani oppressi, ma non sono giustificate sulla base di differenze di credo[115]. Lelevel si pronuncia comunque in modo deciso sull'obbligo da parte del potere temporale di non interferire con quello spirituale[116], cui si riconosce anche il diritto di una propria giurisdizione[117].

L'istituzione del potere sovrano risiede nella volontà umana – che attua comunque un disegno della provvidenza - di demandare a qualcuno che ne abbia i requisiti la difesa del bene comune[118]. L'origine "popolare" della sovranità non deve comunque trarre in inganno: se la sovranità trae origine da un patto tra uomini, il conferimento del potere sembra piuttosto seguire l'ordine divino. Per questo non è riconosciuto nessun diritto di resistere al tiran-

115 «La religion est une affaire à part, dont Jesus-Christ s'est reservé la connoissance. Je sçai qu'on en prend souvent le pretexte dans les guerres qu'on entreprend: mais je ne sçai si ce fut jamais la cause véritable d'aucune guerre. Aussi doivent-elles avoir un autre fondement. On peut marcher contre des infideles ou des heretiques, pour arrêter leurs violences, et délivrer les innocens qu'ils tiennent dans l'oppression, mais non pas précisémens parce qu'ils sont infidéles ou rebelles à l'eglise», *ibid.*, III, 184.

116 «Le souverain doit toujours laisser à l'eglise la charge de tout ce qui regarde le spirituël», *ibid.*, III, 223.

117 «Sans cela comment pourroit elle toujours régler ce qui regarde le spirituël? Elle connoit ses usages et ses maximes; c'est à elle à examiner si on le suit, et à les faire observer à ceux qui sont soumis à sa discipline», *ibid.*, III, 224.

118 «Jettez les yeux sur l'état de la vie humaine, vous connoitrez bien-tôt d'où les souverains sont venus. Un peuple est continuellement appliqué à ce qui regarde cette vie, au commerce, aux divers arts ou métiers, à la culture des terres, toutes choses qui de leur nature partagent les interêts. Ce peuple se conduit beaucoup plus par les sens, que par la raison; et par consequent est sujet aux procés et à la discorde. Il a donc besoin de quelqu'un en qui la raison soit la supérieure, et qui ait le pouvoir de faire rendre à un chacun ce qui lui appartient. Ce même peuple a des voisins, que l'envie et l'avarice dominent souvent: il ne peut à cause de son peu de lumiere et de ses occupations, ni prevoir ni prevenir les maux dont il est menacé au dedans et au dehors; il choisit celui des lumieres et du courage duquel il peut attendre cette prévoyance et ce service; il lui défére le commandement, et il s'engage à obeir. Ainsi le souverain doit sa souveraineité au choix du peuple, de la voix duquel Dieu se sert: et suivant l'ordre éternel de la providence, sa destination est de travailler uniquement pour le bien et le repos du peuple», *ibid.*, III, 192-193.

no[119]:

> *Dem.* Le peuple luy ayant transferé la puissance, ne peut-il pas la lui ôter? *Resp.* Prenez garde. Le peuple s'est soumis; mais il n'y a que Dieu qui donne la puissance. Car elle ne réside qu'en Dieu; et l'election ayant esté faite selon l'ordre de la providence, qui conduit tout ici bas, les hommes ne peuvent plus changer ce qui a esté fait. *Dem.* Mais enfin n'ya-t-il pas eu un traité fait entre le souverain et le peuple, et ne faut il pas que les conditions de ce traité s'accomplissent de part et d'autre? *Resp.* Il y a un traité, j'en demeure d'accord: mais ce n'est point en vertu de ce traité que le souverain est revêtu de la puissance, c'est en vertu de l'ordre établi du Createur, qui se sert des causes libres comme des causes nécessaires pour éxêcuter ses desseins[120].

Il conferimento del potere da parte dell'unico dispensatore non esime tuttavia il sovrano dal conformarsi alle aspettative che hanno portato alla sua scelta[121], ma soprattutto alle leggi dell'ordine dalle quali dipende per quanto riguarda quelle prerogative che non derivano dal patto:

> Et assurement la raison, cette souverain éternelle de tous les esprits, ne le met à couvert de toute puissance humaine, que pour se reserver toute l'autorité sur lui. C'est elle qui lui impose toutes les conditions que les hommes n'ont pas droit d'imposer. Elle se sert d'eux pour l'élever sur le trône, et elle lui ordonne en même tems de sacrifier son repos à celui du public; de préférer le travail au plaisir, de ne s'appliquer qu'à faire regner la justice et la solide pieté; de se dé-

119 «Si le souverain agit tyranniquement, ce n'est pas par un fait pur et simple, comme parlent les juriconsultes, c'est par un fait qui est revêtu de quelque effet de droit en conséquence de la situation où l'on s'est mis devant lui. Il est d'autant plus coupable, que le pouvoir dont il abuse est plus absolu: mais c'est a celui qui est au dessus de lui à le juger. C'est au peuple qui s'est mis au dessous à obeir et à se taire», *ibid.*, III, 194.

120 *Ibid.*, III, 194-195. Poco più avanti Lelevel sembra più possibilista sul potere del popolo di deporre il sovrano, anche se si mostra convinto che niente di più pericoloso ci sia di questa evenienza, v. 197.

121 «Quoi que le peuple n'ait pû faire de loy au souverain en l'élisant; le souverain est neammoins indispensablement obligé de suivre l'intention qu'à eu le peuple dans l'élection qu'il a faite. Ce peuple s'est mis dans la dépendance, il a demandé qu'on le gouvernât; mais il n'a pas prétendu se rendre esclave et malhereux, il a voulu se procurer une vie plus sûre, plus commode, et moins agitée», *ibid.*, III, 201.

pouiller de lui-même pour procurer le bien de ses subjets[122].

I capitoli che chiudono questo terzo tomo della *Philosophie moderne*, a partire dal XIX, dedicato ai doveri nei confronti di sé stessi[123], riprendono la trattazione di tematiche che trovano ampio riscontro nelle opere di Malebranche, non solo nel *Traité de morale*, ma anche nella *Recherche de la verité*. L'esigenza di un continuo appello all'interiorità contro il prepotente richiamo dei sensi e dell'immaginazione fanno del cristiano un modello di comportamento[124], soprattutto se dotato delle tre virtù teologali.

I capitoli XX-XXII sono dedicati a un'analisi dei principali ostacoli al raggiungimento della condizione ottimale per l'uomo, e cioè all'amore per la verità, quello che Malebranche definisce l'*amour d'union*. In queste pagine gli echi del pensiero malebranchiano sono evidenti, e su punti qualificanti quali l'armonia tra fede e ragione[125], la svalutazione non solo della trattatistica morale, ridotta a mero serbatoio di opinioni[126], ma anche della letteratura, della poesia e della filosofia, in modo particolare quella stoica[127].

122 *Ibid.*, III, 202.

123 Si ricorderà che su un tema simile si chiude il *Traité de morale* di Malebranche, v. MALEBRANCHE 1977, 51-58 (I, 4).

124 La subordinazione della società all'edificazione del Tempio della gloria di Dio è in questo capitolo riaffermata esplicitamente: «La verité est une. La societé est pour la Religion. De quelque maniere que l'homme se considére, il faut qu'il attribuë tout à Dieu, et qu'il renonce à lui-même», LELEVEL 1697, III, 235.

125 Alla domanda se si debba seguire la fede senza considerare la ragione si risponde: «C'est tres-bien fait d'agir selon la foy. Mais prenez garde d'écouter trop ces esprits difficiles, qui tantôt sont en humeur de raisonner, et qui tantôt n'y sont pas…Ne vous y trompez pas, la foy soûtient la raison, et la raison fait l'honneur à la foy quand on la voit dans son parti», *ibid.*, III, 242.

126 «En quoi vous peut servir la science des opinions des hommes, de leurs imaginations et de leurs extravagances? Appliquez-vous à connoître la verité; mais la verité qui touche, qui éclaire, qui conduit, et qui fait des reproches quand on ne la suit pas. Voilà l'émploi d'une créature raisonnable», *ibid.*, III, 243.

127 «*Dem.* Faudra-t-il donc négliger toutes les instructions qu'on tire des poëtes, des ora-

Nei precetti per il conseguimento di una scienza "solida" incontriamo anche il retaggio cartesiano, filtrato sempre attraverso Malebranche. Dopo il richiamo al principio della chiarezza e dell'evidenza è menzionato anche il *cogito*:

> *Dem.* Quels sont ces principes clairs que nous avons à suivre? *Resp.* Ce sont les notions les plus simples de l'esprit, telles que sont celles-ci. Nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes; nous sommes faits pour une fin; ce qui pense ne sçauroit être de la matiere; il faut préférer l'ame au corps, la raison aux richesses, etc.[128].

Nell'affermare l'estrema pericolosità dei pregiudizi per la difficoltà di ristabilire un corretto atteggiamento nella ricerca della verità, Lelevel propone tre esempi di pensiero irrimediabilmente viziato da premesse errate: l'ipotesi che la materia sia capace di pensare – probabilmente un richiamo alla posizione difesa da John Locke[129] -, lo scetticismo circa la natura assoluta di nozioni di fondo quali la verità e la giustizia[130], la confusione circa la distinzione tra uomini e animali[131]. Si tratta di elementi sui quali Descartes fonda l'immortalità

---

teurs, et des philosophes? *Resp*. Il faut prendre la verité par tout où l'on la trouve. C'est un bien qui nous appartient. Mais il n'est pas nécessaire de s'attacher à tant d'auteurs pour la trouver, s'il m'est permise de dire ce que je pense. Le grand usage qu'on fait des poëtes et des philosophes payens produit des maux infini. On les étudie, on s'y attache sous pretexte du désir de se perfectionner l'esprit, et on se le corrompt entiérement, corruption qui passe bien-tôt au cœur», *ibid*., III, 245; v. anche 247-250. Per quanto riguarda la filosofia stoica e i seguaci moderni v. Lelevel 1697, III, 246-247; cfr. MALEBRANCHE 1977, 26 (I, 1, 22).

128 LELEVEL 1697, III, 251.

129 «Pourquoi pensez-vous qu'un auteur enseigne qu'on ne sçait pas si la matiere n'a pas la proprieté de penser, ou s'il n'y a pas deux sortes de matiere, dont l'une pense, quoique l'une ne pense pas, c'est que son imagination interessée ne lui a pas permis de comparer la pensée avec l'étenduë, elle lui a derobé la vuë de l'immortalité», *ibid*., III, 253; cfr. LOCKE, 1975, IV,3, vi, 541.

130 LELEVEL 1697, III, 253.

131 *Ibid*., III, 253.

dell'anima e Malebranche una parte importante del suo pensiero.

A questi se ne aggiungono altri non meno importanti, sempre nella denuncia contro i pregiudizi che allontanano dalla verità:

> Combien voyons nous des gens qui ne peuvent souffrir qu'on prouve par l'idée de étenduë que les animaux n'ont de commun avec nous que des mouvemens extérieurs; par nos idées et nos sentimens, que nôtre ame est immortelle; par la realité de l'infini, l'existence de Dieu; par l'état où nous nous trouvons, la necessité d'un Réparateur; par les attributs d'un Createur, les devoirs de la créature. On ne peut pas mieux accorder la raison avec la foy. Cependant cet accord ne leur plaît pas[132].

Nel capitolo XXII, prima di soffermarsi sulla funzione salvifica della preghiera e concludere mostrando il perfetto accordo tra questa filosofia e la Sacra Scrittura attraverso l'analisi del *Discorso della montagna*, Lelevel non manca di stigmatizzare l'amore per gli spettacoli, in modo particolare le commedie[133].

4. La metafisica

Lelevel ha a disposizione per questa parte del suo scritto gli *Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion* di Malebranche, che affrontano le problematiche con incomparabilmente maggiore profondità. È sufficiente un solo esempio, relativo alla definizione di metafisica:

> C'est la connoissance de la nature des substances et de leurs proprietez; c'est une science qui nous découvre ce que nous sommes et le principe des nos devoirs; c'est la science des sciences. Sans la metaphysique, ce qu'on sçait n'est

132 *Ibid.*, III, 255.
133 *Ibid.*, III, 264-269.

qu'un amas confus, une vanité et une pureafliction d'esprit[134].

Je ne prétens point quitter la Metaphysique, quoique je me donnerai peut-être dans la suite la liberté de faire quelque course au-delà de ses limites ordinaires. Cette science générale a droit sur toutes les autres. Elle en peut tirer des exemples, et un détail nécessaire pour rendre sensible ses principes généraux. Car par la Metaphysique je n'entents pas ces considérations abstraites de quelques propriétez imaginaires, dont le principal usage est de fournir a ceux qui veulent disputer de quoi disputer sans fin; j'entents par cette science les veritez générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières. Je suis persuadé, Ariste, qu'il faut être bon Philosophe pour entrer dans l'intelligence des véritez de la Foi, et que plus on est fort dans les vrais principes de la Metaphysique, plus est-on ferme dans les véritez de la Religion. Je suppose , comme vous le pouvez bien penser, ce qui est nécessaire pour rendre cette proposition recevable. Mais non, je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la Foi[135].

Come si vede, nel testo di Lelevel si perdono sia i riferimenti polemici ad una metafisica utile solo ad alimentare dispute vuote, sia il tratto distintivo della funzione della metafisica quale conferma delle verità della fede e della sua complementarità con la filosofia. Certo che la perdita in profondità è in parte compensata da una semplificazione che ha un'efficacia didattica evidente; anche in questo caso è sufficiente un esempio, relativo ad uno degli aspetti più qualificanti della metafisica, quello dell'immaterialità dell'anima, raggiunta a partire dall'idea di materia, in un passo che ci rivela in modo inequivocabile l'identificazione del pensiero di Malebranche con la filosofia moderna:

Dem. Comment aprendrons nous donc ce que c'est l'ame?

Resp. Nous l'apprendrons en consultant à la maniere des Modernes l'idée de la matiere. Car n'attribuant à la matiere que ce que l'on conçoit claememnt renfermé dans l'idée qui la représente, on se trouve rempli de sentimens et de pensées qui n'ont nul raport à cette idée, et qui par consequent sont nécessairement les modalitez d'une seconde sorte de substance[136].

134 LELEVEL 1697, I, 79.
135 MALEBRANCHE 1945-1947, I, 183-184.
136 LELEVEL 1697, I, 81; v. anche 125.

La dipendenza di questa sezione dello scritto di Lelevel dagli *Entretiens sur la Metaphysique* di Malebranche è evidente, anche a livello linguistico. E non esclusivamente su temi fondamentali della metafisica malebranchiana come l'importanza dell'*étendue idéale* - e non solo per la dimostrazione dell'immaterialità dell'anima, come accennato -, ma anche per la conoscenza umana[137], per il ruolo di Dio nell'accordare estensione, movimenti e *sentiments* (le leggi dell'unione del l'anima e del corpo)[138], per quello del peccato originale nella spiegazione del dipartirsi dei due ordini, quello della natura e quello della grazia[139], e per la complementarità tra filosofia e religione[140]; ma anche su aspetti particolari del pensiero dell'oratoriano, come l'interpretazione di Agostino e la sua posizione riguardo alla visione in Dio[141].

Non mancano, tuttavia, alcune sottolineature su alcuni aspetti del pensiero di Malebranche che attestano una lettura critica e quindi una certa originalità. Il carattere necessario delle leggi è sottolineato già fin dal titolo del decimo capitolo «Toutes les véritez sont renfermées dans l'Infini. Elles ne dependent point de la volonté de Dieu»[142]; i rapporti che sono stati stabiliti tra le cose sfuggono alla volontà di Dio, anche per evitare problemi di carattere mo-

137 Con frequenti richiami alla percezione dei colori, v. *ibid.*, I, 204-205; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 40, 46, 132. E ancora, per quanto riguarda la gnoseologia, la differenza tra *concevoir*, *sentir*, *imaginer*, v. LELEVEL 1697, I, 211; cf. MALEBRANCHE, *Entretiens*, I, 102, 104, 130,174.

138 LELEVEL 1697, I, 94, 95, 105, 118, 119; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 120, 138 e tutto l'*Entretien* IV. Per quanto riguarda il ruolo attivo di Dio nella conoscenza LELEVEL 1697, I, 120; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 165, 186. E più in generale l'ordine provvidenziale che governa la realtà, v. LELEVEL 1697, I, 308, 309; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, II, 17.

139 LELEVEL 1697, I, 109, 112; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, II, 87.

140 LELEVEL 1697, I, 124; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 143. Il ruolo della religione è comunque primario rispetto a quello della filosofia nel passo di Malebranche.

141 LELEVEL 1697, I, 256-257; cf. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 41.

142 LELEVEL 1697, I, p. 172.

rale a seguito di un eventuale cambiamento nelle leggi conseguente ad un mutamento nella volontà divina[143]. Le funzioni di intelletto e volontà, al contrario seguono in modo esplicito la posizione cartesiana[144].

Nonostante una presa di posizione nettamente antimaterialista, che chiama in causa Hobbes e Spinoza[145], fondata sull'antitesi sentimenti umani/visione in Dio[146], Lelevel nel delineare le «causes générales de diférens

143 «Si vous prenez garde que les idées des nombres, du corps et de l'ame ne sont pas en vous, mais qu'elles sont comprises dans la substance de l'Infini, vous verrez clairement que les veritez, qui en sont les rapports, sont indépendantes de sa volonté comme son être même en est indépendant. Et certainement on ne peut nier que ces raports soient nécessaires, éternels, immuable, sans faire violence, pour ainsi dire, à toutes les idées qui se présentent à l'esprit, sans reverser toutes les sciences, sans aneantir la Morale et mettre confusion dans toute la vie humaine», *ibid.*, I, 176-177. Poco più avanti Lelevel sottolinea la necessarietà delle verità matematiche e morali, 178. «Dieu les (les veritez) veut telles, cela est certain; mais c'est parce qu'elles ne peuvent être autres qu'elles sont; si elles changeoient, il faudrait que la substance d'où elles dépendent et où elles sont comprises changeât. Jugez si sur de pareilles conséquences on ne doit pas tenir pour constant que les veritez des sciences et des mœurs sont nécessaires, immuables et éternelles», 179. Un'altra critica a Descartes riguarda il carattere infinito dello spazio: «C'est donc faire injure à Dieu que d'attribuer à son Ouvrage l'éternité…et on n'est pas plus raisonnable de lui attribuer l'infinité en étendue; c'est encore un caractère qui ne convient point à la créature. Ceux qui aiment mieux imaginer un nombre infini de tourbillon et des espaces infinis, que de borner la matiere fort diférente encore un coup de l'étenduë, qui est l'objet de leur esprit, n'y pensent pas sérieusement», 172.

144 «L'Entendement ne juge de rien, il ne fait que recevoir les idées. C'est la volonté qui les compare, qui delibére, qui choisit, qui suit ce qui lui paroit le plus convenable. L'Entendement lui est soûmis, elle tire de lui ce qu'il lui plait», *ibid.*, I, 103.

145 «L'un énemi de la lumière intérieure a prétendu qu'il n'y a pas moins de perfection dans une pensée que dans une autre, que rien ne peut être mieux ordonné que nos volontez, que la doleur est une perfection de l'Univers, qu'enfin la nature est la plus parfaite qu'elle puisse être. D'où il conclut que l'Etre infiniment parfait n'est autre chose que l'Univers dans l'assemblage de tout ce que nous apellons ou de biens ou de maux. L'autre vendu à la faveur des usurpateurs, a prétendu qu'il ne faloit chercher la Loi que dans la force et que tous les devoirs n'étoient fondez que sur des conventions faites entre le plus foible et le plus fort, ne voiant pas que par cela même il exposoit son plus fort à tous les malheurs de la vie, quand sa force viendroit à diminuêr», *ibid.*, I, 188-189. Per una critica a Spinoza v. MALEBRANCHE 1945-1947, I, 247.

146 Riprendendo l'interlocutore per la confusione tra *voir* e *imaginer* Lelevel sottolinea l'opposizione tra la conoscenza derivante da *sentiments* e *idées*: «On imagine la fausseté, mais on ne la voit point. L'objet qui se découvre à l'esprit ne lui présente que la verité, je veux dire que des idées qui ont entr'elles des raports réels. Mais l'esprit toujours trom-

personnages de la vie humaine»[147] -quasi un trattato di characteres in miniatura - nel confermare la natura spirituale della fede del vero devoto – che segue appunto la *Raison* e non i *sentimens* – riconduce il falso devoto all'uomo comune, che in realtà non si differenzia affatto dagli animali nel suo dipendere meccanicamente dai *sentimens* e dalle tracce nel cervello:

> *Dem*. D'où tirerez-vous l'impie, le dévot, le bel esprit?
>
> *Resp*. Tous vont encore sortir des traces du cerveau et du mouvement des esprits animaux. Ce qui fait un impie, c'est un cerveau tellement pénétré de tout ce qu'il a reçu par les sens, qu'il n'entend plus d'autre langage que le leur et qu'il n'en sçait plus parler d'autre. Les sens de l'impie sont devenus sa Raison; tout ce qui ne s'y ajuste pas, lui semble des chiméres; s'il se mêle encore de raisonner, ce n'est que pour justifier tout ce que la Raison condamne. Pour le dévot, il faut faire une distinction: il y a dévot et dévot. L'une adore Dieu en esprit et sacrifie ses passions à la justice. La Raison conduit celui-là; c'est tout dire. Mais l'autre ne fait que se servir des termes de la piété et pour se paier de quelques postures, il ne refuse rien à son penchant. Celui-ci dépend des traces de son cerveau; il est intressé, il est sensuël; il est aigre , l'amour propre le dévore. Il ne difére donc en rien du commun des hommes[148].

5. Conclusioni

L'evidente e costante debito nei confronti del pensiero di Malebranche non comporta tuttavia l'attribuzione a Henri Lelevel del ruolo di mero ripetitore. Senza tenere conto dello sforzo di presentare in modo organico e didascalico un sistema di fisica, logica e morale, anche la diversa enfasi su alcune tematiche di importanza centrale mostra chiaramente un impegno non indifferente nella rielaborazione di un materiale complesso. A questo proposito mi sembra emblematico il caso della nozione di abitudine, che nel *Traité de morale* di

pé par les sentiments qui sont liez aux traces du cerveau y ajuste ses jugemens et ne conçoit plus dans ses idées que des raports qui n'y sont pas», LELEVEL 1697, I, 244.

147 Si tratta del capitolo XV, *ibid*., I, 229.

148 *Ibid*., I, 238-239.

Malebranche assume un ruolo di primaria importanza[149], mentre nello scritto di Lelevel, pur mantenendo un ruolo centrale[150], è appena accennato. Anzi sarebbe più corretto affermare che proprio sul rapporto atto/abitudine Lelevel assume una posizione diversa da quella di Malebranche: pur riconoscendo una funzione positiva alla ripetizione di atti conformi alla volontà divina – che soli sembrano capaci di generare un'abitudine di segno positivo -, l'uomo dopo la caduta è del tutto incapace di attivare un processo virtuoso a partire dalla propria volontà; senza l'aiuto della grazia e dei sacramenti nessuna disposizione favorevole all'unione con la volontà divina è possibile al *viator*[151].

Su un'altra nozione di centrale importanza Lelevel cerca di distinguersi dalla sua principale fonte di ispirazione. Malebranche, infatti, attribuisce all'*amour propre éclairé* un ruolo diametralmente opposto a quello dell'*amour propre*, che è all'origine dell'allontanamento dell'uomo dalla volontà divina e quindi dal rispetto dell'ordine[152]. Lelevel, pur riconoscendo un certo peso al-

149 MALEBRANCHE 1977, 269-273 (II, 14).

150 «*Dem.* Qu'arrive-t-il donc à une ame qui consent au premier bon mouvement qu'elle reçoit du ciel? *Resp.* Au moment qu'elle consent autant qu'elle peut consentir, elle passe du desordre à la justice; *et si l'acte de son amour se change en habitude*, c'est une justice qui luy demeure», LELEVEL 1697, III, 53 il corsivo nel testo è per evidenziare la nozione relativa al rapporto atto/abitudine presente in Malebranche.

151 «Toutes les graces actuelles étant passegeres, et laissant entre elles des intervalles pour les mouvemens de la concupiscence toujours inhérente et obstinée, on ne peut par ces graces produire que des actes, et on ne peut en produire un assez grand nombre pour produire l'habitude sainte qui nous est necessaire. C'est aussi à quoi Jesus-Christ a pourvû par l'institutions des Sacraments. Il a attaché à ces signes sacrez la grace habituelle qui nous met dans une disposition constante de preferer Dieu à toutes choses», *ibid.*, III, 71. V. anche 72, la risposta alla domanda circa l'utilità *des graces actuelles et passegeres*, dove Lelevel sembra meno lontano dalla posizione di Malebranche.

152 «L'amour propre ennemi irréconciliable de la vertu ou de l'amour dominant de l'Ordre immuable, peut s'accomoder avec l'amour d'union, qui répond, et qui rend honneur à la puissance capable d'agir en nous: car il suffit pour cela que cet amour propre soit éclairé», MALEBRANCHE 1977, 44 (I, 3,12).

l'amor proprio quale inclinazione naturale alla felicità[153], è molto riluttante a ricorrere alla distinzione tra *amour propre aveugle* e *amour propre éclairé*:

> On abuse étrangement de cette distinction. Plusieurs ne donnent pour objet à l'amour propre éclairé que la santé du corps ou une vaine reputation: ils confondent la Morale avec la Medicine, ou avec l'art de contenter l'orgueil. Si distinguant l'ame d'avec le corps vous laissez là les biens qui perissent pour chercher ceux qui durent toujours, vous vous aimez selon le bon sens, votre amour propre est éclairé. Mais c'est toujours le plus funeste aveuglement que de se borner aux biens du corps ou de la vie sensible de quelque maniere qu'on les regarde[154].

Secondo Lelevel la distinzione, presente nel *Traité de morale* di Malebranche, non è esente dal pericolo di fraintendimenti che possono sovvertire proprio l'ordine. L'obiettivo polemico è qui senz'altro Pierre-Sylvain Régis, che nella parte dedicata alla morale del suo *Système* aveva proprio suggerito la distinzione, con prospettive molto lontane dalle posizioni di Malebranche:

> Il est evident qu'aimer la vertu en general, c'est observer les lois naturelles et civiles; c'est, par example, s'aimer soy-même d'un amour propre éclairé; c'est aimer Dieu et le prochain d'un amour de choix; c'est chercher la paix par toute sort de moyens, c'est estre fidele, reconnoissant, doux, modeste, commode[155].

MAURO FALZONI

153 «L'amour propre est le grand ressort des actions humaines. Il se trouve par tout, et ordinairement il gâte tout. Mais cela n'empéche pas qu'il ne puisse avoir un bon usage et servir à la pratique de la vertu. Car si voulant être heureux, je sçai qu'il faut aimer Dieu à cause de ses perfections infinies, je m'uniray à Dieu, et à la vuë du bonheur qui depend de luy, je m'uniray à luy de plus en plus», LELEVEL 1697, III, 84.

154 *Ibid.*, III, 85-86.

155 RÉGIS 1690, III, 488.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ 1974 = FERDINAND ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin 1974 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

Biographie Universelle = *Biographie Universelle Ancienne et Moderne*, sous la direction de LOUIS-GABRIEL MICHAUD, PARIS-LEIPZIG, chez Madame C. Desplaces-Librairie F. A. Brockhaus 1843-1865, vol. XXIV, 52.

BOUILLIER 1868 = FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Ch. Delagrave et C.ie.

COUSTEL 1695 = PIERRE COUSTEL, *Le discernement de la vraye et de la fausse morale où l'on fait voir les faux Offices de Ciceron et des livres de l'Amitié, de la Viellesse et des Paradoxes*, Paris, chez Florentine et Pierre Delaulne.

DUHAMEL 1692 = JEAN DUHAMEL, *Reflexions critiques sur le Systeme Cartesien de la Philosophie de Mr. Regis*, Paris, chez Edme Couterot.

GUEROULT 1955-1959 = MARTIAL GUEROULT, *Malebranche*, Paris, Aubier Éditions Montaigne.

HEURTEVENT 1912 = RAOUL HEURTEVENT, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne,* Paris, Beauchesne

HUET 1689 = PIERRE-DANIEL HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, apud Danielem Horthemels.

LELEVEL 1694 = HENRI LELEVEL, *La vraye et la fausse metaphysique ou l'on refute les sentiments de M. Regis et de ses adversaires sur cette matiere*, Rotterdam, chez Reinier Leers.

LELEVEL 1697 = HENRI LELEVEL, *La philosophie moderne par demandes et réponses, contenant la Logique, la Metaphysique, la Morale et la Physique avec un Traité de l'art de persuader*, Toulouse, chez Guillaume-Louis Colombetz.

LOCKE 1975 = JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by PETER H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press.

MALEBRANCHE 1945-1946 = MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des Sciences*, éd. par GENEVIÈVE LEWIS, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1945-1946 (Bibliothèque des textes philosophiques) 3 vols. (*Œuvres Complètes*, I-III, éd. GENEVIEVE RODIS-LEWIS, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1962-1964).

MALEBRANCHE 1945-1947 = MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion suivis des Entretiens sur la mort*, éd. ARMAND CUVILLER, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1945-1947 (Bibliothèque des textes philosophiques) 2 vols. (*Œuvres complèt*es, XII-XIII, éd. André Robinet, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1984).

MALEBRANCHE 1976 = MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grace*, éd. par GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, Paris, Vrin (*Œuvres complètes*, V).

MALEBRANCHE 1977 = MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, éd. par MICHEL ADAM, Paris, Vrin (*Œuvres complètes*, XI).

MILANI 2010 = NAUSICAA E. MILANI, «Il *Système* di Régis e le sue immagini tra censura e nuova filosofia», *Nuncius* 25 (2010), 241-297.

NADLER 2000 = STEVEN M. NADLER (ed.), *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press.

RÉGIS 1690 = PIERRE-SILVAIN RÉGIS *Systéme de philosophie contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, Paris, Denis Thierry.

RÉGIS 1691 = PIERRE-SILVAIN RÉGIS, *Reponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii Episcopi Suessionensis designati Censura Philosophiae Cartesianae. Servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, sur tout à la Metaphysique*, Paris, chez Jean Cusson.

RÉGIS 1692 = PIERRE-SILVAIN RÉGIS, *Reponse aux Reflexions Critiques de M. Duhamel sur le Systeme de Philosophie Cartesien de M. Regis*, Paris, chez Jean Cusson.

Pierre-Sylvain Régis su *Aetas Cartesiana*, www.e-theca.net/aetascartesiana/regis.html (a cura DI NAUSICAA E. MILANI).

ROBINET 2000 = ANDRÉ ROBINET, *Malebranche's Life and Legacy*, in NADLER 2000, 288-304.

ROHAULT 1671 = JACQUES ROHAULT, *Traite de Physique*, Pariz, Denys Thierry.

SCHMALTZ 2002 = TAD M. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.

STRAZZONI 2018 = ANDREA STRAZZONI, «How Did Regius Become Regius? The Early Doctrinal Evolution of a Heterodox Cartesian», *Early Science and Medicine* 28/4 (2018), 362-411.

STRAZZONI 2019 = ANDREA STRAZZONI, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science. From Regius to 's Gravesande*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter.

WATSON 1966 = RICHARD A.WATSON, *The Dawnfall of Cartesianism. A Study of Epistemological Issues in late 17th Century Cartesianism*, The Hague, Nijhoff (Archives Internationales d'Histoire des Idées, 11).

Les preuves de l'existence de Dieu chez Samuel Formey

Marco Storni*

1. La philosophie spéculative à l'Académie de Berlin

En 1740, Frédéric II de Prusse invite Pierre-Louis Moreau de Maupertuis à prendre la direction de l'Académie de Berlin, pour qu'il puisse la réformer entièrement et la rendre compétitive par rapport aux autres académies européennes. Comme Frédéric l'écrit à Maupertuis en 1740,

> Mon cœur et mon inclination, Monsieur, m'ont fait désirer dès le premier moment de mon avènement au trône de vous avoir pour donner à l'Académie de Berlin la forme que vous seul pouvez lui donner. Venez donc enter sur la plante sauvage la greffe des sciences et des fleurs. Vous avez appris au monde la figure de la Terre. Venez apprendre à un Roi le plaisir de posséder un homme tel que vous.[1]

Contrairement à Francesco Algarotti, aux Bernoulli,[2] à Willem J. 's Gravesande et à Christian Wolff, qui n'acceptèrent pas l'invitation de Frédéric à re-

* Je tiens à remercier Antoine Vuille pour avoir corrigé mon expression française, ainsi que les deux réviseurs anonymes pour leurs remarques critiques, qui m'ont beaucoup aidé à améliorer l'article.

1 Cité dans La Beaumelle 1856, 66.

2 Il s'agit de Daniel, de Jean II et de Nicolas Bernoulli, qui, tout en n'allant jamais à Berlin, furent des associés externes de l'Académie de Prusse : voir les listes de l'Académie, notamment la « troisième liste, qui représente l'état actuel de l'Académie en 1750 », dans l'*Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres, depuis son origine jusqu'à présent, avec les pièces originales* (1752).

Noctua, anno V, n. 2, 2018, ISSN 2284-1180

joindre l'académie, Maupertuis, déçu peut-être du cours qu'avait pris sa carrière à Paris, répond avec enthousiasme à l'appel du roi.[3] S'installant à Berlin vers 1745, Maupertuis commence son œuvre de réforme de l'académie prussienne. Dans le *Règlement de l'Académie*, à l'article 1, on illustre la nouvelle structure de l'institution :

> L'Académie demeurera comme elle est, divisée en quatre classes. 1. *La classe de philosophie expérimentale* comprendra la chimie, l'anatomie, la botanique, et toutes les sciences qui sont fondées sur l'expérience. 2. *La classe de mathématique* comprendra la géométrie, l'algèbre, la mécanique, l'astronomie, et toutes les sciences qui ont pour objet l'étendue abstraite, ou les nombres. 3. *La classe de philosophie spéculative* s'appliquera à la logique, à la métaphysique et à la morale. 4. *La classe de belles-lettres* comprendra les antiquités, l'histoire et les langues.[4]

La nouveauté la plus remarquable, non seulement par rapport à l'ancienne structure de l'Académie telle que Leibniz l'avait établie en 1700, mais aussi par rapport aux autres académies d'Europe, est la création d'une classe de philosophie spéculative.[5]

La notion de « philosophie spéculative », opposée à celle de « philosophie expérimentale », a été largement traitée dans les études sur la philosophie et les sciences modernes, par rapport notamment à la pensée anglaise du XVIIe et du XVIIIe siècle.[6] La nouvelle démarche en philosophie naturelle,

3 BADINTER 1999, 236 et suiv. Il existe plusieurs études sur l'Académie de Berlin au XVIIIe siècle, dont nous ne rappellerons que quelques titres particulièrement significatifs : CALINGER 1968, AARSLEFF 1989, CASINI 2000, TERRALL 2002, GOLDENBAUM 2004.

4 MAUPERTUIS 1768(2), *Règlement de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 303-304.

5 Dans son *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, Christian Bartholmèss insiste sur ce même point : « L'érection d'une classe de philosophie spéculative est non seulement l'article le plus important des statuts de 1746, mais un des signes les plus caractéristiques de la révolution qui s'opérait dans les régions intellectuelles de l'Europe » (BARTHOLMÈSS 1850, 169).

6 Voir notamment les études de Peter Anstey et d'Alberto Vanzo: ANSTEY 2014 et 2015,

inaugurée par Bacon et consacrée par Newton, qui voit dans l'expérience et l'induction les moyens indispensables pour accéder à la connaissance du monde physique, s'oppose aux spéculations abstraites et vaines des métaphysiciens. Comme l'écrit de façon très claire Henry Oldenburg à propos des recherches de la Royal Society, cette société savante « vise au perfectionnement de toutes les sciences et les arts utiles, non par des simples spéculations, mais par des observations et des expériences précises et fidèles ».[7]

Bien qu'il soit familier avec ces débats anglais, Maupertuis réinterprète la distinction entre philosophie spéculative et philosophie expérimentale dans des termes disciplinaires plutôt que méthodologiques. La philosophie spéculative, comme Maupertuis l'écrit dans son discours *Des devoirs de l'académicien* (1746), est la discipline qui s'occupe de tout ce qui n'est traité ni par la philosophie expérimentale, ni par les mathématiques. Si la philosophie expérimentale étudie les corps tels qu'ils se présentent dans l'expérience du monde externe, et si les mathématiques considèrent les corps dépouillés « de toutes leurs propriétés sensibles […], pour faire un examen plus sévère et plus sûr de celles qui restent » (l'extension et les nombres),[8] la philosophie spéculative, quant à elle, travaille sur « des objets qui n'ont plus aucune propriété des corps ». La notion de philosophie spéculative ainsi définie inclut un grand nombre de sujets, dont la morale, l'épistémologie, la cosmologie,

ANSTEY AND VANZO 2012 et 2016.

7 « [The Royal Society] aimes at the improvement of all usefull Sciences and Arts, not by meer speculations, but by exact and faithfull Observations and Experiments ». Oldenburg à Norwood, 10 février 1667/8, cité dans ANSTEY 2005, 220.

8 MAUPERTUIS 1768(2), *Des devoirs de l'académicien*, 290. Chez Maupertuis, il n'y a aucune différence ontologique entre les objets mathématiques et les objets des autres connaissances. La seule différence consiste dans le niveau d'abstraction auquel chaque science se situe, les mathématiques étant plus loin de l'expérience sensible immédiate. Cf. CHARRAK 2009, 142-148.

mais aussi la théologie.

Bien que la définition du champ d'activité de la nouvelle classe de philosophie spéculative soit très large, dans le but de stimuler le plus grand nombre possible de contributions, les travaux qui y sont présentés au cours de la présidence de Maupertuis (1745-1757) sont toutefois peu nombreux ; leur qualité, par ailleurs, est en général assez faible. Comme Maupertuis l'écrit dans une lettre à Frédéric II :

> Les bontés que Votre Majesté me témoigna hier pour son Académie m'enhardissent à lui faire connaître notre état et nos besoins. Ce n'est pas assez, Sire, de nous avoir bâti un palais, il faut que nous soyons dignes de l'habiter. 1° Nos chimistes l'emportent sur tous les chimistes de l'Europe. 2° Nos mathématiciens peuvent le disputer aux mathématiciens de toutes les autres académies. […] 3° Nos deux classes de philosophie spéculative et de belles-lettres sont de la dernière faiblesse et seraient peut-être anéanties sans le secours le plus urgent et le plus puissant qu'elles ont trouvé dans Votre Majesté. Elles ont un pressant besoin de quelque nouvelle acquisition.[9]

La pénurie et la médiocrité des contributions en philosophie spéculative justifient au moins en partie l'engagement direct de Maupertuis dans les activités de cette classe, dont il est l'un des principaux contributeurs. Ses écrits cosmologiques ayant pour objet le principe de la moindre action et la preuve de l'existence de Dieu qui s'y fonde (*Les lois du mouvement et du repos, déduites d'un principe de métaphysique* et l'*Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de cosmologie*) sont publiés dans ce cadre, ainsi que d'autres mémoires philosophiques (*Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*) et des discours académiques (*Des devoirs de l'académicien*). Les historiens ont largement traité de

9 LE SUEUR 1896, 85. La lettre n'est pas datée, mais elle a sans doute été écrite avant 1748.

cette phase de l'activité de Maupertuis, en se concentrant notamment sur l'interprétation cosmologique du principe de la moindre action, ainsi que sur les controverses avec Voltaire et Samuel Kœnig qui y sont liées.[10]

Maupertuis n'est pourtant pas le seul contributeur important aux travaux de la classe de philosophie spéculative. Parmi ses autres membres illustres, on trouve non seulement des philosophes d'orientation analogue à celle du président (songeons notamment à Jean-Bernard Mérian, empiriste d'inspiration anglaise et critique farouche de Wolff[11]), mais aussi des partisans de la philosophie wolffienne, dont le secrétaire perpétuel de l'académie Johann Heinrich Samuel Formey est sans doute l'exemple le plus frappant.[12] Ainsi, au sein de la classe de philosophie spéculative, deux mouvements intellectuels opposés coexistent, que nous pourrions appeler, suivant une tradition historiographique solidement établie, les courants « newtonien » et « wolffien ».[13] L'intérêt que les commentateurs ont manifesté pour ces deux traditions philosophiques n'est pas le même : plus d'attention a été accordée aux critiques de Wolff, en négligeant les contributions de ses partisans.

Les travaux qui portent sur la figure de Formey sont en ce sens exemplaires. Formey est l'auteur d'une œuvre imposante, caractérisée par son engagement dans la diffusion des doctrines wolffiennes,[14] mais aussi par les

10 Sur le principe de la moindre action, voir BRUNET 1929, FEE 1941, FEHER 1988, PULTE 1989, RADELET DE GRAVE 1998, LEDUC 2015, LYSSY 2015 et VAN DEN ABBEEL 2017. Sur les controverses avec Voltaire et Kœnig, voir BEESON 1992, 243-253, TERRALL 2002, 292-309, GOLDENBAUM 2004 et 2016, BROMAN 2012.

11 Sur Mérian, voir LAURSEN 1996 et 2010, LAURSEN ET POPKIN 1997.

12 Sur la figure de Formey, qui fait l'objet spécifique de notre contribution, voir aussi HÄSELER 2002, VOLMER 2007, REY 2013.

13 Songeons, entre autres, aux travaux de BECK 1969, de CALINGER 1969 et de POLONOFF 1973.

14 L'ouvrage le plus connu de Formey est sans doute *La belle wolfienne*, en six tomes, publié à partir de 1741. Il s'agit d'un roman philosophique visant à vulgariser la pensée de Wolff, dans un style fontenellien (cf. ÉCOLE 1983).

échanges épistolaires très intenses que Formey eut avec plusieurs membres de la République des Lettres.[15] Les historiens qui se sont penchés sur Formey en ont souligné son rôle dans la controverse avec Euler sur les monades, où le secrétaire perpétuel de l'académie se veut le porte-parole des idées de Wolff.[16] On a peu insisté sur les autres contributions de Formey à la réélaboration de l'héritage philosophique wolffien. C'est pourquoi une étude des travaux qu'il présente à l'Académie de Berlin est particulièrement intéressante.[17] En effet, Formey y tient compte des autres recherches en cours au sein de l'institution, notamment celles de Maupertuis. D'ailleurs, comme nous le verrons par la suite, Formey y abandonne le ton polémique et hostile, en faveur d'une attitude plus ouverte et conciliante.

Dans ce travail, nous allons nous concentrer sur deux mémoires parus en 1747 dans le recueil des *Mémoires de l'Académie de Berlin*, à savoir *Les preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes* et l'*Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature, pour établir l'existence de Dieu*. Le premier est une discussion méthodologique de portée générale ; le deuxième cible spécifiquement la preuve de l'existence d'un être suprême *a contingentia mundi.* Aucune étude n'a été consacrée jusqu'ici à ces deux textes, qui nous semblent pourtant très significatifs : l'auteur y expose les idées méthodologiques et métaphysiques de Wolff, tout en engageant une confrontation indirecte avec les recherches menées par d'autres membres de l'académie (Maupertuis, *in primis*) sur la cosmologie et la théologie. Formey retravaille les

15 L'ensemble de sa correspondance compte environ dix-sept mille cent lettres Voir l'inventaire alphabétique de la correspondance de Formey : HÄSELER 2003. Voir aussi HÄSELER 2008.

16 BROMAN 2012, LEDUC 2013, REY 2013, PRUNEA-BRETONNET 2015.

17 La tentative de réélaboration de l'héritage wolffien se manifeste également dans les contributions de Formey au projet de l'*Encyclopédie* : voir MARCU 1953, CARBONCINI 1984, ADAMS 1992.

thèses wolffiennes pour les adapter au contexte académique, en les rendant plus intelligibles et communicables. Son but est d'encourager la communication savante, avec la conviction que tout désaccord peut être réglé lorsque la vraie méthode philosophique est rendue accessible à tous les esprits.

L'intérêt de notre travail est double. D'une part, il permet d'intégrer une historiographie trop axée sur le courant newtonien de l'Académie de Berlin, en insistant sur la place centrale qu'avaient les wolffiens dans la vie intellectuelle de l'institution et dans le développement des recherches qui y étaient menées. D'autre part, il souligne le rôle capital de Formey pour relancer le débat académique autour de questions centrales non seulement dans la réflexion de ses collègues à Berlin, mais également dans la philosophie du XVIIIe siècle en général : il s'agit de l'application de la méthode mathématique à la philosophie, de la possibilité de créer un système exhaustif du savoir, ainsi que de la pertinence des causes finales pour l'interprétation de la nature.[18]

2. La classification des preuves de l'existence de Dieu

Avant d'entreprendre l'analyse des deux mémoires de 1747, nous souhaiterions discuter brièvement d'un texte plus tardif, paru en 1759 dans la *Nouvelle bibliothèque germanique*. La raison en est simple : Formey propose ici une catégorisation des preuves de l'existence de Dieu qui nous permet de mieux situer sa propre démarche par rapport à d'autres types de démonstrations de

18 Les discussions autour de ces questions au XVIIIe siècle ont fait l'objet de plusieurs études : parmi celles qui portent sur les auteurs mentionnés dans notre contribution, citons PAOLINELLI 1971, TONELLI 1987, MARCOLUNGO 1992, BASSO 2004, CHARRAK 2009, DUNLOP 2012. Le texte wolffien dont Formey reprend les contenus est WOLFF 1736-1737.

l'existence de Dieu *a posteriori*, notamment celle de Maupertuis.[19]

L'article de 1759 porte sur les questions suivantes :

> Quel est le degré de certitude dont sont susceptibles les preuves tirées de la contemplation de cet univers pour démontrer l'existence d'une divinité ? Et quelle est la meilleure manière de faire usage de ces arguments *a posteriori*, pour établir cette importante vérité ?[20]

Formey distingue d'abord deux sens dans lesquels la première question peut être interprétée. Il y a un sens relatif et un sens absolu. Prendre la question dans le sens relatif revient à l'admission d'une différence irréductible entre les hommes dans la manière dont ils se rapportent aux phénomènes naturels, et se traduit par conséquent dans une légitimation de l'usage que chacun peut faire – suivant ses inclinaisons, son éducation, ses préjugés – des traces sensibles de la présence d'une intelligence supérieure. Suivre cette voie signifierait pour Formey la nécessité d'écrire « une histoire philosophique […] de cette immensité d'opinions, qui ont régné là-dessus dans la théologie et dans la philosophie de toutes les nations et de toutes les sectes ».[21] Cette approche descriptive étant manifestement trop compliquée et peu féconde, « il faut prendre la question dans le sens absolu »,[22] à savoir se demander quel degré de certitude l'homme en général, à partir des facultés qu'il possède, peut atteindre à propos de la question de l'existence de Dieu. Il existe, continue Formey, quatre routes possibles qu'on peut suivre pour déterminer la question dans le sens absolu : « une route physique, une route physico-mathématique,

19 Pour une analyse classique des preuves *a posteriori* chez Maupertuis, Wolff et les physico-théologiens, voir PAOLINELLI 1971.
20 FORMEY 1759, « Article VII », 317.
21 *Ibid.*, 319.
22 *Ibid.*

une route mathématico-métaphysique, et une route métaphysique. »[23] La route physique coïncide avec la démarche de la physico-théologie la plus classique. L'exaltation des merveilles de la nature amène à se persuader de l'existence d'un être supérieur qui en est l'auteur : une preuve qui est certes « la plus frappante et la plus à la portée de tous les hommes »,[24] mais qui, à un examen théorique plus approfondi, révèle toute sa faiblesse. Rien n'empêche que toutes les merveilles qu'on admire ne soient que le produit de la nécessité de la nature : « la fatalité ou le hasard paraissent des principes bien plus propres à rendre raison de tout. »[25] La deuxième voie n'est pas plus certaine que la première. Elle se distingue de la physico-théologie en ce qu'elle n'admire pas seulement l'organisation extérieure des corps organiques, mais va plus dans les détails, en découvrant la perfection des structures mathématiques sous-jacentes aux phénomènes naturels.

> J'avais admiré, en simple physicien, ou même en simple citoyen du globe terrestre, ces astres éclatants qui décrivent fidèlement leurs révolutions autour de moi ; j'avais adoré le Dieu qui les a allumés et suspendus dans le firmament ; mais on m'absorbe dans de nouveaux sujet d'admiration bien plus puissants, quand on me donne les notions de la grandeur de ces masses, de leurs distances, des proportions entre ces masses et ces distances.[26]

Le problème de la route physico-mathématique est le même que celui de la première : la fatalité ou le hasard pourraient être les seuls responsables de la structure physico-mathématique de la réalité, dont la perfection n'est pas nécessairement le signe d'une intentionnalité divine qui l'aurait créée. Avec la troisième route, on s'approche des discussions internes à l'Académie de Ber-

23 *Ibid.*, 321.
24 *Ibid.*, 322.
25 *Ibid.*
26 *Ibid.*, 323.

lin. La voie mathématico-métaphysique, qui consiste dans la formulation d'un principe général d'où « ces combinaisons et […] leurs lois […] dépendent », qui « dérive incontestablement d'une intelligence suprême »,[27] est précisément la stratégie employée par Maupertuis dans ses écrits cosmologiques.[28] La critique que Formey adresse à cette troisième route n'est pas la même que pour les deux premières, mais est tirée de l'impossibilité pour une intelligence finie de trouver une telle loi générale. « Découvrir la loi générale de l'univers, c'est voir d'un coup d'œil l'existence de la cause dans tous les effets »[29] : une tâche que « des intelligences humaines, qui paraissent placées assez bas dans l'échelle des êtres spirituels »[30] ne peuvent certainement pas accomplir. Il ne reste donc à examiner que la route métaphysique, que Formey considère la plus fiable. La métaphysique, dit-il, traite des connaissances les plus fondamentales, de sorte que toute certitude « dépend des premières notions de la métaphysique ».[31] Les autres espèces de preuves mentionnées ci-dessus, tout en étant insuffisantes si elles sont prises par elles-mêmes, deviennent bien fondées lorsqu'on les subordonne à une preuve métaphysique plus générale, qui en représente le fondement ultime :

27 *Ibid.*, 325.

28 Formey pense clairement à la cosmologie de Maupertuis. Preuve en est le passage suivant : « Nous ne nous récrions point contre cette entreprise, comme quelques-uns l'ont fait, en disant que la démonstration de l'existence de Dieu ne saurait dépendre de calculs et de signes algébriques, qu'elle doit être à la portée de tout le monde, et qu'il serait singulier qu'on fût obligé de faire main-basse sur toutes les preuves ordinaires que les catéchismes et les cours de théologie renferment, *pour y substituer un principe tel que celui de la moindre action*, ou tout autre du même genre, qu'on voudrait ériger en principe primitif à cet égard » (*ibid.*, 326 ; nous soulignons). Ce n'est évidemment pas un passage polémique contre Maupertuis, mais il rend clair que la route mathématico-métaphysique consiste à « substituer un principe tel que celui de la moindre action » aux phénomènes naturels particuliers de la physico-théologie, qui sont, quant à eux, à la portée de tout le monde.

29 *Ibid.*, 328.

30 *Ibid.*, 326.

31 *Ibid.*, 330.

> Je ne vois pas comment on pourrait le nier, que toute démonstration de l'existence de Dieu, physique, physico-mathématique, ou mathématico-physique, n'est vraie qu'autant qu'elle est métaphysiquement certaine et démontrée.[32]

Dans l'article de la *Nouvelle bibliothèque germanique*, Formey ne va pas jusqu'à donner une véritable preuve métaphysique, mais se limite à suggérer les étapes qu'il faut respecter pour pouvoir en produire une. Il faut « commencer par une exposition des faits de la nature »,[33] à savoir la rédaction d'une histoire naturelle, incluant « l'existence, les propriétés, les relations, l'ordre et l'enchaînement » des « êtres individuels ».[34] Par la suite, l'on doit montrer que toutes ces choses « ont pu ne point être, et pourraient être autrement qu'elles ne sont », à savoir qu'elles sont contingentes, afin d'établir qu'« aucune partie considérée en particulier, ni que le Tout formé de l'assemblage de ces parties, [ne] renferme en soi le principe de son existence »,[35] lequel doit par conséquent être cherché ailleurs. À partir de là, on peut se former l'idée « d'un autre Être, distinct du monde et de la matière, qui ait seul la prérogative d'exister nécessairement ».[36] Une preuve ainsi construite, Formey en conclut, « est assurément la plus forte de toutes ». [37]

Dans les deux mémoires de 1747, Formey poursuit cette discussion méthodologique, soit dans un sens général (*Les preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes*), soit par rapport au cas spécifique de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu (*Examen de la preuve qu'on tire des fins de la na-*

32 *Ibid.*, 331.
33 *Ibid.*, 333.
34 *Ibid.*, 335.
35 *Ibid.*, 335-336.
36 *Ibid.*, 336.
37 *Ibid.*

ture).

3. La logique de système et la preuve de l'existence de Dieu *a contingentia mundi*

Le mémoire qui porte sur les *Preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes*, commence par quelques considérations critiques sur la méthodologie des sciences. Les idées avec lesquelles les savants travaillent, et les jugements qu'ils prononcent, sont souvent confus ou erronés car ils ne prennent pas soin de les ramener « aux premiers principes de nos connaissances », à savoir les « notions communes, qui peuvent seules produire l'évidence, et nous amener à une pleine conviction ».[38] Quand l'on pense avoir trouvé une vérité, Formey insiste, on ne se soucie pas d'étudier ses connexions avec toutes les autres vérités, ni même sa place dans la chaîne déductive du système de la science en général. Excepté les mathématiques, les autres sciences – Formey mentionne notamment la philosophie et la théologie – ne sont pas systématiques, et par conséquent l'ensemble de la science ne l'est pas. Cela pose un problème dans la mesure où, lorsque la connaissance n'est pas organisée en un système cohérent, non seulement on ne s'aperçoit pas des erreurs qu'on fait, mais surtout l'heuristique en est fortement pénalisée.

> En tenant cette conduite, il est impossible d'arriver à des théories, d'enchaîner entre elles toutes les propositions d'une science, en les subordonnant à certains axiomes, à certaines vérités primitives, qui entrent en qualité de principes dans toutes les démonstrations de cette science, et qui, par le fil des conséquences légitimes, mènent l'esprit humain aussi loin qu'il peut aller. Toute étude, qui n'est pas conforme à ce plan, quelque honneur qu'elle puisse faire dans le monde, ne

38 FORMEY 1747(1), *Les preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes*, 342.

conduit à rien.[39]

C'est pourtant la métaphysique, et non pas les mathématiques, qui doit être à la tête de l'encyclopédie des sciences, car les « premiers principes de la certitude de nos connaissances »[40] relèvent de ce domaine, les sens et l'imagination étant les ennemis d'une telle certitude. Pourquoi la métaphysique, si ses principes sont moins clairs et plus difficiles à découvrir que les vérités mathématiques ? La raison principale en est que les vérités mathématiques n'ont aucun intérêt pour nos vies, tandis que la métaphysique traite de sujets qui nous concernent directement, notamment pour leurs répercussions sur la théologie naturelle et sur la morale.

Le passage suivant dans l'argumentation de Formey consiste à associer la vérité et le bonheur : il s'agit d'un axiome plus que d'une proposition démontrée, la seule raison de cette association étant que les perfections – dans la théorie et dans la pratique – vont forcément ensemble. « Les biens réels, et les plaisirs solides, ne demandent que la pierre de touche de l'examen et de la réflexion. À leur égard, chaque pas vers la vérité est nécessairement un pas vers le bonheur. »[41] Or, quelle est la vérité la plus intimement liée au bonheur ? « C'est assurément – répond Formey – le dogme capital de l'existence de Dieu. »[42] L'objectif du mémoire est donc celui de « travailler à mettre les preuves de l'existence de Dieu dans un jour complet » et ainsi « travailler au bonheur du genre humain ».[43] La nécessité d'accomplir cette tâche est confirmée par l'existence de l'athéisme. Les athées, selon Formey, ne peuvent pas

39 *Ibid.*, 343.
40 *Ibid.*
41 *Ibid.*, 344.
42 *Ibid.*
43 *Ibid.*

être réellement convaincus de leur position, mais seulement faussement persuadés, car ils ne peuvent pas disposer d'un système des raisons bien ordonné qui les conduise à une véritable connaissance. La faible moralité qui est liée au scepticisme religieux est une preuve ultérieure que l'ignorance est une cause primaire de dégradation morale : une notion correcte de la vérité produirait sans aucun doute une moralité plus parfaite.[44]

Au cours de l'histoire, on a mobilisé différentes disciplines – de la physique à la métaphysique – pour prouver l'existence de Dieu. Le vrai philosophe devrait pourtant éviter de multiplier ces preuves, en faveur d'un travail de clarification : il faut « analyser les preuves ordinaires de l'existence de Dieu, de manière à les ramener aux premières notions »,[45] en donnant ainsi à chacune d'entre elles son véritable degré d'évidence.[46] Dans des termes plus généraux, il est impossible d'évaluer la pertinence d'une proposition quelconque si elle n'est pas intégrée dans une chaîne qui en montre les connexions logiques avec les autres propositions :

> Ceux qui prétendent que les notions communes confuses suffisent dans les sciences, parce qu'on peut s'y borner dans le cours ordinaire de la vie, font une très mauvaise induction, ignorant sans doute que dans les sciences une conséquence se déduit de l'autre, et qu'on arrive par une longue chaîne de raisonnements à la dernière, dont on ne peut connaître la force et la valeur, qu'autant qu'on a des idées distinctes et déterminées de toutes les propositions, qui ont formé le raisonnements, dont elle est le résultat.[47]

---

44 On peut voir ici une référence cachée au « spinozisme », entendu comme un mélange d'athéisme et d'immoralité, selon un canon interprétatif très répandu au XVIIIe siècle. Plusieurs commentateurs se sont occupés de cette tradition hétérodoxe, notamment en relation aux Lumières françaises. Un cas emblématique est celui du « spinozisme » de Diderot : voir VERNIÈRE 1954, MÉTRAUX 1994, WOLFE 2010.

45 FORMEY 1747(1), 347.

46 La même position est partagée par Maupertuis, comme on peut le voir au début de l'*Essai de cosmologie* (MAUPERTUIS 1768(1), 3-25).

47 FORMEY 1747(1), 347.

Cela est ce qu'on appelle l'« ordre géométrique », « qu'on a toujours regardé comme la marche la sûre de l'esprit humain ».[48] C'est la méthode qu'Euclide a suivi dans l'exposition des éléments de la géométrie, la seule *methodus docendi* qui peut produire une véritable conviction au lieu de la simple persuasion à laquelle se borne tout autre ordre démonstratif.

Pour résumer, nous voyons bien que la *methodus inveniendi* proposée par Formey, consistant dans une réduction aux principes premiers de toute vérité subordonnée et, de façon correspondante, dans une déduction de toute connaissance de ces principes, se traduit dans une forme d'exposition « généalogique »[49] de la science, qui doit aboutir dans la construction d'un système déductif global, rigidement ordonné, le seul qui puisse conduire à la découverte de vérités bien fondées et véritablement démontrées. Dans ce contexte, la référence aux phénomènes est tout à fait secondaire, l'induction étant subordonnée à la déduction, et la connaissance empirique déclassée à source de notions imprécises voire de préjugés.

Dans la dernière partie du mémoire, Formey traite brièvement de la preuve de l'existence de Dieu *a contingentia mundi*, à son avis « la plus forte […] pour établir l'existence de Dieu », en essayant de la reconduire « aux premières notions, source unique de l'évidence ».[50] Si l'on considère les entités singulières, l'on s'aperçoit que chacune entretient des rapports de dépendances avec les autres (notamment en ce qu'elle ne peut pas se générer par

48 *Ibid.*, 348.

49 « L'ordre géométrique […] consiste à faire naître, pour ainsi dire, les propositions les unes des autres, à en dresser une espèce de généalogie, qui les lie toutes entre elles, qui les rappelle à une même origine, et qui les fasse distinguer par le rang qu'elles doivent tenir dans la suite non-interrompue de leur génération » (*ibid.*).

50 *Ibid.*, 355.

soi-même). L'idée de dépendance est indissociable de l'idée de contingence : il n'est pas nécessaire (mais contingent) qu'une chose ait la forme que, *de facto*, elle a. Si la forme d'une matière donnée ne découle pas nécessairement de son essence, la matière étant compatible avec une multitude de formes possibles, il faut admettre que « la forme […] lui vient d'une cause étrangère ».[51] En effet, les modifications que subit la matière ne peuvent pas trouver une explication précise dans la matière elle-même, car elle est indifférente à toute modification formelle, ne peuvent demeurer sans explication, car le néant ne peut rien produire (*ex nihilo nihil fit*). « Or – en conclut Formey – je ne trouve cette cause, ce principe, cette raison suffisante, que dans un ouvrier intelligent, qui s'est proposé un but, un dessein »[52]. Les notions communes à la base de cette argumentation sont celles de possible et d'impossible, de contradictoire et de non-contradictoire. Pour être clairs, nous pourrions rendre explicites les trois principes logiques qui sont à la base de la chaîne des raisons conduisant à la vraie connaissance de la cause première :

(1) Principe de non-contradiction

(2) Axiome « *ex nihilo nihil fit* »

(3) Principe de raison suffisante.

Revenons maintenant sur la question de la cause externe, et prenons du recul par rapport à l'identification de celle-ci avec Dieu. Pourquoi la cause externe ne pourrait-elle pas être une cause nécessaire (au sens de « déterminée nécessairement ») ? Si c'était le cas, « il en résulterait la plus étrange de toutes

51 *Ibid.*, 356.
52 *Ibid.*, 357.

les conséquences »[53] : le produit d'une cause nécessaire devrait lui-aussi avoir nécessairement les déterminations qu'il a, et ne pourrait pas être autrement. Or, comme on l'a vu, ce n'est pas le cas de la matière, dont l'essence n'implique rien quant aux déterminations contingentes qu'elle peut recevoir. De la même façon, la cause externe qu'on recherche ne peut pas coïncider avec l'univers. Ce dernier étant la chaîne des êtres matériels, il n'est pas essentiellement distingué des parties qui le composent ; en d'autres mots, ce ne serait pas une cause véritablement « externe ». Il ne reste donc qu'admettre l'existence d'un être distinct de la chaîne des causes matérielles, existant par lui-même. Ce raisonnement ne nous révèle pas seulement l'existence de Dieu, mais aussi ses attributs fondamentaux, qui sont trouvés par opposition avec les attributs de la matière créée. Si l'on considère les binômes fini/infini, muable/immuable, contingent/nécessaire, temps/éternité, l'on peut aisément associer les uns au monde matériel et les autres à la cause première de tout ce qui existe. Formey peut ainsi en conclure que « le monde, par sa contingence, peut être appelé *un miroir de l'existence de Dieu* » ainsi que « la liaison entre ces deux propositions *je suis, donc il y a un Dieu*, se montre aussi nécessaire que celle qui enchaîne ces deux autres, *je pense, donc je suis* ».[54]

Le premier mémoire de 1747 est surtout intéressant pour sa partie méthodologique, où Formey adopte un point de vue wolffien. Au contraire, là où il applique ses principes de méthode à la preuve de l'existence de Dieu tirée de la contingence du monde, l'argumentaire se fait moins convaincant car fondé sur quelques présupposés qui demeurent non questionnés. C'est le cas de la dichotomie matière/forme, que Formey considère comme allant de soi ;

53 *Ibid.*
54 *Ibid.*, 363.

il en va de même pour assertion selon laquelle les déterminations des choses du monde étant contingentes, il faut nécessairement postuler une cause externe qui les ait créées, et qui ne soit pas elle-même contingente. Du point de vue d'un empiriste radical (pensons à Condillac, Berkeley, mais aussi à Maupertuis), l'on pourrait objecter que la prétention qu'a Formey d'établir ce qui est nécessaire et ce qui ne l'est pas sur la base d'une connaissance de la « possibilité interne » ou « essence » d'une chose est tout à fait excessive. Lorsqu'il affirme que l'essence n'implique rien de nécessaire quant à la forme d'une matière donnée, il fait un partage net entre des déterminations qui sont essentielles et des autres qui ne le sont pas. Bref, Formey pense pouvoir distinguer entre qualités primaires et secondaires sur la base de quelques principes logiques *a priori*, en associant aux unes la nécessité et aux autres la contingence. Mais, pourrait-on objecter, notre expérience des choses ne semble autoriser aucun partage entre les qualités essentielles et non-essentielles, voire entre les qualités nécessaires et contingentes : l'on pourrait même dire, avec Berkeley,[55] que ce qu'on considère essentiel ou nécessaire n'est rien d'autres qu'une abstraction qu'on fait à partir de l'expérience du contingent, mais dont on n'a aucune notion précise. Sans aller si loin que Berkeley, l'on pourrait critiquer, avec Locke, la prétention de connaître l'essence de quelque chose, ou plutôt les propriétés qui relèvent de la dimension essentielle et celles qui en sont exclues.[56]

Plus généralement, un empiriste pourrait critiquer Formey d'un point

55 Bien que Berkeley ne parle pas de la nécessité et de la contingence dans ces termes, nous croyons pouvoir tirer ces conclusions des thèses berkeleiennes sur les notions abstraites. Voir par exemple l'introduction (« *Attack on Abstract Ideas* ») du *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), dans BERKELEY 1996, 7-23.

56 Cette question revient dans plusieurs chapitres de l'*Essai sur l'entendement humain* (1689), à partir du livre II, chapitre 23 (« De nos idées complexes des substances »). Sur cet aspect, voir MILLICAN 2015, 8-27.

de vue logique : tout en étant vrais, les principes logiques que Formey adopte ne peuvent pas être un outil heuristique indépendant de l'expérience concrète des phénomènes, comme il semble parfois le croire. En somme, d'un point de vue empiriste, Formey est tout aussi critiquable pour sa confiance excessive dans la « logique de système », qui le conduit à des déductions logico-métaphysiques sur le monde matériel, en en méprisant la connaissance effective.

Quelques questions soulevées dans l'analyse des *Preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes* reviendront encore dans l'étude de l'*Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature*, qui est présenté comme un « essai de […] méthode »,[57] mais qui se concentre beaucoup plus que le précédent sur le développement argumentatif de la preuve téléologique de l'existence de Dieu. Formey se rapproche beaucoup de la démarche de Maupertuis,[58] qu'il cite au début du mémoire, mais par rapport à laquelle il adopte une attitude critique.

4. Raison suffisante et physico-théologie : la preuve de l'existence de Dieu tirée des fins de la nature

Dans l'*Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature*, Formey, tout en insistant sur les mêmes points que le mémoire précédent, présente une analyse critique beaucoup plus détaillée de la preuve *a posteriori*. Les sources d'erreur dans les démonstrations de l'existence de Dieu sont de deux espèces : (1) l'adoption de « principes précaires »,[59] qui ne sont pas solides et rendent par

57 FORMEY 1747(2), *Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature*, 365.

58 Celle que Maupertuis avait adopté dans son mémoire *Les lois du mouvement et du repos, déduites d'un principe de métaphysique* (MAUPERTUIS 1746), et ensuite dans l'*Essai de cosmologie*.

59 *Ibid.*, 366.

conséquent faible la suite du raisonnement, et (2) l'emploi de principes vrais, mais dont on déduit les conséquences avec une méthode erronée. C'est le cas des cartésiens, qui, partant du principe que « Dieu est l'Être souverainement parfait », ne justifient cette assertion nulle part : celle-ci reste un principe purement hypothétique, et donc incertain, « quoique véritable et démontrable ».[60] La même chose s'applique à la preuve qui assume que le monde eut un commencement. Bien que, selon Formey, cette affirmation soit vraie, on n'en fournit aucune preuve, en ne donnant pas une fondation solide à l'argumentation qui s'en suit.

Venons-en désormais aux preuves tirées des fins de la nature. Toutes ces preuves partagent ce qu'on pourrait nommer le défaut du cercle vicieux :

> Quand ils ont à démontrer qu'il y a un Dieu, ils en appellent aux fins de la nature, qui annoncent leur auteur ; et quand on les requiert de prouver que ces différents usages, auxquels se rapportent les parties de l'univers, sont effectivement des fins arrangées par une intelligence, ils le prouvent, parce qu'il y a un Dieu.[61]

Pour sortir d'un tel cercle vicieux il faut montrer, à l'aide de ce que Formey appelle les « notions antérieures »,[62] que les causes qu'on retrouve dans la nature doivent *nécessairement* être des causes finales, et qu'il est *impossible* qu'elles soient des causes fatales ou « aveugles ». La référence aux notions modales n'est pas accidentelle : la preuve de l'existence de Dieu que Formey construit se base en effet sur cette famille de notions (nécessaire/contingent, possible/impossible, etc.). Notons d'ailleurs que la stratégie des « notions antérieures » devient tout à fait compréhensible seulement à la lumière de la

60 *Ibid.*
61 *Ibid.*, 367.
62 *Ibid.*, 368.

stratégie argumentative typique des athées. L'athée, selon Formey, ne nie pas tout simplement l'existence de Dieu sur la base de l'expérience phénoménale ; bien au contraire, il est prêt à concéder que les exemples de finalités dans la nature en rendent l'existence probable. Mais l'athée, pour changer d'avis, demandera tout aussi bien une preuve directe qu'il est impossible que Dieu n'existe pas. Or, la physico-théologie n'est pas en mesure d'en produire une : par conséquent, cela ne sert à rien de multiplier les exemples concrets de causes finales dans l'univers, car « l'athée, tranquille dans son fort, se rit de leurs [des physico-théologiens] vaines attaques ».[63] Il y a plus : l'athée reconnaît en effet qu'il y a un être nécessaire et indépendant dont on ne peut pas nier l'existence ; il ne l'identifie pourtant pas avec Dieu, mais avec l'univers matériel. Formey en conclut qu'il « ne s'agit donc absolument, pour prouver à l'athée l'impossibilité de la non-existence du Dieu que nous reconnaissons, que de lui prouver que l'univers n'est pas l'Être nécessaire et indépendant »[64]. La tâche du philosophe est ainsi double : (1) il faut d'abord soumettre à un examen sévère les preuves *a posteriori* élaborées jusque-là ; (2) il faut ensuite travailler à les rendre concluantes.

Les raisonnements qu'on fait sur les fins de la nature, on l'aura désormais compris, se fondent sur des notions qui n'ont pas pour Formey la force persuasive d'axiomes. Cela parce que ces notions dépendent à leur tour d'autres notions plus fondamentales, dont la principale est la *raison suffisante*.

> Je dis que le principe de la raison suffisante est la notion la plus essentielle pour la force de l'argument tiré des fins de la nature ; mais j'ajoute qu'on ne saurait le développer parfaitement sans le secours des notions du possible, de l'impossible, de la nécessité absolue, de la contingence, de l'ordre, de la perfection, du

63 *Ibid.*
64 *Ibid.*, note (*).

choix, du dessein, etc.[65]

La notion primitive étant celle de raison suffisante, il faut d'abord en fixer le véritable sens, car les philosophes en ont proposé des formulations différentes. Leibniz fut le premier à introduire le principe de raison suffisante, en lui donnant une formulation empirique, c'est-à-dire comme un axiome dont il n'existe aucune preuve directe, mais qu'on ne saurait néanmoins invalider avec des exemples. Leibniz mit ainsi le principe « au rang de ces vérités, qu'on nomme axiomes, parce qu'elles portent avec elles leur évidence ».[66] C'est seulement avec Wolff que le principe de raison suffisante atteignit une formulation *a priori* : dans l'*Ontologie*, explique Formey, Wolff dérive ce principe du principe de non-contradiction (si l'on nie le principe de raison suffisante, le néant pourrait produire quelque chose, ce qui est contradictoire). En outre, Wolff y démontre que la notion de raison suffisante est antérieure à celle de cause : l'on ne peut pas concevoir qu'une chose en cause une autre, sans présupposer qu'elle en contient la raison (d'être). L'exemple le plus clair à cet égard est celui de Dieu : selon l'idée que nous tous en avons, Dieu n'a pas pu commencer à exister, ne peut-il cesser d'exister, ne dépendant ainsi d'aucune cause ; mais il demeure néanmoins vrai qu'il a en soi-même la raison de sa propre existence. Le principe de raison suffisante, en vertu de ce caractère primitif, est pour ainsi dire « la pierre de touche […] des véritables causes ».[67]

Lorsque nous examinons sur ces bases la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, nous nous apercevons d'un paradoxe : la preuve tirée de la

65 *Ibid.*, 369.
66 *Ibid.*, 370.
67 *Ibid.*, 371.

succession des êtres contingents, que Formey considère invincible, a été rejetée comme incertaine, tandis que celle tirée des causes finales a toujours été adoptée, bien qu'insuffisante. En vérité, la racine de ces deux preuves est commune, et les difficultés qu'elles ont rencontrées (les objections spinozistes et matérialistes) sont les mêmes. Il faut donc les traiter ensemble, en en reconstruisant la structure logique, pour ensuite les ramener aux premiers principes (qui sont les mêmes pour les deux preuves). Le principe de raison suffisante va évidemment y jouer un rôle de premier plan, mais d'autres notions sont également nécessaires pour mener à bien ce travail. Il s'agit notamment des notions modales de possible et d'impossible, qui, pour qu'elles soient utiles à la cause, doivent être « rectifiée[s] […] par le principe de contradiction ».[68] Comment cette rectification a-t-elle lieu ? Formey assume que, sur la base du principe de non-contradiction, des « choses » contradictoires[69] ne peuvent pas exister en même temps, ni être conçues comme réelles : un triangle avec quatre angles est une *contradictio in terminis*, et viole par conséquent le principe de non-contradiction, tout comme un objet qui serait à la fois blanc et noir. En rejetant ce principe, comme le feraient selon Formey les spinozistes, l'existence devient la seule norme pour définir la possibilité d'une chose : l'ensemble des choses possibles coïnciderait ainsi *in toto* avec celui des choses existantes. De là il s'ensuivrait qu'« un triangle n'a trois angles, que parce qu'il existe, et que sans cela les trois angles n'entreraient pas plus dans sa notion, que quatre, ou cinq »[70] – ce qui, de l'avis de Formey, est absurde. La véritable notion de possible dépasse donc le domaine de l'existant, et ouvre la voie à l'idée d'un dessein supérieur qui a

68 *Ibid.*, 374.

69 Formey, à la rigueur, parle de « choses contraires » où l'on devrait plutôt parler d'*attributs contradictoires*.

70 *Ibid.*, 375.

choisi quels possibles devaient être réalisés ou non. Dans les termes de Formey, « en attribuant à un principe d'ordre la régularité du monde, il en résulterait que ce principe a eu du dessein, a fait un choix, et qu'il pouvait également réaliser d'autres possibles, dont l'existence n'impliquait aucune contradiction ».[71] Il y a donc des possibles qui sont réalisés et d'autres qui ne le sont pas, la réalisation des possibles dépendant sans doute d'un choix intelligent.

Avant de proposer sa propre démonstration de l'existence de Dieu tirée des fins de la nature, Formey tient à préciser d'autres concepts essentiels au développement de son argumentation. Le « néant », d'abord. L'on entend par néant soit l'impossible, ce qui ne peut pas exister (*néant-1*), soit ce qui n'existe pas (mais qui pourrait exister) (*néant-2*). Il y a bien des choses qui n'existent plus ou n'existent pas encore (*néant-2*), mais dont on ne pourrait pas affirmer qu'elles sont impossibles (*néant-1*). L'on peut donc en conclure que l'essence des choses en général – y compris le *néant-2* – est la *possibilité d'exister* : seul le *néant-1* demeure donc exclu, à savoir le néant au sens propre du terme, qui n'est évidemment pas *une chose*. La possibilité n'est pourtant pas une condition suffisante pour qu'une chose existe actuellement : il faut qu'un autre critère soit également pris en compte, à savoir la raison suffisante. Du principe de raison suffisante découle la contingence de toutes les choses, dont l'existence est nécessairement justifiée par une raison, mais dont la non-existence n'impliquerait pas pour autant aucune contradiction. Ainsi, si l'existence des choses est contingente, il n'y a qu'un seul aspect des choses qui demeure nécessaire : leur essence, c'est-à-dire leur possibilité.

Venons-en à la démonstration donnée par Formey. Elle se fait en quatre

71 *Ibid.*

étapes, lors desquelles l'on vise à démontrer les propositions suivantes :

(1) Il y a un ordre dans la nature

(2) Cet ordre est contingent

(3) Cet ordre a un auteur

(4) Cet auteur est Dieu.

Avant d'en entreprendre la preuve, Formey revient une fois de plus sur la physico-théologie, pour souligner la force et l'originalité de sa propre démarche. Lorsque le physico-théologien célèbre l'ordre qui règne dans l'univers, en insistant sur la régularité des orbites planétaires ou des générations animales, le fataliste n'a rien à lui reprocher. C'est seulement lorsque le physico-théologien y ajoute « donc il y a un Dieu », que le fataliste lui objecte (à juste titre, selon Formey) que cette conclusion ne s'ensuit pas des prémisses. Bien que probable, cette conclusion n'est guère nécessaire, et le fataliste n'est donc pas obligé d'y assentir. Formey critique la physico-théologie également sous un autre aspect. La notion d'*ordre de la nature* qui est en jeu dans les discours physico-théologiques est tout à fait obscure. Il faut donc commencer par rectifier cette notion, ou en offrir une « notion distincte »,[72] comme Formey s'exprime. (1) Pour ce faire, il faut avoir recours à la notion d'« ordre du monde », tirée de l'ontologie. Par « ordre du monde », Formey entend l'enchaînement universel des êtres, existant simultanément ou successivement, entre eux. L'idée d'« ordre du monde » a aussi une dimension nomique, qui se révèle centrale pour le développement de l'argumentation de Formey.

72 *Ibid.*, 378.

L'ordre est visible aussi par les liens qui existent entre les phénomènes, et qu'on appelle communément lois de la nature. Les lois du mouvement, sur la base desquelles notre monde se structure et fonctionne, suggèrent l'idée d'un ordre de l'univers, auquel tous les phénomènes se conforment. Le passage décisif du raisonnement consiste à montrer que cet ordre, dont même les athées reconnaissent l'existence, est contingent.

(2) Pourquoi a-t-on besoin d'établir la contingence de cet ordre ? Ne pourrait-il pas être nécessaire ? « Ce n'est pas – remarque Formey – […] que la nécessité de l'ordre de la nature soit absolument incompatible avec l'existence de Dieu, ni même avec la dépendance de cet ordre à l'égard de Dieu. »[73] Le problème serait plutôt que, dans un tel univers, « l'existence de Dieu […] ne serait pas nécessaire, et, par conséquent, qu'on n'aurait aucun droit d'argumenter de l'ordre à l'auteur de l'ordre ».[74] En somme, c'est seulement si l'ordre des choses est contingent qu'il devient nécessaire de supposer qu'un auteur l'a effectivement créé.

Pour démontrer la contingence de l'ordre naturel, Formey s'appuie sur ce qu'il appelle la « théorie des lois du mouvement ».[75] Les lois de la physique qu'on a découvertes au cours du XVIIe siècle, de Galilée à Newton, sont une manifestation claire de l'ordre universel qui lie tous les phénomènes entre eux. Si l'on pouvait montrer que ces lois sont contingentes, l'on pourrait déduire de là que l'ordre est lui aussi contingent. Cette preuve se fait à travers le principe de raison suffisante, « la source de toutes les vérités contingentes ».[76] Les lois du mouvement dépendent logiquement de ce principe, comme le dé-

73 *Ibid.*
74 *Ibid.*
75 *Ibid.*, 379.
76 *Ibid.*

montrent plusieurs exemples, que Formey se limite pourtant à énoncer et n'approfondit pas. Le plus significatif est sans aucun doute l'exemple de la loi d'inertie, « la première et la principale de ces règles générales »,[77] que Formey considère comme le principe premier du mouvement : si les lois du mouvement sont nécessaires, l'on devrait retrouver *a fortiori* cette nécessité dans la loi d'inertie. Ceci n'est pas le cas parce que, comme pour toutes les autres lois du mouvement, l'inertie se résout dans le principe de raison suffisante, « qui en fait le fondement et la force, mais qui, suivant sa nature, ne peut [lui] donner qu'une nécessité hypothétique, laquelle n'est autre chose que la contingence ».[78] Formey avance également une démonstration plus directe de la contingence des lois de la nature dans une note au texte, qui prend la structure suivante :

(p1) Si l'ordre était nécessaire, la vélocité et la direction d'un mobile seraient des propriétés essentielles à ce mobile.

(p2) « Tout ce qui est essentiel, est absolument nécessaire et immuable.[79] »

(c) Si l'ordre était nécessaire, il fallait que les mobiles se meuvent avec la même vitesse et la même direction qu'ils ont actuellement depuis toute l'éternité – *ce qui est manifestement absurde*.

77 *Ibid.*
78 *Ibid.*, 380.
79 *Ibid.*, 379, note (*).

La confusion autour de la contingence ou nécessité des lois de la nature a pu surgir parce que leur formulation originaire (Formey se réfère sans doute à Newton), qui se concentre exclusivement sur l'expérience, laisse ouverte la question de leur statut contingent ou nécessaire, en en autorisant *de facto* toute interprétation. Sur la base de sa relecture critique de la question, Formey peut donc annoncer la défaite du nécessitarisme : « Cette contingence frappe un des fondements du système de Spinoza, qui attribue à ces lois, et par conséquent à toute la nature, l'éternité, l'immutabilité, et la nécessité. »[80]

(3) Une fois établi qu'il y a un ordre dans les phénomènes naturels, et que cet ordre est contingent, il faut prouver que cet ordre a un auteur. De manière peut-être surprenante, Formey commence par établir que le principe « *tout ordre contingent a un auteur* » est évident, et que la démonstration de ce principe est sans doute « un travail superflu, cette idée étant renfermée dans celle de la contingence ».[81] Il faut pourtant en donner la preuve, pour éviter toute objection et offrir ainsi un système complet du point de vue logique. Nous pourrions néanmoins nous demander si la certitude dans la vérité de la conclusion, préalablement établie, n'affecte pas l'authenticité de l'effort dialectique de Formey : si l'on connaît déjà le résultat auquel la démonstration doit aboutir, et qu'on ne met pas réellement en cause nos présupposés, le raisonnement ne convaincra que ceux qui sont persuadés de la vérité de l'affirmation initiale. La même objection peut en effet être étendue à toute la preuve de Formey, dans la mesure où il écrit que « l'existence elle-même de Dieu, dont on s'efforce de donner tant de preuves différentes, serait dans le cas [de la preuve de la proposition *tout ordre contingent a un auteur*] ; il suffi-

80 *Ibid.*, 381.
81 *Ibid.*

rait de dire, *il y a un Dieu* ».[82]

Pour montrer que l'ordre contingent a un auteur, il faut commencer par se poser la question plus générale « qu'est-ce que l'auteur d'un ordre ? ». La réponse est encore une fois liée au principe de raison suffisante : « L'auteur d'un ordre, c'est l'être dans lequel est contenue la raison suffisante de cet ordre, et par les attributs duquel on peut comprendre, pourquoi cet ordre existe, et pourquoi il est ainsi, plutôt qu'autrement. »[83] Une fois établi que l'ordre de l'univers ne renferme aucune nécessité, et qu'il faut par conséquent en chercher la raison suffisante ailleurs, l'on parvient tout de suite à l'idée qu'il doit y avoir un être dont les attributs contiennent la raison suffisante de cet ordre. De toute évidence, un tel être doit avoir une existence séparée du monde qu'il a produit et arrangé.

Celle-ci n'est pourtant pas la seule preuve qu'on peut donner qu'il doit y avoir un auteur – conçu en tant qu'entité séparée – de l'ordre universel : « Cet ordre – écrit Formey – peut être analysé et réduit à ses principes, d'une manière qui augmente extrêmement la force de la preuve. »[84] Les « vrais éléments des corps » sont des substances simples, la matière et le mouvement dont on fait l'expérience n'étant rien d'autre que des « purs phénomènes ».[85] Même si nous ne pouvons pas avoir une connaissance claire et distincte de ces éléments premiers, il demeure néanmoins évident que les lois du mouvement qui règlent les phénomènes naturels se résolvent dans des lois « antérieures, c'est-à-dire, de celles de modifications des êtres simples ».[86] Pour prouver la contingence des lois du mouvement l'on peut ainsi alléguer la

82 *Ibid.*
83 *Ibid.*, 382.
84 *Ibid.*
85 *Ibid.*
86 *Ibid.*

contingence des lois de modification des êtres simples : s'il y avait d'autres êtres simples au lieu que ceux qui existent à présent, l'on aurait d'autres lois du mouvement, qui n'ont par conséquent aucune nécessité intrinsèque.

Cet argument est surtout intéressant pour ce qu'il révèle de la perspective métaphysique de Formey, qui est profondément influencée par la pensée leibnizienne. Il existe selon lui des différents niveaux de réalité, ayant chacun sa propre autonomie épistémologique, qui correspondent à des différents degrés d'intelligibilité du réel.[87] Du point de vue métaphysique, le niveau le plus fondamental n'est pas celui des phénomènes macroscopiques qui suivent les lois de la mécanique, mais celui des substances simples – les monades.[88]

(4) Pour conclure la démonstration, il suffit maintenant de prouver que l'auteur de l'ordre contingent est ce qu'on appelle Dieu. Le raisonnement de Formey, qui insiste sur la notion même de Dieu, est délibérément circulaire. Considérons, dit-il, une analogie géométrique. En géométrie, pour définir ce qu'est une courbe plane, l'on montre la génération d'une telle courbe, pour ensuite affirmer que ce qu'on nomme « courbe plane » est précisément un objet de ce genre. Si donc l'on a trouvé qu'il y a un auteur de la nature, et que cet auteur doit en tant que tel avoir certains attributs (« la toute-science, la

87 Nous pourrions citer ici ce qu'Anne-Lise Rey écrit à propos du leibnizianisme chez Émilie du Châtelet, qui nous semble également s'adapter au cas de Formey : « Enfin, et peut-être surtout, Émilie du Châtelet reprend l'idée omniprésente chez Leibniz que la compréhension des phénomènes physiques obéit à des niveaux d'intelligibilité. Il est possible de distinguer le niveau des phénomènes et son explication proprement mécanique du niveau des substances, et plus tard des monades, qui correspond au niveau métaphysique, la *Dynamique* de Leibniz permettant d'articuler ces niveaux » (Rey 2008, 233).

88 Formey ne parle pas de monades dans ce texte, mais il défend explicitement cette théorie dans d'autres ouvrages, notamment dans les *Recherches sur les éléments de la matière* (Formey 1747(3)). Ceci, nous semble-t-il, nous autorise à parler de monades même en référence à l'*Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature*.

souveraine sagesse, etc. »[89]), il suffit de dire que cet être est le même que l'Écriture appelle Dieu, et par conséquent que cet auteur de l'ordre naturel et le Dieu biblique coïncident.

Une fois la démonstration achevée, Formey conclut le mémoire avec quelques considérations de nature plus générale, qui touchent – tout en n'en développant pas les conséquences – un point capital. Citons les dernières lignes de l'ouvrage :

> Se félicite qui voudra de pouvoir expédier la chose en deux mots, et de s'acquiescer à ce raisonnement : *il y a de l'ordre, donc il y a un Dieu*. Nous osons dire, que sa satisfaction est puérile, et son acquiescement téméraire. Tant que ceux qui raisonnent ainsi, ne connaîtront point les vraies notions de l'ordre, de la nature, de la nécessité, de la contingence, de la possibilité, de l'impossibilité, toutes celles en un mot que nous avons employées, pour arriver à une conclusion démontrée, ils demeureront exposés à succomber aux assauts de leurs adversaires, qui ne manqueront pas de leur faire éprouver la confusion inévitable à toute personne, qui avance ce qu'elle ne saurait soutenir.[90]

Lorsque les raisonnements ne sont pas rigoureux du point de vue logique, parce qu'on ne prend pas le soin de les ramener aux notions premières, la force argumentative s'affaiblit et les conclusions ne sont qu'approximatives. Cela non seulement crée de la confusion, mais donne aussi la chance aux ennemis de la vérité de prendre la parole et d'entamer une controverse. En ligne avec ce qu'affirme Wolff, notamment dans son *Discours préliminaire sur la philosophie en général* (1728),[91] Formey soutient que la systématisation de la connaissance en un ensemble de propositions rigidement déductif et logiquement cohérent peut en effet empêcher les controverses, en ceci que l'adver-

89 FORMEY 1747(2), 383.
90 *Ibid.*, 383-384.
91 Édition française dans WOLFF 2006.

saire ne saurait refuser d'assentir aux conclusions de l'interlocuteur.

5. Conclusion

Dans les deux mémoires que nous avons considérés, Formey identifie la tâche du philosophe dans la construction d'un système complet du savoir, où les propositions sont rigoureusement déduites les unes des autres, pour qu'on puisse en remonter la chaîne jusqu'aux principes premiers. La métaphysique est à la tête de cette « encyclopédie des sciences », car elle s'occupe des vérités à la fois plus fondamentales et intimement liées au bonheur : en ce sens, l'existence de Dieu est la vérité métaphysique principale, d'où toutes les autres vérités découlent. Formey se concentre sur la preuve *a posteriori* et travaille à la rendre rigoureuse : pour ce faire, il mobilise quelques principes qu'il considère fondamentaux, notamment le principe de raison suffisante, et des notions philosophiques élémentaires, telles que l'opposition contingent/nécessaire. La démonstration qui en résulte est profondément influencée par Wolff, non seulement pour son cadre méthodologique, mais aussi pour les contenus spécifiques qui en reprennent la métaphysique.

Le travail de Formey est important car il présente des théories wolffiennes – en version simplifiée, et en français – à l'Académie de Berlin, en dialogue implicite avec ses collègues (Maupertuis en tête) qui sont pour la plupart hostiles à la démarche de Wolff. Le but de Formey est, d'une part, de montrer la proximité des intérêts de recherche des newtoniens et des wolffiens en ce qui concerne la philosophie spéculative, tout en soulignant, de l'autre, la plus grande force des principes et des arguments proposés par ces derniers. Ce faisant, Formey n'a pas l'ambition de stimuler de nouvelles

controverses ; bien au contraire, l'insistance sur la rigueur logique du système témoigne de l'ambition de réduire au silence toute objection. Bien loin de convaincre tout le monde, toutefois, la démarche wolffienne adoptée par Formey ne tardera pas à susciter des critiques, en donnant lieu aux controverses berlinoises dont l'histoire est bien connue.[92]

MARCO STORNI

FORSCHUNGSZENTRUM GOTHA DER UNIVERSITÄT ERFURT

92 CALINGER 1969, BROMAN 2012, REY 2013.

BIBLIOGRAPHIE

AARSLEFF 1989 = HANS AARSLEFF, « The Berlin Academy under Frederick the Great », *History of the Human Sciences* 2 (1989), 193-206.

ADAMS 1992 = DAVID ADAMS, « Formey continuateur de l'*Encyclopédie* » , *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 13 : 1 (1992), 117-129.

ANSTEY 2005 = PETER R. ANSTEY, « Experimental versus Speculative Natural Philosophy », dans PETER R. ANSTEY ET JOHN A. SCHUSTER (éds.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer, 215-242.

ANSTEY 2014 = PETER R. ANSTEY, « Philosophy of Experiment in Early Modern England: The Case of Bacon, Boyle and Hooke », *Early Science and Medicine* 19 (2014), 103-132.

ANSTEY 2015 = PETER R. ANSTEY, « Experimental Pedagogy and the Eclipse of Robert Boyle in England », *Intellectual History Review* 25 : 1 (2015), p. 115-131.

ANSTEY ET VANZO 2012 = PETER R. ANSTEY ET ALBERTO VANZO, « The Origins of Early Modern Experimental Philosophy » , *Intellectual History Review* 22 (2012), 1-20.

ANSTEY ET VANZO 2016 = PETER R. ANSTEY ET ALBERTO VANZO, « Early Modern Experimental Philosophy », dans JUSTIN SYTSMA ET WESLEY BUCKWALTER (éds.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Malden, Blackwell, 87-102.

BADINTER 1999 = ÉLISABETH BADINTER, *Les passions intellectuelles, I. Désirs de gloire (1735-1751)*, Paris, Fayard.

BASSO 2004 = PAOLA BASSO, *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Firenze, Le Lettere.

BARTHOLMÈSS 1850 = CHRISTIAN BARTHOLMÈSS, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibnitz jusqu'a Schelling, particulièrement sous Frederic-le-Grand*, vol. 2, Paris, De Franck.

BECK 1969 = LEWIS WHITE BECK, *Early German Philosophy : Kant and His Prede-*

cessors, Bristol, Thoemmes Press.

BEESON 1992 = DAVID BEESON, *Maupertuis : An Intellectual Biography*, Oxford, The Voltaire Foundation.

BERKELEY 1996 = GEORGE BERKELEY, *Principles of human knowledge. Three dialogues*, éd. par HOWARD ROBINSON, Oxford et New York, Oxford University Press.

BROMAN 2012 = THOMAS BROMAN, « Metaphysics for an Enlightened Public : The Controversy over Monads in Germany, 1746-1748 », *Isis* 103/1 (2012), 1-23.

BRUNET 1929 = PIERRE BRUNET, *Maupertuis. L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard.

CALINGER 1968 = RONALD S. CALINGER, « Frederick the Great and the Berlin Academy of Sciences (1740–1766) », *Annals of Science* 24/3 (1968), 239-249.

CALINGER 1969 = RONALD S. CALINGER, « The Newtonian-Wolffian controversy : 1740-1759 », *Journal of the History of Ideas* 30/3 (1969), 319-330.

CARBONCINI 1984 = SONIA CARBONCINI, « *Lumière* e *Aufklärung*. A proposito della presenza di Christian Wolff nell'*Encyclopédie* », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 14/4 (1984), 1297-1335.

CASINI 2000 = PAOLO CASINI, « Newton in Prussia », *Rivista di Filosofia* 91/2 (2000), 251-282.

CHARRAK 2009 = ANDRÉ CHARRAK, *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin.

DUNLOP 2012 = KATHERINE DUNLOP, « Mathematical method and Newtonian science in the philosophy of Christian Wolff », *Studies in History and Philosophy of Science* 44 (2013), 457–469.

ÉCOLE 1983 = JEAN ÉCOLE, « Préface », dans JEAN HENRI SAMUEL FORMEY, *La belle wolfienne*, vol. 1 (tomes 1, 2 et 3), Hildesheim, Georg Olms (pages non numérotées).

FEE 1941 = JEROME FEE, « Maupertuis, and the Principle of Least Action », *The Scientific Monthly* 52/6 (1941), 496-503.

FEHER 1988 = MARIA FEHER, « The role of metaphor and analogy in the birth of the principle of least action of Maupertuis (1698–1759) », *International Studies in the Philosophy of Science*, 2/2 (1988), 175-188.

FORMEY 1747(1) = JOHANN HEINRICH SAMUEL FORMEY, « Les preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes » , *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 341-364.

FORMEY 1747(2) = JOHANN HEINRICH SAMUEL FORMEY, « Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature, pour établir l'existence de Dieu », *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 365-384.

FORMEY 1747(3) = JOHANN HEINRICH SAMUEL FORMEY, *Recherches sur les Éléments de la Matière*, [s. l.] (réimprimé dans *Mélanges philosophiques*, Leyde, 1754, vol. I, 241-352).

FORMEY 1759 = JOHANN HEINRICH SAMUEL FORMEY, « Article VII », dans *Nouvelle bibliothèque germanique, ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des Pays du Nord* 25/2 (1759), 317-341.

GOLDENBAUM 2004 = URSULA GOLDENBAUM, *Appell an das Publikum : die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung, 1687-1796*, Berlin, Akademie Verlag.

GOLDENBAUM 2016 = URSULA GOLDENBAUM, *Ein gefälschter Leibnizbrief ? Plädoyer für seine Authentizität*, Hanovre, Wehrhahn Verlag.

HÄSELER 2002 = JENS HÄSELER, « Samuel Formey, pasteur huguenot entre Lumières françaises et *Aufklärung* », *Dix-Huitième Siècle* 34 (2002), 239-247.

HÄSELER 2003 = JENS HÄSELER, *La correspondance de Jean Henri Samuel Formey, 1711-1797 : inventaire alphabétique*, Paris, Honoré Champion.

HÄSELER 2008 = JENS HÄSELER, « Entre République des lettres et République des sciences : les correspondances "scientifiques" de Formey », *Dix-huitième siècle*, 40 : 1 (2008), 93-103.

LA BEAUMELLE 1856 = LAURENT ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE, *Vie de Maupertuis, ouvrage posthume suivi de Lettres inédites de Frédéric le Grand et de Maupertuis*, Paris, Ledoyen et Ch. Meyrueis.

LAURSEN 1996 = JOHN C. LAURSEN, « Swiss Anti-skeptics in Berlin », dans MARTIN FONTIUS ET HELMUT HOLZHEY (éds.), *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 261-281.

LAURSEN 2010 = JOHN C. LAURSEN, « Tame Skeptics at the Prussian Academy », *Libertinage et philosophie au XVIIIe siècle* 12 (2010), 219-228.

LAURSEN ET POPKIN 1997 = JOHN C. LAURSEN ET RICHARD H. POPKIN, « Hume in the Prussian Academy : Jean-Bernard Mérian's *On the Phenomenalism of David Hume* », *Hume Studies* 23/1 (1997), 153-191.

LEDUC 2013 = CHRISTIAN LEDUC, « Euler et le monadisme », *Studia Leibnitiana*, 45 : 2 (2013), 150-169.

LEDUC 2015 = CHRISTIAN LEDUC, « La métaphysique de la nature à l'Académie de Berlin », *Philosophiques* 42/1 (2015), 11-30.

LE SUEUR 1896 = ACHILLE LE SUEUR, *Maupertuis et ses correspondants. Lettres inédites du grand Frédéric, du prince Henri de Prusse, de La Beaumelle, du président Henault, du comte de Tressan, d'Euler, de Kaestner, de Koenig, de Haller, de Condillac, de l'Abbé d'Olivet du maréchal d'Écosse, etc.*, Montreuil-sur-mer, Picard et fils.

LYSSY 2015 = ANSGAR LYSSY, « L'économie de la nature – Maupertuis et Euler sur le principe de moindre action », *Philosophiques* 42/1 (2015), 31-50.

MARCOLUNGO 1992 = FERDINANDO L. MARCOLUNGO, « Wolff e il problema del metodo », dans SONIA CARBONCINI, LUIGI CATALDI MADONNA (éds.), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim, Georg Olms.

MARCOLUNGO 2011 = FERDINANDO L. MARCOLUNGO, « Christian Wolff und der physiko-theologische Beweis », *Aufklärung* 23 (2011), 147-161.

MARCU 1953 = EVA MARCU, « Un encyclopédiste oublié : Formey » , *Revue*

d'histoire littéraire de la France 53/3 (1953), 296-305.

MAUPERTUIS 1746 = PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS, « Les lois du mouvement et du repos, déduites d'un principe de métaphysique », *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, 267-294.

MAUPERTUIS 1768(1) = PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS, *Œuvres*, tome 1, Lyon, Bruyset (reprint éd. par GIORGIO TONELLI, avec l'*Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de Cosmologie*, Hildesheim, Georg Olms 1974).

MAUPERTUIS 1768(2) = PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS, *Œuvres*, tome 3, Lyon, Bruyset (reprint éd. par GIORGIO TONELLI, Hildesheim, Georg Olms 1965).

MÉTRAUX 1994 = ALEXANDRE MÉTRAUX, « Über Denis Diderots physiologisch interpretierten Spinoza », *Studia Spinozana* 10 (1994), 121-134.

MILLICAN 2015 = PETER MILLICAN, « Locke on Substance and Our Ideas of Substances », dans PAUL LODGE ET TOM STONEHAM (éds.), *Locke and Leibniz on Substance*, New York et Londres, Routledge, 8-27.

PAOLINELLI 1971 = MARCO PAOLINELLI, *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente : Boyle, Maupertuis, Wolff, Kant*, Milan, Vita e Pensiero.

POLONOFF 1973 = IRVING I. POLONOFF, *Force, Cosmos, Monads*, Bonn, Bouvier.

PRUNEA-BRETONNET 2015 = TINCA PRUNEA-BRETONNET, « La méthode philosophique en question : L'Académie de Berlin et le concours pour l'année 1763 », *Philosophiques* 42/1 (2015), 107-130.

PULTE 1989 = HELMUT PULTE, *Das Prinzip der kleinsten Wirkung und die Kraftkonzeptionen der rationalen Mechanik*, Stuttgart, Steiner.

RADELET DE GRAVE 1998 = PATRICIA RADELET DE GRAVE, « La moindre action comme lien entre la philosophie naturelle et la mécanique analytique », *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 21 (1998), 439-484.

REY 2008 = ANNE-LISE REY, « La figure du leibnizianisme dans les *Institutions de physique* », dans ULLA KÖLVING ET OLIVIER COURCELLE (éds.), *Émilie du Châtelet. Éclairages et documents nouveaux*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 229-240.

REY 2013 = ANNE-LISE REY, « Les monades selon Samuel Formey » , *Studia Leibnitiana* 45/2 (2013), 135-149.

TERRALL 2002 = MARY TERRALL, *The man who flattened the Earth. Maupertuis and the sciences in the Enlightenment*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

TONELLI 1987 = GIORGIO TONELLI, *La pensée philosophique de Maupertuis. Son milieu et ses sources*, Hildesheim, Georg Olms.

VAN DEN ABBEEL 2017 = YANNICK VAN DEN ABBEEL, « The tension between the mathematical and metaphysical strands of Maupertuis' Principle of Least Action », *Noctua*, 4/1-2 (2017), 56-90.

VERNIÈRE 1954 = PAUL VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses universitaires de France.

VOLMER 2007 = ANNETT VOLMER, « Journalismus und Aufklärung : Jean Henri Samuel Formey und die Entwicklung der Zeitschrift zum Medium der Kritik », *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 9 (2007), 101-129.

WOLFE 2010 = CHARLES T. WOLFE, « Endowed Molecules and Emergent Organization : The Maupertuis-Diderot Debate » , *Early Science and Medicine* 15 (2010), 38-65.

WOLFF 1736-1737 = CHRISTIAN WOLFF, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Francfort et Leipzig, in Officina libraria Rengeriana.

WOLFF 2006 = CHRISTIAN WOLFF, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, Paris, Vrin (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, dans *Philosophia Rationalis sive Logica*, Francfort et Leipzig, in Officina libraria Rengeriana, 1728, 1-104).

Condillac e i suoi recensori (*Journal de Trévoux*, *Journal des Sçavans*)

Serena Massimo

L'intento di questo scritto consiste nell'esaminare la recezione del pensiero di Condillac attraverso la disamina delle recensioni delle opere del filosofo presenti nelle *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts* - noto come il *Journal de Trévoux* e gestito dai Gesuiti del collegio parigino *Louis le Grand* - e nel *Journal des Sçavans*. Le finalità divergenti dei due *Journaux* fanno sì che della dottrina condillacchiana sull'origine sensibile del linguaggio e della conoscenza siano messi in rilievo aspetti differenti, coerenti con quanto ritenuto funzionale ai loro obiettivi. La peculiare accoglienza ricevuta dalle tesi sensiste e materialiste di Condillac, che non sono state esenti da interventi atti ad alterarne i tratti caratteristici, dimostra in modo illuminante come la mentalità dei lumi abbia notevolmente promosso l'esplorazione di nuovi orizzonti di indagine, rispondendo alle esigenze intellettuali del tempo anche attraverso la trattazione critica delle teorie allora emergenti.

1. La linea del *Journal de Trévoux*: la metafisica tra ragione e fede

«Voilà une ouvrage de Métaphysique, & de Métaphysique la plus sublime»[1].

1 *Journal de Trévoux* 1747, 802.

Noctua, anno V, n. 2, 2018, ISSN 2284-1180

Con queste parole i Gesuiti del collegio parigino *Louis le Grand*, a capo dei redattori del *Journal de Trévoux* a partire dalla sua fondazione avvenuta nel 1701, introducono i loro lettori alla prima opera di Étienne Bonnot de Condillac, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

L'ammirazione per l'abate di Condillac contrasta solo in modo apparente con la dichiarata avversione degli autori del *Journal* alle teorie dei *philosophes*, in cui rientra a pieno titolo la dottrina condillacchiana; da una disamina della valenza attribuita al termine "metafisica", infatti, si evince la peculiare luce sotto la quale i dotti Gesuiti intendono mostrare le tesi di Condillac.

In primo luogo si nota un rimando alla distinzione tra due tipologie di metafisica compiuta da Condillac, facendo eco a Locke, nelle pagine introduttive all'*Essai*:

> Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées.[2]

Pertanto, nel definire l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* un'opera di "metafisica", il recensore sembra avvalersi di tale espressione nella seconda accezione indicata da Condillac; essa, infatti, si attaglia alla concezione di metafisica adottata dagli autori del *Journal* secondo i quali la speculazione umana si contraddistingue per una natura circoscritta e ancillare nei confronti della verità rivelata.

Tale è la visione di François Guillaume Berthier, il capo-redattore del

2 CONDILLAC 1746, 59-60.

Journal de Trévoux dal 1745 al 1762 - e molto probabilmento l'autore di tutte le recensioni delle opere di Condillac che compaiono nel periodico[3] - che, come osserva Nicolas Pappas, rende la sottolineatura del carattere limitato dell'indagine razionale l'occasione per affermare la distinzione tra fede e ragione e, in questo modo, far desistere dal tentativo di rivendicare l'influenza della ragione in questioni di fede. Dal momento che la verità rivelata trascende le possibilità e gli obiettivi della ragione umana, non vi è alcuna ragione di un conflitto tra le due; la ragione, infatti, si limita a investigare solamente gli ambiti che possono essere sondati razionalmente, e, pur non potendo penetrare i misteri della fede, è in grado di appurarne la coerenza logica[4].

Si avverte così la sottigliezza del ragionamento di Berthier: la facoltà razionale è fine al punto da cogliere sia l'assenza di contraddizione logica nelle questioni di fede, sia la propria incapacità di avere accesso a esse. In questo

3 Ad avviso di Carlos Sommervogel i numeri del *Journal de Trévoux* relativi al periodo della reggenza di Berthier «pourraient être regardées comme son ouvrage parce que outre la sourveillance sur la rédaction, il n'y a pas un volume qui ne contienne plusieurs articles de sa main.» (ALBERTAN 1999, 70). Si noti che le recensioni delle opere di Condillac presentano tratti stilistico-argomentativo che inducono a sostenere non solo che il loro autore sia il medesimo, ma anche che esse siano attribuibili a Berthier, poiché questi tratti sono caratteristici di altri suoi scritti. L'ipotesi di Sommervogel viene adottata, per esempio, da Nicolas Pappas che, in *The Journal de Trévoux and the philosophes*, riconosce senza esitazioni a Berthier la paternità di tutti gli articoli del *Journal de Trévoux* concernenti le opere di Condillac. Tuttavia non vi è una certezza assoluta circa tale paternità; eppure, il fatto che gli articoli in esame siano del tutto in linea con la politica adottata da Berthier, rende comunque possibile supporre che, dal momento in cui ogni articolo veniva sottoposto al vaglio critico del capo-redattore, anche se tali recensioni non fossero state scritte da lui, esse venissero conformate ai suoi intenti anche per ottenere la sua approvazione.

4 «Since religious truths as known trough revelation are beyond the scope of human reason, [Berthier] argued, "a true philosopher limits his search where he cannot reasonably penetrate." The "incrédules" are those who "did not know sufficiently the difference between the method for believing the mysteries of religion, and the method for fathoming the sciences" […] There is no conflict between faith and reason […] Human reason is sufficient to assure that the mysteries do not contradict natural intelligence; but it is insufficient to penetrate the mysteries themselves», PAPPAS 1957, 48-49.

modo la stringenza logico-argomentativa del pensiero razionale, anziché torcersi contro la verità rivelata, si mette spontaneamente al suo servizio; si ricorre a essa, infatti, per rendere la fede "ragionevole", ovvero per sondarne l'autenticità e attestare la storicità dei contenuti delle Sacre Scritture. Solo in questo modo si assicura una piena adesione alla rivelazione e si fa sì che l'incomprensibilità dei misteri della fede, anziché segnare la cessazione dell'attività razionale, orienti verso una concezione della ragione funzionale a una sottomissione totale alla verità rivelata[5].

L'esercizio della ragione non implica la possibilità di penetrare i misteri della fede poiché, ad avviso di Berthier, Dio non ha rivelato all'uomo la modalità del suo operare[6]; pertanto di fronte a questioni quali la formazione della terra o l'origine delle lingue, l'uomo è libero di servirsi della ragione per formulare ipotesi circa la modalità in cui esse ebbero inizio, purchè non si abbia la pretesa di rinunciare al loro carattere costitutivamente ipotetico. La subordinazione del sapere umano alla verità rivelata, infatti, dipende dalla fallibilità umana e appartiene dunque in modo strutturale all'indagine razionale[7].

Ne deriva una maggiore apertura alle possibilità di investigare le que-

5 «While the truths revealed by God are beyond human comprehension, men must investigate the authenticity of such a revelation if their faith is to be reasonable. Thus, in considering the historical facts which are the grounds for belief, "one is not only permitted but very particularly urged to exercise one's reason so that the submission to faith will not be charged with imprudence or enthusiasm […] "La raison n'est fait que pour se soumettre au joug de la révélation divine […] sa divinité constatée, l'incompréhensibilité des mystères ne saurait justifier la résistence de l'incrédulité: alors le devoir de la raison est de les croire, sans en concevoir la profondeur"», *ibid.*, 201-202.

6 «God has revealed to us what he had done, but not how he did, and man was therefore free to speculate on how creation has accomplished», *ibid.*, 220.

7 «Since these studies are purely human, no one can say for certain that a given conclusion is accurate beyond a doubt […] "connoissons-nous tout le faible de nos systèmes; pouvons nous-même répondre de toutes nos expérience?" It will behooves us therefore, to propound scientific theories dogmatically. The true scientist is humble and cautious in his inquiry», *ibid.*, 212.

stioni sopracitate che rendono la tesi di Berthier apparentemente del tutto in linea con le posizioni antidogmatiche degli intellettuali del suo tempo ma che, a un esame più approfondito, tradiscono l'intenzione di conferire lo statuto di "certezza" - e non di mera ipotesi - solo alla verità rivelata. La ragione per cui Berthier sottolinea che gli uomini di scienza non devono conferire alle loro affermazioni un carattere dogmatico risiede nel fatto che solo assicurandosi della loro natura ipotetica si attenua l'efficacia di eventuali attacchi alla verità rivelata da parte di teorie che, se così fosse, andrebbero incontro a condanna certa[8].

Nella difesa all'antidogmatismo di Berthier sembra compiersi quell'operazione di "disarmo" della ragione, che avviene circoscrivendo in modo sempre più marcato la sua efficacia, fino a mostrarnee l'incapacità di contrastare le affermazioni presenti nelle Sacre Scritture, le sole di cui si può avere certezza.

Alla luce di queste considerazioni è evidente il motivo per cui l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, che si apre con una dichiarazione di appartenenza a una metafisica dalle pretese più modeste rispetto alla metafisica tradizionale, e che tratta di un argomento su cui le Sacre Scritture non forniscono spiegazioni, viene definita un'opera di metafisica "sublime".

L'affermazione incipitaria dell'articolo assume pertanto un tono quasi programmatico, in quanto attraverso di essa chi scrive si premura di indurre i lettori a riconoscere come opere di metafisica solo quelle che, al pari dello scritto dell'abate Condillac, agiscono nei limiti assegnati alla ragione umana

8 «For Berthier, no dogmatic position could be held in questions of science, and therefore no one should be condemned for suggesting new and radical scientific theories so long as their authors did not seek to utilize these theories to attack revealed religion - the only certainty held by man», *ibid.*, 211.

senza portare attacchi alla verità rivelata.

In tali parole è dunque in atto una mossa sottile (ricorrente nella trattazione critica del pensiero condillacchiano da parte degli autori del *Journal de Trévoux*) che consiste nell'attenuare la portata innovativa dei risultati conseguiti dall'indagine di Condillac servendosi delle dichiarazioni stesse del filosofo, relative alla natura circoscritta del sapere umano.[9]

2. Il commento all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Condillac, Locke e la critica al materialismo

A tale stratagemma si ricorre a proposito delle derive materialistiche che emergono, per esempio, dall'ipotesi lockiana dell'esistenza di una materia pensante, che viene scongiurata appellandosi alla critica rivolta da Condillac a Locke nelle prime pagine dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*:

> Vint Locke, qui soutint que l'homme n'apporte en naissant ni inclinations, ni sentimens, ni conoissances: que son ame est une table parfaitement rase, capable de recevoir toutes sortes d'impressions, mais qui n'en fournit d'elle-même aucune. C'est un sentiment qu'embrasse notre Auteur, mais il explique & il éclaircit, corrige & contredit quelquefois son Maître. 1°. Il l'explique & l'éclaircit. Il y a dans le Traité de l'entendement humain de Locke des longueurs, des répétitions, & un certain désordre qui rebute quelquefois le Lecteur le plus pa-

9 Si noti che, benché anche Condillac tratteggi la seconda specie di metafisica facendo riferimento alla "debolezza dello spirito umano" mostrandosi pertanto conscio, sulla scorta di Locke, dei limiti costitutivi del conoscere, ciò non implica, a suo avviso, che esso abbia sempre una natura ipotetica precludendo pertanto all'uomo la possibilità di pervenire a conoscenze certe. Anzi, proprio in forza della consapevolezza della natura circoscritta del sapere umano, si tratta di focalizzarsi su ciò che gli è possibile conoscere e che costituisce l'oggetto della "seconda" metafisica: «La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle: la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Avec celle-là les erreurs s'accumulent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues et des mots qui n'ont aucun sens: avec celle-ci on acquiert peu de connaissances; mais on évite l'erreur.» CONDILLAC 1746, 60.

> tient. Notre Auteur procède avec ordre, ne dit que ce qu'il faut, & le dit bien; il s'éxprime avec toute clarté dont ces sortes de matières sont suscptibles. 2°. Il le corrige. Locke avoit négligé d'éxpliquer la génération & les progrès de l'opération de l'ame, c'est le point que notre Auteur traite avec plus d'étendue & de succès: & il faut convenir qu'il dit des choses bien pensées, & quelquefois neuves sur la perception, l'attention, l'imagination, la mémoire, la réfléxion, & sur l'usage des signes pour la perfection de ces facultés. 3° Il le contredit. Locke avoit avancé qu'il nous sera peut-être eternellement impossible de connoître si Dieu n'a pas donné à quelques amas de matière la puissance de penser. Notre Auteur prouve que la pensée ne peut-être une modification de la matière, "& que le raisonnements qu'on fonde sur l'ignorance des propriéts de cette matière, sont tout à fait frivoles. Il suffit, ajoûte-t'il, de remarquer sur le sujet de la pensée doit être *un*: or un amas de matière n'est pas *un*: c'est une moltitude." Ce sont là des véritez bien claires par elles mêmes, & que l'Auteur venoit de prouver en établissant la distinction réelle du corps & de l'ame.[10]

Da tale confronto emerge con evidenza da parte di chi scrive la predilezione per Condillac: il filosofo francese infatti, rispetto all'autore dell'*Essay on Human Understanding*, si contraddistingue per una maggiore chiarezza esplicativa (cui si fa riferimento servendosi delle medesime parole usate da Condillac nei confronti di Locke) e per la capacità di aver corretto e contraddetto il proprio maestro espungendo aspetti materialistici dall'indagine sulle facoltà intellettive dell'uomo. Si tratta, di nuovo, di un modo astuto di restituire le osservazioni di Condillac; questi, infatti, dopo aver affermato che prima del peccato originale anima e corpo erano distinti, in modo tale per cui il corpo costituisce un "insieme" o una "collezione" di sostanze, e l'anima è «un point de réunion […] un sujet simple et indivisible»[11] di percezioni, dichiara:

> Les choses ont bien changé par sa désobéissance […] elle est devenue aussi dépendente des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils transmettent […] C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui

10 *Journal de Trévoux* 1747, 800.
11 CONDILLAC 1746, 71.

> puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître […] Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'âme comme indépendante du corps […] Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute.[12]

Pertanto, benché in modo quasi letterale venga ripresa la spiegazione condillacchiana della distinzione tra anima e corpo, chi scrive lascia in ombra quanto espresso nel passo sopracitato, che si rivela invece di significativa importanza per comprendere appieno l'orientamento che Condillac intende conferire alla propria indagine. Nella misura in cui l'anima, in seguito al peccato originale, non può più acquisire alcuna conoscenza indipendentemente dai sensi, appellarsi alla differenziazione tra anima e corpo perde ogni rilevanza epistemica. Mente e corpo, infatti, vengono sempre esperiti insieme, mai separatamente, ed è in virtù di tale esperienza che prende le mosse la seconda specie di metafisica enunciata da Condillac, un sapere lungi dall'essere intrinsecamente ipotetico e che va sotto il nome di "sensismo". Tuttavia l'autore dell'articolo, con l'intento di mettere in secondo piano la formulazione della concezione sensista condillacchiana, che va delineandosi successivamente anche attraverso un'impronta materialista sempre più marcata, pone invece l'accento sulle differenze tra Condillac e Locke, mettendo in ombra la continuità tra le due posizioni e, con essa, il "debito intellettuale" del primo nei confronti del secondo.

La sottolineatura dei punti di distanza tra Condillac e Locke fa parte della strategia con la quale i Gesuiti tentano di debellare le implicazioni materialistiche derivanti dalle tesi lockiane, che consiste nel ridimensionamento della portata di queste ultime e nella riaffermazione della separazione tra

12 *Ibid.*, 73.

pensiero e materia:

> Il me paroît que parmi les Philosophes, les uns font trop valoir cette difficulté de Locke, & que les autres ont tort de s'en effrayer. Pour assûrer que la Pensée ne peut être une modification de la matière, il n'est pas nécessaire d'avoir une idée claire de la matière, ni de connoître toutes ses propriétés: il suffit qu'on sâche sûrement d'un côté, que les modifications de la matière, quelles qu'elles puissent être, sont matériels, & qu'on soit assuré de l'autre, que la pensée, l'idée de l'être, par exemple, n'est pas matérielle. Or je suis sûr que les modifications de la matière, connuës et inconnuës, sont matérielles. Pourquoi? Pourquoi est un principe certain, que tout ce qui convient essentiellement à une substance, convient à la modification de cette substance. La raison en est évidente: c'est la substance même modifiée. La rondeur de la boule est la boule ronde je ne suis pas moins assûré que la pensée n'est pas matérielle: car quelle figure, je vous prie, a l'idée de l'ordre, par exemple? En combien de parti se peut-on la diviser?[13]

Si noti la peculiarità dell'atteggiamento assunto nei confronti di Locke: l'autore non si libera delle derive materialistiche delle tesi lockiane attaccandole direttamente ma adotta una strategia che rivela una conoscenza approfondita della teoria dell'autore dell'*Essay*. Sostenere che alcuni filosofi diano troppo rilievo a tali derive e altri se ne liberino con troppa facilità, infatti, è un modo per allentare la presa che concezioni potenzialmente materialiste possono esercitare sui lettori, senza tuttavia trattarle con leggerezza. Si pongono così i presupposti per mettere in atto la medesima operazione nei confronti di Condillac, che consiste nel richiamare l'attenzione solo su quegli aspetti della sua teoria che meglio si attagliano alle posizioni da difendere agli occhi dei lettori.

In questo caso a essere trattata in modo insufficiente è la gnoseologia lockiana poiché, nella misura in cui si rivendica l'origine sensibile della conoscenza evidenziando la continuità tra percezione e intelletto, si mette in di-

13 *Journal de Trévoux* 1747, 803-804.

scussione il dualismo tra mente e corpo e, con esso, l'immortalità dell'anima. Dunque chi scrive, mirando a rendere inconcepibile l'esistenza di una materia pensante, tralascia la disamina della teoria della conoscenza di Locke per porre invece l'accento sulla capacità della sostanza materiale di assumere forme geometriche differenti e sull'immaterialità del pensiero, che si traduce nell'assenza di forma e nell'indivisibilità delle idee.

Si assiste così a una sorta di operazione di "depotenziamento" delle tesi lockiane, rendendole prive di efficacia per poter riconfermare la distinzione tra mente e corpo su cui poggiano i dogmi della Chiesa. L'obiettivo dei Gesuiti, pertanto, non è solo di assicurare la validità di questi ultimi, ma di impedire, con lucida lungimiranza, che i dotti si lascino influenzare da posizioni materialiste di cui si ha sentore a partire dagli scritti di Locke. Per questa ragione essi assumono nei confronti di quest'ultimo un atteggiamento ambivalente, vòlto ora a mostrarlo come un potenziale pericolo per la solidità dei dogmi cristiani, ora come un filosofo relativamente innocuo[14]. Il *Journal de Trévoux* non si industria soltanto nel contrapporre tesi antimaterialiste a quelle presentate, ma soprattutto nel proporre una linea di "condotta intellettuale" ben precisa, che consiste nel mantenere la fede nei dogmi cristiani guardandosi da quelle posizioni che ne mettono in discussione i fondamenti.

Si noti che l'ambivalenza mostrata dal *Journal de Trévoux* nei confronti di Locke persiste nel corso degli anni, come attesta un passo tratto delle *Let-*

14 A questo proposito pare opportuno fare riferimento all'osservazione di Isabel Knight che, nelle pagine iniziali di *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, sottolinea la peculiare apertura degli autori del *Journal de Trévoux* al pensiero di Condillac: «Not that the Jesuits of Trévoux always agreed with him, but they gave him generally favorable reviews containing only a few reservations; e.g. the *Essai sur l'origine des connaissances humaines* was described as a work "of the most sublime metaphysics", in which the author was sometimes led astray by his confusion of sensations with ideas.» KNIGHT 1968, 1-2.

tres sur le Déisme del *Journal* del marzo del 1759:

> Locke ne tenoit point formellement le Matérialisme, il n'étoit peut-être pas un *Socinien décidé*, mais il donnoit des atteintes évidentes aux dogmes essentielles de la spiritualité & de l'immortalité de l'ame; c'est à ce titre qu'il reçoit tant d'éloges des Matérialistes & des Incrédules. C'est, pour ainsi dire le premier pas & comme l' A B C de l'impiété: on commence par louer beaucoup M. Locke, puis le reste de la doctrine des prétendus Esprit forts se développe: telle est la marche de l'incrédulité actuelle. Locke, comme nous disions d'après M. Salchli, n'est peut-être pas un *Socinien décidé*; mais Bayle disoit assez à propos que *tous Socinien généralement parlant souscriroit à son livre* […] Il y a beaucoup de cette Lettre contre le Matérialisme & contre ses principaux Défenseurs; mais ces matières ont été rebattues tant de fois, & le Matérialisme est une si pauvre chose que nous pouvons nous y arrêter.[15]

Se da un lato si riconosce chiaramente che le tesi lockiane sferrano dei colpi letali alla spiritualità e all'immortalità dell'anima, chi scrive si rifiuta di annoverare il filosofo inglese tra i materialisti, reiterando l'atteggiamento ambivalente emerso dagli estratti precedentemente citati. Nel negare l'appartenenza di Locke al socinianesimo, infatti, l'autore replica la strategia adottata quando si decretava che alcuni filosofi prendevano troppo sul serio le tesi lockiane: in entrambi i casi si mira a ridimensionare la portata della teoria di Locke così da privarne di efficacia le implicazioni potenzialmente materialiste. Anziché affrontare direttamente le posizioni di Locke e argomentarle una alla volta, se ne sminuisce la componente "eversiva" attribuendola, piuttosto, ai materialisti che elaborano la loro dottrina a partire dagli elogi dell'opera lockiana. Nell'affermare che Locke non è né un materialista né un sociniano, ma un "modello" a cui entrambi si ispirano, si traccia una linea di demarcazione tra il filosofo e gli "spiriti forti", proseguendo la svalutazione del materialismo precedentemente attestata ed esplicitata nel momento in cui esso viene definito

15 *Journal de Trévoux* 1759, 622.

una «pauvre chose»[16]. Nel porre l'accento sulla distinzione tra Locke, che pur fa vacillare i presupposti dei dogmi cristiani, e i materialisti, chi scrive si assicura dell'assenza di forza persuasiva che le tesi lockiane possono esercitare su potenziali "spiriti forti": illustrando come la dottrina materialista e quella sociniana poggino su basi che non possono definirsi propriamente materialiste, infatti, esse perdono quel fascino che i Gesuiti si sono industriati a mostrare come mera parvenza.

3. Contro il sensismo dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*

Nei confronti di Condillac la strategia di riorientare lo sguardo del lettore indirizzandolo verso una precipua "condotta intellettuale" appare ancora più peculiare: nella misura in cui questi è un abate egli gode del favore dei Gesuiti ma, non appena emerge il suo sensismo, temendo l'influenza che potrebbe esercitare sui lettori, se ne smorza prontamente i tratti costitutivi. Per questa ragione l'autore dell'articolo sull'*Essai* non esita a criticare l'autore:

> Il confond toujours la Sensation avec l'idée, & Locke lui en avoit donné un exemple. Mais l'un & l'autre ne reneuvellent-ils pas une vieille erreur enseignée par les Peripatéticiens? La Sensation m'instruit, & ne m'éclaire pas; l'idée a le privilège de m'instruir & de m'éclairer. La Sensation de chaleur, par exemple, m'avertit de sa presence, mais n'éclaire pas mon esprit. L'idée de cercle répand la lumière dans mon esprit, je puis le définir, & en assigner les propriétées. Mais définissez, si vous pouvez, la Sensation de chaleur, de rouge, de jaune, &c. C'est errer dès premier pas dans la recherche de la vérité, losrqu'on ne distingue pas les idées claires & lumineuses des sensations confuses & ténébreuses.[17]

Tali considerazioni sono paragonabili a quelle relative all'ipotesi lockiana del-

16 *Ibid.*
17 *Ibid.*, 804-805.

l'esistenza di una sostanza materiale pensante; chi scrive, infatti, coglie il tratto peculiare della dottrina dei due filosofi e la sottopone al lettore come il frutto di un errore. In questo Locke, la cui gnoseologia rivendica l'origine sensibile del sapere, risulta colpevole di non aver rivelato la differenza tra sostanza materiale divisibile e dotata di una forma e sostanza immateriale indivisibile e informe, mentre Condillac, che nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* vivifica la continuità tra percezione sensibile e attività intellettiva, ha commesso l'errore di confondere le sensazioni con le idee. La rivendicazione lockiana e condillacchiana di un'origine sensibile della conoscenza viene dunque interpretata come la conseguenza dell'incapacità di distinguere la sensazione, che ha la sola funzione di istruire circa la realtà esterna, e l'idea, la cui capacità esplicativa circa quanto ci circonda supera la funzione unicamente "informativa" delle sensazioni e la rende la vera fonte del conoscere.

Nel distinguere nettamente sensazioni confuse e oscure e idee chiare e luminose, l'autore rimarca l'esistenza di un confine epistemologico caratteristico di una concezione antropologica e gnoseologica contraria a quella empirista e sensista, contribuendo a preservare il dualismo (presupposto dai dogmi cristiani) tra mente e corpo, sostanza immateriale e sostanza materiale.

Il recensore, inoltre, evidenzia le implicazioni che il sensismo potrebbe comportare sul piano morale: ricondurre ogni nostra conoscenza alla sensazione, infatti, comporta il rifiuto dell'esistenza di principi innati fondamentali per il pensiero cristiano quali il bene e il male, il vizio e la virtù che, in base a un approccio sensista, si riducono a mere convenzioni.

Per preservare una concezione innatista, funzionale al mantenimento della condotta morale cristiana, si rende necessario rimarcare la netta distin-

zione tra sensibilità e intelletto e la superiorità e la priorità del secondo sulla prima. Si tratta di un'ulteriore prova del fatto che l'obiettivo principale degli autori del *Journal de Trévoux* non è semplicemente quello di confutare una concezione sensista della conoscenza, ma anche di impedire all'indagine filosofica di mettere in discussione quel modello antropologico imperniato sulla dicotomia tra mente e corpo funzionale al rispetto dei dogmi cristiani.

Per questa ragione nella conclusione dell'articolo l'autore rinnova l'invito a rispettare la natura circoscritta del sapere umano dissuadendo dall'investigare oltre rispetto a quanto Dio abbia concesso all'uomo di conoscere:

> Le peu de succès qu'ont eu jusqu'ici ceux qui ont entrepris d'écrire sur l'origine des idées, devroit dégoûter d'imaginer des nouveaux systêmes sur cette matière, il n'est pas peut-être donné à l'homme de pénétrer dans ce Sanctuaire. L'Auteur de la nature nous a caché le comment & le pourquoi de la plupart des choses, content de nous instruire de leur existence. Cette connoissance nous étoit aussi nécessaire que l'autre étoit inutile […] Assûrons ce que nous sçavons, & raisons-nous sur ce que nous ignorons. Des conclusions timides sont si fort à notre raison & l'aveu de notre ignorance, sur certaines matières, fait plus d'honneur au Philosophe que le ton dogmatique & décisif de la présomption […] Cette réflexion auroit dû empêcher notre Auteur de décider si affirmativement, que les bêtes ont une ame, & que'elles sont capables de *perception, de conscience, d'attention, & de réminiscence.*[18]

18 *Ibid.*, 806-807. Pare opportuno riportare la conclusione del passo, con cui termina l'articolo dedicato all'*Essai*: «Nous voyons dans les bêtes quelques opérations qui ressemblent à celles des hommes; mais nous ignorons toujours quel est le principe de ces opérations. La raison en est évidente: nous n'avons de régles certaiens de conoissance, que l'dée & le témoignage de la conscience: or l'idée ne nous apprend rien au sujet du Principe de ces opérations. Le sentiment nous en instruit encore moins. Qu'en faut-il conclure? Que nous n'avons pas de régle sure pour prononcer sur cette matière & qu'elle sera toujours couverte pour nous d'épaisses ténébres. Au reste, les Partisans les plus déterminés des formes substantielles ne s'étoient pas encore avisés de décorer les bêtes d'*attention & de conscience.* Le passage de l'attention & de la conscience à la réflèxion est bien imperceptible: encore un pas, bien facile à franchir, & voilà les bêtes érigées en *Etres pensants* & raisonnables» *ibid.*, 807.

La peculiarità di questo passo risiede nel fatto che l'accettazione di una forte limitazione delle proprie possibilità epistemiche è accompagnata dall'esortazione a proseguire il cammino della speculazione umana.[19] Infatti, se da un lato il fatto che Dio ci abbia impedito di andare al di là della conoscenza dell'esistenza delle cose, nascondendocene il "come" e il "perché", inducendo a ritenere addirittura "inutile" la conoscenza di questi aspetti, dall'altro si invita a riflettere su ciò che "ignoriamo" purchè le conclusioni cui si perviene non assumano un carattere dogmatico. Si assiste così a una sorta di capovolgimento della questione: pur di assicurare la solidità dei presupposti dei dogmi religiosi si accusano di dogmatismo le tesi di una conoscenza esplicativa del reale.

Tale sarebbe stato l'errore di Condillac che, ravvisando negli animali delle facoltà simili a quelle dell'uomo, ha ritenuto legittimo attribuire ai primi capacità precipuamente umane quali la percezione, la coscienza, l'attenzione e la reminescenza. Egli avrebbe pertanto agito surrettiziamente nella misura in cui, per poter concepire il rapporto tra facoltà umane e animali nei termini dell'analogia, il filosofo avrebbe dovuto essere consapevole del principio che regola le operazioni del conoscere l'accesso al quale, tuttavia, ad avviso di chi scrive, è precluso all'uomo.

L'ironia che chiude il passo citato, nel quale si ipotizza una possibile identità tra uomini e animali, appare come il tentativo più eclatante con cui dissuadere il lettore dal seguire le argomentazioni che pretendono di indagare al di là di quanto concesso, pervenendo alla scoperta di linee di continuità inedite in contrasto con la verità rivelata.

19 Tale atteggiamento si spiega considerando l'influenza esercitata dallo spirito del lumi sul capo-redattore del *Journal de Trévoux*. A questo proposito si rimanda al paragrafo dedicato a Berthier.

4. Il *Traité des systèmes*. Un elogio del tutto peculiare

> Cet essai porte tous les caractères des ouvrages qui méritent de passer à la postérité, une grande netteté dans le style, beaucoup de force & de précision dans le raisonnement, & une Analyse exacte & rigoreuse. En rendant compte de ce livre, nous avons pris la liberté de n'être pas toujours du sentiment de l'Auteur […] Un Philosophe qui a réflechi comme lui, sçait que les hommes ne sont pas faits de manière à avoir les mêmes opinions, au moins sur une question aussi obscure que l'origine des idées.[20]

Nel commento di apertura dell'articolo che il *Journal de Trévoux* dedica al *Traité des systèmes* si coglie uno dei tratti caratteristici dell'approccio del *Journal* agli scritti di Condillac, tale per cui l'ammirazione per la correttezza stilistico-argomentativa dell'autore è seguita da una presa di distanza dai contenuti, comportando un ridimensionamento della portata innovativa di questi ultimi.

In questo modo il contributo condillacchiano all'adozione del metodo induttivo nel campo della metafisica, che contraddistingue il *Traité des systèmes*, risulta secondario rispetto alla critica all'innatismo che consente a chi scrive di ribadire l'impossibilità umana di conoscere le ragioni di questioni quali l'origine del linguaggio:

> On juge bien que l'Auteur réunit toutes ses forces pour combattre l'opinion des idées innés. Partisan déclaré & rédoutable du sentiment de Locke, il a attaqué l'opinion de Descartes & de Malebranche avec plus de méthode, de clarté & de succès que le Philosophe Anglois; mais, comme le Philosophe Anglois, il est plus hereux à détruire qu'à édifier. L'origine de nos idées est peut-être le un problème que Dieu seul explique, comme il explique seul tant d'autres pro-

20 *Journal de Trévoux* 1749, 1836.

blèmes qui occupent le loisir & la sagacité des Philosophes.[21]

La peculiarità di questo commento al *Traité des systèmes* risiede nel fatto che l'abilità argomentativa in cui Condillac primeggia su Locke, viene tenuta distinta dal contenuto dell'opera in modo tale da impedire ai lettori di cogliere nella chiarezza espositiva condillacchiana il risultato dell'applicazione dell'orientamento metodologico fondato sull'induzione e improntato all'osservazione empirica proposto nel *Traité des sustèmes* e in linea con la struttura gnoseologica illustrata nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

5. "Correggere" il sensismo. La disamina del *Traité des sensations*

A partire dal *Traité des systèmes* si profila in modo sempre più definito il tentativo del *Journal* di proporre un'immagine alterata di Condillac e della sua dottrina sensista. L'intervento del recensore, infatti, mira a mettere in luce solo aspetti che si attagliano al tipo di speculazione filosofica condivisa dai Gesuiti e in particolare da Berthier, finendo col restituire ai lettori una teoria non rapportabile al sensismo condillacchiano. L'elogio a Condillac e la predilezione per quest'ultimo rispetto a Locke sembrano atti a valorizzare una metodologia d'indagine filosofica consapevole dei propri limiti e in apparenza rispettosa nei confronti dei dogmi cristiani; non appena essa, tuttavia, se ne discosta l'autore degli articoli del *Journal* dedicati alle opere del filosofo si industria nel mostrare che tali affermazioni sono frutto di un errore, rendendo così inaccessibile il significativo apporto di Condillac all'elaborazione di una gnoseologia sensista di forte impronta materialista e di estrema rilevanza per la nascente estetica.

21 *Ibid.*, 1854-1855.

La recensione del *Traité des sensations*, l'opera più rappresentativa del sensismo condillacchiano, costituisce un esempio emblematico della peculiare trattazione del *Journal* delle opere di Condillac. Nel riportare in modo quasi letterale il pensiero ivi esposto, chi commenta si appresta a "correggere" le affermazioni che maggiormente risentono dell'approccio materialista e sensista dell'autore, giungendo a sostenere il loro esatto contrario. L'abilità di chi scrive risiede infatti nel riprendere la gnoseologia sensista e, dichiarando Condillac colpevole di aver confuso le idee con le sensazioni, invertire i termini e del suo sistema gnoseologico per ribadire così il modello antropologico opposto, improntato alla distinzione tra corpo e mente e alla superiorità del secondo sul primo.

I presupposti per tale mossa sono stabiliti non appena quest'ultimo viene presentato come un'opera del tutto contrapposta all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*:

> De Condillac avoit devant publié un *Essai sur l'origine des conaissances humaines*. Ouvrage dont il désavoue présentement les principes […] Frappé d'une conservation qui étoit une critique de ses idées aussi étendue qu'importante, ce célèbre Métaphysicien reprend aussi tôt la plume, & choisit pour guide de son nouveaux travail le Censeur de l'ancien.[22]

In questo modo il lettore non solo è dissuaso fin dal principio dal cogliere la continuità tra le due opere, ma viene anche messo nelle condizioni di accettare le eventuali critiche rivolte al *Traité dessensations* nella misura in cui l'*Essai* aveva ricevuto dal *Journal de Trévoux* un giudizio nel complesso positivo.[23]

22 *Ibid.*, 642.

23 Tale giudizio fu positivo anche perché l'autore dell'articolo a esso dedicato attuò quella strategia di occultamento dei passaggi più innovativi dell'opera. Si noti che Condillac stesso era consapevole del fatto che le implicazioni delle sue tesi sensiste avrebbero

Uno dei tratti salienti della recensione del *Traité des sensations* risiede nel fatto che nel riprendere l'esperimento mentale condillacchiano tale per cui una statua di marmo priva di qualunque specie di idee acquisisce progressivamente tutti i sensi che gli consentono di pervenire poco alla volta all'idea di sé, del mondo esterno e a idee sempre più astratte fino a divenire «capable de veiller à sa conservation»[24], l'autore dell'articolo, stravolgendo le tesi esposte, pone l'accento sui punti in cui si può cogliere una distinzione tra il piano sensibile e quello intellettivo.

Egli riporta pertanto in modo letterale le parole con cui Condillac distingue le due specie di piacere e di dolore, i princìpi che danno l'abbrivio alle facoltà della statua: «les uns sont *sensibles*, parce qu'ils appartiennent au corps; les autres ne sont qu'*intellectuels*, parce qu'ils ne sont que du ressort de l'ame, ou de ses facultés.»[25]

Tuttavia, così come nell'articolo dedicato all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, nel fare riferimento alla differenziazione tra anima e corpo compiuta da Condillac, non si fa menzione del fatto che questi prosegue dichiarando che è impossibile farne esperienza separatamente, poiché la sensibilità corporea è divenuta l'unico strumento attraverso cui l'anima possa pervenire a conoscenza; allo stesso modo, a proposito del *Traité des sensations*,

messo notevolmente in discussione il sistema tradizionale. Egli infatti riteneva che il successo dell'*Essai* fosse dovuto in gran parte alla mancata recezione della sua originalità: «J'essayai en 1746 de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut neuve, et eut quelque succès; mais elle le dut à la manière obscure dont je l'exécutai. Car tel est le sort des découvertes sur l'esprit humain: le grand jour dans lequel elles sont exposées, les fait paraître si simple, qu'on lit des choses dont on n'avait jamais eu aucun soupçon, et qu'on croit cependant ne rien apprendre», CONDILLAC 1754, 240.

24 *Ibid.*, 11. Vegliare sulla propria conservazione consiste, come sottolineato dal *Traité des animaux*, nella capacità di «se servir de leurs organes […] fuir ce qui leur est contraire […] rechercher ce qui leur est utile.» (CONDILLAC 1755, 150-151.) Tale è il meccanismo che regola lo sviluppo di ogni facoltà umana e animale.

25 *Journal de Trévoux* 1755a, 647-648.

non viene riportato quanto affermato dal filosofo immediatamente dopo aver enunciato la presenza di piaceri e dolori sensibili e piaceri e dolori intellettuali. Pertanto, chi scrive ha ripreso solo la prima parte del paragrafo qui trascritto per intero:

> Les plaisirs & les peines sont de deux espèces. Les uns appartiennent plus particuliérement au corps; ils sont sensibles: les autres sont dans la mémoire & dans toutes les facultés de l'ame, ils sont intellectuels ou spirituels. Mais c'est une différence que la Statue est incapable de remarquer. Cette ignorance la garantira d'une erreur, que nous avons de la peine à éviter: car ces sentimens ne différent pas autant, que nous l'imaginons. Dans le vrai, ils sont tous intellectuels ou spirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'ame qui sente […] ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionnelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celes de l'ame, que nous les distinguons en deux espèces.[26]

Condillac non sta quindi affermando solo la tesi empirista secondo cui le facoltà cognitive si mettono in atto solo a partire da quanto trasmesso dai sensi, ma soprattutto sta sostenendo la coincidenza tra piano sensibile e piano intellettuale poiché, nella misura in cui, attraverso la corporeità, l'anima "sente", il pensiero risulta un modo d'essere della sensibilità stessa, orientata dai bisogni che le sensazioni piacevoli e dolorose la inducono a soddisfare[27].

La somiglianza con il passo dell'*Essai* relativo alla dipendenza dell'ani-

26 CONDILLAC 1754, 23-24.

27 L'argomentazione di Condillac è la seguente: «Le principe qui détermine le développement de les facultés [de la statue] est simple, les sensations mêmes le renferment: car toutes étant nécessairement agréables ou desagréables, la Statue est intéressée à jouir des unes & à se dérober aux autres […] cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement & de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, &c. ne sont que la sensation même qui se transforme différemment […] La nature nous donne des organes, pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, & par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là; & elle se laisse à l'expérienxe le soin de nous faire contracter des habitudes & d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé», *ibid.*, 7-9.

ma dal corpo sopra menzionato[28] consente sia di cogliere quella continuità tra le due opere che il *Journal de Trévoux* mira a occultare, sia a rendere più perspicua la strategia interpretativa dell'autore dell'articolo.[29] Il precipuo intento di espungere dal commento degli scritti condillacchiani ogni riferimento a un sensismo - che invece va definendosi in modo sempre più marcato - sembra rientrare nel progetto più ampio di servirsi di alcune affermazioni di Condillac e, estrapolandole dal loro contesto, ricondurle a una concezione dualista che contrappone sensibilità e intelletto. Ciò emerge con evidenza dall'estratto che segue:

> Ce système sur les sensations passe, après de quelques Critiques, pour exhaler une odeur du matérialsme: soupçon odieux, & qu'on ne doit pas hazarder sans les plus grandes preuves. Nous croyons, pour nous, que la spiritualité de l'ame […] ne se démontre pas moins par les sensations que par ses autres opérations. Le corps ne sent point. On'y a que l'ame qui sente, dit M.L.D.C.[30]

In un contesto in cui nemmeno le affermazioni lockiane circa la possibilità

28 Questo era quanto affermava Condillac dopo aver distinto l'anima dal corpo: «Les choses ont bien changé par sa désobéissance […] elle est devenue aussi dépendente des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils transmettent […] C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître […] Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'âme comme indépendante du corps […] Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute», *ibid.*, 73.

29 Pare opportuno osservare che il riproporsi, nel *Traité des sensations*, della medesima modalità di trattazione della questione relativa al dualismo tra mente e corpo presente nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, che consiste nel riferirsi in modo letterale alle definizioni condillacchiane, tralasciandone le considerazioni successive con cui il filosofo mette in discussione tale dualismo, sembra costituire una prova ulteriore del fatto che l'autore delle recensioni di queste opere sia il medesimo (e, com'è stato possibile notare, molto probabilmente si tratta del direttore del *Journal*, François Guillaume Berthier).

30 *Ibid.*, 658.

dell'esistenza della materia pensante vengono definite propriamente materialiste dagli autori del *Journal*, non deve stupire il fatto che nemmeno l'abate Condillac venga annoverato tra i materialisti.

Si assiste addirittura a una sorta di difesa da tale accusa, in parte in virtù del fatto che le opere condillacchiane riprendono alcune espressioni funzionali alla rivendicazione del modello antropologico dualista.[31] In questo caso l'abilità del recensore risiede infatti nel fornire una precipua interpretazione all'affermazione secondo cui l'anima "sente", che si presta a essere considerata sia come espressione del sensismo per cui la riflessione non è che una sensazione "trasformata", sia, in modo opposto, come attestazione della priorità dell'anima sul corpo, nella misura in cui essa detiene il controllo sulle sensazioni a esse subordinate.

Nel sostenere che Condillac commette l'errore di confondere le idee con le sensazioni, l'autore dell'articolo supporta la prima interpretazione, preparando i presupposti per la critica che segue l'esposizione del contenuto dell'opera:

> 1°Avant que d'appercevoir la sensation l'ame de la statue semble […] n'avoir aucun sentiment de sa vie & de son existence: on diroit que la sensation, en pénétrant cette ame, fait le commencement & tout le fond de son être vivant. Qu'on présent une rose à la Statue, nous disons, *par rapport à elle, elle n'est que l'odeur même de cette fleur*. Ainsi avant cette sensation, l'ame étoit dans un état

31 La difesa di Condillac dall'accusa di materialismo costituisce un oggetto di riflessione particolarmente rilevante poiché, se da un lato essa potrebbe indurre a pensare che essa rientri nella strategia con cui Berthier combatte il materialismo, tramite il ridimensionamento di alcune posizioni (si pensi all'attribuzione a Condillac dell'errore di confondere le idee con le sensazioni e all'uso di alcune affermazioni non contestualizzate al fine di rivendicare la distinzione tra sensibilità e intelletto), dall'altro sembra di poter ravvisare l'influenza esercitata dalla mentalità illuminista sul direttore del *Journal*. Per considerazioni più approfondite in merito a questo aspetto si rimanda al paragrafo dedicato Berthier.

> d'inertie, de mort, & presque de néant, dont elle n'est sortie qu'a l'approche de cette fleur. Or, comment accorder cette supposition avec la nature de nos ames? Le sentiment de leur vie & de leur être n'est-il pas essentiel à ces substances? N'est-il pas ce qui distingue le plus la substance spirituelle de la substance materielle? N'emporte-t-il pas quelques desirs & quelques connoissances indépendantes des sensations &c.? Cette difficulté se représente souvent dans le cours de ce Traité, & si elle est aussi réelle que nous ne pensons, elle entraîne des conséquences qui brisent, en beaucoup d'endroits, la chaîne de sa doctrine. 2° Si, indépendamment des sensations, il faut admettre dans l'ame de la Statue, un sentiment de sa vie & de son être, pourra-t-elle ne chercher & ne placer qu'au-dedans de sa substance, la cause de ses sensations? Ne sentira-t-elle pas que l'odeur qui la touche, & le son qui l'éveille, sont des impressions que des agens étrangers font sur son être, surtout si ces odeurs & ses sens sont désagréable & involontaires?[32]

Di peculiare rilievo è il fatto che i punti del *Traité* messi in discussione dall'autore dell'articolo, che li identifica con i nodi problematici della dottrina di Condillac, coincidono esattamente con gli aspetti principali del sensismo. Anche in questo caso ciò che è particolarmente degno di nota è il ricorso a espressioni condillacchiane di cui si restituisce un'accezione opposta a quella intesa dal filosofo. Ad esempio, il ''sentimento della vita'', che qui viene individuato come la cifra caratteristica dell'anima, potrebbe indurre a pensare a quel ''sentimento fondamentale'' attribuito da Condillac al senso del tatto attraverso cui il principio vitale della sensibilità ''risuona'' con maggior vigore, consentendo alla statua di pervenire alla consapevolezza della propria esistenza e di quella del mondo esterno (ponendo così le basi del sistema gnoseologico condillacchiano). Ricondurre questo sentimento all'anima costituisce una sorta di travisamento del pensiero del filosofo e ci conferma su quanto rilevato relativamente alla strategia adottata contro l'approccio materialista di Condillac, evidente nell'iniziale identificazione della statua con il profumo

32 CONDILLAC 1754, 661-662.

della rosa, ricevuto attraverso il primo senso in suo possesso, l'odorato.[33]

Il redattore della recensione del *Traité des sensations* rifiuta la possibilità che l'anima acquisisca il ''sentimento della vita'' attraverso il sentire e insiste pertanto sul fatto che essa lo possiede indipendentemente dai sensi, consentendole di attribuire a se stessa, fin dal principio, le impressioni sensibili che riceve da agenti esterni e che costituisce la causa delle sensazioni. Tuttavia il termine ''causa'' riceve un uso improprio: per Condillac sono i sensi (e non l'anima) a essere la causa delle sensazioni, in virtù della dipendenza dell'anima dal corpo, instauratasi a partire dal peccato originale.

Si nega così la riduzione dell'anima alle sensazioni piacevoli e dolorose che, ad avviso di Condillac, inducono alla fuga dal dolore tramite la ricerca di

33 Si noti che per Condillac la statua - «une statue organisée intérieurement comme nous, & animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées.» (*ibid.*, 11) - solo una volta ricevuto il senso del tatto acquisisce conoscenza di un sé a cui attribuire le sensazioni che riceve; inizialmente, invece, si identifica con ciò che i sensi da lei progressivamente acquisiti le trasmettono. Pertanto, nella misura in cui il primo senso che riceve è l'odorato, «parce que c'est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit humain.» (*ibid.*), la statua si identifica completamente, per esempio, con il profumo di una rosa. Infatti, «les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être; & elle ne sauroit se croire autre chose, puisque ce sont les seules Sensations dont elle est susceptible.» (*ibid.*, 15-16.) Tuttavia, il fatto che, grazie all'acquisizione del senso del tatto, la statua inizi ad attribuire a sé tutto ciò che prova, rende la posizione di Condillac suscettibile della critica di non aderire appieno alla prospettiva materialista, poiché è evidente che per Condillac «il sentire implica sempre la presenza di un elemento di coscienza e non può mai esser ridotto a un puro fenomeno fisico.» (VIANO 1976, 61). Per esempio, Jean-Pierre Georges Cabanis, che riduce il reale a materia e movimento, riterrebbe che l'identificazione tra la statua e le sue sensazioni debba essere permanente; egli accusa infatti Condillac di effettare una sorta di reificazione del pensiero, impedendo di effettuare la sua riduzione a materia e movimento: «Enfin, notre admiration […] pour la raison lummineuse et la méthode parfaite de Condillac, ne nous empéchera pas de reconnaître qu'ils ont manqué l'un et l'autre de connaissances physiologiques, dont [sa] ouvrage aurait pu profiter utilement. S'il [avait] mieux connu l'économie animale […] n'aurait-[il] pas senti que l'ame, telle qu'il l'envisage, est une faculté, mais non pas un être; et que, si c'est un être, à ce titre elle ne saurait avoir plusieurs des qualités qu'il lui attribue?» CABANIS 1802, 35-36.

uno stato di benessere, determinando la genesi e lo sviluppo delle facoltà intellettive. Al contrario, l'autore dell'articolo rivendica uno scarto tra le sensazioni e il raggiungimento del bene, sostenendo che quest'ultimo afferisce alla sola anima razionale, detentrice delle sensazioni a essa subordinate:

> 3° Réduire, comme on le fait dans cette Statue, l'état d'une ame à un mal-être, dont elle ne souhaite pas d'être déliverée, n'est-ce pas renfermer les facultées intérieures d'un esprit, dans des bornes qui répugnent à la nature de son être essentiellement sensible & intelligent? N'est-il pas de son essence de vouloir & d'aimer son bien-être, & par conséquent de haïr & de fuir son mal-être? Cette ame sans doute est raisonnable, & sa raison n'est pas fruit de ses sensations: or sa raison peut-elle ne pas s'affliger dans l'état du malheur, & par conséquent ne pas aspirer à l'état du bonheur?[34]

Nella rivendicazione dell'irriducibilità dell'anima a un ''modo di sentire'' è tangibile il persistere della dicotomia tradizionale tra sensibilità e razionalità funzionale per i Gesuiti del *Collège Louis le Grand* al fine di preservare il rispetto dei dogmi cristiani. Nel rifiutare una qualunque continuità tra piano sensibile e piano intellettivo essi rivendicano infatti la priorità del pensare sul sentire e negano la possibilità che le idee astratte derivino dalle sensazioni particolari e contingenti, incapaci, a loro avviso, di fornire l'istanza di universalità e necessità che conferiscono alle idee astratte una forza coercitiva garantita dai princìpi morali che ne regolano l'esercizio.

Si tratta pertanto di svincolare i processi astrattivi da quelli percettivi e di subordinare i secondi ai primi; è per questa ragione che uno dei tratti salienti del commento al *Traité des sensations* risiede nella critica al metodo induttivo proposto da Condillac:

34 *Journal de Trévoux* 1755a, 662.

> 4°*Sensations, sentimens, idées*, tous ces termes sont ici trop souvent confondus: mais ce n'est pas ce qui nous arrête; c'est la méthode, c'est le méchanisme qu'on emploie pour extraire des sensations, les idées abstraites, ou ploutôt c'est la possibilité de cette opèration. Dans les sensations, tout est purement concret & individuel; rien n'est vague, ou général, ni par conséquent abstrait: quand on les a dépouillées des éléments, dont elles sont l'aggrégat ou la concrétion, il ne reste rien de leur être, ni de leurs attributs. Ce n'est donc point de leur sein que peut éclore le germe des idées abstraites. Ces idées habitent, pour ainsi dire, dans une région supérieure aux sensations, il faut s'élever audessus des sens pour y atteindre, & le plus grand obstacle à cet effort, vient de la part des sens & de leur commerce. Les sensations ne peuvent donc être un miroir, où l'ame contemple les idées abstraites; elles ne sont tout au plus qu'une occasion dont l'ame profite pour s'envoler, s'il est encore permis de parler ainsi, dans les espaces intelligibles: elle n'y parvent qu'après avoir franchi l'immense intervalle, qui les sépare des espaces sensibles. En un mot, l'abstraite est trop supérieur au concret pour en dépendre.[35]

Ciò che si ritiene prioritario impedire non è solo il ricorso al metodo induttivo ma soprattutto il verificarsi delle sue condizioni di possibilità; si tratta quindi di spezzare la linea di continuità tra sensibilità e razionalità, che rende fluido il passaggio dalle singole sensazioni alle idee astratte. Le prime costituiscono infatti l'occasione per dare inizio all'attività riflessiva ma, contrariamente a Condillac, che rimanda ai sensi come alle cause occasionali del conoscere riferendosi alla dipendenza dell'anima dal corpo, l'autore dell'articolo intende porre in rilievo la differenza ontologica tra sensazioni e idee, che induce queste ultime ad affrancarsi dalle impressioni ricevute dai sensi per poter agire in modo del tutto indipendente da esse, le quali, particolari e contingenti, non fanno che ostacolare il processo di astrazione.

Un sistema gnoseologico ''corretto'', ad avviso del recensore, deve presentarsi in questo modo:

35 *Ibid.*

> 5° […] Il nous paroît qu'une bonne Philosophie, les sens ne donnent point à l'ame ces facultés; mais seulement les excitent, les excercent en leur présentant des objets qui ne leur sont pas indéfferents; que les sensations ne sont que des impressions faites par ces objets sur les facultés de l'ame, en vertu de son union avec le corps; que comparer, juger, se déterminer, surtout librement, ne sont que des opérations conséquentes au pouvoir que l'ame a de réfléchir sur ses connoissances expérimentales ou rationelles; que, hors du domaine des sens & sensations, il y a des principes & des maximes de morale, pour régler l'ame dans l'exercice de ses facultés & de l'usage des sens; & qu'enfin son commerce avec les objets sensibles, ne lui révèle point ces règles; mais qu'il réveille seulement la conscience pour qu'elle en fasse l'application juste & nécessaires.[36]

Lungi dall'essere idee, le sensazioni non sono che impressioni esercitate dagli oggetti del mondo esterno sulle facoltà dell'anima; questa si serve dei sensi e delle facoltà di comparare, giudicare e determinarsi in virtù di una serie di princìpi e massime che non provengono dai sensi e che le consentono di determinare l'intero processo della conoscenza. Nella misura in cui le sensazioni non sono che un modo per risvegliare in lei la coscienza per poter applicare al meglio tali regole, benché questo presupponga un punto di contatto tra sfera sensibile e sfera intellettiva, non si tratta della sintesi proposta da Condillac, implicando, al contrario, la superiorità e l'indipendenza dell'anima rispetto al corpo. A rendere manifesto questo aspetto è il fatto che all'anima compete il ruolo di guida nel processo conoscitivo in quanto da essa, e non dal sentire, provengono i princìpi necessari all'acquisizione della conoscenza.

La centralità conferita alle norme mette in evidenza lo scarto tra la dimensione sensibile percettiva contraddistinta dalla particolarità e dalla contingenza e la dimensione intellettiva caratterizzata dall'universalità e dalla necessità; l'appello alla valenza coercitiva di tali princìpi può dunque essere messo in relazione con l'intento di preservare la funzione regolativa dei dog-

36 *Ibid.*, 663-664.

mi cristiani, che è garantita da un modo di procedere per deduzioni e che consente pertanto di mantenere la sfera del sensibile in una condizione di subordinazione.

Se ciò non avviene, infatti, non può che prefigurarsi un inquietante scenario materialista in cui non vi è posto per il libero arbitrio, il che costituisce l'ultimo nodo problematico messo in luce dall'autore dell'articolo in esame:

> 6° Dans le cours du *Traité*, on n'est pas assez souvenu du *libre arbitre*; dans l'ordre où l'Auteur a rangé les principes, à pein voit-on où la liberté humaine eût pû se placer.[37]

La peculiarità della trattazione critica del pensiero di Condillac risiede nel fatto che essa avviene senza alcun attacco diretto alla dottrina sensista ma si compie, per così dire, ''al suo interno''; nell'assegnare ad alcune espressioni chiave una connotazione differente da quella originaria, il *Journal de Trèvoux* presenta il *Traité des sensations*, un'opera del tutto innovativa e dall'impronta fortemente materialista, come uno scritto il cui autore, pur commettendo qualche errore, è un ''metafisico'' degno di stima e le cui riflessioni forniscono un significativo contributo alla ''storia dello spirito umano'':

> Toutes ces observations ne tendent pas à critiquer le *Traité des sensations*; mais seulement à prévenir l'abus qu'on pourroit faire de ses principes, en rapportant toutes nos connoissances au sensations comme à leur force unique […] Nous ne faisons ces observations dont il seroit aisé d'enfler la liste, qu'afin de contribuer à la perfection des matériaux, préparés dans ce *Traité*, pour servir à l'Histoire de l'esprit humain, Ouvrage qui occupe tous nos Philosophes, & qui entre leurs mains n'avance pas quiétement que la toile de Pénelope […] M.L.D.C. & les Sçavans qui sont, comme lui, en état d'avancer cet ouvrage, ne sçauroient trop tôt l'achever & le publier.[38]

37 *Ibid.*, 667.
38 *Ibid.*, 665.

La precisazione secondo cui le osservazioni rivolte al *Traité* sono atte a prevenire l'abuso dei principi della dottrina in esso contenuta sembra suggerire che si tratta di una sorta di legittimazione alla ''correzione'' del pensiero di Condillac, che implica un mutamento della logica interna alla dottrina sensista tale da indurre a espungere da essa ogni tratto innovativo, finendo col restituirne un'immagine del tutto alterata, funzionale all'orientamento concettuale che il *Journal* intende proporre ai lettori.

Nel riconoscere il contributo di Condillac alla "storia dello spirito umano" si ravvisa tuttavia la tendenza a cogliere un avanzamento del sapere e dunque un modo fruttuoso di condurre l'indagine filosofica malgrado la presenza di elementi potenzialmente contrastanti, ad avviso di chi scrive, con il pensiero tradizionale. In questo atteggiamento di apertura alla speculazione condillacchiana, come si vedrà, si può ravvisare l'influenza della promozione del libero esercizio della ragione condotta dal secolo dei lumi.

6. Il commento al *Traité des animaux*: un pretesto per affermare la superiorità dell'uomo

Se al termine del commento relativo all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* l'attribuzione agli animali della capacità di riflettere viene presentata come il risultato di un atto surrettizio, prefigurante uno scenario del tutto inconcepibile per chi scriveva, le argomentazioni recanti affermazioni di tale sorta presenti nel *Traité des animaux*, ricevono dal *Journal de Trévoux* un'accoglienza differente.

Chi recensisce quest'opera, infatti, nell'accennare alla dimostrazione

condillacchiana circa la facoltà degli animali di effettuare comparazioni, giudicare, avere idee e memoria, si astiene dal formulare obiezioni per poi rimettersi, a proposito della trattazione dei sensi con cui si conclude la prima parte, al giudizio del lettore. Si tratta di una disamina delle considerazioni sui sensi condotte da Buffon ne l'*Histoire naturelle* in cui Condillac ripropone in modo dettagliato i risultati raggiunti nel *Traité des sensations* attraverso l'esempio della statua. Il recensore, tuttavia, non si esime dal lasciar trapelare la posizione del *Journal* in quanto, riferendosi alla decisione di non commentare quest'ultima parte, dichiara: «S'il [le lecteur] y trouve les nuances d'une censure plus que philosophique, il faut croire que tout se rapporte aux droits & à l'intérêt de la verité.»[39] Queste parole sono sufficienti per orientare a una lettura critica del brano indicato, qui segnalato come uno scritto in contrasto con la verità rivelata.

Le ragioni per cui l'autore dell'articolo relativo al *Traié des animaux* non mette in atto la solita operazione di reinterpretazione delle affermazini condillacchiane per restituirne un'immagine alterata, sono dovute al fatto che nella seconda parte dell'opera si trova la disamina di due tratti che contrassegnano la superiorità degli uomini agli animali, vale a dire la conoscenza della divinità e la conoscenza della morale. Se infatti il *Traité des animaux* (come indicato dal titolo completo[40]) si articola a partire dalla critica alle tesi cartesiane e buffoniane circa la natura degli animali[41], rendendo quest'opera l'occasione per «connaître mieux ce que nous sommes […] découvrir […] les facultés [des animaux], et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à

39 *Journal de Trévoux* 1755b, 2921.

40 *Traité des animaux, où, après avoir fait des observations critiques sur les opinions de Descarts & sur celui de M. De Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.*

41 In risposta all'accusa di Buffon di non averlo citato nel *Traité des sensations* ai cui risultati egli era convinto di essere pervenuto prima di Condillac.

nos observations.» [42], agli occhi dei Gesuiti del *Collège Louis le Grand*, la sua trattazione dà l'opportunità di mettere in rilievo la superiorità dell'uomo sugli animali.

Pertanto, nel riportare le osservazioni con cui Condillac critica la tesi secondo cui gli animali sono come automi in quanto le loro facoltà si mettono in atto in virtù del "senso interiore materiale", che consente la trasmissione del movimento degli oggetti sui loro corpi, il recensore riferisce che ciò è ritenuto da Condillac incompatibile con la dichiarazione buffoniana circa la capacità di sentire degli animali, ma tralascia il fatto che proprio in virtù della dimostrazione condillacchiana circa presenza di tale facoltà negli animali, egli recupera la gnoseologia sensista che pone il sentire all'origine del conoscere.[43]

42 CONDILLAC 1755, 111.

43 Condillac sottolinea la distinzione tra "sentire" e "muoversi": il movimento provocato da un urto o da una resistenza, infatti, non coincide con il sentire, che consiste nel provare sensazioni piacevoli e dolorose, che innescano quel meccanismo di fuga dal dolore attraverso la ricerca del piacere posto alla base dei meccanismi cognitivi del confrontare, giudicare e ricordare: «les bêtes vieillent elles-mêmes à leur conservation; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire; les mêmes sens, qui règlent nos actions, paraissent régler les leurs […] Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pax de purs automates, elles sentent […] il faut bien que M. de Buffon ne confonde pax se *mouvoir* avec *sentir*. Il reconnaît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or, avoir du plaisir et douleur est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.» (*ibid.*, 116-118.) I tratti salienti della dimostrazione condillacchiana della capacità di conoscenza degli animali sono i seguenti: «[Buffon] accorde aux bêtes sentiment, sensation et conscience d'existence […] elles ne pensent donc, agissent et pensent à peu près dans le même ordre et de la même façon que nous pensons, agissons et pensons […] M. de Buffon est obligé lui-même de reconnaître qu'elles ne voient, comme nous, que parce que, *par des actes répétés, elles ont joint aux impressions du sens de la vue celles du goût, de l'odorat et du toucher* […] le mot joindre ne signifie rien ou c'est ici la même chose que comparer et juger […] Or tout animal qui fait ces opérations a des idées; car, selon M. de Buffon, les *idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations* […] Il a encore de la mémoire; car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc., avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugements qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre […] il me semble que M. de Buffon a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent qu'elles ont des idées ei de la mémoire», *ibid.*, 129-132.

A essere valorizzati, invece, sono i tratti peculiari dell'uomo, come emerge, per esempio, a proposito della disamina della nozione di istinto. Per "istinto", infatti, Condllac intende «l'exercice des habitudes acquies par des réflexions qui se rapportent aux besoins du corps»[44], ovvero a tutte quelle azioni che uomini e animali scoprono essere necessarie per la propria conservazione dopo aver appreso a sentire

> Ses plaisirs, ses peins, ses besoins; et cette manière de senir suffit pour établir entre l'un et l'autre le commerce le plus intime […] dès que l'âme ne se sent que dans son corps […] se fait une habitude de certiains mouvements […] les mêmes besoins déterminent les mêmes opérations […] et les opérations se répètent si souvent, que […] les habitudes de se mouvoir et se juger sont contractées. C'est ainsi que les besoins producent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvements correspondants.[45]

La dicotomia tra istinto e ragione che contrappone gli uomini e gli animali viene scardinata poiché, nella misura in cui l'istinto si acquisisce in virtù dell'attività riflessiva, si è indotti a riconoscere agli animali la facoltà di riflettere e agli uomini il possesso e l'esercizio dell'istinto. Anzi, Condillac attribuisce a questi ultimi un istinto ancora più esteso di quello degli animali, che consente loro di giudicare - come riporta l'autore dell'articolo del *Journal de Trévoux* - «non seulement de ce qui est bon pour nous, mais encore de ce qui est vrai & de ce qui est beau: principe fécond, d'où naît ce que nous appellons *goût & sentiment*».[46]

L'autore dell'articolo si avvale del possesso di gusto e sentimento per mettere in luce la distanza tra uomini e animali, dovuta anche al fatto che l'i-

44 CONDILLAC 1755, 125.
45 CONDILLAC 1755, 150-1.
46 *Journal de Trévoux* 1755b, 2926.

stinto umano è subordinato all'azione correttiva della ragione: «ce principe [l'instinct] est une guide peu sûr, si la raison n'éclaire pas tous les pas. Ceci est une grande advantage de l'homme comparé avec les animaux - la raison, dans l'homme, dirige & redresse l'instinct.»[47]

Vi sono pertanto i presupposti per focalizzarsi sui due esempi riportati da Condillac, che attestano la superiorità dell'uomo sugli animali: la conoscenza della divinità e la conoscenza della morale. A proposito della prima l'autore dell'articolo elogia l'esposizione condillacchiana della nozione di Dio intesa come «cause première, indépendente, unique, immense, éternelle toute puissans»[48] aggiungendo, tuttavia, il seguente commento:

> Cette notion au reste nous appartient en propre, & sert à manifester la prééminence de l'homme sur les bêtes, puisque celle-ci ne peuvent s'élever à a connoissance d'une première cause. Elle devroit être la Conclusion de ce chapitre: l'Auteur la sousentend ou la suppose, son objet étaint de faire voir, par exemple, des lumières que nous avons sur l'existence & les attributs de Dieu, combien les animaux sont au-dessus de l'homme.[49]

In questo passo emerge con particolare evidenza il tentativo del *Journal* di servirsi delle argomentazioni di Condillac per poter affermare ciò che è maggiormente in linea con la loro dottrina. Per questa ragione il recensore non si sottrae dalla tentazione di "correggere" Condillac, suggerendo perfino una conclusione del capitolo più coerente con quanto il *Journal* ritiene più opportuno rimarcare agli occhi dei lettori, vale a dire lo scarto sussistente tra uomini e animali. In modo altrettanto incisivo si sottolinea l'importanza della dimostrazione della conoscenza precipuamente umana delle leggi morali: «Les

47 *Ibid.*
48 *Ibid.*, 2929.
49 *Ibid.*

principes de la Morale & de la connoissance qui nous a été donnée, confirment de plus en plus notre supériorité. M. l'Abbé de Condillac ne perd rien de cette fois du contaste qui se trouve entre l'homme & les animaux.»[50] Ciò che induce l'autore dell'articolo ad asserire che in questo al filosofo non sfugga nessun aspetto che pone l'uomo in contrasto con gli animali, è, in particolare, l'immortalità dell'anima, che spetta solo agli uomini come ricompensa divina dei loro meriti e che, soprattutto

> Exclut toute dissolution de parties (l'ame n'est pas susceptible d'une telle dissolution, étant une substance immatérielle) mais encore cette immortalité […] est la permanence éternelle en vertu des décrets d'un Dieu juste, appliqué sans cesse à conserver l'ame, & à l'empêcher de retomber dans le néant. L'Auteur oppose ensuite l'état des animaux. Come ils sont dans l'impuissance de connoître les loix, ils n'ont aucune droit sur la justice divine; leur ame est donc mortelle, quoiqu'elle ne soit pas matière, c'est-à-dire que toute simple & toute incorporelle qu'elle est, Dieu ne conserve pas plus longtemps que le corps. Voilà sans doute des grandes différences entre les bêtes & l'homme: différences qui consistent dans les facultés que nous avons en partage, dans la fin à laquelle Dieu, dans les obligations qu'ils nous impose; en un mot, dans tout l'ordre de providence qu'il garde à notre égard.[51]

Si è dunque indotti a osservare che a rendere significativa la nozione di immortalità dell'anima non è tanto la sua immaterialità, che ne rende impossibile il dissolvimento - e che accomuna gli uomini agli animali, cui chi scrive, accogliendo la critica di Condillac alle tesi cartesiane e buffoniane sugli animali, attribuisce un'anima - ma soprattutto il fatto che attraverso essa si manifestano le leggi divine, rendendo tangibili i punti di distanza irrefutabili tra l'uomo e gli animali.

Di peculiare rilievo è il fatto che l'autore dell'articolo riconosce la posi-

50 *Ibid.*, 2930.
51 *Ibid.*, 2931-2932.

zione condillacchiana secondo cui uomini e animali condividono un certo numero di facoltà, ma è evidente che il suo interesse è rivolto alla differenza sussistente tra essi, e che consiste nell'inscrizione dell'uomo all'interno di un ordine provvidenziale conferitogli da Dio, le cui leggi, informandone l'esistenza terrena e ultraterrena, fungono da spartiacque tra uomini e animali.

Ne deriva che la tesi in base alla quale tra uomini e animali vi è soltanto una differenza di grado e non di essenza[52], non riceve l'adeguata valorizzazione, com'è possibile notare dalla mancata trattazione della sezione dedicata alle passioni umane e animali, in cui tale gradualità assume un ruolo chiave.[53]

52 Ciò che distingue in modo determinante gli uomini dagli animali è, ad avviso di Condillac, l'organizzazione fisica da cui dipendono bisogni differenti, che vanno a correlarsi con circostanze differenti, richiedendo mezzi diversi per essere soddisfatti e che prevedono un uso del senso del tatto, dell'intelligenza e del linguaggio che risulta imperfetto rispetto a quello degli uomini. Ciò non impedisce a uomini e animali di condividere un fondo comune di idee, un sistema di bisogni e di idee che consente lo sviluppo delle medesime facoltà che nell'uomo acquisiscono un maggior grado di sviluppo. La differenza di grado (e non di essenza) che il filosofo riconosce tra uomini e animali è inoltre strettamente connessa con la tesi secondo cui all'uomo è preclusa la possibilità di conoscere la natura delle cose, che induce a limitarsi all'analisi delle operazioni umane e animali: «Dans l'impuissance où nous sommes de connaître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites; nous ne verrons jamais entre eux que de plus ou du moins […] Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus*, *moins*, *distance* […] je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connais pas; j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois le connaître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paraissent ne différer que du plus au moins», CONDILLAC 1755, 162.

53 In apertura al capitolo dedicato alle passioni umane e animali Condillac afferma: «Les bêtes n'ayant pax notre réflexion, notre discernement, notte goût, notre invention, et étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est bien évident qu'elles ne sauraient avoir toutes nos passions», (*ibid.* 183.) Partendo dal presupposto che sia gli uomini che gli animali sviluppano le proprie facoltà a partire dal piacere o dal dolore inerente alle loro sensazioni, è indubbio che esse condividano una passione comune, ossia l'amor di sé, che negli animali si manifesta nel grado più basilare, ovvia nell'allontanamento di ogni sentimento sgradevole da sé, per declinarsi nell'uomo, invece, nel desiderio di autoconservarsi, che dà origine a passioni precipuamente umane e che connette l'amor proprio dell'uomo a vizi e virtù, facendo scaturire piaceri e pene sconosciute agli uomini «di cui le bestie non saprebbero farsi idee: infatti le inclinazioni

Per la medesima ragione non viene mai data rilevanza alla questione principale del *Traité des animaux*, ossia l'enucleazione della genesi comune delle facoltà degli animali e degli uomini, che li porta a condividere un sistema comune di bisogni, idee e passioni. I risultati di questa indagine vengono dunque tralasciati, dal momento che essi mettono sempre più in luce la linea di continuità tra le opere condillacchiane, mostrando in modo via via più marcato l'evoluzione della dottrina sensista.[54]

Il *Journal* intende pertanto restituire una chiave di lettura ben precisa del testo condillacchiano, che si presta molto più facilmente degli scritti precedenti a veicolare un orientamento tradizionale del pensiero; ciò appare evidente, per esempio, dalla prima osservazione rivolta a Condillac:

1° L'Auteur dit par-tout qu'il ne sçait rien de la nature des Êtres, qu'il observe

virtuose sono una fonte di sentimenti gradevoli, e le inclinazioni viziose sono una fonte di sentimenti sgradevoli», *ibid.*, 635

54 Le parole conclusive della seconda parte del *Traité* sono particolarmente emblematiche: «Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des anumaux […] La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'âme; elle est même la seule origin des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence, que nous appellons *instinct*; et dans l'homme, ce degré supérieur, que nous appellons *raison*. Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ses transformations […] C'est par eux que toutes les connoissances acquises se lient les unes aux autres pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différents, et qui se reproduisent toutes les fois que les besoins se renouvellent […] chaque espèce a des plaisirs et des peines qui ne sont pax les plaisirs et les peines des autres. Chacune a donc des besoins différents; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation; elle a plus ou moine de besoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moin d'intelligence. C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient devantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales et il trouve dans les choses une infinité de rapports qui n'y sont point pour le reste des animaux […] Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connaissances soit sans comparaison le plus ètendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce système, où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin; où elles s'excercent par un méme moyen, la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées: voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux», *ibid.*, 199-200.

> simplement leurs facultés, leurs opérations, leurs rapports &c, ce qui ne l'empêche pourtant pas d'assurer que la bête & l'homme différent par leur essence […] Voici notre pensée à cet égard: l'Auteur entend sans doute qu'il n'y a sur les natures & sur les essences aucune connoissance parfaite, complète, intuitive; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports: ce qui s'appelle juger *a posteriori*, remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences; espèce de lumières qui autorissent à dire qu'on sçait quelque chose de la nature des Êtres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucunes connoissances sur ce point.[55]

Si ripropone dunque il medesimo modo di procedere che contraddistingue gli articoli del *Journal de Trévoux* relativi agli scritti condillacchiani: le affermazioni del filosofo sono oggetto di una modificazione "interna", condotta in modo tale per cui, venendo riportate in modo letterale, è innegabile la loro attribuzione a Condillac e proprio per questo si è indotti quasi a non accorgersi che la loro restituzione viene filtrata da una prospettiva tutt'altro che in linea con il pensiero dell'autore. Come nella trattazione delle tesi di Locke, anche in questo caso l'approccio del *Journal* è caratterizzato da una finta leggerezza, che contrasta con la portata delle questioni esaminate.

L'estratto citato, infatti, affronta la questione sottesa alla distinzione tra due specie di metafisica con cui si apre l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*: laddove per Condillac ammettere l'impossibilità di pervenire all'essenza delle cose rimanda a un precipuo modo di intendere l'indagine filosofica che, in particolare a partire da Locke, si contraddistingue per la consapevolezza della natura limitata della conoscenza umana, per i Gesuiti tale ammissione non è che un modo per giustificare l'assenza di una conoscenza completa e intuitiva delle cose - che solo Dio può avere -, cui l'uomo supplisce tramite un modo di procedere *a posteriori*, dagli effetti alle loro cause, che a loro avviso non impedisce di riconoscere, in questo caso, che uomini e animali diffe-

55 *Journal de Trévoux* 1755b, 2933-2934.

riscono "per natura".

Se dunque finora il *Journal* ha accolto la constatazione della limitatezza della conoscenza umana, ravvisando in essa una garanzia dell'impossibilità della speculazione condillacchiana di competere con il carattere certo della verità rivelata, ora esso giudica conveniente interpretare la professione di una precipua concezione filosofica come la mera esposizione di una strategia operativa. In questo modo si pone l'accento sul fatto che focalizzarsi sulle operazioni degli uomini e non sulla loro essenza può portare a conoscere la natura degli animali almeno fino al punto da poterne garantire la differenza strutturale rispetto agli uomini.

Come si è potuto notare, vi è un'accettazione della condivisione di alcune facoltà umane da parte degli animali, ma il commento relativo all'immortalità dell'anima induce a supporre che la conoscenza di Dio e dei princìpi della morale, rinviando a quell'ordine provvidenziale esclusivamente umano, possa stabilire una differenza ben più significativa dell'esistenza di qualche punto di contatto tra uomini e animali. Per questo la differenza per gradi non viene analizzata e per tale ragione non vi è riferimento al fatto che, quando Condillac menziona una differenza di natura tra uomini e animali, egli sta attribuendo a questa affermazione un significato ben preciso, che l'autore dell'articolo si appresta a occultare.

Dopo aver dichiarato che, nella misura in cui la conoscenza che l'uomo può avere degli animali può essere soltanto relativa alle loro operazioni, egli può evincere soltanto delle differenze "di più o meno", egli afferma:

> Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paraissent ne différer que du plus ou

> moins; et de cela seul il faut conclure qu'ils diffèrent par leur essence. Celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir de plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu. Cependant, lorsqu'on fait voir les rapports qui sont entre nos opérations et celles de bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croient que c'est nous confondre avec elles; et ils leur refusent le sentiment et l'intelligence, quoiqu'ils ne puissent leur refuser ni les organes qui en sont le principe mécanique, ni les actions qui en sont les effets. On croirait qu'il dépend d'eux de fixer l'essence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle est.[56]

Dal momento in cui la differenza di "natura" o di "essenza" sussistente tra uomini e animali può essere inferita solo per induzione a partire dalle differenze di grado emerse dalla comparazione tra facoltà umane e facoltà animali, e che il ragionamento di Condillac prende le mosse dall'asserzione secondo cui all'uomo è preclusa la conoscenza della "natura degli esseri", sembra possibile ipotizzare che con "natura" Condillac intenda "organizzazione fisica", in quanto è evidente che solo un determinato modo di strutturarsi e articolarsi degli organi sviluppa particolari bisogni e mezzi per soddisfarli senza poter acquisire, per esempio, facoltà proprie di altre "organizzazioni".

Tutto questo non è incompatibile con l'esistenza di un sistema di fondo comune a uomini e ad animali, che è esattamente ciò che consente di pervenire a conoscenze più approfondite circa la genesi e lo sviluppo delle facoltà dell'uomo, come dichiarato in apertura del *Traité des animaux*.[57]

56 CONDILLAC 1755, 160-161.

57 Nella prefazione del *Traité des animaux* Condillac precisa: «Dans la seconde [partie] je fais un système auquel je me suis bien gardé de donner le titre *De la nature des animaux*. J'avoue à cet égard toute non ignorance, et je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après que je sens, et de juger de celles de bêtes par analogie», (*ibid.*, 112). In questo modo egli prende le distanze da qualunque discorso specifico sulla natura animale ponendo invece l'accento sul fatto che qualunque riferimento a essa è inferito per analogia da quanto egli "sente" e giudica in quanto uomo, rivelando così l'intento di trarre da questo confronto risultati significativi in merito alle facoltà umane.

Per questo egli critica coloro che, paventando di ravvisare tra uomini e animali somiglianze tali da arrivare a confonderli, negano agli animali il possesso del sentimento e dell'intelligenza, che costituiscono la causa del principio meccanismo e delle azioni che, in modo paradossale, questi filosofi sono invece pronti ad attribuire agli animali. Il timore che venga meno la specificità dell'uomo è dunque tale da indurre a negare l'evidenza.

La seconda osservazione rivolta a Condillac in conclusione all'articolo dedicato al *Traité des animaux* suggerisce un orientamento che il filosofo stesso dovrebbe adottare:

> 2° M. l'Abbé de Condillac raisonnant sur l'instinct, dit qu'il s'acquiert en réflecchissant; il suit l'ordre des besoins qu'éprouvent les bêtes; mai que comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pû leur apprendre, qu'alors elles n'ont que des habitudes, qu'elles sont borné à l'instinct. Or tout ceci fait naître deux questions: la premiére, pourquoi les bêtes supposées capable de réfléchir, n'useroient de cette faculté que quand elles auroient des besoins relatifs à leur corps: la seconde, pourquoi elles n'acquieroient pas, durant tout le cours le deur vie, des habitudes nouvelles, puisque les circonstances qu'elles peuvent se trouver sont susceptibles de changement? À la premiére question, l'Auteur répondroit peut-être que tel est le systême; qu'on accorde le moins qu'on peut en ce genre & que rien n'oblige à l'étendre les réflexions des bêtes au-delà des besoins de leur corps. À la seconde question, il opposeroit apparement une négative formelle; il soûtiendroit que les circonstances, où se trouvent des bêtes, ne changent jamais au point d'exiger de nouvelles façons d'agir & par conséquent de nouvelles habitudes. Ces raisons ont leur mérite, mais il semble qu'un développement pourroit y ajoûter un degré de force: c'est ce que nous desiderons pour une nouvelle édition, qui ne tardera pas si l'on en juge par l'importance de l'Ouvrage. Nous connoissons présentement quatre Traités de M. l'Abbé de Condillac; le premier, sur les conoissances humaines; le second, sur les systêmes; le troisième, sur les sensations, le quatrième, sur les animaux. On peur souhaiter qu'il éxpose en grand les deux Chapitres qu'on trouve ici, *l'un sur l'existence & les attributes de Dieu; l'autre sur les principes de la Morale*; & qu'ille travaille aussi sur une vérité qui n'est qu'énoncée à la fin du septième Chapitre de la seconde Partie, […] *la vraie Philosophie ne sçauroit être contraire à la soi*.[58]

58 *Journal de Trévoux* 1755b, 2935-2937.

Nel sottolineare la natura soltanto fisica dei bisogni degli animali, insieme alla tendenza degli animali a non sviluppare abitudini nuove data l'invariabilità delle circostanze in cui si trovano, l'autore dell'articolo rimarca l'inferiorità degli animali rispetto agli uomini i cui bisogni, come afferma espliclitamente Condillac, eccedono la dimensione fisica e la cui capacità di acquisire nuove abitudini - nonché, in questo modo, di correggersi - costituisce una sua peculiarità.

Ma soprattutto egli suggerisce espressamente a Condillac di approfondire questioni che attestano la superiorità dell'uomo sugli animali, riguardanti l'esistenza di Dio e i princìpi della morale. In questo modo il quadro dell'opera appena delineato sembra concernere unicamente questo aspetto, che ad avviso di chi scrive è opportuno valorizzare in particolar modo dal momento in cui tali argomenti inducono Condillac stesso a pronunciarsi, alla fine del settimo capitolo della seconda parte del *Traité*, sulla morale e sulla religione naturale:

> Les principes que nous avons exposés […] sont les fondements de la morale et de la religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut seule nous instruire; et elle fait voir que la vraie philosophie ne sauraut être contraire à la foi.[59]

Dato che queste parole sembrano del tutto in linea con la tesi di Berthier secondo cui il rapporto tra ragione e fede, lungi dall'essere conflittuale, vede la ragione "sottomettersi" alla verità rivelata, riconoscendone l'autenticità e rendendola pertanto "comprensibile", è chiaro il motivo per cui l'autore dell'arti-

59 CONDILLAC 1755, 182-3.

colo invita Condillac a sviluppare ulteriormente tale questione, che induce, esattamente come la propria posizione, a valorizzare la religione naturale, in totale continuità con l'esercizio dell'attivià razionale.

Pare opportuno ricordare che, se da un lato il sensismo condillacchiano trae vigore da un approccio prettamente materialista, gli scritti dell'abate non mettono mai in discussione esplicitamente i dogmi della chiesa.

È in virtù di tali asserzioni che il *Journal de Trévoux* opta per una linea conciliante con il filosofo anche se, in realtà, nel modo di espungere i punti cardine del sensismo da esse rivela un'operazione sottile di alterazione dell'intero sistema condillacchiano. Vi sono tuttavia alcuni elementi che inducono a supporre che colui che recensisce le opere di Condillac non sia estraneo dall'influenza della mentalità illuminista e che, anche di fronte a testi dall'impronta materialista, non esiti a coglierne i risultati e e i vantaggi dell'esercizio libero della ragione.

7. Una critica "moderata e costruttiva": Berthier e l'Illuminismo

Nell'articolo dedicato al *Journal de Trévoux* all'interno del *Dictionnaire des Journaux* curato da Jean Sgard, Pascal Ferrand mette in luce questo aspetto:

> La Nature n'est certes pas la loi suprême pour les *M. de T.* mais les journalistes refusent de «nier que la Loi Naturelle soit une loi émanée du Créateur même» (août 1750, p. 2096). Attachés à rendre justice aux talents des savants de leur époque, au sein même des plus vives controverses, ils recevront sans difficulté le *Traité des sensations* parce que Condillac n'y utilise pas les idées qu'il emprunte à Locke contre la religion révélée et leur paraît appartenir avant tout à un courant de recherche qui dévoile à l'homme la source de ses goûts, de ses sentiments et de ses pensées en étendant son intelligence du monde[60].

60 FERRAND 1991, 815.

Lo sforzo compiuto dal *Journal*, durante la reggenza di Berthier, di "rendere giustizia" agli intellettuali meritevoli dell'epoca, anche laddove le loro dottrine sono polemiche nei confronti dei sistemi filosofici tradizionali, testimonia non solo l'intento sottile di fare della loro trattazione critica l'occasione per riconfermare tali sistemi, ma potrebbe anche rivelare, indirettamente, l'influenza esercitata dalla mentalità illuminista su chiunque si pronunciasse in merito a questioni che animavano i dibattiti caratteristici del secolo dei lumi.

Il *Journal* non può dunque esimersi dal tentativo di cogliere tutti i vantaggi che possono venire dall'indagine illuministica sull'uomo che, acuita da un approccio genetico, fa sì che la scoperta dell'origine del gusto, dei sentimenti e del pensiero costituisca il punto di partenza per incrementare lo sviluppo delle sue facoltà. Questa è la tesi sostenuta da Pappas che evidenzia la natura controversa della partecipazione del *Journal* al fervore intellettuale del tempo, sostenendo che essa sia determinata dal fatto che Berthier, pur essendo lui stesso coinvolto nell'attività di promozione del sapere caratteristica dello spirito dei lumi, è tuttavia consapevole della responsabilità che comporta essere caporedattore del *Journal* di uno dei gruppi religiosi più influenti a quell'epoca. Il suo ruolo gli impone pertanto di mantenere una posizione tradizionale nei confronti della verità rivelata e di assumere un atteggiamento inflessibile di fronte a eventuali attacchi contro di essa[61].

61 «Berthier could easily recognize the value of the scientific and literary pursuits of his opponents because he was himself deeply imbued with the spirit of his age. But he was also a man of sincere and profound religious faith for whom there could be no neutrality when his religion was attacked […] The views of Berthier are not only interesting as an isolated example of the influence of the enlightenment on one man, but they also represent a position disseminated in a widely-read journal as the official position of a powerful and influential religious group of its day. They are representative, therefore, of a large group of eighteenth-century believers who had assimilated the aims and the

Se dunque da un lato Berthier – e con lui tutti gli autori del *Journal*, che negli anni in cui Berthier fu capo-redattore furono fortemente influenzati dalle sue posizioni – dà prova di condividere la libertà d'indagine rivendicata dall'Illuminismo, favorendone il dispiegarsi in particolare in ambito scientifico, in cui si fece promotore del metodo scientifico-sperimentale e garante di una recezione positiva dei suoi risultati[62], non appena la religione diventa oggetto di discussione, egli non può evitare di ergersi a sua difesa. In particolare, ciò che dev'essere evitato, a suo avviso, è il dissolversi dei precetti morali nel relativismo, che ne inficia il carattere universale e il conseguente ruolo di garanti di stabilità religiosa e sociale[63].

È evidente dunque la ragione per cui nei commenti alle opere di Con-

---

tenets of the enlightenment to the point that they found the ultra-conservative views of such relogious groups as the Jansenits no longer tenable, but who refused with equal vigour to follow the leaders of the enlightenment in abandoning their traditional religious beliefs», PAPPAS 1957, 222-224.

62 «When a new scientific truth seemed to contradict revealed truths, Berthier sought to reconcile the apparent conflic by revaluating the traditional interpretation of revelation in the light of the new discovery […] Berthier did much to formulate and disseminate among his reader an enlightened viewpoint which believers could accept without danger to their faith and in keeping with the realities of new scientific advances.» Tale atteggiamento di apertura viene adottato da Berthier anche nei confronti de l'*Histoire naturelle* di Buffon (il che sarà oggetto di un'aspra critica da parte dei giansenisti a capo delle *Nouvelles écclesiastiques*) la cui tesi sulla creazione, pur contravvenendo a quanto asserito nelle Sacre Scritture, viene accolta nel seguente modo: «M. de Buffon proceeds as an historian, he depends on facts and observations […] While it is observed that the theory does not follow the biblical account of creation in certain details, such as the order in which various elements were created, Berthier suggests a possible interpretation of the theory to answer the objections of ts attackers. If anyone wonders why a man who is such a declared enemy of arbitrary 'systems' can indulge in such speculation, concludes the editor, Buffon answers the question himself when he makes a distinction between a hypothesis ''in which only possibilities are considered, and a theory founded on facts''», *ibid.*, 220.

63 «The cleavage between the Jesuit editor and the *philosophes* […] occurred not so much because of the latter's rejection of Christianity but because of the doctrines they sought to substitute for it. The real danger to society, for Berthier, lay in the substitution of relativistic standards of morality and conduct for standards based on universal principles set down by God», *ibid.*, 221.

dillac vi sia da un lato il tentativo di debellare ogni proposito di ricorrere in ambito religioso al metodo induttivo, dall'altro si comprende appieno l'approvazione del passo del *Traité des animaux* in cui Condillac si pronuncia a favore della religione naturale e di una cooperazione tra ragione e fede.

Berthier rifiuta infatti un'accettazione "cieca", non veicolata razionalmente, della parola divina sulla scorta della convinzione che l'uso libero della ragione contribuisca al diffondersi della fede cristiana. [64]

Si noti che questa posizione è indicativa di quell'elevata considerazione di cui la ragione gode in modo estremamente significativo nell'epoca dei lumi, che Berthier condivide e che lo induce ad aderire a uno dei princìpi più determinanti all'interno del dibattito illuminista, ovvero la fiducia nel libero esercizio della facoltà di ragionare in ogni ambito, incluso quello divino[65]. Il riferimento all'intervento della ragione nelle questioni divine è del tutto in linea con la tesi secondo cui la religione è per così dire "fondata razionalmente", in virtù del ruolo ancillare svolto dalla ragione nei suoi confronti[66]. Significative sono, a questo proposito, le parole pronunciate da Berthier nel 1747 riportate da Pappas:

64 «In religious questions he [Berthier] rejected the view held by some churchmen that men must believe blindly, and he underlined the need and the responsibility of all men to investigate the claims of religion before accepting it. The mysteries revealed by God were beyond the power to comprehend, he declared, but their credibility could be ascertained through reason. Thus free inquiry in religious questions would be all the good in spreading Christianity», *ibid.*, 220-221.

65 Pappas la definisce «the free and unfettered use of God's given faculty of reason in all affairs, human and divine» (*ibid.*, 201) e sottolinea che per Berthier tale affermazione significa che la ragione coincide con la capacità di «indicate one's faith in the ability of reason to distinguish truth in those affairs», *ibid.*, 215.

66 «Berthier [wouldn't have] reject[ed] this tenet, primarily because he was convinced that his religion was based on reasons so compelling that they would convince any impartial judge», *ibid.*, 201.

> «Nous vivons dans un siècle où le marveilleux, dès quel il se présent, devient un objet de critique […] La critique doît être judicieuse, pour saisir le point précis de la controversie, impartiale, pour chercher le vrai indépendamment des divers intérêts qui se rencontrent; attentive, pour découvrir tous les moyens d'attaque et de défence, et par ce moyen se mettre en état de décider la question avec le plus d'équité qu'il est possible.»[67]

L'apertura nei confronti della religione naturale, attestata in tali affermazioni, si può rinvenire nella trattazione degli scritti condillacchiani in cui trova anche applicazione quella sorta di "condotta intellettuale" di cui nel passo citato Berthier detta la linea e che si concilia con l'atteggiamento moderato e addirittura conciliante di fronte ad autori che dimostrano di non stare attentando alle verità rivelata ma che, al contrario, perseguono autenticamente la verità[68].

Nel caso di Condillac, infatti, sembra prevalere talvola l'intento di cogliere i risultati cui egli perviene relativamente allo sviluppo delle facoltà cognitive, che si prestano a conferire sempre maggior rilievo al ruolo della ragione a supporto della fede.[69]

---

67 *Ibid.*

68 Questa è la tesi di Pappas, che afferma: «As a general policy he [Berthier] strove to be moderate and even conciliatory when there seemed to be a possibility that the writer in question was not obdurate in his anti-Christian leanings but was sincerely seeking the truth», *ibid.*, 221.

69 Pappas sottolinea acutamente: «If the Jesuit editor espoused natural religion it was because he was convinced that revealed religion was its crowning point and gave to it the final seal of truth, which could only come from God. Were it not for the Christian revelation, complete certainty in religion would be more attainable than in science, since it would be limited by human fallibility […] the acceptability of this revelation for Berthier was to be arrived at through reason. To him, a man who used umbiased judgment would be convinced of the truth of Christianity. Christian principles, since they represent truth, were the only safeguard for humanity», (*ibid.*, 216.) Appare evidente come l'attenzione condillacchiana per l'origine e lo sviluppo della conoscenza, unita alla consapevolezza dei suoi limiti e all'assenza di attacchi diretti ai dogmi cristiani, sono particolarmente congeniali a questa prospettiva. Si noti, tuttavia, che Berthier non attribuisce la debita importanza ai princìpi cardine del sensismo, che non si conciliano con questi propositi, dando prova del fatto che la sua critica non è così imparziale come intende far credere ai lettori.

La concezione critica giudiziosa, imparziale e attenta professata da Berthier viene elaborata sulla scorta di una visione del tutto peculiare del *Journal de Trévoux*, così riportata dal bibliografo Gesuita Carlos Sommervogel:

> «Nous regardons nos *Mémoires* plutôt comme un lieu de rétrouve et un terme de réconciliation pour les auteurs, que comme un champ de bataille. C'est une sorte de confrères littéraires où les intrêtes se traitent à l'amiable, où ceux qui tiennent la plume se renferment dans la qualité des médiateurs et leur attention doit être d'en remplir toujours les devoirs avec fidélité.» Quand il y aura lieu à la critique, ce sera sans aigreur; car «il faut tout traiter, dans les sciences et dans les arts, avec franchise et gayété; l'érudition que nous répandons dans nos extraits est la plus indulgente du monde […] Notre méthode est de travailler en silence; de ne rien épargner pour satisfaire un public judiceux, clairé, impartial de compter un peu sur son indulgence, s'il nous échappe des fautes» […] Berthier dirigea pendant dix-sept ans le *Journal de Trévoux* avec un ton et critique toujours sage, impartiale et ferme.[70]

L'immagine del *Journal* come un luogo di ritrovo anziché di scontro è di singolare efficacia, in quanto contribuisce a cogliere l'influenza della mentalità illuminista sul capo-redattore del *Journal*. In primo luogo prevale una sorta di istanza "comunitaria" che presuppone la consapevolezza di essere inseriti in un dibattito "tra pari" all'interno del quale il dialogo fa leva non su attacchi personali,ma sul confronto tra opinioni in cui ciascuno svolge il ruolo di mediatore, senza pretesa di prevalere sugli altri imponendo il proprio pensiero. Inoltre si ravvisa un peculiare riguardo verso un pubblico di uomini colti, "illuminati" e imparziali, l'appello ai quali è un modo per ingraziarsi il loro favore nel caso in cui il *Journal* commettesse degli errori. Il riferimento alla natura imparziale e pacata della critica, infine, rimarca quella tendenza "concordista" tipica di Berthier, che mira a conciliare, anziché contrapporre, ragione e fede, verità scientifica e verità rivelata, sapere ipotetico e certezza dogmatica.

70 SOMMERVOGEL 1864, LXXXIV.

La tesi di fondo, infatti, è la seguente:

> On lit guère les journaux pour s'instruire; on a en vuë s'amuser, de s'égarer: les petites choses, et surtout celles qui sont malignes, picquent et intéressent par préférence […] En posant la base d'un journal […] la construction de cet édifice suppose autant le moral que le littéraire. Le *moral* est la probité, la sagesse, le désinteressement, le zèle du bien public; le *littéraire*, est un savoir fort étendu. Une logique supérieure, un style éloigné de l'enfluire et de la bassese, plus approchant de la dissertatin du genre oratoire, plus proportionné aux manières de la conversation qu'au ton de l'enseignement.[71]

Se dunque prevale un tono misurato e non vi sono mai attacchi diretti anche alle posizioni più difficilmente conicliabili con il pensiero di Berthier, prevale quella dirittura morale, qui sopra delineata, che deve sapersi articolare armonicamente con una solida conoscenza degli argomenti trattati. Il ritratto di Berthier delineato da Sommervogel, sembra rispecchiare completamente la linea che fece adottare al *Journal*:

> Il fallait […] un homme d'esprit, un théologicien, un philosophe, un littérateur, un savant […] un homme né pour son époque […] où le P. Berthier n'opposait que la force de la raison et de la vérité; il en appelait à la justice du public, et le public équitable et intelligent savait, malgré des injures de Voltaire et de Diderot, honorer dans le P. Berthier, le savant critique, le bon écrivain, et l'homme verteux. Son impartialité a été louée même par des adversaires déclarés des Jésuites, tel que le janséniste Goujet.[72]

Dagli accenti quasi entusiastici con cui la penna di Sommervogel restituisce l'immagine di Berthier emerge un uomo del suo tempo, estremamente colto e raffinato, pronto a cogliere ogni vantaggio dal fervore intellettuale del tempo e a restituirne l'atmosfera dalle pagine del *Journal* grazie a toni pacati e il più

71 *Ibid.*, LXXXII-LXXXIII.
72 *Ibid.*, XCI.

possibile scevri di preconcetti atti a favorire lo scambio di idee. Quella "finezza di spirito" e "unità di spirito e di azione" che Sommervogel gli attribuisce, inoltre, lo resero «le centre unique de l'admiration ou de l'estime des uns, et de la haine ou des colères des autres»[73] in un modo tale per cui, anche gli avversari (come Goujet), non poterono così evitare di portargli sempre un grande rispetto.

Bisogna osservare che la figura Berthier e l'orientamento da lui conferito al *Journal* durante gli anni della sua reggenza così tratteggiati sono anche il risultato dell'insistenza sulla linea adottata dal *Journal* illustrata da Berthier a più riprese, a partire dal suo insediamento. A questo proposito Pappas riporta un passo particolarmente emblematico:

> «Nos *Mémoires* reconnaissent toujours plus volontiers les perfections d'un livre que ses défauts. Cela ne doit pas en exlure une critique saine, modérée, honnête et instructive. S'il arrive qu'on se croit maltraité par quelqu'un de ces jugements littéraires, on sera toujours reçu à produire ses raisons dans une courte apologie, qui pourra trouver sa place dans un journal suivant.»[74]

La professione di imparzialità, giudiziosità e attenzione condotta da Berthier in un estratto riportato trova compiutezza nella nozione di critica "sana, moderata, onesta e istruttiva". Tali connotazioni sono particolarmente degne di nota nella misura in cui in esse è possibile individuare i tratti caratteristici che Berthier intende vengano colti dai suoi lettori: la critica deve infatti restituire lo scambio di idee dell'epoca con onestà e coerenza.

L'imparzialità cui si fa appello, tuttavia, appare solo in modo superfi-

73 *Ibid.*, LXXIX.

74 PAPPAS 1957, 23-25. Si noti l'osservazione di Pappas, successiva alla citazione del passo: «Thereafter we find frequent repetitions of the desire for moderation and impartiality […] Its [the Journal's] keynote [was] "moderation"», *ibid.*

ciale, poiché è evidente che, non appena si riporta il confronto tra opinioni che va svolgendosi, si prende inevitabilmente posizione nel dibattito in base a ciò che viene messo più o meno in luce. Berthier, che detiene la guida del *Journal* in modo per così dire "dispotico", accentrando su di sé la maggior parte del lavoro - al punto da rifiutare l'aiuto di Padre Plesse mandato a Parigi per aiutarlo - si dimostra infatti sempre molto attento a mantenere la sua influenza sui lettori, pronto a coglierne ogni orientamento potenziale e attuale prevenendo e filtrando tutto ciò mette a repentaglio la solidità dei dogmi cristiani.

Se è vero che nel caso di questioni religiose la critica può assumere toni accesi[75], non per questo la "moderatezza" non può fungere da strategia per debellare l'eventuale prevalere di posizioni antidogmatiche, come si può rilevare dalla trattazione di alcune affermazioni di Locke e di Condillac implicando l'intenzionale ridimensionamento delle loro argomentazioni e quindi il misconoscimento della portata innovativa della loro dottrina.

Per comprendere meglio cosa intenda Berthier per "critica moderata"; pare opportuno fare riferimento alla critica, riportata da Pappas, rivolta da Berthier a padre Castel, accusato di essere eccessivamente precipitoso nel per-

75 Ferrand mette in evidenza la peculiarità della trattazione di questioni relative alla religione durante la reggenza di Berthier: «Les M. de T. ne sont certes pas l'oeuvre du directeur ignorant, supertsitieux, opposé aux Lumières que décrit Voltaire […] mais ils restent, au sein de la controverse philosophique, l'instrument de lutte et de propagande chrétienne contre les hérétiques qu'ils étaient l'esprit de leurs fondateurs […] les attaques contre les protestants et les jansénistes perdent manifestement de leur virulence sous l'agence du père Berthier […] les jésuites s'y montrent aussi attachés à reconnaître le bien au milieu même de ce qui constitue pour le mal absolu […] qu'à s'opposer avec une violence sans faille aux "faux savants"» FERRAND 1991, 815. Anche Pappas sottolinea questo aspetto riportando le parole di Berthier: «"It would be wrong to confound Catholic intolerance with the zeal of persecution" The church "combats violence as much as it does error; it recommends charity as much as the integrity of faith», PAPPAS 1957, 48.

venire a conclusioni, dando prova di mancanza di metodo e di scarsa capacità argomentativa[76].

Sembra possibile ipotizzare che il carattere moderato che la critica, ad avviso di Berthier, deve adottare, non risieda soltanto nella capacità di mediare tra posizioni contrastanti evitando attacchi personali ed eccessi, ma anche nella correttezza argomentativa, ovvero nell'uso sapiente delle premesse e nell'abilità a trarre da esse conclusioni coerenti, ben ponderate e funzionali all'obiettivo di chi scrive; solo in questo modo, infatti, il *Journal* può esercitare sui lettori l'adeguata influenza. Risulta quindi evidente la ragione per cui la critica non è solo moderata ma anche "istruttiva": la sua natura moderata può infatti essere sia un modo per evitare le accuse di mancanza di correttezza formale delle argomentazioni, sia una strategia funzionale a chi intende preservare una concezione tradizionale del Cristianesimo, della morale e dello Stato e va dunque concepita come una strategia utile a ottenere il favore degli uomini colti e a determinarne gli orientamenti.

Anche la tendenza a elogiare le abilità formali degli autori trattati può essere interpretata come un modo per spostare l'attenzione dei lettori e conferire rilievo solo agli aspetti più congeniali ai fini del *Journal*.

La critica alle opere condillacchiane sopra esposta è indicativa di questo modo di procedere che, se da un lato consente di cogliere nel *Journal de Trévoux* un atteggiamento di apertura nei confronti dell'indagine filosofica connesso in modo significativo alla centralità attribuita alla ragione, in modo per-

76 «He was too impatient of routine, too anxious to settle a question, too unwilling to proceed slowly and methodically and drearily, day after day. What he did not know he imagined, and he all too quickly persuaded himself that he knew what he assumed. This tendency to jump to conclusions and then maintain them dogmatically was precisely why he could not be retained on the Journal if its keynote were "moderation», *ibid.*, 25.

fettamente coerente con lo spirito dei lumi, dall'altro si ravvisa il ricorso a una serie di accorgimenti che inducono a sostenere che la restituzione di dottrine pari a quella condillacchiana è il risultato di una critica tutt'altro che onesta e imparziale.

8. Il *Journal des Sçavans* e il *Journal de Trévoux:* due modalità di "costruzione" del sapere

La deformazione cui fu sottoposto il pensiero di Condillac da parte del *Journal de Trévoux* emerge per contrasto dalla disamina della trattazione critica delle opere condillacchiane compiuta dal *Journal des Sçavans*. La rivista letteraria concorrente al *Journal de Trévoux*, fondata nel 1665 e prima della quale «il n'exista ni en France, ni même à l'étranger, de périodique de caractère savant»[77], segue una linea del tutto adeguata a favorire lo scambio di idee e ad alimentare il dibattito che anima la "repubblica delle lettere"[78].

Il compito del *Journal* ha dunque una natura duplice: nell'informare i lettori esso contribuisce infatti alla costruzione del sapere, facendo sì che siano i componenti della "repubblica delle lettere" che, nell'accogliere il risultato stesso del loro operare, ne eseguano anche la critica[79].

77 BIRN 1965, 16.

78 «Faire savoir ce qui se passe de nouveau dans la république des lettres» à travers des comptes rendus de livres, des nécrologies détaillées, des présentations des dernières découvertes et expériences scientifiques. Il s'agissait donc «de faire en sorte qu'il ne se passe rien dans l'Europe, digne de la curiosité des gens de lettres, qu'on ne puisse apprendre dans ce journal», *ibid.*

79 «Publier dans un périodique savant permet de surmonter les contraintes propres aux sociétés académiques soit comme à l'ensemble des savants, soit comme au tribunal composé par tous les lecteurs. Le périodique savant participe à ce double commerce, d'une part en diffusant des information d'ordre publicitaire sur des instruments, des appareils, des conférences, des manuels pratiques; d'autre part, en contribuant à la validation des savoirs», VITTU 2005, 545.

Il *Journal des Sçavans* si pone come intermediario tra la produzione scientifico-letteraria e la trattazione critica, innescando una feconda circolarità tale da favorire una diffusione sempre più ampia del sapere. La differenza rispetto al *Journal de Trévoux* è sostanziale: mentre quest'ultimo mira a condizionare gli orientamenti teorici dei lettori sulla scorta di una linea interpretativa vòlta a espungere gli elementi contrastanti con i dogmi cristiani, il *Journal des Sçavans* pone l'accento precipuamente sui tratti più innovativi delle più recenti scoperte e pubblicazioni, fungendo da pungolo allo spirito critico dei lettori, indotti così a proseguire da sé il processo di creazione e ampliamento del sapere.

La trattazione da parte del *Journal des Sçavants* delle proprie opere era quindi fonte di grande prestigio per gli intellettuali dell'epoca poiché comportava il riconoscimento, e quindi la legittimazione della loro appartenenza alla "repubblica delle lettere"[80].

L'esposizione del pensiero di Condillac, di cui vengono commentati i due scritti più significativi, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* e il *Traité des sensations*, avviene secondo le modalità tipiche con cui si presenta quanto di nuovo compare in ambito scientifico e letterario: si tratta di articoli, concisi, chiari, vòlti a far cogliere le ragioni della portata innovativa della tematica affrontata rispetto al pensiero coevo. In particolare si contraddistinguono per la loro brevità, che rende necessaria la riduzione di argomenti da indagare, ma che consente di approfondirne ogni aspetto; inoltre, la loro pe-

80 «Instrument du travail savant […] les périodiques savants constituent aussi un système de validation déterminant dans le débat intellectuel et la compétition pour les positions sociales, aux diverses échelles de leurs circuits de réception. La large diffusion du Journal des savants - dans le milieux savants parisiens, dans l'espace française, dans celui de l'Europe - permit son utilisation à ces diverss échelles par des hommes de sciences cherchant la renommée ou l'or», *ibid.*, 541.

riodicità accelera i tempi di risposta ai commenti, dando la possibilità di apporre velocemente correzioni e ampliamenti. In questo modo il *Journal* si pone come *medium* in grado di mettere i lettori nella condizione di enucleare le singole questioni e di vivacizzare lo scambio di idee lasciando sempre più che esso tragga da sé stesso la spinta per il suo incremento.

Si noti che il pubblico a cui si rivolge il *Journal* non è composto solo da uomini colti ma anche da lettori «non spécialisés, des ''curieux'', qui n'ont pas forcément les moyens d'entrer dans le vif du sujet»[81] ai quali esso fornisce, a partire dalle caratteristiche editoriali, gli strumenti per prendere parte al dibattito e dunque al processo di creazione del sapere[82].

L'immagine del circolo in cui ha luogo il confronto tra i membri della "repubblica delle lettere" si presta a essere messa in relazione con quella del dibattito tra intellettuali come luogo di ritrovo, proposta dal *Journal de Trévoux*. In entrambi i casi vi è l'intento di favorire la circolazione delle idee favorendo il libero uso della ragione. Se tuttavia la Compagnia dei Gesuiti è costretta a "regimentare" tale libertà, presso gli autori del *Journal de Sçavants* non vi è alcun impedimento all'esercizio dell'intelligenza critica e all'incremento del sapere che ne deriva.

9. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* e le basi della gnoseologia sensista

La differente modalità di trattazione delle opere di Condillac da parte dei

81 PFEIFFER, VITTU 2008, 257.

82 «La publicité des débats […] attire l'attention sur une question discutée entre savants et met en avant les capacités d'une approche, d'une méthode, d'une école ou plutôt d'un cercle à apporter des réponses, même si la pertinence de ces dernières est difficile à juger par un public élargi», *ibid.*

due *Journaux* emerge in primo luogo dal fatto che il *Journal des Sçavans*, dopo aver illustrato in modo quasi letterale gli intenti dell'autore dell' *Essai sur l'origine des connaissances humaines* e i risultati cui egli perviene, ovvero il ruolo chiave del principio del legame tra idee nel sorgere e nel formarsi della conoscenza, dichiarando di focalizzarsi sulla prima parte dell'*Essai*, dedicata alle operazion dell'anima, riporta l'argomentazione condillacchiana circa la distinzione tra anima e corpo. In questo i due *Journaux* sono tra loro divergenti, poiché il *Journal des Sçavans* presenta per intero il ragionamento del filosofo, ponendo l'accento sulla dipendenza dell'anima dal corpo:

> Il faudra donc admettre un point de réunion; une sustance qui soit elle même temps un sujet simple & indivisible de ce trois perceptions; distincte, par conséquent, du Corps; une Ame, en un mot. De cette vérité, l'Auteur conclut, que le Corps n'est que cause occasionelle de ce qu'il paroît produire dans l'Ame. Mais, dit-il, ce qui se fait à l'occasion d'une chose peut se faire sans elle […] l'ame peut donc absolument sans le secours des sens acquerir des connoissances. Tel étoit son état avant le péché, parce qu'alors elle commandoit à ses sens, en suspendoit l'action & la modification à son gré. Mais les choses ont changé par la désobbediance. Dieu lui a ôté cet empire; elle est devenue aussi dépendente des sens, que s'ils étoient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner, & il n'y a plus pour elle de connoissances que celles qu'ils lui transmettent. C'est cet état de l'ame qu'on se propose ici d'établir; le seul qui puisse être objet de la Philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience connoît.[83]

Viene dunque esplicitata quella condizione antropologica indispensabile per comprendere il sistema condillacchiano in quanto pone i presupposti per l'elaborazione della dottrina sensista.

La peculiarità di questa illustrazione dell'*Essai* risiede infatti nella capacità di dare risalto agli aspetti dell'opera che racchiudono *in nuce* i tratti distintivi del pensiero condillacchiano degli anni successivi. Così, dopo aver ri-

83 *Journal des sçavans* 1747, 260-261.

percorso i tratti della gnoseologia del filosofo francese, dando prova di cogliere la centralità della sensazione in quanto essa è la fonte da cui scaturiscono la reminiscenza, l'immaginazione, la memoria e la contemplazione[84], l'autore dell'articolo dimostra altresì di aver individuato il ruolo determinante dell'attenzione:

> La liaison de plusieurs idées, dit-il, ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble. Ainsi les choses n'attirent notre attention, que par le rapport qu'elles ont à nos besoins; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins & celles des choses qui s'y rapportent, & qu'elle les lie.[85]

Riprendere in modo letterale le parole di Condillac in merito all'attenzione - a cui il filosofo nel *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme* ricondurrà tutte le altre operazioni dell'anima, identificando in essa (e non più nella riflessione) la "sensazione trasformata" menzionata per la prima volta nel *Traité des sensations* - in cui essa emerge come il fulcro della genesi del legame tra le idee, rivela la capacità di cogliere i tratti peculiari del pensiero condillacchiano.

Il legame tra le idee, infatti, che costituisce il principio che determina la

84 «On ne peut prendre de plus haut que le fait notre profond métaphysicien; il commence à la perception, c'est-à-dire, à l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens. Cette opéraion est si simple, que la seule réflexion sur ce que nous éprouvons, quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut en fournir l'idée. Mais tout simple qu'elle est, elle suffit pour engendrer tous les autres», *ibid.*, 261 Da questo passo si evince chiaramente come la concezione della riflessione come "sensazione trasformata" esplicitata da Condillac nel *Traité des sensations* sia già presente nella prima fase dell'elaborazione della sua gnoseologia. Inoltre si noti come chi scrive abbia colto perfettamente uno degli aspetti cruciali del pensiero del filosofo, mostrando di aver assunto nei suoi confronti un atteggiamento del tutto privo di pregiudizi e di fini che esulino dal sottoporre il contenuto dell'*Essai* ai lettori.

85 *Ibid.*, 262.

genesi e lo sviluppo della conoscenza, è il risultato dell'operare dell'attenzione che, sulla spinta dei bisogni, crea connessioni tra le idee di questi ultimi e le idee degli oggetti del mondo esterno di cui essa coglie la capacità di soddisfare tali bisogni. Sono dunque già messi in luce quegli aspetti che riceveranno un ulteriore sviluppo nel corso degli anni, quale il nesso tra attenzione e sensazione e lo scambio relazionale, scandito dall'incombenza dei bisogni, tra individuo e ambiente.

L'autore dell'articolo mostra di aver colto la peculiarità dell'*Essai* nella misura in cui, inoltre, comprende la centralità inedita assegnata ai segni, che consentono al legame tra le idee di innescare l'intero processo di conoscenza:

> «Il [Condillac] considère ensuite tous nos besoins comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles toutes les autres viennent se lier à mésure que nous les acquérons. Par là nos connoissances forment différentes chaînes, qui par une extrêmité tiennent chacune à quelques besoins, & dont les différentes parties sont liées par l'analogie des signes, par l'ordre que certaines perceptions ont naturellement entr'elles, & par l'effet de certines circonstances qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates […] Que faut-il donc à présent pour se rappeller ses idées, leurs noms ou leurs circonstances; il suffit de pouvoir donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales, auxquelles les choses sont liées […] à proportion que les idées qu'on voudra se retracer, tiendront à un plus grand nombre de besoins, & y tiendront plus immédiatement […] On démontre ici, non-seulement que la liaison des ides engendre l'imagination, la contemplation & la mémoire, mais encore qu'elle est le vrai principe des avantages & des vices de ces opérations. Par tout ce qui a été dit, il est évident que les signes forment une grande partie de la chaîne des nos connoissance. Ainsi pour développer entièrement les refforts de l'imagination, de la contemplation & de la mémoire, on recherce quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes.» [86]

I segni svolgono dunque un ruolo determinante nell'operazione con cui si rintracciano le idee a partire dalle idee fondamentali, ossia le idee dei nostri

86 *Ibid.*, 262-263.

bisogni. Come sottolinea Condillac - con parole che l'autore dell'articolo avrebbe potuto inserire in quanto particolarmente esplicative del delicato processo preso in esame - ciò avviene in virtù del fatto che, per ricordare una cosa si ricorre al rapporto di questa con la serie di circostanze in cui egli si trova innescando una reazione a catena[87].

Emerge così il nesso tra idee, segni, immaginazione e memoria. Dopo aver riportato la distinzione condillacchiana tra segni accidentali, segni naturali e segni istituzionali, viene illustrata l'importanza dei segni istituzionali:

> Ces signes ne sont point nécessaires pour l'exercice des opérations qui précédent la reminiscence; leur génération le démontre. Mais supposons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire nous verrons que son imagination ne fera qu'obéïr à l'action des objets, & qu'il ne sera point encore maître d'en disposer. Mai aussitôt qu'on lui accorde l'usage de ces signes, on voit se former en lui la mémoire; & celle-ci acquise, il commence à disposer lui-même de l'excercise de son imagination. Dans la suite, plus il inventera des signes, plus il acquerra d'empire sur les opérations de son ame: il sortira peu à peu de la dépendance où il est des objets qui agissent sur lui, il réveillera à son gré plusieurs de ses idées, disposera lui-même de son attention, & commencera à réfléchir.[88]

Si tratta di un passo di estrema rilevanza in quanto racchiude la concezione condillacchiana dell'arbitrarietà del segno, dando prova di aver colto la precipua valenza che il filosofo intende dare a questa nozione e che sarà alla radice di un dibattito che lo vedrà accusato di aver cambiato opinione in modo radicale nel corso del tempo. Ciò che viene messo in luce in questo estratto, che riprende in modo quasi letterale le parole di Condillac[89] - e che avrà un ruolo

87 «L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le signe: celui-ci en rappelle d'autres avec lesquels il a quelque rapport: ces derniers réveillent les idées auxquels ils sont liés: ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, et ainsi successivement», CONDILLAC 1746, 97.

88 *Journal des sçavans* 1747, 263.

89 «Supponons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire. Avec le seul secours

chiave nel suddetto dibattito - è il fatto che i segni "d'istituzione", nella misura in cui sono scelti dall'uomo e quindi sono legati alle idee in modo arbitrario, ovvero indipendentemente dalle circostanze, lo rendono autonomo da esse permettendogli di esercitare l'immaginazione e la memoria di sua spontanea volontà e non in virtù di una causa esterna. Appare dunque evidente l'importanza dei segni istituzionali: senza di essi, infatti, le operazioni dell'anima non potrebbero svilupparsi, impedendo all'uomo di avviare il processo di acquisizione della conoscenza.

La portata innovativa di queste riflessioni viene ben valorizzata dall'autore dell'articolo, in modo del tutto coerente con la linea adottata dal *Journal des Sçavans*:

> Toutes ces choses sont exposées briévement dans l'ouvrage, qu'il faudroit presque le copier mot à mot, pour les mettre ici dans tout leur jour. Nous nous y sommes en peu étendue, parce qu'elles servent de fondement à tout l'ouvrage, l'objet d'ailleurs nous en a paru tout-à-fait neuf; car personne n'avoit encore pensé à rechercher la génération des opérations de l'ame, ni à faire voire comment les signes contribuent à leur progrès.[90]

Pur ponendo l'accento sulla funzione fondamentale del principio del legame tra i segni nel percorso di formazione della conoscenza, l'autore mette ben in evidenza come la genesi di questo legame sia prettamente sensibile:

---

des signes accidentels, son imagination et sa réminiscence pourront déjà avoir quelque exercice; c'est-à-dire, qu'à la vue d'un objet, la perception avec laquelle il s'est lié, pourra se réveiller, et qu'il pourra la reconnaître pour celle qu'il a déjà eue. Il faut cependant remarquer que cela n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose n'a point de moyens pour se rappeller de lui-même, puisqu'il n'a à sa disposition aucune des choses qui y pourraient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l'idèe qui y est attacchée. Ainsi l'exercice de son imagination n'est point encore en son pouvoir», CONDILLAC 1746, 101.

90 *Journal des sçavans* 1747, 264.

> Voici les générations qui naissent de la réflexion: Distinguer, abstraire, comparer, composer & décomposer nos idées, analyser, juger, raisonner & concevoir. La génération en est sensible; car elles ne sont que différentes manières de conduire l'attention.[91]

Si riconosce pertanto il fulcro del sensismo, che verrà messo a punto da Condillac nel *Traité des sensations*: all'origine delle attività cognitive vi è la sensazione e queste operazioni non sono che una sola, l'attenzione, differentemente modificata.

L'autore dell'articolo ripercorre infine brevemente i temi affrontati negli ultimi capitoli della prima parte dell'opera: la follia, la critica rivolta dal filosofo alla concezione tradizionale di definizione - vale a dire genere e differenza specifica - in cui si rimarca il ruolo determinante dei segni per la formazione delle idee[92], le astrazioni – in cui Condillac, servendosi come esempio degli errori a suo avviso commessi dai filosofi, fornisce indicazioni per farne buon uso – e infine la "questione di Molyneaux", in cui il recensore ritiene convincenti le ragioni con cui Condillac afferma, contrariamente a Molyneaux, Locke e Berkeley, che se un cieco alla nascita acquisisse improvvisamente l'uso della vista, sarebbe in grado di discernere forme geometriche differenti.

Particolarmente degno di nota è il commento conclusivo da cui emerge ancora una volta la consapevolezza della presa di distanza del pensiero condillacchiano di sistemi tradizionali:

---

91 *Ibid.*, 265.

92 «[Condillac] prétend faire voir qu'on est absolument sans idées, tant qu'on n'a pas l'usage des signes d'institution, par exemple, on n'auroit pas l'idée d'aucun nombre, si l'on n'voit des chifres ou des nombres numériques. Celui qui n'auroit des signes que pour compter jusqu'à vingt, n'auroit point la notion de mille; il trouveroit même des difficultés à s'en faire de vingt & un», *ibid.*, 265.

> Comme cet ouvrage nous a paru bien écrit, très métodique, & rempli de vues d'autant plus nouvelles, que l'Auteur a prétendu les fonder sur l'expérience de ce qui se passe au dedans de nous-mêmes, nous ne manqueron pas de donner dans le Journal du mois suivant l'extrait du dernier & second tome, en nous contentant, comme nous venons de la faire, d'en exposer les principes; mais de reste en les abandonnant à la discussion de ceux qui sont versés dans Métaphysique, science dans laquelle il est si ordinaire, & si dangereux des'égarer.[93]

L'ultima affermazione, in particolare è indicativa non solo della consapevolezza della portata innovativa della teoria delle origini della conoscenza di Condillac e della probabile difficoltà della sua recezione, ma anche dell'atteggiamento tipico del *Journal des Sçavans*, puntuale nel riferire i princìpi fondamentali delle posizioni prese in esame e pronto a lasciare posto al dibattito che ha per protagonisti i componenti della "repubblica delle lettere".

10. Il *Traité des sensations* secondo il *Journal des Sçavans*. La novità del sensismo illustrata alla "repubblica delle lettere"

> Monsieur l'Abbé de Condillac entreprend d'établir dans cet ouvrage que nos Sensations renferment le principe qui détermine le développement de nos facultés; que les Sensations étant nécessariement ou agréables ou désagréables, l'intérêt du choix suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement & de la volonté; & qu'enfin le jugement, la réflexion, les desirs, les passions ne sont que la Sensation même qui se transforme différemment. Plusieurs Lecteurs s'allarmeront peut être de ces principes; mais nous devons avertir que M. l'Abbé de Condillac respecte la Religion, que ses raisonnemens ne regardenr jamais que l'ordre naturel, & que son Livre est purement philosophique. Nous allons exposer ses ides, & nous protestons d'avance contre les conséquences que l'impiété voudroit en tirer pour défendre le matérialisme.[94]

93 *Ibid.*, 266. Il *Journal des Sçavans* non pubblicherà l'estratto cui si rimanda in questa sede.
94 *Journal des sçavans* 1755, 140.

Le parole con cui il *Journal des Sçavans* introduce l'esposizione al *Traité des sensations* di Condillac mettono in evidenza in modo conciso i tratti che contraddistinguono il configurarsi del sensismo condillacchiano. Benché si noti una notevole presa di distanza rispetto al commento della stessa opera presente nel *Journal de Trévoux*, in entrambi i casi viene negata l'appartenenza dell'opera condillacchiana al materialismo, poiché appare evidente che l'abate Condillac non mette mai in contrapposizine l'ambito della religione e quello dell'indagine filosofica da esso distinto, consentendogli così di procedere sul piano speculativo senza intaccare – apertamente - i dogmi cristiani.[95]

Tuttavia, diversamente dai Gesuiti, gli autori del *Journal des Sçavans* riportano il contenuto del *Traité des sensations* senza sottoporlo ad alterazioni, spinti dal solo interesse di far emergere gli elementi che possono maggiormente stimolare il dibattito tra i loro lettori.

Al pari dell'articolo che illustra l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, quello dedicato al *Traité des sensations* riporta nell'*incipit* la dichiarazione di intenti che il filosofo premette al suo scritto:

> l'Auteur a crû nécessaire de considérer nos sens les uns après les autres, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, & observer avec quels progrès ils s'instruisent & comment il se prêtent des secours mutuels.[96]

95 Com'è stato precedentemente osservato, Condillac non era considerato propriamente materialista nemmmeno da Cabanis sebbene il suo pensiero, soprattutto nella fase più matura, assuma i tratti di un materialismo sempre più spiccato (si rimanda in particolare al *Cours d'études pour l'instruction du Prince de* Parme e a *La Logique*). Anche nelle opere precedenti, com'è stato sottolineato, vi sono aspetti che mettono fortemente in discussione alcune concezioni tradizionali, in particolare il dualismo tra mente e corpo, su cui fanno leva i dogmi del Cristianesimo.

96 *Ibid.*, 141.

Segue l'illustrazione dell'esperimento mentale che ha per protagonista la statua di marmo e il percorso di formazione della conoscenza grazie all'acquisizione progressiva de sensi. Chi scrive riferisce quindi in modo puntuale come la statua, la cui conoscenza è inizialmente limitata a ciò che le viene trasmesso dal senso dell'odorato, gioisca al sentire un odore gradevole e soffra nel sentire un odore sgradevole, per poi descrivere come, a partire da queste sensazioni di piacere e dolore e dal trattenimento delle impressioni sensibili da parte della facoltà dell'attenzione, inizia a esercitare la memoria e a effettuare comparazioni tra il suo stato attuale e quello passato. Ha così origine il bisogno, ovvero la conoscenza di un bene il cui soddisfacimento è ritenuto necessario e che dà inizio all'operare dell'immaginazione, che va dunque a completare, insieme alla capacità di riconoscere, l'elenco delle facoltà cognitive messe in azione (l'attenzione, la memoria, la comparazione e il giudizio).

Nel riferire i risultati cui perviene Condillac, vengono messi in luce i tratti che contraddistinguono la dottrina sensista:

> L'Auteur examine les désirs, les passions l'amour, la haine, l'espérance, la crainte. La volonté, les idées, le sommeil, les songes, le *moi* ou la personnalité dans la statue, c'est-à-dire, dans un homme borné au seul sens de l'odorat; & il conclut qu'avec un seul sens l'entendement a autant des facultés qu'avec les cinq réunis. Si nous considérons, di-til, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des ides abstraites, en avoir de nombre & de durée, connoître des vérités générales & particuliéres, ne sont que diférentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre & vouloir ne sont que différentes manières de désirer; & qu'enfin être attentif & désirer ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la Sensation enveloppe toutes les facultés de l'ame. Enfin si nous considérons qu'il n'est point de Sensations absolument indifférentes, nous conclurons encore que les différens dégrés de plaisir & de peine sont la loi suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé pour produire toutes nos facultés.[97]

97 *Ibid.*, 143.

L'autore dell'articolo fa cogliere chiaramente come ciò che era racchiuso *in nuce* nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* sia ora reso esplicito e ulteriormente sviluppato nella misura in cui sia la sfera affettiva - riassunta nel desiderio - sia la sfera intellettiva - esemplificata dall'attenzione - sono ricondotte alla sensazione, e che le loro operazioni sono messe in atto a partire dal piacere e dal dolore intrinseche alle sensazioni. Vi è dunque, diversamente da quanto si trova nel commento al *Traité des sensations* fornito dal *Journal de Trévoux*, una sorta di riconoscimento della sua continuità con l'*Essai*, nonché la sottolineatura del modo in cui i risultati raggiunti in quest'opera portino a compimento le riflessioni del testo del 1746.

Particolarmente degna di nota è l'accurata disamina del modo in cui, a partire dalle sensazioni tattili, la statua giunge a consapevolezza della propria esistenza e di quella del mondo esterno, acquisendo così gli strumenti per estendere le proprie conoscenze. Si dà quindi risalto alla continuità tra la dimensione sensibile-percettiva e quella intellettiva, veicolata dal piacere e dal dolore:

> L'Auteur examine ensuite comment la statue commence à appercevoir son étendue, & comment, avec l'usage de ses mains, elle commence à découvrir son corps & à apprendre qu'il y a quelque chose hors d'elle. Il cherche ensuite le plaisir, la douleur, les besoins, & les désirs dont elle est susceptible, la manière dont elle découvre l'espace, & les idées qu'elle peut acquérir. Le plaisir & la douleur déterminent toujours seuls le nombre & l'étendue de ses connoissances; elle devient capable de réflexion; elle se fait des idées abstraites; mais elle ne s'élève pas aux notions d'être & de substance. Les Sensations sont des idées abstraites; & elle ne remarque pas que dans l'origine les idées & les Sensations sont la même chose.[98]

Prima di concludere si assiste alla sottolineatura della priorità del tatto sugli

98 *Ibid.*, 144-145.

altri sensi che, sotto la sua guida, acquisiscono la capacità di aiutarsi reciprocamente; inoltre, viene evidenziata la funzione orientativa svolta dal tatto nei confronti degli organi e delle facoltà umane e animali, indirizzandoli verso gli oggetti necessari per l'autoconservazione. Questo non avviene in virtù delle sue capacità di previsione, ma attraverso il sentire, ovvero tramite le sensazioni piacevoli e dolorose da lei esperite quotidianamente:

> Si la statue jouit de tous ses sens, & si elle est abandonnée à elle même, elle manque d'abord de prévoyance, & il n'y a que l'expérience des maux qu'elle souffre, pour ne les avoir pas prévus, qui puisse lui faire porter ses vûes au-delà de sa situation présente. Les accidens auquels elle est exposée contribuent à son instruction; elle s'étudie & elle étudie les objets. «Se nourir, se précautionner contre tout accident, ou s'en défendre, & satisfaire sa curiosité; voilà, dit l'Auteur, tous les besoins naturels de la statue. Ils déterminent toutes ses facultés, & il sont les principes des connoisances qu'elle acquiert.»[99]

La peculiarità del sensismo condillacchiano, che spiega l'origine sensibile della conoscenza ricorrendo alla centralità del senso del tatto, al ruolo determinante del piacere e del dolore nello sviluppo di tutte le facoltà umane, sia cognitive che affettive, emerge nella citazione del *Traité des Sensations* con cui si conclude l'articolo a esso dedicato:

> M. l'Abbé de Condillac convient que nous ne sçaurions nous appliquer toutes ses suppositions, «Mais elles prouvent au moins, dit-il, que toutes nos connoissances viennent des sens, & particulièrement du toucher; parce que c'est lui qui instruit les autres, si en ne supposant que des Sensations dans la statue, elle acquis des idées particulières & générales, & s'est rendue capable de toutes les opérations de l'entendement; si elle a formé des désirs, & s'est fait des passions auxquels elle obéit ou résiste; enfin si le plaisir & la douleur sont l'unique principe du développement de ses facultés, il est raisonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des Sensations, & que nos connoissances & nos passions sont l'effet des plaisirs & des peines qui accompagnent les impressions

99 *Ibid.*, 145.

des sens.»[100]

Lungi dal tentativo di modificare i risultati cui è pervenuta l'indagine condillacchiana in difesa delle verità di fede, il *Journal des Sçavans*, che si astiene dal giudicare il *Traité des sensations*, riportandone direttamente i passi più significativi, compie il suo dovere di "mezzo di comunicazione" e di costruzione del sapere, invitando il pubblico di lettori - intellettuali e non – a prendere posizione rispetto a una dottrina così innovativa, arricchendo e animando sempre più il dibattito della "repubblica delle lettere".

SERENA MASSIMO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

100 *Ibid.*, 145.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTAN 1999 = CHRISTIAN ALBERTAN, *Apogée et fin des Mémoires de Trévoux (1751-1762). Un moment dans la pensée française du XVIIIe siècle,* Thèse de doctorat en Histoire, Université Paris 4.

BIRN 1965 = RAYMOND BIRN, «Les Journal des Savants sous l'Ancien Régime», *Journal des savants* (1965), 15-35.

CONDILLAC 1746 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam, Pierre Mortier.

CONDILLAC 1749 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des systèmes*, La Haye, Neaulme.

CONDILLAC 1754 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des sensations*, Londres et Paris, De Bure l'ainé.

CONDILLAC 1755 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des animaux*, Amsterdam et Paris, De Bure l'ainé, C.A. Jombert.

FERRAND 1991 = PASCALE FERRAND, « Mémoires de Trévoux 1 (1701-1767)», in JEAN SGARD (dir.), *Dictionnaire des journaux, 1600-1789*, Paris, Universitas et Voltaire Foundation, 805-816.

Journal de Trévoux 1747 = «Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines», *Journal de Trévoux*, Art. XLII (Mai 1747), 800-8.

Journal de Trévoux 1749 = «Traité des systèmes où l'on démêle les inconvéniens & les avantages, par L'Auteur de l'Essai sur l'Origine des Connaissances humaines», *Journal de Trévoux*, Art. CIV (Semptembre 1747), 1836-53.

Journal de Trévoux 1755a = «Traité des sensations, à Mme La comtesse de Vassé, par M. l'Abbé de Condillac, de l'Académie Royale de Berlin», *Journal de Trévoux*, Art. XXXI (Mars 1755), 641-669.

Journal de Trévoux 1755b = «Traité des animaux où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et celui de M. de Buffon, on entreprend d'éxpliquer leurs principales facultés. Par l'Abbé de Condillac de

l'Académie Royale de Berlin on a joint à cet Ouvrage un Extrait raisonné du Traitè des sensations», *Journal de Tréveux*, Art. CXX (Decembre 1755), 2911-2937.

Journal de Trévoux 1759 = «Lettres sur le Déisme, Par M. Salchli fils, Professeur à Lausanne», *Journal de Trévoux*, Art. XXIV (Mars 1759), 582-622.

Journal des Sçavans 1747 = «Essai sur l'origine des connaissances humaines, Ouvrai où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, deux vol. le premier pp. 265, le second pp. 292. A Amsterdam, 1746», *Journal des Sçavans* (May 1747), 259-266.

Journal des Sçavans 1755 = «Traité des sensations, à Madame la comtesse de Vassè; par M- l'Abbé de Condillac, de l'Académie Royale de Berlin: deux volumes in-12. A Londres, & se vend à Paris, chez de Bure l'aîné, Quay des Augustin, 1754», *Journal des Sçavans* (Mars 1755), 140-146.

KNIGHT 1968 = ISABEL F. KNIGHT, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven, Yale University Press.

PAPPAS 1957 = JOHN N. PAPPAS, «The Journal de Trévoux and the philosophes», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 3 (1957), 13-238.

SOMMERVOGEL 1864 = CARLOS SOMMERVOGEL, «Essai historique sur les Mémoires de Trévoux», Paris, A. Durand.

PFEIFFER, VITTU 2008 = JEANNE PFEIFFER, JEAN-PIERRE VITTU, «Les journaux savants, formes de la communication et agents de la construction des savoirs (17°-18° siècles)», *Dix-huitième siècle* 40 (2008), 241-260.

VITTU 1991 = JEAN-PIERRE VITTU, «Journal des savants (1665-1792, puis 1797 et deouis 1816)», in JEAN SGARD (dir.), *Dictionnaire des journaux, 1600-1789*, Paris, Universitas, 645-654.

VITTU 2005 = JEAN-PIERRE VITTU, «Du Journal des Savants aux Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts: l'esquisse d'un système européen des périodiques savants», *Dix-septième siècle* 228 (2005), 527-545.

NOTE

THE LETTERS OF BURCHARD DE VOLDER TO PHILIPP VAN LIMBORCH

ANDREA STRAZZONI

In these notes I provide the transcription and annotated edition of the only four extant letters of the Dutch Cartesian-inspired philosopher and mathematician Burchard de Volder (1643–1709), professor at Leiden from 1670 to 1705, to the Remonstrant theologian Philipp van Limborch (1633–1712), professor of theology in the Amsterdam Remonstrant seminary from 1668 to 1712. As the reader can find detailed reconstructions both of De Volder's and Van Limborch's lives and intellectual paths in a variety of secondary sources,[1] it is enough to give here some insights into their direct connections only, before turning to the correspondence itself.

Burchard de Volder, born in Amsterdam in 1643 son of Joost de Volder, Mennonite landscape painter and translator of Hugo Grotius's *De veritate religionis Christianae* (1627) into Dutch,[2] received his master's degree at Utrecht in 1660 (under Johannes de Bruyn), and his medical doctorate at Leiden on 3

1 As to De Volder, see KLEVER 1988; WIESENFELDT 2002, 54–64, 99–132; WIESENFELDT 2003; LODGE 2005; NYDEN 2013; NYDEN 2014; VAN BUNGE 2013; VAN BUNGE 2017. As to Van Limborch, see BARNOUW 1963; SIMONUTTI 1984; SIMONUTTI 1990; SIMONUTTI 2002; HICKS 1985; VAN ROODEN, WESSELIUS 1987; DE SCHEPPER 1993; VAN BUNGE 2003; LANDUCCI 2015; DAUGIRDAS 2017.

2 Cf. GROTIUS 1653. On Joost de Volder, see BECK 1972–1991, volume 4, 422–427; WELLER 2009, 216–219; LAMBOUR 2012.

Noctua, anno V, n. 2, 2018, ISSN 2284-1180

July 1664 (under Franciscus Sylvius). Having come back to his hometown, until 1670 – when he became professor of philosophy at Leiden thanks to the recommendation of Johannes Hudde, one of the mayors of Amsterdam, a director of the Dutch East India Company, Cartesian sympathizer, mathematician and correspondent of Spinoza[3] – De Volder worked as a physician in the Remonstrant Church, besides continuing his 'private' meditations on Cartesian philosophy, and participating in the lectures of Alexander de Bie at the Amsterdam *Athenaeum Illustre* as polemical opponent (i.e. *antisophista*), and making his name widely known.[4] It was in these years most probably that De Volder was directly acquainted, not only with Hudde and possibly Spinoza (amongst others),[5] but also with Van Limborch. Born in Amsterdam ten years before De Volder, Van Limborch studied theology in his native city at the Remonstrant Seminary. In 1657 he was appointed minister at the Gouda Remonstrant Brotherhood, while in 1667 he became minister at Amsterdam and lecturer and professor of theology at the Remonstrant Seminary. Together with Jean Le Clerc (from 1684 professor of philosophy and Hebrew at the Seminary), Van Limborch was certainly De Volder's most important acquaintance amongst the Amsterdam Remonstrants. De Volder being a Mennonite, and in particular a *protégé* of

3 On him, see DE WAARD 1911–1937; VERMIJ, ATZEMA 1995; KLEVER 1997, chapter 3; VAN BERKEL 1999b; DE JONG, ZUIDERVAART 2018.

4 See GRONOVIUS 1709, 17–18; LE CLERC 1709, 350.

5 A connection between Hudde, Spinoza and De Volder in the 1660s can be established on the grounds of a letter by Pieter Baert to Christiaan Huygens, where Baert reported having contact with all of them from 1665 onwards: "sedert den jaere 1665 als wanneer ick tot Amsterdam ginck woonen, alwaer ick in veel heerlijcke vergaderingen, als ook int bysonder, van dhr. Johannes Hudde, Benedictus de Spinosa ende dr. Voldere professeur der hoogeschole in philos. tot leyden; menigmael loffelyck hebbe ooren spreken, van uE overtreffelijckheyt in de konsten der philosophie en mathematique," Baert to Huygens, 5 February 1676, in HUYGENS 1888–1950, volume 18, 3–4 (letter 2085).

Galenus Abrahamsz. de Haan[6] (physician and minister to the Mennonite Church congregation at the Amsterdam church Bij 't Lam (i.e. Singelkerk) – attended by De Volder's father),[7] and certainly acquainted with Grotius's Remonstrant theology, it was somehow natural for him to come in contact with Van Limborch and with Le Clerc. Indeed, as reconstructed by Andrew Cooper Fix, Abrahamsz. de Haan had a markedly 'liberal' approach to the articles of faith, considering as necessary to faith only those articles aiming at salvation.[8] This idea was shared by both Van Limborch and Le Clerc,[9] as well as by the 'Cartesio-Cocceian' faction in the Dutch Universities, and had its foremost expounders in Abraham Heidanus, Christoph Wittich and Johannes de Raey, for whom theology and philosophy are different in aims and methods, theology being a practical discipline, aimed at the salvation of man and relying on the study of Revelation only (which has to be interpreted through itself), while philosophy concerns the discovery of truth by natural means only.[10] De Volder belonged to this faction in practice, as he cooperated with Heidanus and Wittich in the defence of Cartesianism at Leiden in the mid-1670s,[11] and whose views also inspired his private study of the Bible.[12]

To date, the first documented contact between De Volder and Van

6 He was the dedicatee of a disputation defended by De Volder at the Amsterdam *Athenaeum Illustre*: see DE BIE, DE VOLDER 1658.

7 See MEIHUIZEN 1956; LAMBOUR 2012. Notably, in the pamphlet *Het compromis tusschen Dr. Galenus Abramsz, nevens sijne medestanders, en Tobias Govertz van den Wyngaert* (1665), Joost de Volder is cited as siding with Galen: see ABRAHAMSZ. DE HAAN 1665, 7 and 13.

8 See FIX 1990.

9 See MARSHALL 2006, 481.

10 See VAN DER WALL 1996; STRAZZONI 2019, chapter 4.

11 See HEIDANUS, DE VOLDER, WITTICH 1676.

12 Among De Volder's papers, indeed, his colleague Jacob Gronovius found a *Collectio eorum quae aperto sensu in SS. commendantur ut omnino necessaria scitu vel factu ad salutem, sequentibus numeris ad denotanda illa loca*: see GRONOVIUS 1709, 28–29. This paper is now lost.

Limborch can be traced back to 1674. In the Summer break of that year, De Volder notoriously travelled to England, where he certainly met Isaac Newton (as revealed by De Volder's letter to Newton of 14/24 November 1684, reporting their meeting 10 years before),[13] and probably acquired the plans for the construction of the air pump from Robert Hooke, whose second model of a n air pump was the basis for De Volder's model, built by Samuel van Musschenbroek after De Volder's return to the Netherlands.[14] As reported by Abraham des Amorie van der Hoeven jr.'s *De Philippo a Limborch, theologo, dissertatio historico-theologica* (1843), De Volder travelled together with George Konrad Crusius (professor of law at Leiden) and Christian Melder (professor of mathematics), after having requested letters of introduction to Van Limborch, who at that time was in contact with Henry More and Ralph Cudworth.[15] Unfortunately, at the time of writing these notes the exact source for Van der Hoeven as to this point could not be ascertained.[16]

Further traces of the contacts between De Volder and Van Limborch consist of the mention of two letters by De Volder to Van Limborch, dated 1676 and 1688, in the catalogue of an auction organized in 1862 by Martinus Nijhoff. According to Nijhoff, who provided an extract from them, the letters

13 See HALL 1982.

14 See VAN HELDEN 1991.

15 "Tanti Limborchium faciebant viri docti in Anglia ut viri clarissimi Crusius Juris, Volderus Philosophiae, Melderus Mathematices in Academia nostra primaria Lugduno-Batava professores, cum anno 1674 per ferias caniculares in Angliam excurrere statuissent, ab illo literas commendatitias sibi efflagitandas censuerint," DES AMORIE VAN DER HOEVEN 1843, *De Philippo a Limborch, theologo, dissertatio historico-theologica*, 39. On Van Limborch's correspondence network, see SIMONUTTI 1984; SIMONUTTI 1990; VAN ROODEN, WESSELIUS 1987; WALSH 2018.

16 Des Amorie van der Hoeven he refers to "Manuscripta varii generis quae servantur in Bibliothecis Remonstrantium Amstelodamensi et Roterodamensi," DES AMORIE VAN DER HOEVEN 1843, *De Philippo a Limborch, theologo, dissertatio historico-theologica*, 39. These manuscripts are now extant at the Amsterdam University Library and at the municipal library of Rotterdam.

dealt with theological matters :

> Volder, B. De, Prof. de philos. à Leide, cartésien célèbre. 2 Ltt. aut. sig. en Holl. à S. [*sic*] v. Limborch. 1676, 88. Avec cachet. Lettres spirituelles. 'Hoe souw ik int goudt gaan als men met dadelycke proeven kon toonen dat onse leerwijse soude dienst doen aan de vrienden'.[17]

These two letters have not been retrieved. The aforementioned contents can be translated as follows: "how would I go for gold if it could be demonstrated by direct proofs that our teaching would be of service to friends."

Eventually, De Volder played a part in the famous debate at a distance between John Locke and Hudde on the numerical uniqueness of God, which took place in 1697–1699 and in which Van Limborch acted as mediator between the two, given the extremely delicate nature of the issue, on which Hudde had already corresponded in 1666 with Spinoza, who could not convince him with his arguments.[18] Hudde asked Locke for a solution to the problem of the uniqueness of God after having read his *Reasonableness of Christianity* (1695), as testified to by the letter of Van Limborch to Locke of 28 August/8 September 1697.[19] Locke, in turn, provided his argument to Van Limborch in a letter of 21 February 1698 – an argument not meant to be sent to Hudde, but for the use of Van Limborch and for that of Jean Le Clerc.[20] Once he read Locke's argument, based on the idea of the idea of the omnipotence, omniscience and omnipresence of God, entailed by His perfection,[21]

17 NIJHOFF 1862, 85.
18 See MONTUORI 1983; KLEVER 1989; DI BIASE 2014.
19 This is letter 2318 of Locke's correspondence (LOCKE 1976–1989).
20 Letter 2395 of Locke's correspondence. Locke agreed to provide an answer to Hudde's question in letter 2340 (29 October 1697).
21 The argument is given in letter 2395, Locke to Van Limborch, 21 February 1698. See also letter 2400, Van Limborch to Locke, 1/11 March 1698.

Van Limborch wrote back to Locke pointing out how such an argument would not convince Hudde, as far as Locke's argument relied on the idea of divine omnipresence – a decidedly non-Cartesian idea.[22] Thus, in his subsequent reply of 2–4 April 1698, Locke provided a slightly modified version of his argument.[23] As testified to by Van Limborch's letter to Locke of 6/16 May 1698, this was the argument eventually read by Hudde, who in turn communicated to Locke (*via* Van Limborch) that he would rather prefer a demonstration not based on the assumed definition of God as perfect being, but rather a demonstration by which one can provide the very definition of God. Moreover, Hudde presented to Locke his own 'method' to demonstrate the uniqueness of God, encompassed in three propositions:

1) "There is given an eternal being, independent, existing by the necessity of its own nature, and sufficient to itself."
2) "Such a being is only one, and there cannot be more than one being of the same sort."
3) "That being, because it is unique, embraces all perfections in itself; and this being is God."

Hudde claimed to have a demonstration for proposition 2 (which he labelled as just assumed, but not demonstrated, by Descartes), from which proposition 3 should follow, while proposition 1 could be found in the *Essay concerning Human Understanding* of Locke, from whom Hudde asked for a comment-

22 Van Limborch answered Locke's argument, expounded in letter 2395, in two letters: 2406 (11/21 March 1698) and 2410 (1 April 1698).
23 This is letter 2413 of Locke's correspondence.

ary upon his method.[24] Subsequently, Locke agreed with the order of the propositions set forth by Hudde, and proposed an *a priori* argument for the uniqueness of God (namely, for Locke there exists an eternal being which is infinite, and thus it cannot be but numerically one, as there is nothing outside it),[25] which was however rejected by Hudde as presupposing proposition 3 itself.[26] Then, the communications between Hudde and Locke were interrupted.[27] Van Limborch had no occasion to meet Hudde in the coming weeks; however, he met De Volder during the Summer holiday of the same year, with whom he discussed Hudde's 'method'. De Volder, as reported by Van Limborch in his letter to Locke of 2/12 September 1698, had already discussed the issue with Hudde, without coming to a solution. De Volder disagreed with Hudde's main tenet, namely, the idea of an 'absolute dualism'

24 "Probat argumenta tua, supposita illa quam adhibes Dei definitione: Ens enim undiquaque perfectum, seu, quod eodem redit, omnes in se complectens perfectiones, non nisi unum esse posse, manifestum est. Verum ille quaerit argumentum, non ex definitione Dei desumptum, sed ex ipsa ratione naturali, et per quod in definitionem Dei deducamur. Hac nempe methodo instituit demonstrationem suam. I. Datur ens aeternum, independens, necessitate naturae suae existens, et sibi ipsi sufficiens. II. Ens tale est tantum unum, et plura istiusmodi entia esse nequeunt. III. Illud ens, quia est tantum unicum, omnes in se complectitur perfectiones: atque hoc ens est Deus. Primam propositionem Vir Magnificus ait te in tractatu tuo de intellectu humano egregie adstruxisse, iisdem plane argumentis, quibus ipse in sua demonstratione usus est, adeo ut suas cogitationes in argumentatione tua expressas viderit. Tanto enixius secundam propositionem a te probatam videre desiderat; qua solide probata, tertia nullo negotio ex duabus prioribus deduci potest. Secundam, ait, omnes theologos ac philosophos, quin et ipsum Cartesium, praesupponere, non probare. Non dubito, quin mihi omnem suam argumentationem communicaturus sit: credo autem non id facturum, antequam tua argumenta viderit; ut tuas cogitationes, quas ipse es meditatus, cum suis conferre possit," LOCKE 1976–1989, volume 6, 386–387. Translation from page 386. This is letter 2432 of Locke's correspondence. Cf. Locke's *Essay concerning Human Understanding*, book 4, chapter 10, §§ 3–6.

25 This is letter 2443 of Locke's correspondence, dated 21 May 1698.

26 This is letter 2460 of Locke's correspondence, dated 21 June/1 July 1698.

27 The matter is not discussed in the letter by Van Limborch to Locke of 8/18 August 1698 (letter 2482), where it is reported that Van Limborch did not meet Hudde after his last letter.

between extension and thought, according to which these two substances have nothing in common. De Volder rejects this idea for two reasons: 1) if this were true, extension could not be the object of thought (which is manifestly absurd); 2) insofar as thought is infinite, namely, it is not limited by anything else of its kind, it must have knowledge of extension. Accordingly, De Volder seemed to accept the idea that extension and thought have something in common, *à la* Spinoza – even if he did not go so far as to explicitly maintain that they are two attributes of one substance. Moreover, it is on the ground of the idea that a being "existing *per se* and sufficient to itself" is infinite in its nature or kind, that De Volder justified, to Van Limborch, the uniqueness of God, thus rejecting Hudde's method, and agreeing with Van Limborch that proposition 2 follows proposition 3. Or, in Van Limborch's own words:

> Since my last conversation with the Magnifico [Hudde] there has been no opportunity of meeting him; he has for some time been suffering from a slight fever. But although I may meet him at various times I do not hope to elicit anything further from him. During these last August holidays Mr. de Volder, professor of philosophy in the University of Leyden, was with us for some days. I told him about my talks with the Magnifico; I added that I want to hear with what arguments the Magnifico will establish the unity of a being existing of itself and sufficient to itself before it is proved that that being is unique, he [de Volder] replied that it ought necessarily to be affirmed of such a being that it is infinite, infinite, that is, in its own nature; that it ought to be affirmed that thought is of infinite knowledge, matter of infinite extension, in asmuch as they exist of themselves. But I [Van Limborch] inferred that it follows thence that other attributes also can be proved; for infinity having been proved other attributes, without which infinity cannot be conceived, can also be proved to appertain to that being. Which he [de Volder] did not deny. He therefore seemed to think with me that the unity of a being of that kind would be sought in vain by such a way, but that the second proposition ought to be the third.[28]

28 Translation from LOCKE 1976–1989, volume 6, 464–465. This is letter 2485 of Locke's correspondence.

As late as 4 October 1698, Van Limborch had still not met Hudde. Van Limborch, actually, suspected that Hudde had no arguments by which he could justify his 'method', and was just eager to know Locke's solution.[29] This is confirmed by the following letters, as Hudde did not summon Van Limborch anymore.[30] Moreover, after Locke had asked Van Limborch to approach Hudde and to give him a letter for him, asking for Hudde's argument,[31] Van Limborch would eventually meet Hudde at a friend's house at the beginning of June 1699, together with De Volder and the Amsterdam lawyer Abraham vanden Ende. There, they could not talk openly, as other people were present. However, Van Limborch managed to hand Hudde Locke's letter. Hudde, in turn, postponed its discussion to another time – and Vanden Ende and De Volder suggested Van Limborch not to press Hudde further. The day after, De Volder and Vanden Ende met Hudde again, but he avoided any discussion, leading De Volder to agree with Van Limborch that Hudde simply had no arguments.[32] After two further letters by Van Limborch in

29 See the letter by Van Limborch to Locke of 4/14 October 1698 (letter 2494 of Locke's correspondence).

30 See the letter by Van Limborch to Locke of 29 November/9 December 1698 (letter 2516), answering Locke's letter of 4–18 October 1698 (letter 2498).

31 See the letter by Locke of 4–5 October 1698 (letter 2557).

32 See the letter by Van Limborch of 13/23 June 1699 (letter 2596): "[q]uaesivi occasionem Viro Magnifico [i.e. Hudde] eas ostendendi, quam commodissimam mihi praebuit D. Volderi Professoris Leidensis adventus: itaque ipso et D. van den Ende iurisconsulto comite conveni in aedes, in quas constitutum fuerat Virum Magnificum ad confabulandum venturum, ut ita inter sermones amicos uberior de tua epistola eiusque argumento institueretur collatio. Verum aderant aliqui, quorum sermonibus propositum meum turbabatur. Tandem de valetudine tua quaesivit: Ego hanc arripiens occasionem ipsi epistolam tuam tradidi; quam ubi legit, dixit, alias se de illius argumento locuturum. Cum ab ipso discederemus, modeste a se amoliebatur quas ipsi tribuis laudes, repetiitque se alias de epistola tua locuturum. Sic nos dimisit. Duo illi viri iudicabant, ulterius eum non urgendum, me enim frustra fore; et per dilationem illam responsum honeste declinari. Postridie illis adfuit, verum de epistola tua nullum verbum. Credo iam, Volderum rem acu tetigisse, cum mihi dixit, credere se, Virum Magnificum omnes suas rationes iam aperuisse, aliudque nihil habere quod nobis suggerat; verum id dissimulare," *ibid.*, 638–639.

which the affair is not mentioned,[33] Locke eventually agreed with Van Limborch on De Volder's judgment on Hudde's behaviour, and the topic did not resurface anymore.[34]

This is, to date, all the evidence on the direct contacts between De Volder and Van Limborch – besides that given in their available correspondence. As to this, four letters by De Volder to Van Limborch are extant at the Special Collections department of the Library of the University of Amsterdam (with signature OTM: hs. J 83:a-d), probably coming from the collections of the Remonstrant Church of Amsterdam (transferred to the University in the 19th century), as no detailed information is provided in the catalogue. The letters are dated 18 July 1687, 3 November 1687, 16 November 1694 and 6 May 1699, and as De Volder's papers were dispersed after his death, no replies or letters by Van Limborch to De Volder have been found so far. In what follows, I provide an introduction for each letter, together with its transcription.

1. De Volder to Van Limborch, 18 July 1687

In this letter, De Volder answers a letter by Van Limborch in which the theologian probably asked him for information about the subscription to the Dordrecht Confession of Faith by professors of Hebrew: most probably on behalf of Étienne Morin, appointed in 1686 as professor of Hebrew at the Amsterdam *Athenaeum Illustre* – attended by Remonstrant seminarists as well.[35] According to De Volder, this subscription was not required of such professors at Leiden (even if he was not completely sure of this: the only professor of

33 These are letters 2605 and 2606, of July and August 1699.
34 See the letter by Locke of 5–12 September 1699 (letter 2616).
35 See VAN MIERT 2009, 331–334.

Hebrew at Leiden, Allard Uchtmann, appointed just before De Volder in 1670, died in 1680),[36] nor of those of philosophy and Greek, but only of the *proregens* of the Leiden *Collegium Theologicum*, or *Statencollege* (where holders of stipends from the States of Holland studied theology),[37] and of *promovendi* in theology. Even so, Theodoor Craanen (*proregens* of the *Statencolleg*e in 1670–1673, before quarrelling with Friedrich Spanheim)[38] repeatedly asserted not having ever subscribed to the Confession. Étienne Le Moine, professor of theology at Leiden from 1677 to 1689,[39] was asked to subscribe to the Confession only after 4 years of teaching, when Spanheim accidentally discovered that he had not yet done so. The letter is concluded by De Volder's remarks on the 'state of religious orthodoxy' at Leiden. (Notably, De Volder – a Mennonite – was asked by the University Curators that he be baptised before assuming his post in 1670; he was, joining the Walloon Church).

Conventions adopted in the transcriptions: 1) text deleted by the author has been put between brackets thus < >; whenever possible, I have provided the deleted text; otherwise, I have used dots to indicate the illegible letters; 2) text in the margin or between the lines is put between symbols thus "\ /"; 3) doubtful text is put between brackets { }; whenever possible, I have provided the text; otherwise, I have used dots instead of the illegible letters; 4) my additions are put between brackets [ ].

Vir Amplissime,

36 See MOLHUYSEN 1913–1924, volume 3, 235 and 344.
37 See SLUIJTER 2003, chapter 3.
38 See EBERHARDT 2018, 345–346.
39 On him, see KNIPSCHEER 1911–1937.

Recte quidem existimasti subscriptionem, de qua agitur non exigi a Philosophiae aut Graecae Linguae professoribus; Nec credo illum exigi ab eo <{H}>qui Hebraeam Linguam profitetur. Certo tamen asserere non possum. Quamdiu enim hic fui, nullum Hebraicae linguae habuimus Professorem praeter Uchtmannum, qui me aliquot mensibus praecessit. Cur tamen non credam causae hae sunt; In statutis Collegii ordinum expresse id exigitur ut Proregens et Confessioni et Catechismo, et Canonibus Dodracenis subscribat, quod tamen D[.] Crane nunquam fecisse saepius ex ipso audiv[text covered by a spot of ink]<{vam}>. Nec memini ullius subscriptionis nequidem a Theologo factae, quanquam novi Doctores Theologiae ubi creantur, ad illam subscriptionem ante promotionem compelli; Verum hac in re ne quid forte <q>esset quod me quia inter Theologos res perageretur fugeret, adii D. Le Mo<v>yne; et inter alios sermon<i>es quid hujus rei esset quaesivi. Respondet se <d>non putare <{c}>quempiam subscribere illis sive Confessioni et Catechismo, sive Canonibus praeter Theologiae Professores, im<{o}>o se jam per quadriennium Professoratu s<o>uo functum, antequam subscripsisset, nec tunc temporis subscripturum fuisse nisi forte in conventu Facultatis Theologicae, non recordabatur autem qua de causa <insti> convenissent, ille liber in quo haec sacra continentur incidisset in manis Spanhemii. illeq[ue] non inveniens manum D. Le moyne monuisset de <b>subscriptione facienda, quam ille lubens agnovisset.

Vides quam negligenter haec orthodoxiae conservandae fundamenta nunc tractentur. Sic solet ubi aestus animorum deferbuit. Putem itaq[ue] illi erudito viro nihil periculi fore, si in aliis Academiis harum provinciarum res eodem ac apud nos peragatur modo; Accurate enim qu[text covered by a spot of ink] apud <{...}>vicinos fieri soleat non novi. Vale et ama.

Tuum

B. De Volder.

Lugd. Batav. 18 Iulii. 1687

Aan den Heer.

Myn Heer, Philippus van Limborch, Professor der H. Theologie onder de Remonstranten

Tot

Amsterdam.

2. De Volder to Van Limborch, 3 November 1687

In this letter De Volder comments upon Van Limborch's *De veritate religionis Christianae: amica collatio cum erudito Judaeo*, published in 1687 and consisting of the texts exchanged between Van Limborch and Isaac Orobio de Castro.[40] This short letter is interesting as it provides insights into De Volder's views on religion and theology (topics on which he was silent in his public writings, both handwritten or printed). First of all, De Volder agrees with Van Limborch's comparison of Moses and Christ, expounded throughout the whole *Collatio*, by which Van Limborch availed himself of the Spinozist idea of a 'priestly imposture' by Moses (as Sergio Landucci has put it),[41] namely the idea that the miracles of Moses could be doubted, and that the tradition on them was merely a way to secure respect for the law by the Jews.[42] An idea

40 See VAN ROODEN, WESSELIUS 1987.
41 See LANDUCCI 2015.
42 See VAN LIMBORCH 1687, *Responsio ad secundum scriptum Iudaei*, chapter 6 (see especially

which – as reconstructed by Landucci – De Castro rejected as it would imply that an entire population would agree on something which they knew not to be true.[43] To this, Van Limborch replied that 1) only Moses and the 'fathers' of the Jews knew that the laws of Israel were not of divine origin, and 2) that whereas the miracles of Moses were performed by a man instructed in all the arts and political doctrines of the Egyptians, and before a people he had freed from captivity, Christ – regarded as the son of a *faber*, and persecuted together with the Apostles – performed miracles witnessed by people who had no reason to believe them. According to Van Limborch, this makes our belief in the miracles of Christ more reasonable than in those of Moses.[44] Such a comparison, according to De Volder, was the best way to convince De Castro (who died four days after De Volder's letter was written): unless, as he puts it, one would instead prefer to rely on arguments based on pure reason, as the Franeker theologians do. De Volder was certainly referring to the use of Cartesian philosophy in revealed theology by Hermann Alexander Roëll, who opened his professoriate with an *Oratio inauguralis de Religione rationali* (1686), and by his nephew Gysbert Wessel Duker, who graduated in theology with a *Disputatio philosophica inauguralis de recta ratiocinatione* in the same year, being attacked for his use of philosophy in theology by the professor of law Hulrik Huber, and provoking a quarrel which lasted two years.[45] Moreover, De Volder refers to the Cocceians, who according to him would certainly feel they were being attacked by Van Limborch, as they maintained that the Old Testament has plenty of references to the coming of Christ (thereby legitimising Christianity itself). This idea was rejected by Van Limborch, who

pages 42–45).

43 See *ibid.*, *Tertium scriptum Iudaei*, *numerum* 5 (see especially page 138).

44 See *ibid.*, *Responsio ad tertium scriptum Iudaei*, chapter 4 (see especially pages 172–174).

45 See BORDOLI 2009.

stood rather for the 'reasonableness' of the Christian faith, and who would attack the *theologia prophetica* of Johannes Cocceius in his *Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et Hebraeos* (1711).[46] At the time of De Volder's letter, this hermeneutic approach was typical of Cocceians such as Salomon van Til (pastor and professor of philology and Church history at Dordrecht), Campegius Vitringa (professor of theology at Leiden),[47] Johannes van der Waeyen (professor of Hebrew at Franeker), Henricus Groenewegen (pastor in Enkhuizen) – and, *pace* De Volder, would also be embraced by his own students in philosophy Frans Burman jr. and Taco Hajo van den Honert.[48] It is amongst this group of professors and pastors that the two Cocceians mentioned in the letters must be found, even if a more exact identification is still impossible.

Amplissime Vir,

Quod jamdudum factum oportuit, id nunc demum ago, gratias quas debeo, tibi ut agam maximas pro libro, quem ad me misisti. Fuit profecto ille mihi et dignitate, quam tractas, rei, et quod te Auctorem agnoscit gratissimus. Illa quidem, quam instituis comparatio inter <q>causas propter quas Iudaei Mosi, nos Christo credamus, mihi admodum placuit. Neq[ue] enim alia ratione arctius constringi Iudaeus potuit; Nisi forte Franequerani nostri aliam meliorem viam ex sola ratione invenerint. Sed quidquid hujus rei sit, nullu<d>s dubito, quin ingenua tua confessione nullum talem, qualem Iudaeus \ille/ quaerebat locum extare, offenderis publicae Religionis Theologos, et praesertim Coccejanos, quos vocant, qui, ut nosti, quam clarissime se ubiq[ue] in ve-

46 See VAN BUNGE 2003.
47 See WITTEVEEN 1993; VAN DER WALL 1994; EIJNATTEN 2003, chapter 3; DAUGIRDAS 2017.
48 See VAN DER WALL 1993.

teri testamento Christum invenire depraedicant. In qua opinione confirmor ex eo, quod ante biduum duos ex eo genere, quorum tamen neutri perlectus erat liber tuus, ratiocinantes inter se audivi de locis <P>quibusdam e Psalmis et Ieremia, ex quibus evidentissime Iudaeos convinci posse asserebant. Sed hactenus de tuo libro nihil, quod et in causa est, cur te hisce tam tarde compellarim. Sperabam enim aliquid fore, quo nimiam hanc<a>ce meam moram compensarem. Nunc cum spes haec frustranea fuerit, ad tuam ut confugiam aequitatem necesse est, quae facile huic meae negligentiae ignoscet. Vale et ama

Tuum ex asse,

B. De Volder.

Lugd. Batav.

a.d. III Nonas Novembr.

CIↃIↃCLXXXVII.

Myn Heer.

De Heer, Philippus van Limborch,

Professor der H. Theologie onder de Remonstranten

Tot

Amsterdam,

Par amy.

3. De Volder to Van Limborch, 16 November 1694

This letter served as a cover letter for De Volder's sending to Van Limborch a copy of the *honestum testimonium* on Jacobus Arminius that was requested by the Leiden majors Isaac Claesz. van Swanenburg and Nicolaas Paulusz. Stochius on behalf of Arminius's widow, Lijsbet Reael, on 25 April 1611. One day earlier, another *testimonium* had been requested for himself by Franciscus Gomarus, who was controversially going to leave his post after Conrad Vorstius, a Remonstrant, was appointed as replacement for Arminius as professor of theology.[49] Both the *testimonia* were conceded by the Senate.[50] Van Limborch, who was to reconstruct the story of the Remonstrance and Counter-Remonstrance, asked for De Volder's help in locating the *testimonium* of Arminius (which De Volder found with the help of the secretary of the Senate, that year Wolferd Senguerd,[51] and which was then printed, in its full form, in the 1704 edition of the *Epistolae praestantium ac eruditorum virorum, ecclesiasticae et theologicae varii argumenti* (as epistle 5), edited by Van Limborch and Christiaan Hartsoeker.[52] De Volder, in his letter, noted that the Academic Senate used slightly different formulas in referring to the Senate's neutrality in the quarrel in their *testimonia*. Such formulas were then going to be reported by Van Limborch in his posthumously published *Relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de praedestinatione* (1715):

> Gomarus professionem suam resignavit Academiae Curatoribus, et in eius locum vocatus est Joannes Polyander. Testimonium Gomaro perhibitum est a Cu-

49 See STANGLIN 2007, chapter 2.
50 See MOLHUYSEN 1913–1924, volume 2, 18–19.
51 See *ibid.*, volume 4, 110.
52 See VAN LIMBORCH, HARTSOEKER 1704, 5. The originals of the *testimonia* are still to be located.

ratoribus, perinde atque Arminio defuncto; nisi quod, cum in Arminii Testimonio legeretur, nam de controversiis non iudicamus, idem in Gomari verbis paululum immutatis expressum sit: controversias enim aliis relinquimus.[53]

In the rest of the letter, De Volder refers to the appointment of Frederick Dekkers as professor of medicine (without the presence of Jacob II van Wassenaer Obdam, one of the Curators of the University) and to the increase in Govert Bidloo's salary – both decided by the Academic body of governors on 15 November.[54] In commenting upon this news, De Volder notes a change in the tendency of University policy. The reason for this comment is unclear; probably, he referred to the fact that these decisions meant an improvement in the teaching of medicine at Leiden. At that time, it was taught by Bidloo (as professor of anatomy) and Paulus Herman (professor of medicine and botany).[55] Dekkers succeeded De Volder's friend Archibald Pitcairne, who left the Netherlands in 1693,[56] as professor of practical medicine.

Vir Reverende,

Commodum accepi tuas eo ipso tempore, quo mihi adeundus esset Senatus Acad. Quare statim quaesivi ex eo, qui Senatui est a Secretis hunc illumve Actorum librum, quorum jam binos <s>frustra pervolveram, cum incidit, repertum in forte hoc testimonium inter acta quae diu dispersa jacuerunt, et nunc demum ante paucos annos sine ulla temporis ratione in unum volumen<{e}> erant compacta; Adii itaq[ue] et illud, et cum jam de successu desperarem <{pand}> obtulit sese tandem hoc ut opinor, quod quaerebam, cujus apogra-

53 VAN LIMBORCH 1730, volume 1, 16.
54 See MOLHUYSEN 1913–1924, volume 4, 122.
55 See *ibid.*, 45*.
56 See KROP 2003.

phum hic ad te mitto. Aderat simul et testimonium ab eodeom Senatu Gomaro datum adhuc vi<d>venti, et <d...d>stationem suam relinquere meditanti. In hoc loco ejus, quod in Arm. testimonio est, (nam de controversiis non judicamus) habetur (controversias enim aliis relinquimus). Quod eam ob causam addo, ne forte existimes hanc clausulam Arminio peculiarem esse. Sigillum erat numus Acad. quo in litteris et testimoniis utitur Senatus.

H<{eca}>odie novus hic, absente licet Obdamio, creatus est Medicinae Professor Dekkers, Auctum simul est salarium D. Bidloo ad 600 flor. annuos; Ex quibus facile vides, aliis ex oris jam apud nos spirare ventum, quam solebat. Quid inde mutationis futurum sit dies doceb<a>it. Nil mediocri<s>ter exspecto si<{a}>ve boni, sive mali. Vale, et si quid porro sit, in qui tibi inservire queam, imp<{ra}>era

Tuo

B. de Volder.

Lugd. Batav.

a.d. XVI Novemb. 169<6>4.

Myn Heer.

Myn Heer, Philippus van Limborch, Professor der H. Theologie onder de Remostranten

Tot

Amsterdam,

4. De Volder to Van Limborch, 6 May 1699

In this letter, De Volder comments upon the visit that Pieter Burman, son of Frans Burman and in 1699 professor of history and rhetoric at Utrecht,[57] had paid him. The visit was an episode in the quarrel between Pieter Burman, his brother Frans Burman jr. (in 1699 pastor in Brielle), Van Limborch, Le Clerc and Johannes van der Waeyen, caused by Van Limborch's remark, in his *Theologia Christiana* (1686), that Frans Burman sr. had used Spinoza's words from part 2, chapter 9 (*De potentia Dei*) of the *Cogitata metaphysica* while treating the issue of divine omnipotence in his *Synopsis theologiae* (1671–1672), book 1, chapter 25. In particular, in § 9 of this chapter Burman sr. used Spinoza's phrase that "all things depend absolutely upon the decrees of God, saying that He is really omnipotent,"[58] in order to argue that things are impossible not in themselves, but only as God cannot create them. This idea is criticized by Burman himself, as it implies that something is not impossible in itself, and that this notwithstanding God cannot create it.[59] Second (§ 10), Bur-

57 On him, see DOKKUM 1911–1937.

58 SPINOZA 1974, 159; cf. SPINOZA 1663, 125.

59 "Mirari autem hic subit, Franciscum Burmannum, nuper in Academia Traiectina Theologiae Professorem, in sua Synopsi Theologiae, lib. 1. cap. XXV. de Omnipotentia Dei, § 9. ipsis Benedicti de Spinoza verbis in Cogitatis Metaphysicis cap. IX ex quo pleraque hujus capitis ferme ad verbum descripsit, alios reprehendere, quod res quasdam citra decretum Dei possibiles, alias impossibiles, alias necessarias faciant, cum iuxta ipsum omnia a decreto Dei absolute dependeant, non solum rerum existentia, sed et universa earum natura et essentia. Licet enim verissimum sit, nihil esse necessarium quod Deus non decreverit, et unaquaeque res eam habeat essentiam, in sese spectatam, ut a Deo potuerit decerni; aliarum vero esse eam ad existendum repugnantiam, ut a Deo decerni non potuerint; qualia sunt contradictoria. Unde et ipse nugari credendus est, cum immediate subiungit, cur aliquid impossibile sit, causa non est in ipsa re (cum impossibile mera sit negatio) sed in ipsa Dei potentia, quia Deus illud non potest velle aut facere. Quis enim subtilitatem istam capiat, quod causa non sit in ipsa re quod sit impossibilis, sed quia Deus eam non potest facere? Quasi nempe, quod Deus facere non potest, in se non sit impossibile: aut aliquid in se non impossibile, seu quod in natura sua spectatum tale est ut fieri possit, Deus facere non possit. At, inquit, impossibile est mera negatio. Fatemur, ideoque designat repugnantiam ad existendum. Quod itaque tale est, ut

man argued, following Spinoza, that if we could have a clear and distinct perception of anything, we would recognize the necessity of everything.[60] According to Van Limborch, this follows from the idea that all the essences – and not only existences – depend on the will of God, so that no contingency is possible. Thus far, Van Limborch notes that "Burman agrees with Spinoza."[61] Third (§ 15), Burman maintained that miracles are not above nature, "which is the very same impiety of Spinoza," as Van Limborch puts it.[62] At first, the association of Burman with Spinoza was attacked by Van der Waeyen in his

repugnantiam ad existendum habeat, simpliciter impossibile est, nec a Deo fieri, seu, quod idem est, id Deus facere non potest," VAN LIMBORCH 1686, 99; cf. BURMAN 1671–1672, volume 1, 145.

60 "Verum totus illius discursus, quem hic ex Spinoza instituit, eo tendit, ut ostendendo, non tantum rerum existentia, sed et universum earum conceptum, omnemque essentiae earum a Dei decreto et voluntate dependere, simul omnem e rebus contingentiam tollat, omnibusque eventibus eandem respectu decreti divini doceat inesse necessitatem quae est in veritatibus mathematicis. Ita enim ipsis Spinozae verbis § sequente ratiocinationem suam continuat. Si homines clare totum naturae ordinem intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent ac illa quae in mathesi tractantur; quia vero huc usque non penetramus, ideo quaedam a nobis possibilia, vel indifferentia, non vero necessaria iudicantur. Quocirca dicendum est, vel quod Deus nihil possit, quia omnia revera necessaria sunt, vel quod Deus omnia possit, et quod necessitas quam in rebus reperimus, a solo Dei decreto provenerit. Qua omnia eo unice tendunt, ut meram in rebus omnibus dominari evincat fatalitatem, omnesque qui sunt, etiam in rebus humanis, eventus omnipotentia divina determinari, ut aliter quam eveniunt evenire nequeant, non magis quam veritates mathematicae, posito hoc quem Deus instituit ordine, mutari in fatalitates queunt. Quod omnem evertere religione alibi clare ostensum est," VAN LIMBORCH 1686, 100; cf. SPINOZA 1663, 125, and BURMAN 1671–1672, volume 1, 145–146.

61 "Burmannus cum Spinoza sentit," VAN LIMBORCH 1686, 100.

62 "Nec haec dixisse contentus, Spinozam sine ullo judicio etiam in illis secutus est, quibus Atheismi sui venenum, sed tectius paulo, insinuat; dum non tantum totam rerum naturam non nisi unicum ens esse affirmat, § XI, sed et § XV miracula, quae extraordinaria Dei potentia perfici ait, non nisi secundum naturae leges fieri scribit: Deus, inquit, ordinaria potentia operatur secundum leges naturae nobis notas; extraordinaria vero secundum eas quae nobis notae non sunt. Quod si verum est, miraculum non est opus vires naturae superans, nec supremum Dei in omnia regimen evincens; sed errore nostro, qui naturae leges ignoramus, pro tali solummodo habetur; revera autem fit iuxta leges semel naturae inditas. Quae ipsissima Spinozae impietas est," *ibid.*, 100; cf. SPINOZA 1663, 126, and BURMAN 1671–1672, volume 1, 145–146.

Dissertatio de Λόγῳ adversus Johannem Clericum (1698),[63] in which he criticized Le Clerc's *XVIII prima commata capitis primi evangelii S. Joannis paraphrasi et animadversionibus illustrata, ubi demonstratur, contra alogos, evangelium hoc esse foetum Joannis Apostoli; et evertitur sententia Fausti Socini, de sensu primorum eius commatum* (1695). Van der Waeyen aimed at showing that Burman was not a Spinozist, as he did not maintain that everything emanates from God – which is, for Van der Waeyen, the central tenet of Spinoza's philosophy – and also criticized the textual similarities between Burman's and Spinoza's texts.[64] In turn, Van Limborch – who wrote to Locke that he never labelled Burman a Spinozist, and who did not wish to provide an answer to his criticizer –[65] eventually replied to him with his *Defensio contra Joannis van der Waeyen Iniquam Criminationem* (1699), in which he remarked on textual evidence for Burman's use of Spinoza. In turn, Le Clerc defended Van Limborch in his *Parrhasiana* (1699),[66] while Van der Waeyen replied further with his *Limborgianae Responsionis discussio* (1699)[67] – to which Van Limborch did not reply further. Eventually, in 1700 the two sons of Frans Burman sr., i.e. Pieter and Frans Burman jr., published their *Burmannorum pietas, gratissimae beati parentis memoriae communi nomine exhibita*, to which an edition of the correspondence between their father and Van Limborch was appended (and which was left unreplied to by Van Limborch). In this text, Frans Burman jr. notes how his father had been following Descartes's philosophy as far as the

63 This text was premised on Van der Waeyen's edition of Johann Stephan Rittangel's *Libra veritatis et de Paschate tractatus* (RITTANGEL, VAN DER WAEYEN 1698).

64 See VAN DER WAEYEN 1698, 175 and 178.

65 See the letter to Locke of 2 September 1698 (letter 2485 in LOCKE 1976–1989). See also letters 2494, 2516, 2724, 2742.

66 See LE CLERC 1699, 408–416.

67 This text was premised on Van der Waeyen's edition of Rittangel's *Veritas religionis Christianae in articulis de Trinitate et Christo ex Scriptura, Rabbinis et Cabbala* (RITTANGEL, VAN DER WAEYEN 1699).

problem of Creation is concerned,[68] and remarks the difference between the Cartesian and the Spinozist schools in philosophy, where the Cartesian one – represented, as put by Frans Burman, by De Volder himself – held the tenet that only the existence of God is necessary, while the existence of any other thing is possible and depends on something else (viz. God) thus undermining the essence of Spinozism.[69]

De Volder himself was involved in the quarrel through the visit of Pieter Burman, whom he compares to Publius Ventidius Bassus (who proved to be a sharper commander and negotiator than Mark Anthony, his triumvir).[70] Pieter asked for the help of De Volder, who however could not offer it as he clearly stood with Van Limborch in the dispute, as he notes in the letter that Van Limborch had "already freed Burman from the suspicion of

68 "Cap. IX. De Creatione plane enim consideratione dignissimum puto, cum ab gravissimas res, quas ibi tractat, tum ab modum etiam, quo nos omnes armat, qui veri et non fucati atheismi impugnatores volumus, non videri, sed esse. Quaedam ergo, quae maxime in oculos incurrunt, excerpsisse opere pretium puto," BURMAN 1700, 81.

69 "Quae omnia, quamvis tralatitia et vulgaria sint in schola Cartesii, et a Cl. Voldero, magno huius Philosophie lumine, tibique non ingrato nomine, mihi vero Praceptore, hisce olim auribus instillata, quum ad eum audiendum et mirandum Athenas Batavas essemus profecti, tamen hic repetere placuit: tum ut ostenderem, quam invicta adversus omnem atheismum sint illa arma, quibus illic Dei necessaria, omnium vero aliarum rerum possibilis et dependens existentia, hoc est, quibus illic discrimen inter Creatorem et ejus opera, propugnatur: tum ut simul pateret, quam implicabilis inimicitia et insociabile divortium inter duas istas scholas, Cartesii scilicet et Spinoza," *ibid.*, 105. Moreover, he recalled De Volder's clarity in exposition: "[v]ides enim viros in hac arte eximios, ita Matheseos hac manu formatos et quasi fictos esse, ut, quidquid mente attingunt, statim nescio quam longe prospiciant, quae alii, dum hi quasi oracula fundunt, non admirantur tantum, sed cum enarrant etiam, vix assequuntur. Quam me pernicem et vividissimam mentis aciem in Cl. Voldero meo, quoties ad eum accedo, mirari solere, te, ut credo, non refragante, nunc etiam recordari licet et lubet," *ibid.*, 301.

70 Most probably, indeed, De Volder was referring to an episode which occurred during the war with the Parthians, and reported by Plutarch in his *Βίοι Παράλληλοι*, in the life of Mark Anthony, XXXIV. During the war Ventidius sieged Antiochus of Commagene at Samosata, who asked for peace with an offer of 1,000 talents. Ventidius rejected the deal, replying that he had to negotiate with Mark Anthony himself. Mark Anthony initially refused the deal, but in the end he agreed to peace against an offer of 300 talents only.

Spinozism." The letter, moreover, alludes to the opinion on the quarrel of Johannes Georgius Graevius, friend of Frans Burman sr. and teacher and patron of Pieter Burman –[71] which was the same as De Volder's[72].

Viro admodum Reverendo

Philippo a Limborch.

S.S. Theologiae Professore

S.P.

B. De Volder.

Parum interesse arbitror, sive <c>ea, quae nosti, acta <huc> per nautas, an vero alio modo hic deferantur. Mihi enim persuadeo, illos utplurimum minus peccare, qui impun<{...}>e nequeunt, quidam qui possunt.

Cum Graevio sentio, quoad judicium de Fratribus attinet. Habet enim Professor quid Ventidii, nec fortasse cum illo tam facile quam cum altero amice transiges. Ille tamen ipse, cum ante 3 menses mihi aderat, videbatur mihi animo commotiore quam expecta<b>veram. Nec dubito tamen quin ubi prior ille aestus deferbuerit, modeste acturus sit causam suam, et rationi facile obsecuturus nisi quod fratres intercedant. Sed tua parum refert. Hoc <{a}>unum me male hac in causa habet, quod non videam, quid a te exigere queant. Burmannum enim jam in scripto tuo liberasti a suspicione Spinozismi. Ut illum Spinozae verbis usum ne<q>ges, neque illi jure exigere, nec tu concedere ullo modo possis. Sed ipsi viderint. Illorum enim res agitur. Tua in vado est. Vale.

Dabam, Lugd. Batav.

71 Graevius was a staunch opponent of Spinozism: see TOUBER 2018, chapter 2.
72 No direct evidence on Graevius's opinion could be found so far.

Pridie Nonas Maii, CIↃIↃCXCIX.

Myn Heer,

Myn Heer Philippus a Limborch, der H. Theologiae Professor

Tot

Amsterdam.

ANDREA STRAZZONI

FORSCHUNGSZENTRUM GOTHA DER UNIVERSITÄT ERFURT

BIBLIOGRAPHY

ABRAHAMSZ. DE HAAN 1665 = GALENUS ABRAHAMSZ. DE HAAN, *Het compromis tusschen Dr. Galenus Abramsz, nevens sijne medestanders, en Tobias Govertz van den Wyngaert*, Amsterdam, By Jan Rieuwertsen 1665.

BARNOUW 1963 = PIETER J. BARNOUW, *Philippus van Limborch*, The Hague, Mouton 1963.

BECK 1972–1991 = HANS-ULRICH BECK, *Jan van Goyen, 1596–1656*, Amsterdam, Davaco 1972–1991.

BORDOLI 2009 = ROBERTO BORDOLI, *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker*, Macerata, Quodlibet 2009.

BURMAN 1671–1672 = FRANS BURMAN, *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae Foederum Dei, ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum*, Utrecht, Apud Cornelium Jacobi Noenardum 1671–1672.

BURMAN 1700 = FRANS BURMAN JR., *Burmannorum pietas, gratissimae beati parentis memoriae communi nomine exhibita, a Francisco Burmanno, f. Adiiciuntur mutuae Cl. Limburgii et Fr. Burmanni epistolae*, Utrecht, Ex Officina Guilielmi vande Water 1700.

DAUGIRDAS 2017 = KĘSTUTIS DAUGIRDAS, «The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch (1633–1712) and Its Intellectual Challenges», in DIRK VAN MIERT, HENK NELLEN, PIET STEENBAKKERS, JETZE TOUBER (eds.), *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, Oxford, Oxford University Press 2017, chapter 10.

DE BIE, DE VOLDER 1658 = ALEXANDER DE BIE (*praeses*), BURCHARD DE VOLDER (*respondens*), *Disputatio mathematica de profunditate maris*, Amsterdam, Apud Ioannem Banningium 1658.

DE JONG, ZUIDERVAART 2018 = THEO DE JONG, HUIB J. ZUIDERVAART, «'Philosophus et Mathematicus Incomparabilis': Johannes Hudde (1628–1704), de Verlichte burgemeester van Amsterdam», *Studium* 11/1 (2018), 26–54.

DE SCHEPPER 1993 = R. DE SCHEPPER, «Liberty in Willing. Van Limborch's Influ-

ence on Locke's Essay», *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 4 (1993), 127–146.

DE WAARD 1911–1937 = CORNELIS DE WAARD, «Hudde, Johannes» in PHILIP CHRISTIAAN MOLHUYSEN, PETRUS JOHANNES BLOK, LAURENTIUS KNAPPERT (eds.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, Leiden, A.W. Sijthoff's uitgevers-maatschappij 1911–1937, volume 1, columns 1171–1176.

DES AMORIE VAN DER HOEVEN 1843 = ABRAHAM DES AMORIE VAN DER HOEVEN, *De Joanne Clerico et Philippo a Limborch Dissertationes duae*, Amsterdam, Apud Fredericum Muller 1843.

DI BIASE 2014 = GIULIANA DI BIASE, «John Locke on Monotheism. A Dispute with Johannes Hudde», *Archivio di filosofia* 82/1 (2014), 317–329.

DOKKUM 1911–1937 = TH. DOKKUM, «Burman (Pieter) (1)», in PETRUS JOHANNES BLOK, PHILIPP CHRISTIAAN MOLHUYSEN (eds.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, Leiden, A.W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij 1911–1937, volume 4, 354–358.

EBERHARDT 2018 = KAI-OLE EBERHARDT, *Christoph Wittich (1625–1687): Reformierte Theologie unter dem Einfluss von René Descartes*, Göttingen, Vandenhoeck + Ruprecht GmbH 2018.

EIJNATTEN 2003 = JORIS VAN EIJNATTEN, *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden-New York, Brill 2003.

FIX 1990 = ANDREW FIX, «Mennonites and Collegiants in Holland 1630–1700», *Mennonite Quarterly Review* 64 (1990), 160–177.

GRONOVIUS 1709 = JACOB GRONOVIUS, *Burcheri de Volder laudatio*, Leiden, Apud Cornelium Boutestein 1709.

GROTIUS 1653 = HUGO GROTIUS, *Van de Waerheyt der Christelijke Godts-dienst wt het Latijn vertaalt, door I.D. Volder*, Amsterdam, Voor Ian Rieuwerts 1653.

HALL 1982 = RUPERT HALL, «Further Newton Correspondence», *Notes and Records of the Royal Society of London* 37/1 (1982), 7–34.

HEIDANUS, DE VOLDER, WITTICH 1676 = ABRAHAM HEIDANUS, BURCHARD DE VOLDER, CHRISTOPH WITTICH, *Consideratien, over eenige saecken onlangs voorgevallen in de Universiteyt binnen Leyden*, Leiden, By Aernout Doude 1676.

HICKS 1985 = JOHN MARK HICKS, *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: A Study in Seventeenth Century Dutch Arminianism*, Ann Arbor, Westminster Theological Seminary 1985.

KLEVER 1988 = WIM KLEVER, «Burchardus de Volder (1643–1709): A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra», *Lias. Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources* 15 (1988), 191–241.

KLEVER 1989 = WIM KLEVER, «Hudde's Question on God's Uniqueness; A Reconstruction on the Basis of Van Limborch's Correspondence with John Locke», *Studia Spinozana* 5 (1989), 327–358.

KLEVER 1997 = WIM KLEVER, *Mannen rond Spinoza, 1650–1700: presentatie van een emanciperende generatie*, Hilversum, Verloren 1997.

KNIPSCHEER 1911–1937 = FREDERIK SAMUEL KNIPSCHEER, «Moine, Étienne le», in PETRUS JOHANNES BLOK, PHILIPP CHRISTIAAN MOLHUYSEN (eds.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, Leiden, A.W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij 1911–1937, volume 10, 634–636.

KROP 2003 = HENRI KROP, «Medicine and Philosophy in Leiden around 1700: Continuity or Rupture?», in WIEP VAN BUNGE (ed.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650–1750*, Leiden-Boston, Brill 2003, 173–196.

LAMBOUR 2012 = RUUD LAMBOUR, «Het doopsgezind milieu van Michiel van Musscher (1645–1705) en van andere schilders in zeventiende-eeuws Amsterdam: een revisie en ontdekking», *Oud Holland* 125/4 (2012), 193–214.

LANDUCCI 2015 = SERGIO LANDUCCI, «Insinuare impostura di Mosè nel 1687», *Rivista di storia della filosofia* 2 (2015), 557–569.

LE CLERC 1699 = JEAN LE CLERC, *Parrhasiana, ou, Pensées diverses sur des matiéres de critique, d'histoire, de morale et de politique*, Amsterdam, Les Héritiers d'A. Schelte 1699.

LE CLERC 1709 = JEAN LE CLERC, «Éloge de feu Mr. de Volder», *Bibliothèque choisie* 18 (1709), 346–354.

LOCKE 1976–1989 = JOHN LOCKE, *The Correspondence of John Locke*, ed. by E. S. De Beer, Oxford, Clarendon Press 1976–1989.

LODGE 2005 = PAUL LODGE, «Burchard de Volder: Crypto-Spinozist or Disenchanted Cartesian?», in TAD SCHMALTZ (ed.), *Receptions of Descartes. Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge 2005, 128–145.

MARSHALL 2006 = JOHN MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press 2006.

MEIHUIZEN 1952 = HENDRIK WIEBES MEIHUIZEN, *Galenus Abrahamsz, 1622–1706, Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Doperse Spiritualisme*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon 1952.

MOLHUYSEN 1913–1924 = PHILIP CHRISTIAAN MOLHUYSEN (ed.), *Bronnen tot de Geschiednis der Leidsche Universiteit 1574–1811*, The Hague, Martinus Nijhoff 1913–1924.

MONTUORI 1983 = MAURIZIO MONTUORI, *John Locke on Toleration and the Unity of God*, Amsterdam, J.C. Gieben 1983.

NIJHOFF 1862 = MARTINUS NIJHOFF, *Catalogue d'une collection remarquable de manuscrits, d'autographes et de quelques imprimés concernant l'histoire et le droit public des Pays-Bas*, The Hague, Martinus Nijhoff 1862.

NYDEN 2013 = TAMMY NYDEN, «De Volder's Cartesian Physics and Experimental Pedagogy», in MIHNEA DOBRE, TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2013, 227–249.

NYDEN 2014 = TAMMY NYDEN, «Living Force at Leiden: De Volder, 's Gravesande and the Reception of Newtonianism», in ZVI BIENER, ERIC SCHLIESSER (eds.), *Newton and Newtonianism*, Oxford, Oxford University Press 2014, 207–222.

RITTANGEL, VAN DER WAEYEN 1698 = JOHANN STEPHAN RITTANGEL, *Libra veritatis et de Paschate tractatus, praemissa est Johannis Vander Waeyen Dissertatio de Λόγῳ adversus Johannem Clericum*, Franeker, Typis et impensis Jacobi Horrei 1698.

RITTANGEL, VAN DER WAEYEN 1699 = JOHANN STEPHAN RITTANGEL, JOHANNES VAN DER WAEYEN, *Veritas religionis Christianae in articulis de Trinitate et Christo ex Scriptura, Rabbinis et Cabbala probata. Praefixa est Johannis vander Waeyen Limborgianae responsionis discussio*, Franeker, Apud Wibium Bleck 1699.

SIMONUTTI 1984 = LUISA SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. van Limborch – J. Le Clerc*, Florence, Leo S. Olschki 1984.

SIMONUTTI 1990 = LUISA SIMONUTTI, «Reason and Toleration: Henry More and Philip Van Limborch», in SARAH HUTTON (ed.), *Henry More (1614–1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer 1990, 201–218.

SIMONUTTI 2002 = LUISA SIMONUTTI, «Between History and Politics: Philipp van Limborch's History of the Inquisition», in JOHN CHRISTIAN LAURSEN (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe. For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, New York-Basingstoke, Palgrave 2002, 101–117.

SLUIJTER 2003 = RONALD SLUIJTER, *'Tot ciraet, vermeerderinge ende heerlyckmaeckinge der universiteyt'. Bestuur, instellingen, personeel en financiën van de Leidse universiteit 1572–1812*, Hilversum, Uitgeverij Verloren 2003.

SPINOZA 1663 = BARUCH SPINOZA, *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars 1., et 2., more geometrico demonstratae* […]. *Accesserunt* […] *Cogitata metaphysica*. Amsterdam, Apud Johannem Rieuwertsz 1663.

SPINOZA 1974 = BARUCH SPINOZA, *The Principles of Descartes' Philosophy*, ed. and trans. by H. Britan. LaSalle, Open Court 1974.

STANGLIN 2007 = KEITH D. STANGLIN, *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603–1609*, Leiden, Brill 2007.

STRAZZONI 2019 = ANDREA STRAZZONI, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science: From Regius to 's Gravesande*, Berlin-Boston, De Gruyter 2019.

TOUBER 2018 = JETZE TOUBER, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660–1710*, Oxford, Oxford University Press 2018.

VAN BERKEL 1999 = KLAAS VAN BERKEL, «Johannes Hudde 1628–1704», in KLAAS VAN BERKEL, ALBERT VAN HELDEN, LODEWIJK PALM (eds.), *A History of Science in the Netherlands: Surveys, Themes and Reference*, Leiden, Brill 1999, 476–478.

VAN BUNGE 2003 = WIEP VAN BUNGE, «Limborch, Philippus van (1633–1712)», in WIEP VAN BUNGE, HENRI KROP, BART LEEUWENBURGH, HAN VAN RULER, PAUL SCHUURMAN, MICHIEL WIELEMA (eds.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes Press 2003, volume 1, 615–617.

VAN BUNGE 2013 = WIEP VAN BUNGE, «Dutch Cartesian Empiricism and the Advent of Newtonianism», in MIHNEA DOBRE, TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2013, 89–104.

VAN BUNGE 2017 = WIEP VAN BUNGE, «The Waning of the Radical Enlightenment in the Dutch Republic», in STEFFEN DUCHEYNE (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, London, Routledge 2017, 178–193.

VAN DER WAEYEN 1698 = JOHANNES VAN DER WAEYEN, «Dissertatio de Λόγῳ adversus Johannem Clericum», in JOHANN STEPHAN RITTANGEL, JOHANNES VAN DER WAEYEN, *Libra veritatis et de Paschate tractatus, praemissa est Johannis Vander Waeyen Dissertatio de Λόγῳ adversus Johannem Clericum*, Franeker, Typis et impensis Jacobi Horrei 1698.

VAN DER WALL 1993 = ERNESTINE VAN DER WALL, «Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment«, in RICHARD POPKIN, ARJO VANDERJAGT (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill 1993, 121–141.

VAN DER WALL 1994 = ERNESTINE VAN DER WALL, «Between Grotius and Cocceius: The 'Theologia Prophetica' of Campegius Vitringa (1659–1722)», in HENK J. M. NELLEN, EDWIN RABBIE (eds.), *Hugo Grotius – Theologian: Essays in Honour of G. H. M. Posthumus Meyjes*, Leiden, Brill 1994, 195–215.

VAN DER WALL 1996 = ERNESTINE VAN DER WALL, «Cartesianism and Cocceian-

ism: A Natural Alliance?», in MICHELLE MAGDELAINE (ed.), *De l'humanisme aux Lumierès, Bayle et le protestantisme*, Paris-Oxford,Voltaire Foundation 1996, 445–455.

VAN HELDEN 1991 = ALBERT VAN HELDEN, «The Age of the Air-Pump», *Tractrix* 3 (1991), 149–172.

VAN LIMBORCH 1686 = PHILIPP VAN LIMBORCH, *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa*, Amsterdam, Apud Henricum Wetstenium 1686.

VAN LIMBORCH 1687 = PHILIPP VAN LIMBORCH, *De veritate religionis Christianae: amica collatio cum erudito Judaeo*, Gouda, Apud Justum ab Hoeve 1687.

VAN LIMBORCH 1699 = PHILIPP VAN LIMBORCH, *Defensio contra Joannis van der Waeyen iniquam criminationem*, Amsterdam, Apud Joannem Groenewoudt 1699.

VAN LIMBORCH 1730 = PHILIPP VAN LIMBORCH, *Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa. Adiuncta est relatio historica de origine et progressu controversiarum in Foederato Belgio de praedestinatione. Tractatus posthumus*, Amsterdam, Apud Balthazar Lakeman 1730[3]. 1st ed. 1715.

VAN LIMBORCH, HARTSOEKER 1704 = PHILIPP VAN LIMBORCH, CHRISTIAAN HARTSOEKER (eds.), *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae* […]. *Editio tertia, nova augmento locupletata*, Amsterdam, Excudit Franciscus Halma 1704[3] (1st ed. 1660).

VAN MIERT 2009 = DIRK VAN MIERT, *Humanism in an Age of Science: The Amsterdam Athenaeum in the Golden Age, 1632–1704*, Leiden-Boston, Brill 2009.

VAN ROODEN, WESSELIUS 1987 = PETER VAN ROODEN, JAN W. WESSELIUS, «The Early Enlightenment and Judaism: The 'Civil Dispute' between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro», *Studia Rosenthaliana* 21 (1987), 140–153.

VERMIJ, ATZEMA 1995 = RIENK H. VERMIJ, EISSO ATZEMA, «*Specilla Circularia*: An Unknown Work by Johannes Hudde», *Studia Leibnitiana* 27/1 (1995), 104–121.

WALSH 2018 = JULIE WALSH, «Locke's Last Word on Freedom: Correspondence with Limborch», *Res Philosophica* 95/4 (2018), 637–661.

WELLER 2009 = DENNIS WELLER, *Seventeenth-Century Dutch and Flemish Paintings*, Raleigh, North Carolina Museum of Art 2009.

WIESENFELDT 2002 = GERHARD WIESENFELDT, *Leerer Raum in Minervas Haus. Experimentelle Naturlehre an der Universität Leiden, 1675–1715*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2002.

WIESENFELDT 2003 = GERHARD WIESENFELDT, «Volder, Burchard de (1643–1709)», in WIEP VAN BUNGE, HENRI KROP, BART LEEUWENBURGH, HAN VAN RULER, PAUL SCHUURMAN, MICHIEL WIELEMA (eds.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes Press 2003, volume 2, 1041–1044.

WITTEVEEN 1993 = KLAAS MARTEN WITTEVEEN, «Campegius Vitringa und die prophetische Theologie», *Zwingliana* 19/2 (1993), 343–359.

ABSTRACTS

Mauro Falzoni, *La* Philosophie moderne *di Henri Lelevel: un manuale di filosofia malebranchiana*, pp. 116–160

Henri Lelevel's *La philosophie moderne par demandes et réponses* (1697) is a very interesting as well as pretty neglected attempt to disseminate the new philosophy among a larger audience, including the non specialists. Either the style of presentation (*par demandes et réponses)* or the oversimplification of the topics discussed is clearly intended to reach people interested to a smattering of philosophy. More than the comparisons between the traditional (aristotelico-scholastic) and the new philosophy and the compendia, this work vouches for the great interest toward the new philosophy. In this particular case the model is the philosophy of Malebranche, whose interpretation of Descartes thought is preferred by Lelevel, worried by the excessive twist given toward empiricism in P.-S. Régis rendering of Cartesian philosophical system. Lelevel's logic is directed to eliminate the confusion between sense data and knowledge, echoing also Malebranche's notion of *éténdue idéale*, one of the major contribution to the reconsideration of Descartes' thought. This paper aims to sketch the mains topics discussed in the four sections of Lelevel's work, with some cross-references to Malebranche's writings.

Marco Storni, *Les preuves de l'existence de Dieu chez Samuel Formey*, pp. 161–199

The perpetual secretary of the Berlin Academy Johann Heinrich Samuel

Formey (1711–1797) is best known as a populariser of Christian Wolff's doctrines. As of Formey's activity in the Berlin Academy, scholars have mostly emphasized his role in the controversy over monads with Leonhard Euler, while overlooking other interesting contributions Formey presented in the "speculative philosophy" class of the Academy. In this paper, I analyse two articles Formey published in 1747 on the *Mémoires de l'Académie de Berlin*, namely the *Preuves de l'existence de Dieu, ramenées aux notions communes* and the *Examen de la preuve qu'on tire des fins de la nature, pour établir l'existence de Dieu*. In these texts, Formey presents some of Wolff's methodological and metaphysical ideas, in an implicit dialogue with other members of the Academy – in particular, with the president Pierre-Louis Moreau de Maupertuis – who were also interested in metaphysics and the philosophical method. Formey reworks the Wolffian arguments as to make them more accessible, in order to promote an open confrontation over core philosophical questions. Far from adopting a controversial tone, Formey's attitude is rather conciliatory: any disagreement, as he thinks, can be easily settled once the true method for philosophizing is made available to everybody.

Serena Massimo, *Condillac e i suoi recensori* (Journal de Trévoux, Journal des Sçavans), pp. 200–267

In the 17th century the dissemination of philosophical ideas relied also on the critical summaries and reviews published by the journals. The focus of this paper is the reactions of two of these journals – the *Journal de Trévoux*, edited by the Jesuits of the Parisian Collège Louis Le Grand, and the *Journal des Sçavans* – to Condillac's works (namely his *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, *Traité des systèmes*, *Traité des sensations*, *Traité des animaux*, as far as

the *Journal de Trévoux* is concerned, and the *Essai* and *Traité des sensations* in the *Journal des Sçavans*). The Jesuit journal, under the direction of *pére* Berthier – probably himself the author of the reviews – had a precise plan in presenting Condillac's philosophy as an anti-empiricist and anti-materialist doctrine, sometime giving a misrepresentation of the author's thought, which is also criticized on some points. The decision of the *Journal de Trévoux* to review the main works of Condillac is anyway worthy of attention, and probably betrays a certain interest toward the more up to date philosophical enquiry. The *Journal des Sçavans* was on the other hand more faithful in presenting Condillac's works.

Andrea Strazzoni, *The Letters of Burchard de Volder to Philipp van Limborch*, pp. 268–300

These notes contain an annotated edition of the only four extant letters of Burchard de Volder (1643–1709) to Philipp van Limborch (1633–1712). In the first letter (18 July 1687) De Volder provides Van Limborch with some information about the subscription to the Dordrecht Confession of Faith by professors. In the second letter (3 November 1687) De Volder comments upon Van Limborch's *De veritate religionis Christianae* (1687). This letter is interesting as it provides insights into De Volder's views on religion and theology (topics on which he was silent in his public writings). The third letter (16 November 1694) served as a cover letter for De Volder's sending to Van Limborch a copy of the *honestum testimonium* on Jacobus Arminius that was requested by Arminius's widow in 1611. In the fourth letter (6 May 1699) Volder comments upon the visit that Pieter Burman had paid him. The visit was an episode in the quarrel between Pieter Burman, his brother Frans Bur-

man jr., and Van Limborch, caused by Van Limborch's remark, in his *Theologia Christiana* (1686), that Frans Burman sr. had used Spinoza's words while treating the issue of divine omnipotence in his *Synopsis theologiae* (1671–1672).

INDICE DEI MANOSCRITTI

INDICE DEI NOMI