



HAL
open science

L'âme entre psychologie et logique : le rôle de l'attention chez Wolff

Jean-Marie Meyer

► **To cite this version:**

Jean-Marie Meyer. L'âme entre psychologie et logique : le rôle de l'attention chez Wolff. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2015. Français. NNT : 2015PA010534 . tel-01788831

HAL Id: tel-01788831

<https://theses.hal.science/tel-01788831>

Submitted on 9 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

Ecole Doctorale de philosophie

Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie

Jean-Marie MEYER

**L'ÂME ENTRE PSYCHOLOGIE ET LOGIQUE
Le rôle de l'attention chez Wolff**

Directeur de thèse : Monsieur le Professeur Christian Bonnet

Thèse soutenue le 28 novembre 2015

Membres du jury :

Christian BONNET, professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
(directeur)

Stefanie BUCHENAU, maître de conférences à l'Université Paris 8

Jean-François GOUBET, professeur à l'université d'Artois (rapporteur)

Paul RATEAU, maître de conférences à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Robert THEIS, professeur à l'Université du Luxembourg (rapporteur)

SOMMAIRE

Introduction	2
Première Partie :	18
Chapitre 1 : La mise en place des thèmes	18
a) La Philosophia practica universalis (1703)	18
b) la Disquisitio philosophica de Loquela	29
c) Les Leges experientiarum fundamentales	38
d) La Solutio nonnullarum difficultatum	54
e) Synthèse et conclusion	79
Chapitre 2 : Âme et entendement dans la Logique allemande et la Ratio praelectionum	81
Chapitre 3 : La Métaphysique allemande	98
a) La grande découverte et ses conséquences (chapitre 1 de la <i>Métaphysique allemande</i>)	100
b) L'expérience de la pensée	126
c) Force, limite et degré	138
d) L'âme et le corps	150
e) La perfection	163
f) Le plaisir	169
Deuxième Partie :	181
Chapitre 4 : Représentation et attention. Le point de vue des deux Psychologies	181
Chapitre 5 : La logique et l'attention	231
Chapitre 6 : Nature et signification de la logique wolffienne	262
Chapitre 7 : Le rôle de l'attention et les principes de la philosophie théorique de Wolff	286
Conclusion	303
Annexe : Index Rerum	306
Annexe II : Index Nominum	310
Bibliographie	311
I. Sources	311
II. Auteurs	313
III. Etudes	314

Introduction

Le lecteur du *Discours préliminaire sur la Philosophie en général* sera peut-être frappé par un fait : la notion d'attention se trouve présente dans le premier et dans le dernier paragraphe du texte¹.

J'avais, pour ma part, relevé ce fait et m'étais alors interrogé : que vaut à « l'attention » pareil intérêt dans la pensée philosophique de Wolff ? Certes, d'autres auteurs –Descartes, Leibniz, Locke- avaient utilisé ce terme et même avec une certaine fréquence, mais ici c'était bien du début de la philosophie qu'il s'agissait, du point de départ de la connaissance que l'âme prend d'elle-même et du monde. Fallait-il, dès lors, considérer que Wolff, en parlant d'attention, se livre à une enquête psychologique ou met en place une nouvelle théorie de la connaissance ? En tout cas, il devenait utile, nécessaire même, de préciser les rapports de l'attention et de l'âme dans la philosophie de Wolff.

Au début du troisième chapitre de son magistral ouvrage sur la philosophie des Lumières, Ernst Cassirer indique comme l'un des traits caractéristiques du 18^{ème} siècle :

La relation étroite, la liaison indissoluble même qu'il y a, au sein de sa pensée, entre le problème de la nature et le problème de la connaissance. La pensée ne peut se diriger vers le monde des objets extérieurs sans se retourner, du même coup, vers elle-même, cherchant à s'assurer d'un seul et même acte de la vérité de la nature et de sa propre vérité².

¹ « Nous connaissons à l'aide de nos sens les (choses) qui sont et se produisent dans le monde matériel, et l'esprit est conscient des changements qui surviennent en lui. Personne n'ignore ces (choses) pour peu qu'il prête attention à lui-même. » *Discours préliminaire sur la philosophie en général* Christian Wolff Traduction sous la direction de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser Vrin 2006, chapitre premier §1.

« (...) à partir de ce qui a été dit, le lecteur jugera quelle attention il doit porter à la lecture de nos (écrits) si, toutefois, il veut les comprendre et voir leur évidence avec netteté. » *Discours préliminaire sur la philosophie en général* § 171.

² Ernst Cassirer *La philosophie des Lumières* Fayard 1966 p. 145

On pourrait alors croire, en lisant ces lignes, que Cassirer pense à Kant et qu'il en fait le philosophe emblématique du 18^{ème} siècle. C'est pourquoi il précise aussitôt que Kant n'est ni le seul ni même le premier penseur à poser la question de la légitimité de la connaissance. On trouve déjà chez Locke une « orientation critique ». La « psychologie » est alors le terme indiquant le lieu où s'étudient et se décident les problèmes concernant la connaissance. Chez Locke, l'âme ne peut être connue distinctement comme substance³, mais grâce à l'expérience, ses opérations font l'objet d'une connaissance réelle⁴. Cette connaissance renvoie, tout d'abord, à nos sensations et la réflexion joue, pour sa part, un rôle capital dans la découverte de nos capacités de penser et d'agir.

Une des originalités de Kant consiste, ici, à distinguer les thèmes et les questions. Ainsi que l'affirme avec précision la *Critique de la raison pure* : « Je, en tant que pensant, suis un objet du sens interne et porte le nom d'âme »⁵. En revanche, « Je pense » est « le texte unique de la psychologie rationnelle, à partir duquel elle doit développer toute sa science »⁶. Kant maintient donc la possibilité d'une expérience interne de soi mais la distingue de la « psychologie rationnelle ». Cette dernière renvoie à l'unité de la conscience mais celle-ci ne vaut pas comme connaissance ontologique du sujet. C'est alors davantage la question de l'usage de l'entendement et de la sensibilité qui devient décisive, question qui relève non de la psychologie, qu'elle soit rationnelle ou empirique, mais d'une compréhension nouvelle de la notion de transcendantal.

³ « J'avoue qu'il y a une autre idée qu'il serait généralement avantageux aux hommes d'avoir, parce que c'est le sujet général de leur discours, où ils font entrer cette idée comme s'ils la connaissaient effectivement : je veux parler de l'idée de substance que nous n'avons ni ne pouvons avoir par voie de sensation ou de réflexion ». Et, quelques lignes plus bas dans ce même paragraphe : «...(Cette idée) « nous ne la connaissons point du tout d'une manière distincte : de sorte que le mot de substance n'emporte autre chose à notre égard, qu'un certain sujet indéterminé que nous ne connaissons point, c'est-à-dire, quelque chose dont nous n'avons aucune idée particulière, distincte, et positive, mais que nous regardons comme le soutien (substratum) des idées que nous connaissons. » John Locke *Essai philosophique concernant l'entendement humain* traduction Coste. Livre II, chapitre 27, § 27. Paris Vrin 1989, p.276.

Au sujet de l'âme elle-même, Locke parlera au livre II de: «l'ignorance où nous sommes concernant la nature de cette chose pensante qui est en nous, et que nous regardons comme nous-mêmes.» John Locke *Essai philosophique concernant l'entendement humain* traduction Coste. Livre I, chapitre 3, § 18. Paris Vrin 1989, p.52.

⁴ «... comme j'appelle l'autre source de nos idées sensation, je nommerai celle-ci réflexion, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations. » *Essai philosophique concernant l'entendement humain* Livre II, Chapitre 1, §4.

⁵ Kant *Critique de la raison pure* Dialectique transcendantale, chapitre 1^{er} Des paralogismes de la raison pure Edition Garnier Flammarion p. 398.

⁶ Kant *Critique de la raison pure* Dialectique transcendantale chapitre 1^{er} Des paralogismes de la raison pure Edition Garnier p.399

Cette « solution » kantienne, toutefois, ne vaut pas « historiquement » pour son siècle.

C'est ainsi que, en dehors de l'entreprise kantienne, poursuit Cassirer :

L'origine psychologique se change en un critère logique mais que, d'autre part, il ne manque pas de normes logiques pour pénétrer en psychologie et orienter ses problèmes. La psychologie en reçoit un caractère réflexif dominant : elle ne se contente point de percevoir les réalités et les processus mentaux, elle veut pousser jusqu'à leurs fondements ultimes, jusqu'aux éléments mêmes du psychisme, pour les déployer au grand jour, analytiquement.⁷

Le terme « psychologie » vient d'être largement utilisé, mais quel sens lui donner ? Il faut ici se méfier d'une facilité de langage qui pourrait s'avérer trompeuse et illusoire⁸. La psychologie comme science au sens que ce terme a pris pour nous, n'existe que depuis le dernier tiers du 19^{ème} siècle. Wilhelm Wundt en est habituellement considéré comme le premier représentant. Toutefois, il existe bien, au 18^{ème} siècle une discipline dénommée psychologie. Du strict point de vue terminologique, Wolff est d'ailleurs le premier à avoir proposé – et publié- une double psychologie : la psychologie empirique *Psychologia empirica methodo scientifica pertracta* (1732) et la psychologie rationnelle *Psychologia rationalis pertracta* (1734)⁹.

Cette psychologie du 18^{ème} siècle vient de redéfinir son objet. Jusqu'au 17^{ème} siècle prévalait l'influence des concepts et de la terminologie aristotélicienne. Selon cette tradition la « psychologie » est une des disciplines qui étudie les êtres naturels. Elle appartient donc de plein droit à la « physique » (au sens de connaissance de la nature) mais n'en étudie qu'une partie, à savoir les êtres vivants ou, pour mieux dire, les êtres animés ; d'où le nom même de « psychologie », c'est à savoir,

⁷ Ernst Cassirer *La philosophie des Lumières* p.146

⁸ Sur cette question voir l'ouvrage de Fernando Vidal *La science de l'âme* Honoré Champion, 2006

⁹ Jean Ecole *Introduction à l'opus metaphysicum* de Christian Wolff (Vrin 1985) Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la *Psychologia empirica* de Christian Wolff, spécialement des pages 50 à 53. Voir également Ferdinando Luigi Marcolungo, *Christian Wolff Tra psychologia empirica e psychologia razionale Atti del seminario internazionale di studi Verona, 13-14 maggio 2005*, p.113, où Luigi Cataldi Madonna affirme à juste titre que Wolff « est le premier philosophe à donner une forme nomologique à la psychologie et à appliquer le concept de loi aux phénomènes mentaux ».

étymologiquement, science de l' « âme »¹⁰. Or, sous l'influence principale de Descartes, cette psychologie se veut dorénavant et pour des raisons essentielles sur lesquelles nous devons revenir, non une science de l'âme (*anima*) mais une science de l'esprit (*mens*). Certes, pour ce qui concerne le vocabulaire, les deux termes peuvent encore être utilisés comme des synonymes¹¹, mais l'intention principale ne doit pas alors pas être méconnue : à la faveur de cette synonymie apparente, c'est la notion d' « esprit » dans son acception propre – fût-elle elle-même objet d'étude et de débat- qui importe et non la reprise du terme traditionnel d'âme¹². Dans ce contexte, l'importance de Locke ne peut être sous-estimée. Même lorsque ses thèses doctrinales ne sont pas reprises, voire lorsqu'elles sont réfutées, le projet lockéen d'étudier « d'une manière claire et historique toutes ces facultés de notre Esprit »¹³ suscite sinon l'enthousiasme du moins l'intérêt. On se souvient que Leibniz chercha mais en vain à entrer en relation avec Locke afin de le convaincre de l'insuffisance de sa compréhension de l'esprit et de son réel pouvoir. Et, de fait, comme il l'écrit lui-même dès les premières lignes des *Nouveaux Essais* : «...Quoique l'auteur de l'*Essai* dise mille belles choses où j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup »¹⁴. C'est bien le moins qu'il puisse dire puisque sur les points essentiels, ceux qui constituent précisément les systèmes, Leibniz tient des thèses opposées à celles de Locke. Pour Leibniz, en effet, et contrairement à Locke, l'âme peut se connaître et se connaître comme substance.¹⁵ Qui plus est, l'idée est, selon lui, une notion intelligible. Contrairement à Locke qui

¹⁰ Le *Lexicon Philosophicum* de Goclenius (1547-1628) est très représentatif de la situation dont nous parlons. Le terme « âme » est présenté tout d'abord dans son acception proprement aristotélicienne puis l'auteur du lexique ajoute, de manière abrégée, quelques significations du terme –stoïcienne, épicurienne, notamment- mais sans que la signification aristotélicienne soit jamais mise en question, comme si l'histoire n'avait pas vraiment de prise sur elle.

¹¹ Descartes *Méditations métaphysiques* AT IX, 10, Abrégé des six méditations « ...au lieu que l'esprit ou l'âme de l'homme...

¹² A vrai dire la situation épistémologique est complexe et subtile. Sur ce point voir Vidal *La science de l'âme* chapitre 1, spécialement p.23-24.

¹³ *Essai philosophique concernant l'entendement humain* Avant-propos p.2. Voir également le commentaire personnel et singulièrement élogieux de Voltaire concernant Locke dans ses *Lettres philosophiques*, 13^{ème} lettre : « Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l'histoire. » Editions Garnier- Flammarion, 1964, p.63

¹⁴ G.W.Leibniz *Die Philosophischen Schriften* 5, Georg Olms Verlag, p opérations.41.

¹⁵ G.W. Leibniz *Die Philosophischen Schriften* 5 : " ...bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connaissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors ». (p.70) De même : « ...Je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous. » (p.71) Quelques pages plus loin, s'interrogeant sur les choses qui se trouvent dans notre âme et sur la manière –actuelle ou virtuelle- dont notre âme les connaît, Leibniz ajoute : « Cette substance (telle que notre âme) ne peut et ne doit-elle pas avoir plusieurs propriétés et affections, qu'il est impossible d'envisager toutes d'abord et tout à la fois ? (p. 75)

donne au terme « idée » un sens très extensif¹⁶ grâce auquel il peut renvoyer aussi bien aux qualités sensibles qu'à celles de l'esprit¹⁷, Leibniz distingue strictement les idées intellectuelles de celles qui viennent des sens. Les premières sont accessibles seulement à l'entendement et nous permettent d'avoir des connaissances distinctes, ce que ne permettent pas les secondes¹⁸. De plus, le *Discours de Métaphysique* (1685) expliquera que, s'il en est ainsi, c'est que les idées intellectuelles expriment la capacité représentative de notre âme, c'est-à-dire sa capacité d'exprimer « Dieu et l'univers et toutes les essences aussi bien que toutes les existences »¹⁹. Si Wolff, comme ses contemporains, ne put lire les *Nouveaux Essais* dans lesquels le philosophe de Hanovre réfutait plusieurs des thèses de Locke, il fut lui-même intéressé par la lecture de Locke et ses propres travaux de psychologie en ont été marqués²⁰.

Dans son introduction à la *Logique allemande* (1713) de Wolff, Werner Arndt détaille les influences successives que les auteurs de son temps ont eues sur Wolff²¹. Outre ses maîtres directs Neumann, Gryphius à Wroclaw (Breslau), il est important de souligner le rôle qu'ont joué les manuels des différentes écoles et des diverses matières qui lui furent enseignées.²²

¹⁶ « J'appelle idée tout ce que l'Esprit apperçoit en lui-même, toute perception qui est dans l'esprit lorsqu'il pense. (...) Ainsi j'appelle idées, la blancheur, la froideur et la rondeur, en tant qu'elles sont des perceptions ou des sensations qui sont dans l'âme. *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (II, 8,8)

¹⁷ « Les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles, c'est-à-dire, toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous : et l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations ». *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (II, I, 5).

¹⁸ « Les idées intellectuelles qui sont la source des vérités nécessaires, ne viennent point des sens. (...) Les idées qui viennent des sens sont confuses, et les vérités qui en dépendent le sont aussi, au moins en partie. » *Philosophischen Schriften* 5 p. 77.

¹⁹ *Discours de Métaphysique* §26

²⁰ Les *Acta Eruditorum* furent fondés par Otto Mencke à Leipzig en 1682. Cette revue à laquelle participèrent de nombreux contributeurs- dont Leibniz et Wolff- offre un panorama des idées et publications marquantes de l'époque. C'est en 1684 que la revue publiera l'essai de Leibniz *Meditationes de Cogitatione, Veritate et Ideis* qui aura sur Wolff une importance décisive. Dans la livraison de janvier 1708 (p. 40 à 44) puis dans celle d'octobre 1711 (p. 474 à 480), il est fait recension d'œuvres de Locke. Dans la première livraison, il s'agit des « Posthumous works of Mr. John Locke » parues à Londres en 1706. Dans la seconde livraison, il est rendu compte de « Some familiar Letters between Mr Locke and several of his Friends », parues à Londres en 1708.

²¹ Christian Wolff *Gesammelte Werke* Abt. I Band 1. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, Georg Olms Verlag 2006 Einführung des Herausgebers, p. 7-102

²² L'ouvrage de Wilhem Risse *Die Logik der Neuzeit* Stuttgart-Bad Canstatt : F. Frommann, 1964-1970 (2volumes) donne une idée fort précise des manuels de Logique utilisés en Allemagne à l'époque de Leibniz et de Wolff. D'autre part, l'ouvrage déjà ancien de Piero di Vona *Studi sulla scolastica della controriforma* La nuova Italia editrice (Firenze 1968) propose, quant à lui, un panorama général du traitement de la distinction métaphysique de l'essence et de l'existence dans les manuels scolastiques en usage au début du 17^{ème} siècle.

Il est toutefois une influence plus importante, souvent remarquée²³, mais sur laquelle il faut insister dès l'introduction de notre travail, à savoir celle de Tschirnhaus. Dans la *Medicina Mentis*²⁴ (1686) l'auteur montre comment notre connaissance repose sur des principes premiers accessibles à l'esprit de telle sorte que c'est en découvrant ces principes que l'esprit se découvre lui-même par une expérience intérieure du vrai. Dans sa propre biographie intellectuelle²⁵ Wolff raconte comment la lecture de la *Medicina Mentis* fut pour lui une étape majeure dans son cheminement intellectuel et une puissante source d'inspiration. Et, de fait, le jeune professeur de mathématiques qu'il était alors voyait réunis dans cet ouvrage une rigueur lui rappelant les mathématiques qu'il pratiquait et enseignait ainsi que des enjeux intellectuels – le progrès de l'esprit, la santé du corps - qui ouvraient à sa pensée de plus vastes horizons²⁶. Il est possible, dès à présent, de relever ici un trait dominant de la pensée de Wolff : chez lui toute lecture, toute étude doit servir, tôt ou tard, un dessein intellectuel. On peut, en outre, imputer à une inlassable curiosité les nombreux traités rédigés dans sa longue carrière et dont les liens avec la philosophie nous laissent aujourd'hui perplexes²⁷.

Le cas des mathématiques est tout autre. Wolff les pratique en professeur. Il se doit donc de les maîtriser au point de pouvoir les enseigner. Cet enseignement lui inspirera des considérations sur l'histoire et le contenu des mathématiques mais, très vite, il sera amené à remarquer que les mathématiques possèdent des qualités extraordinaires de rigueur et de clarté. Elles procèdent selon une méthode qui fait

²³ Voir à ce sujet le très bel article de Jean-Paul Paccioni *Wolff, l'expérience et la raison impure* in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2003/3 tome 128 PUF pages 307-322. Du même *Cet esprit de profondeur Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique* Vrin 2006, spécialement le chapitre 3.

²⁴ E.W. von Tschirnhaus (1651-1708) *Médecine de l'esprit ou Préceptes généraux de l'art de découvrir* introduction, traduction, notes et appendices par Jean-Paul Wurtz Paris Editions Ophrys, 1980.

²⁵ *Eigene Lebensbeschreibung* in Christian Wolff, *Biographie*, Hildesheim, Olms, 1980. Sur cette biographie intellectuelle et plus généralement sur les sources concernant la connaissance de la vie de Wolff voir la très savante mise au point de J. Ecole *la Métaphysique de Christian Wolff* p. 457-458.

²⁶ Dès la « préface de l'auteur au lecteur » de la *Medicina Mentis* (Lipsiae, J. Thomam Fritsch, 1695) Tschirnhaus soulignait le fait que la pratique des mathématiques admet des degrés en tant qu'il ne suffit pas d'apprendre le sens des termes, ni même de comprendre les œuvres des grands mathématiciens, fussent-ils Apollonius ou Euclide. Ce qui semble décisif à Tschirnhaus c'est de « progresser » parce qu'au travers de cette progression on finit, en développant les forces de son esprit, par découvrir ce qui était caché aux autres.

²⁷ La variété des sujets auxquels Wolff s'est intéressé est impressionnante. Non content de suivre les publications de mathématiques, de Physique ou d'astronomie, Wolff s'intéresse également au Droit, à la Médecine, à la botanique, à l'architecture. Ce qui pourrait sembler anecdotique relève, à ses yeux d'une rationalité omniprésente. Les modalités de présence de cette rationalité peuvent nous surprendre ou même nous déconcerter mais, du point de vue de Wolff, l'imprégnation de tout par la raison ne renvoie pas à une considération marginale ; elle nous situe plutôt au centre même de la perspective philosophique. Celle-ci possède dans tout domaine un objectif unique : « rendre raison ».

largement défaut ailleurs²⁸. Dès lors, il ne suffit pas de pratiquer les mathématiques ; il faut en mettre en lumière les traits qui, transposés dans les autres matières scientifiques, permettront à celles-ci d'être en vérité ce qu'elles prétendent être, à savoir des sciences. C'est dans ce contexte qu'on comprend mieux le rôle central que jouent les références à Tschirnhaus et à Descartes. Le premier, que nous retrouverons également dans la suite de notre étude, montra à Wolff que moyennant des règles, l'entendement instruit par les mathématiques se mettait en mesure non seulement de comprendre la vérité mais encore de découvrir de nouvelles vérités. Les mathématiques ne constituent pas seulement une science mais elles valent comme modèle et comme instrument universel du savoir et de la découverte. Elles ne sont donc pas seulement un « Art de penser » mais bien un art de trouver, un « *Ars inveniendi* ».

De même, le geste par lequel Descartes justifie la nécessité d'une nouvelle méthode issue des mathématiques mais conçue elle-même comme introductrice à de plus vastes desseins, est repris par Wolff comme si l'accès à la philosophie ne lui était désormais possible qu'en écrivant, lui aussi, à partir des mathématiques, un *Discours de la méthode*.

Il restera toutefois à vérifier que par-delà ces références assumées, magnifiées même, le contenu de la méthode et son insertion dans la philosophie sont bien les mêmes, ici et là. Or on peut en douter si, comme une rapide lecture de Wolff le montre aisément, les critiques de Descartes comme celles de Tschirnhaus viennent souvent contrebalancer ce qui apparaissait au premier abord comme des références essentielles et, pour tout dire, fondatrices.

On retrouvera quelque chose de cette double attitude –faite de reconnaissance et de critique mêlées– jusque dans le rapport à Leibniz alors même que celui-ci fait habituellement l'objet de l'admiration la plus franche. Et tout d'abord, c'est un Leibniz logicien qui, dès l'abord, avait séduit l'esprit du jeune Wolff. Il mentionnera souvent par la suite l'impression remarquable qu'avait faite sur lui le court texte de novembre 1684 intitulé *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* et publié à l'occasion de l'ouvrage d'Arnaud *Sur les vraies et les fausses idées*.

²⁸ *Elementa Matheseos universae* (1713) Tomus I. In *Gesammelte Werke von Christian Wolff* 2. Abteilung lateinische Schriften hrsg. von Jean Ecole und W. Arndt volume 29. Dès la préface, Wolff affirme que : « l'étude mathématique est avant tout nécessaire pour aiguïser le jugement et sans elle nous ne pouvons parvenir à une connaissance solide des choses ».

Leibniz propose dans ce texte de mettre en lumière des « signes distinctifs » et des « critères » pour les idées et les connaissances. L'appel à l'évidence de l'idée, tel que Descartes l'avait pratiqué²⁹, lui semble insuffisant pour garantir l'accès à la vérité et par là, l'effectivité de la méthode. Du point de vue de Leibniz, l'immédiateté de l'évidence –même l'intelligible- requiert une analyse, c'est-à-dire une opération de l'esprit par laquelle celui-ci divise ses connaissances en obscures ou claires ; puis, subdivise les connaissances claires en confuses ou distinctes ; les distinctes en adéquates ou inadéquates. Au travers de cette entreprise, c'est d'abord l'unité de l'idée qui est mise à l'épreuve, l'unicité du mot ne garantissant pas celle du concept et pouvant même nous donner une impression fictive d'évidence. Il s'agit aussi de montrer quelle est la richesse de l'idée et comment l'esprit humain s'assure par lui-même, méthodiquement, de la vérité de ses idées. On le voit, si « psychologie » désigne l'observation et la découverte de l'esprit par lui-même, Leibniz tisse des liens décisifs entre cette découverte de l'esprit et les opérations logiques qui structurent notre connaissance. Au total, donc, dans ce texte, Leibniz proposait un ensemble de critères des idées et des connaissances lui permettant d'approfondir et de clarifier le statut et la portée de notre savoir. Wolff reviendra souvent à ce texte dans lequel il voyait illustrées par un grand homme des exigences logiques auxquelles lui-même attachait la plus haute importance³⁰. D'ailleurs, sa pratique des mathématiques lui avait révélé cette exigence concernant les définitions bien faites. Wolff cherchait aussi la possibilité de traduire et d'explicitier sur le plan logique cette expérience si prégnante en mathématiques, à savoir celle de l'évidence. Leibniz, au travers du texte de 1684, le confirmait dans son goût pour la rigueur mais faisait en réalité bien davantage : il lui indiquait qu'à l'articulation de la logique et de la psychologie se jouait en quelque sorte le destin de la philosophie, telle qu'on la concevait depuis la double réforme de Descartes et de Locke. Il avait donc été utile, nécessaire même, de faire des mathématiques, mais l'essentiel consistait au fond dans une relecture

²⁹ « Le premier (précepte de la méthode) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle ». Des cartes *Discours de la méthode* 2^{ème} partie, AT, VI p. 18.

³⁰ Nous y reviendrons longuement par la suite, mais, d'ores et déjà, il faut affirmer que ce texte constitue comme une sorte de plate-forme commune à partir de laquelle les deux philosophies –celle de Leibniz et celle de Wolff- peuvent être à bon droit rapprochées. Deux points doivent être ici mentionnés : d'une part, l'accord sur le fait que, pour des raisons de méthode, il faut étudier les idées à partir des critères de clarté et de distinction. D'autre part, la reconnaissance, nouvelle dans le cas de Wolff, du fait que la disposition syllogistique ou, à tout le moins, une « argumentation en forme » n'est pas étrangère à l'atteinte de la vérité. Que ces deux points d'accord doivent eux-mêmes être plus précisément entendus, c'est ce que notre travail s'efforcera de montrer.

qui permettrait d'en dégager le message méthodique afin de faire fructifier cette méthode dans les autres champs du savoir.

En suivant les différentes analyses de Wolff, au fil des textes, nous chercherons à savoir ce que signifie cette expression qu'il emploie souvent : « mathematice philosophari³¹ ». Pourquoi faut-il encore pratiquer les mathématiques si, comme Descartes l'établit dans le *Discours de la méthode*, nous bénéficions maintenant des préceptes méthodiques à vocation universelle ?

Il est vrai que Leibniz propose une nouvelle vision des mathématiques dans laquelle il prétend retrouver les exigences de la logique traditionnelle³². Mais alors, comment s'harmonisent entre elles ces exigences de la logique et celles des mathématiques ? Wolff, lui aussi, devra clarifier cet enjeu. En outre, Descartes comme Leibniz s'accordent à voir en elles un « Art d'inventer ». Le sont-elles vraiment ? Pour le savoir, en suivant Wolff, nous tenterons de dégager ce que nous apprennent les mathématiques et en quoi elles sont un modèle pour le savoir humain.

À partir de cette première recherche, c'est bien de la découverte de la pensée par elle-même qu'il sera question. L'expérience est-elle bien ici le maître-mot ?

Dans sa relecture critique de l'*Essai* de Locke, Leibniz, après avoir établi sa propre thèse, croyait pouvoir affirmer : « l'âme renferme l'être, la substance(...) que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde avec votre auteur de l'*Essai*, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. » (*Nouveaux Essais*, livre II, ch.1, § 2)

De fait, Locke parle bien de réflexion de l'esprit sur ses propres opérations. On peut toutefois estimer que l'« accord » revendiqué par Leibniz est, sur le fond, plutôt ironique car la réflexion, chez Locke, ne permet pas d'accéder à la substance ou à l'être même de l'âme. Par ailleurs, si les deux penseurs accordent une place à l'expérience dans l'élaboration de la connaissance, Leibniz est soucieux d'en circonscrire les limites plutôt que d'en faire une voie royale pour la découverte de l'entendement humain. Ainsi, cette expérience peut nous mener à des notions mais elle ne peut, par elle seule, les saisir dans leur profondeur. À vrai dire, sur cette question de la connaissance, Wolff partage largement le point de vue de Leibniz.

³¹ Par exemple, dans la préface de sa *Philosophia practica universalis* de 1703 in *Meletemata mathematico-philosophica cum erudito orbe literarum commercio communicata. Quibus accedunt dissertationes variae eiusdem argumenti et complura omnis eruditionis alia hinc illinc disperse obvia* (1755) *Gesammelte werke* II. 35. p.190.

³² Yvon Belaval *Leibniz Critique de Descartes* Gallimard 1960.

Qu'en sera-t-il donc, pour lui, de cette découverte de la pensée par elle-même ? Comment l'expérience et la réflexion seront-elles utilisées par lui et situées l'une par rapport à l'autre ? Wolff voulait, lui aussi, prendre ses distances par rapport aux thèses lockéennes. Il nous faudra déterminer quels moyens conceptuels lui permettront d'atteindre cet objectif.

Toutefois, traiter ces questions dans le cadre de la philosophie du 18^{ème} siècle c'était nécessairement être amené à les resituer dans le cadre plus général des rapports de l'âme et du corps. Sur ce point encore, il pouvait être tentant pour Wolff de reprendre le thème de l'Harmonie préétablie entre l'âme et le corps et de se reconnaître dans une sorte d'orthodoxie leibnizienne. Pourtant, à de multiples reprises, il refuse cette posture qui ne lui semble ni nécessaire ni suffisamment fondée. D'une part, en effet, Wolff estime qu'une hypothèse, comme l'est celle, leibnizienne, de l'harmonie préétablie, ne possède pas une valeur explicative supérieure à ce que nous apporte l'expérience³³. Il vaut mieux s'en tenir à ce mode de connaissance, certes limité, mais « indubitable ». D'autre part, l'hypothèse, quelque intéressante qu'elle soit, ne change rien au fait que l'âme ignore le mode selon lequel les mouvements s'accomplissent dans les organes du corps³⁴. On ne peut donc laisser croire que l'hypothèse dépasse la confusion qui –Descartes l'avait déjà relevé- prévaut ici et de manière définitive. C'est pourquoi Wolff distingue bien deux entreprises fort différentes : d'une part, montrer, dans la Psychologie empirique, comment l'âme peut expérimentalement connaître les mouvements de son corps et accéder à un vrai savoir de soi. D'autre part, discuter les différentes interprétations de cette relation de l'âme et du corps, ce à quoi Wolff s'emploiera dans la Psychologie rationnelle. Toutefois, dans ce contexte, c'est l'originalité de l'âme humaine qui retiendra l'attention de Wolff plutôt que les disputes entre philosophes. Nous nous proposons donc de voir comment des réponses à ces différentes questions sont apportées dès le début de la carrière philosophique de Wolff.

³³ *Psychologia empirica, methodo scientifica pertracta, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Hilesheim 1968. In : *Gesammelte Werke* II.5. Le §947 affirme avec une totale clarté : « Au sujet des relations (de commercio) entre l'esprit (mentem) et le corps nous ne traitons que de ce qui a été établi par l'indubitable assurance (fide) de l'expérience ».

³⁴ *Psychologia empirica* GW II. 5. § 957 : « L'âme ignore la manière dont le mouvement des organes est réalisé. (...)L'âme ignore le mode selon lequel les muscles et les nerfs réalisent le mouvement de l'organe ; ainsi aujourd'hui les Physiciens et les Médecins tiennent des thèses différentes au sujet du mouvement des muscles. »

Nous allons donc suivre Wolff dans cette prise de conscience personnelle de la tâche qui l'attend et des outils qu'il lui faudra employer afin d'atteindre la vérité en utilisant au mieux les ressources de l'esprit humain. Nous avons choisi de prendre des textes de nature et de longueur différentes qui, tous, ont un point commun : ils font signe vers l'articulation –problématique- entre les pouvoirs de l'esprit (ou de l'âme) et la recherche de la vérité. C'est donc en traitant d'enjeux fort traditionnels avec des termes qui ne le sont pas moins que Wolff va progressivement mettre en lumière sa conception de l'âme qui guidera sa *Logique allemande* (1713), puis sa *Métaphysique allemande*(1720) et qu'il récapitulera enfin dans ses grands traités latins consacrés respectivement à la *Psychologia empirica* (1732) et à la *Psychologia rationalis* (1734).

Toutefois, cette étude de la mise en place progressive des thèmes psychologiques et logiques chez Wolff ne constitue que la première étape de notre travail. Notre objectif principal est d'évaluer le rôle de l'attention dans sa philosophie. Plusieurs raisons nous ont amené à nous intéresser à l'attention et nous chercherons à montrer que cette dernière joue un rôle important, central même, mais qui n'a pas été encore systématiquement mis en lumière dans les études wolffiennes. Pour être plus précis, nous avons été frappé par le fait que l'attention (« attentio », « Aufmerksamkeit ») joue un rôle essentiel, au sens strict, dans la constitution du système wolffien. Cela est perceptible, par excellence, dans sa psychologie. Un simple coup d'œil à la table des matières des deux psychologies latines suffit à rendre manifeste l'importance de l'attention. Ainsi, dans la *Psychologia empirica* l'attention, en lien avec la réflexion, constitue l'objet même du premier chapitre consacré à la Faculté supérieure de connaître. Par-là, elle inaugure l'étude de l'intellect. Dans la *Psychologia rationalis*, au chapitre 4 de la 1^{ère} section, consacré à l'âme en général et à la Faculté de connaître de manière spécifique, l'étude de l'attention et de l'intellect (intellectus) clôt la présentation des facultés de connaissance. Wolff veut ainsi manifestement montrer que l'attention accompagne les opérations de l'esprit et, d'une manière qui reste à préciser, qu'elle relie le domaine du sensible et celui de l'intelligible. Si donc l'édifice de la connaissance culmine dans et grâce aux opérations de l'esprit, il semble bien que ce soit principalement au rôle « stratégique » de l'attention qu'il le doit car c'est elle encore qui fait le lien avec l'ensemble des facultés sensibles.

À vrai dire, une lecture de nombre de textes de Leibniz met déjà sur la piste de l'attention comme d'un médiateur entre ce que les sens nous apportent mais qui ne suffit pas à découvrir l'essentiel, et l'activité de réflexion de l'esprit sur lui-même³⁵ grâce à laquelle les vérités nécessaires et premières peuvent être découvertes. Dans ce contexte, Leibniz ajoute que les sens sont toutefois « nécessaires pour lui donner (à l'esprit) de l'occasion et de l'attention pour cela. »³⁶ Mais alors, c'est en raison de son lien avec la réflexion que l'attention semble jouer, dans la pensée de Leibniz, un rôle important. En outre, lorsque, quelques pages plus haut, dans l'introduction des *Nouveaux Essais*, il présente la pensée de Locke, il relève que, selon le penseur anglais : « les idées qui n'ont point leur origine de la sensation viennent de la réflexion. Or, la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous »³⁷. On se demande alors si Leibniz lui-même ne partage pas la même conception de l'attention que Locke. D'ailleurs, si nous nous reportons aux textes de Locke concernant l'attention, ils peuvent nous sembler, dans les mots au moins, plus proches de la position de Leibniz qu'on ne serait tenté de le supposer. En effet, dès le chapitre 1 du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*, une fois indiqué que les deux « sources » (§2) de notre connaissance sont la sensation et la réflexion (§4), il ajoute (§7) que pour obtenir des idées claires et distinctes des opérations de l'esprit il est nécessaire de « faire une attention particulière sur ce qui se passe dans l'âme ». Là encore, semble-t-il, l'attention paraît donc nécessaire et ce, au seuil même de notre savoir, afin de recueillir les connaissances qui nous viennent de la sensation et de la réflexion³⁸. Toutefois, la manière dont Locke présente l'importance de l'attention oblige à en clarifier la portée car le rôle qu'elle joue ici rejoint celui qu'on attribue habituellement à la conscience. En effet, « faire une attention particulière à ce qui se passe dans notre âme » c'est, semble-t-il, en prendre conscience et la question est alors de situer les uns par rapport aux autres trois termes très proches : conscience, réflexion et attention.

³⁵ « Les idées intellectuelles qui sont la source des vérités nécessaires, ne viennent point des sens : et vous reconnaissez qu'il y a des idées qui sont dues à la réflexion de l'esprit lorsqu'il réfléchit sur soi-même. » Leibniz *Philosophischen Schriften* 5, p.77.

³⁶ *Philosophischen Schriften* 5 p. 76.

³⁷ *Philosophischen Schriften* 5 p.45.

³⁸ Dans son ouvrage *Leibniz on apperception, consciousness and reflexion* Philosophia Verlag, München 1991 Mark Kulstad étudie avec grande précision les manières de comprendre ces trois termes non seulement chez Leibniz mais également chez Locke. Nous nous souviendrons de ce travail lorsqu'il nous faudra, à notre tour, élucider les rapports entre conscience et apperception dans la psychologie wolffienne.

Cette présence de l'attention au cœur des définitions principales des philosophies de Locke et de Leibniz ainsi que la difficulté de comprendre comment l'attention se rapporte à la conscience et à la réflexion, comment, également, elle manifeste le rôle de l'âme, tout cela se retrouve dans le corpus wolffien. Il ne semble pas que cela ait été suffisamment mis en évidence. Il est vrai que, pour ce faire, il faut se centrer sur la Psychologie wolffienne. Or, à cet égard, les études wolffiennes connaissent depuis quelques années de réelles avancées.

À l'Université de Grenoble, au mois de février 2001, une journée d'étude était consacrée à la Psychologie au 18^{ème} siècle mais Wolff était, en fait, l'objet principal des différents travaux³⁹. Au travers des différentes contributions, c'était bien, au fond, du rôle et de l'unité problématique de la psychologie qu'il s'agissait et ce, sous deux rapports. D'une part, il s'avérait nécessaire de clarifier les relations entre psychologie et ontologie dans la mesure où chacune des deux parties de la psychologie (empirique et rationnelle) contient la présence des « premiers principes de notre connaissance »⁴⁰. D'autre part, la dualité des ouvrages – *Psychologia empirica*, *Psychologia rationalis*- interroge sur la possibilité d'une connaissance une de l'âme - par l'expérience ? Par concept ?- qui transcenderait et relativiserait la dualité des méthodes de connaissance de l'âme⁴¹.

Quelques mois plus tard, avait lieu à Halle une rencontre de chercheurs français et allemands consacrée, elle aussi, à la Psychologie de Wolff⁴². Dans l'introduction de l'ouvrage qui rassemble la totalité des contributions, les maîtres d'œuvre Oliver-Pierre Rudolph et Jean-François Goubet, après avoir rappelé les recherches fondamentales menées par Jean École, soulignaient le fait que certains aspects de la pensée de Wolff appelaient des clarifications. Ils ajoutaient au sujet de la Psychologie :

Dans ce contexte revient à la Psychologie une signification prédominante et ce, de trois points de vue : en premier lieu, quant à la fondation des disciplines qui

³⁹ Revue philosophique de la France et de l'étranger n° 3 juillet 2003 Christian Wolff. Présentant l'ensemble des contributions, Jean-François Goubet choisit de les regrouper sous le titre général : *psychologie et métaphysique, autour de Christian Wolff*. Et, de fait, à l'exception de l'étude de Faustino Fabianelli qui porte sur le thème de la théodicée, les autres prennent la psychologie comme centre de leur perspective.

⁴⁰ Sur ce point, voir la communication de Thierry Arnaud : Dans quelle mesure l'Ontologie est-elle fondamentale dans la *Métaphysique allemande* de Wolff ? (op. cit. pp. 323-336)

⁴¹ Voir Jean-Paul Paccioni : Wolff, l'expérience et la raison impure (op.cit. pp.307-322) ainsi que Jean-François Goubet : Force et facultés de l'âme dans la *Métaphysique allemande* de Wolff (op.cit.pp. 337-350). Enfin, Oliver-Pierre Rudolph : Mémoire, réflexion et conscience chez Christian Wolff (op.cit. pp.351-360).

⁴² *Die Psychologie Christian Wolffs Systematische und historische Untersuchungen* herausgegeben von Oliver-Pierre Rudolph und Jean-François Goubet Max Niemeyer Tübingen 2004.

dépendent d'elle, en deuxième lieu, quant à la relation systématique de leurs propres parties et en troisième lieu, quant à sa signification pour la fondation du système wolffien de la Métaphysique. (op. cit.p.1)

On retiendra de cette présentation générale des travaux de cet ouvrage l'insistance mise sur la dimension systématique de la pensée de Wolff et, dans ce contexte, l'importance de la psychologie en tant qu'elle permet d'accéder aux principes du système. Nous voudrions montrer, dans notre propre travail, comment, de manière plus spécifique, logique et psychologie communiquent l'une avec l'autre et comment, à l'intérieur de la psychologie, l'attention permet précisément d'accéder aux principes non seulement de la Psychologie mais, de manière plus générale, de la Philosophie.

Dans cette prise de conscience de l'importance de la psychologie wolffienne, il convient, enfin, de mentionner le séminaire international d'études qui s'est tenu à Vérone les 13 et 14 mai 2005 sous la direction de Ferdinando Luigi Marcolungo. Le titre retenu pour présenter l'ensemble du projet est particulièrement clair : « *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale* ⁴³ ». Dans la conférence qui ouvre le recueil des actes : *Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica*, le Professeur Marcolungo suit l'élaboration progressive de la pensée de Wolff et souligne le fait qu'en 1718, soit peu avant la parution de sa *Métaphysique allemande* (1720), le point de départ wolffien reste fidèle à l'héritage cartésien : c'est bien de l'esprit humain qu'il faut partir pour « reconstruire le champ entier de notre connaissance ». (op. cit. p.20) Par voie de conséquence « all'ontologia si arriva solo a partire dalla considerazione della mente ». (op. cit.p.20) Cette « fidélité » cartésienne doit toutefois être bien comprise. Ainsi que la *Logique allemande* (1713) le montrait déjà, Wolff a certainement été marqué par la pensée de Descartes de telle sorte que l'expérience du fait que nous sentons et pensons renvoie, selon lui, au fait que nous en sommes conscients. Or, au travers de cette conscience, Wolff soulignera la présence de la pensée, voire de la réflexion⁴⁴. C'est pourquoi, si Marcolungo reconnaît l'évidente dualité de l'empirique et du rationnel comme condition de la richesse du projet psychologique de Wolff, il souligne, dès le titre de

⁴³ *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale* Atti del seminario internazionale di studi, Verona 13-14 maggio 2005 a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo Christian Wolff Gesammelte Werke Materialien und Dokumente Wolffiana III band 106 Olms 2007.

⁴⁴ *Deutsche Metaphysik Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Hildesheim, Olms 1983 GW I, § 733.

son article, qu'il s'agit au total d'une unique psychologie philosophique, comme on peut s'en convaincre lorsqu'on considère le rôle que joue la psychologie à l'intérieur du système. C'est d'ailleurs pourquoi le *Discours préliminaire*⁴⁵ (1728) sans ignorer la dualité des points de vue (§112) maintient la perspective unitaire d'une science par laquelle « on rend raison des choses qui se produisent dans l'âme humaine. » (§111)

La prise en compte de ces apports et des discussions qu'ils ont suscitées nous a amené à penser que le rôle de l'attention, toujours mentionné par ces différents chercheurs, devait être évalué avec précision. Notre hypothèse est qu'il s'agit d'un concept de première importance mais dont la place, la nature et la fonction posent problème. Certes, l'attention se rencontre dans les deux parties de la psychologie mais il n'est pas sûr qu'elle joue le même rôle, ici et là. De plus, étant présente dès le début de la connaissance, dans ses formes apparemment élémentaires jusqu'à celles qui sont proprement spirituelles, un soupçon naît selon lequel l'attention pourrait, sous l'apparence d'un même mot, désigner des attitudes psychiques en partie différentes. Au total, par-delà la constatation de l'emploi fréquent du terme « attention », il restera à interroger sa fonction profonde dans la constitution du système wolffien.

Pour cela, il était d'abord nécessaire d'indiquer et de présenter ce qu'on pourrait peut-être appeler son « lieu propre », à savoir la doctrine de l'âme.

Cette étude de la doctrine de l'âme montre que le terme d' « attention » est présent dès le début de la carrière philosophique de notre auteur et se retrouve jusque dans les grandes œuvres latines de psychologie. Mais cette présence devait être également interrogée sous l'angle structurel. À quel moment est-elle mentionnée et que nous apprend-t-elle sur la manière dont Wolff conçoit la psychologie ? Telles seront nos préoccupations principales dans la deuxième partie de notre travail. Toutefois, ce point de vue structurel nous amènera à pousser plus loin notre enquête. Les textes latins de logique⁴⁶ et ceux d'ontologie⁴⁷, en effet, font, également

⁴⁵ *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere in Philosophia rationalis sive Logica* pars I. G.W. II. Abteilung lateinische Schriften band 1.1 herausgeben und bearbeitet von Jean École Olms 1983.

⁴⁶ La référence à l'attention se trouve dès le début du traité de logique dans le *Discours préliminaire* : « Nous connaissons à l'aide de nos sens les [choses] qui sont et se produisent dans le monde matériel, et l'esprit est conscient des changements qui surviennent en lui. Personne n'ignore ces [choses] pour peu qu'il prête attention à lui-même (*modo ad semetipsum attendat*) §1 ; de même, lorsqu' il aborde de manière plus précise les considérations de logique proprement dites cf. *Prolegomena Logicae* : « L'exercice de la faculté cognitive dans

une place de choix à l'attention. La morale et la théologie naturelle ne l'ignorent pas non plus, dans la mesure où ces parties de la philosophie s'appuient sur la connaissance de l'âme humaine pour développer leurs propres considérations.

Nous serons donc amenés à voir s'il est possible de faire de l'attention une sorte de méthode universelle de connaissance en général et de connaissance de soi en particulier. Portés par cette question nous chercherons à savoir jusqu'où mène l'attention. A-t-elle un rôle proprement métaphysique ou ne constitue-t-elle qu'une attitude psychologique, certes nécessaire, mais étrangère aux notions métaphysiques elles-mêmes ?

En raison de son rôle universel dans la connaissance, nous ferons finalement l'hypothèse que l'attention est révélatrice du type d' « Aufklärung » que Wolff a cherché à réaliser avec sa méthode philosophique. On sera alors moins surpris du fait qu'à la fin du *Discours préliminaire* de sa logique, Wolff conclut cette introduction en mentionnant l'attention. Cela nous fournira l'occasion de montrer en quel sens elle conditionne en profondeur l'ensemble de la vie intellectuelle.

*la connaissance de la vérité s'accorde avec ses propres règles. Cela apparaît à l'expérience pour autant que nous faisons attention à nous-mêmes (modo ad nosmetipsos attendamus). §3. L'attention est également mentionnée dès le §2 dans les *Prolegomena Psychologiae empiricae* : « les choses qui concernent la psychologie empirique sont connues par l'attention à ces faits dont nous sommes conscients (et) qui sont dans notre âme » (...quae ad Psychologiam empiricam spectant, attentione ad ea facta, quae nobis consciis in anima nostra sunt, innotescunt.) ainsi qu'au § 4 des *Prolegomena Psychologiae rationalis* où évoquant la difficulté de rendre raison de ce qui se produit dans notre âme Wolff ajoute que c'est alors une occasion de « prendre conscience de choses qui, autrement, échappent à notre attention » (...quae alias attentioni nostrae sese subducunt)*

⁴⁷ L'attention est utilisée lorsque Wolff, dans l'*Ontologia*, présente les deux principes fondamentaux, celui de contradiction (§27,28, 29) et celui de raison suffisante (§75).

Première Partie :

Chapitre 1 : La mise en place des thèmes

a) La *Philosophia practica universalis* (1703)

Présentant les *Meletemata*⁴⁸ l'éditeur de l'ouvrage affirme que « le lecteur ne regrettera pas d'apprendre par quelle voie l'Auteur de pieuse mémoire « pedetentim ad interiores veritates recessus penetraverit ». Et, de fait, on suit « pas à pas » la manière lente⁴⁹ selon laquelle Wolff, s'appuyant sur son expertise mathématique, s'efforce de clarifier les problèmes qui intéressent ses contemporains. Ce faisant, il entend bien montrer l'importance et la fécondité de la « méthode mathématique » pour la pensée philosophique. Ainsi en va-t-il pour l'essai sur la philosophie pratique : *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta*.

Cette dissertation⁵⁰ d'une trentaine de pages se présente comme une éthique démontrée de manière rigoureuse. Elle emploie pour cela une instrumentation logico-mathématique constituée de définitions, d'axiomes et de propositions. L'ensemble du propos est ordonné à montrer comment l'homme doit vivre pour glorifier Dieu et atteindre sa perfection. C'est d'ailleurs pourquoi il ne s'agit pas seulement d'une morale mais d'une doctrine de sagesse qui met en relation l'homme et Dieu afin de préciser la nature de cette relation. On insistera donc ici sur les aspects de ce texte qui nous semblent éclairants dans la perspective qui est la nôtre, à savoir celle de la méthode.

⁴⁸ *Meletemata mathematico-philosophica cum erudito orbe literarum commercio communicata*. Quibus accedunt dissertationes variae eiusdem argumenti et complura omnis eruditionis alia hinc illinc disperse obvia. Hildesheim 1974. In GW II.35. Il s'agit ici de la préface des *Mélanges mathématique-philosophiques*, publiés en 1755 et qui reprennent plusieurs communications (dissertations, articles, introductions, lettres, etc...) que Wolff avait fait paraître dans des revues savantes de l'Europe.

⁴⁹ C'est au travers de la formule latine : « festina lente » (hâte-toi lentement) *Ratio praelectionum* 1^{ère} partie, chapitre 1, §17 que Wolff résumait l'esprit dans lequel il convenait de pratiquer les mathématiques. Toute précipitation fait perdre, en effet, le fil de la démonstration et, par là, la nécessité du raisonnement. Or, cette nécessité est ce qui confère aux mathématiques leur qualité pédagogique et scientifique irremplaçable.

⁵⁰ *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta, in Meletemata* Section II, Dissertations, G.W. II. 35 p.189 à 223.

L'enjeu théologico-moral est évident. La première proposition s'énonce ainsi : « Diriger sagement ses propres actions durant toute sa vie ». À cette proposition, Wolff ajoute deux résolutions qui expriment alors le sérieux pratique de la considération précédente : « constitue (toi) une fin ultime durant toute ta vie » et « subordonne à elle les fins qui ne sont que moyens pour qu'elles soient des moyens certains de la fin ultime ». La dernière proposition, pour sa part, affirme l'enjeu pédagogique et moral ultime : « Amener l'homme à vivre convenablement selon sa nature ».

Cet objectif général se traduit par un certain nombre d'injonctions qui illustrent pratiquement l'enjeu de l'ouvrage et que Wolff énonce à la fin de celui-ci :

- Enseigne la nature de Dieu et de l'homme, ce qui suffit à connaître les relations de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu. (proposition 27. Résolution 1)
- Joins à cette connaissance la doctrine de l'obligation de l'homme à produire des actes qui illustrent la gloire de Dieu et qui la servent. (proposition 27. Résolution 2, reprenant les propositions 13,14 et 15)
- Montre-lui la règle distinguant les actes honnêtes des actes déshonnêtes. (proposition 27. Résolution 3, reprenant la proposition 16)
- Excite en lui l'ardeur à vivre honnêtement. (proposition 27. Résolution 4, reprenant la proposition 22)
- Enseigne-lui l'empêchement principal (la proposition 24 avait montré que l'empêchement par lequel nous vivons moins convenablement selon notre nature est l'action des sens, des idées de l'imagination et des passions de l'esprit, c'est-à-dire des affections. Celles-ci, en effet, poursuivit Wolff, empêchent l'attention de l'esprit de telle sorte que nous ne pouvons nous rappeler la règle de l'honnêteté...)
- Montre-lui comment enlever les obstacles (cf. propositions 25 et 26). Ainsi, tu l'amèneras à vivre convenablement selon sa nature. (proposition 27)

À la lecture de ces textes on notera tout d'abord que la vie morale est envisagée de manière assez traditionnelle comme orientée vers le bonheur, et que la dimension théologique reprend et approfondit ce que l'analyse de la nature humaine permet de mettre en évidence. En effet, Dieu est l'être absolument parfait dont parle la foi chrétienne et, comme tel, il exerce une domination « dominium absolutum »⁵¹ sur

⁵¹ *Philosophia practica universalis*, Proposition 9, p.206.

toutes ses créatures dont l'homme. La sagesse, dont parle la proposition 1⁵², consiste donc à prendre conscience de cette dépendance radicale à l'égard de Dieu et à traduire cette dépendance dans des actes. Ces actes ont donc un double sens : en tant qu'ils procèdent de l'homme et qu'ils sont bien ordonnés à leur fin, c'est-à-dire la fin de l'homme lui-même, ils accomplissent une perfection morale ; mais, en tant qu'ils manifestent une dépendance radicale de l'homme à l'égard de Dieu, ce sont aussi des actes d'obéissance à la volonté de Dieu. En ce sens, ils ont donc une dimension proprement religieuse.

Reprenant une perspective commune de la théologie chrétienne Wolff estime, en outre, que la seule fin attribuable à Dieu ne peut être que sa gloire, ce qui signifie, dans le cas de l'homme, que celui-ci doit perfectionner ce que Dieu lui a donné au travers de sa création, à savoir, au premier chef, son intelligence et sa volonté. Ce faisant, et prenant en compte le bien d'autrui, l'homme en améliorant sa nature « illustre », par ce fait même, la gloire de Dieu. Se sachant alors orienté vers le vrai but, l'homme expérimente une volupté maximale qui est le signe clair que l'homme est bien tourné vers le véritable bonheur.

La rapide présentation de cet ouvrage de jeunesse montre à l'évidence la présence dans la pensée de Wolff de plusieurs sortes de préoccupations, et parmi celles-ci, les préoccupations morales et religieuses. Toutefois, ce texte ne vaudrait que comme témoignage de sa piété personnelle ou de son intérêt pour la pédagogie s'il ne soulignait d'entrée de jeu la nécessité de traiter ces différents thèmes « *mathematice* ». Que faut-il entendre par là ?

Bien que le propos soit en lui-même étranger aux mathématiques, Wolff estime que pour que celui-ci soit traité rationnellement le bon modèle se trouve dans les *Eléments* d'Euclide. En clair, il s'agit, pour présenter son raisonnement, de commencer par proposer les définitions, puis les axiomes et enfin les propositions. C'est cette manière de mettre en place les éléments du raisonnement qui assurera que, quelle que soit la matière traitée, elle le sera comme elle doit l'être⁵³. Cependant

⁵² « Actiones suas per omnem vitam sapienter dirigere » (il s'agit de) diriger ses actions sagement (et) dans toute sa vie. p.200.

⁵³ ...reliquae autem disciplinae splendorem, quo nunc effulgent, insignem ideo consecutae, quod earum cultores Mathematice philosophari, h.e. conceptus intellectus a perceptionibus imaginationis accurate distinguere, rerum naturas primo omnium loco investigare et ex iis reliqua deducere, tandemque ab universalibus et simplicioribus ad specialiora et magis involuta progredi juxta leges genuinae cuiusdam methodi inveniendi verum sueverint. Selon Wolff, en effet, si les disciplines autres que les mathématiques « brillent (aujourd'hui) d'une splendeur insigne », elles le doivent au fait que ceux qui les pratiquent se sont habitués à

la prégnance des mathématiques est ici plus importante et plus précise. Dans la lettre préface à cet ouvrage⁵⁴, Wolff souligne trois aspects des mathématiques qui rendent compte de ses récents progrès. En premier lieu, cette nouveauté qu'est l'Arithmétique « spécieuse » introduite par Viète et que l'esprit « divin » de Descartes a perfectionnée et rendue plus facile et ce, de manière exceptionnelle. La méthode de Viète fait agir la résolution « non jam in numeris sed sub speciei » (non par les chiffres mais par les symboles⁵⁵). Ensuite, la « mathesis universalis » que le même Descartes a pratiquée et qui est l'unique fondement de tout le reste ; enfin, la conviction qu'on finira par découvrir, « à partir de cette arithmétique brillante inventée pour s'élever sans retard au couronnement des sciences humaines que, par le pouvoir de cette divine algèbre, ce qui était encore caché en mathématiques sera découvert ».

À lire ce texte on ne peut qu'être sensible à la manière dont Wolff reprend la démarche cartésienne. Certes, c'est bien Viète qui a proposé un système de notations permettant de traiter de la même manière le connu et l'inconnu tout en les reliant par des opérations logiques simples. Mais, au-delà de la notation, c'est Descartes qui pense le caractère universel de la mathématique, c'est-à-dire qui en montre toute la fécondité bien au-delà des domaines traditionnellement identifiés comme relevant des mathématiques⁵⁶. Mais le plus intéressant ou le plus original n'est pas encore dit. C'est lorsqu'il explique ce qu'il entend par « mathematica philosophari » que Wolff nous livre le fond de sa propre compréhension des mathématiques.

Lorsqu'on sera habité par cet esprit mathématique et qu'on l'appliquera aux autres activités intellectuelles, cet esprit poussera à « distinguer avec précision les concepts de l'intellect des perceptions de l'imagination, à rechercher en premier lieu les natures de toutes les choses et à partir d'elles déduire tout le reste et enfin à procéder des choses universelles et les plus simples aux choses plus spéciales et

« philosopher mathématiquement ». Trois traits principaux caractérisent cette manière de philosopher : a) distinguer soigneusement les concepts de l'intellect des perceptions de l'imagination ; b) rechercher en premier lieu les natures de toutes les choses et à partir d'elles déduire le reste ; c) en partant des (considérations) universelles et les plus simples progresser selon les lois d'une méthode naturelle de découverte du vrai jusqu'à celles qui sont plus spécifiques et plus cachées. (Lettre Préface de la *Philosophia practica universalis*). p. 190.

⁵⁴ Lettre-préface à la *Philosophia practica universalis* in Meletemata p.190

⁵⁵ Viète *In artem analyticem Isagoge* apud J. Mettayer (Turonis) 1591 bnf.fr

⁵⁶ *Règles pour la direction de l'esprit* AT X, 378.

plus enveloppées selon les lois adéquates d'une méthode de trouver le vrai⁵⁷ ». Le ton cartésien du programme wolffien est ici vraiment évident. Ce qui l'est moins est la tournure explicitement logique de son contenu. En effet, ce que les mathématiques nous ont appris, pourrait-on dire, c'est ce que la logique enseigne, y compris dans une grande mesure, la logique de l'École. Les trois verbes dont se sert Wolff l'indiquent avec clarté : « distinguer », « rechercher les natures », « déduire » le reste de ces natures. On aurait pu penser que l'aspect quantitatif des mathématiques ne permette pas d'étendre à d'autres choses une méthode initialement conçue pour un domaine d'objets très spécifique. Or, loin d'aller dans cette direction, Wolff pense que quelque chose des mathématiques peut être retrouvé partout à condition qu'on les comprenne elles-mêmes comme exprimant des exigences de l'esprit. Or, celles-ci se retrouvent de manière IDENTIQUE dans l'usage habituel de nos idées tel qu'il se manifeste dans le langage courant de la vie quotidienne⁵⁸. Ainsi la « distinction » met sous le regard de l'esprit ce dont on parle et ce qui est à concevoir, comme nous l'observerons par la suite. Cette exigence de « distinction » se retrouvera inchangée dans tous les ouvrages- de mathématiques, de logique et de psychologie- de Wolff. Peut-être est-ce d'ailleurs le terme qui, symboliquement, exprime au mieux l'idée que Wolff se fait de l'intérêt de la vie intellectuelle. C'est ainsi que résumant la manière dont il pratiquait les mathématiques et les enseignait, Wolff a cette formule dans la *Ratio praelectionum*⁵⁹ (1^{ère} partie §81) : « je procède en tout via analytica ». Or, l'intérêt de cette manière de procéder est de donner à voir, de manière plus précise, ce que l'on voyait déjà mais d'une manière imparfaite, c'est-à-dire confuse. Bref, procéder de manière analytique c'est chercher à distinguer. Cette recherche récapitule donc, aux yeux de Wolff, l'exigence méthodique essentielle.

Le deuxième aspect : « rechercher les natures », sonne, lui, de manière plus classique. On pourrait y voir une réminiscence aristotélicienne en ce que l'essence des choses serait effectivement ce qui est à connaître principalement, si le « principal » pouvait être opposé à l'accidentel.

Toutefois, le troisième verbe nous interdit de pousser plus avant une pareille perspective d'interprétation car il s'agit de déduire de ces natures « tout le reste ».

⁵⁷ Lettre-préface *Philosophia practica universalis* in Meletemata p.190.

⁵⁸ C'est ce que montrera l'étude de notre deuxième texte, celui portant sur le *de loquela*.

⁵⁹ *Ratio praelectionum wolffianarum*. Hilesheim 1972. GW II.36. Dans cet ouvrage de 1719 Wolff résumera ce qui lui semble essentiel aussi bien en mathématiques (1^{ère} partie de l'ouvrage) qu'en philosophie (2^{ème} partie de l'ouvrage).

Or, par définition, on ne saurait déduire un accident. On se trouve donc dans un contexte plus cartésien qu'aristotélicien, proche de celui des *Règles pour la direction de l'esprit* et dans lequel les natures simples accessibles à l'intuition sont mises en premier lieu sous le regard de l'esprit⁶⁰. Ces natures simples sont, dès lors, premières dans l'ordre de notre savoir. C'est elles qui commandent la suite, à savoir les déductions qui proviennent d'elles. Wolff explique dans le paragraphe 14 de la *Ratio praelectionum* ce qu'il veut ici souligner, et il le fait de manière pratique et personnelle. Revenant sur son expérience d'enseignement, il indique qu'« il enseigne d'abord les notions et ensuite seulement les termes ». Ce mot de « notion » est appelé à une grande fortune dans la pensée de Wolff. Il suffira pour l'instant de remarquer qu'il est nettement distingué des « termes » c'est-à-dire des mots qui l'expriment. Certes, il pourrait sembler que cette remarque de Wolff n'ait qu'une simple portée pédagogique, le professeur s'assurant que les élèves ont en tête la définition du triangle –ou le concept de triangle- et qu'ils ne se contentent pas d'apprendre par cœur les mots dans lesquels cette définition se dit. La portée du propos nous semble autre, toutefois. Sans que Wolff aille, ici, au bout de l'analyse de ce qui se joue dans la « notion », il estime qu'à l'intérieur même de la démonstration mathématique, dans une résolution d'équation par exemple, c'est la notion qui gouverne le raisonnement et lui assure sa fécondité.

Pour ce qui concerne le contenu de ce programme méthodique, nous venons de voir que l'inspiration cartésienne ne fait guère de doute. Mais ce contenu est également très proche de celui de Tschirnhaus. Dans la préface de la *Medicina mentis*, Tschirnhaus soulignait déjà que dans les mathématiques on pouvait distinguer comme trois degrés de connaissance : le premier portait sur le sens des termes employés ; le second consistait à additionner les connaissances des nouveaux mathématiciens à celles des anciens ; le troisième consistait à découvrir par ses propres forces ce qui était caché jusqu'à présent dans le savoir mathématique.⁶¹ Ce

⁶⁰ Cette exigence est particulièrement soulignée par Descartes dans les *Règles* VI et IX.

⁶¹ Les mots mêmes dont Wolff se sert pour présenter les mathématiques, leur importance et leur fécondité, sont extrêmement proches de ceux de Tschirnhaus.

De plus, on trouve également chez Tschirnhaus l'idée d'une extension de ce troisième degré de connaissance en dehors du domaine mathématique. Par là, il faut entendre que l'esprit ayant découvert, à l'occasion des mathématiques, son véritable pouvoir, il exerce ce pouvoir sur tout ce qui est inconnu. Ce pouvoir se manifeste au travers de la mise en œuvre d'une « méthode certaine et constante » de déduction de l'inconnu à partir du connu. Enfin, parlant de cette découverte du pouvoir de l'esprit, Tschirnhaus mentionne cette « science ou si tu préfères, cet « ars inveniendi », telle est cette « genuina philosophia ». Peut-être n'est-il pas inutile de souligner que, dans l'esprit de Tschirnhaus, cette capacité « absque sapientia vera absolute concipi

que Tschirnhaus souligne -et que Wolff reprendra- est que les mathématiques, par-delà les connaissances proprement dites auxquelles elles donnent accès, révèlent à l'esprit son vrai pouvoir ; cependant, cette révélation n'a lieu, tout d'abord, que de manière performative : de fait, c'est seulement en pensant, en raisonnant qu'on découvre le pouvoir de l'esprit qui est pouvoir d'accéder au vrai de manière progressive et méthodique. On observera, ici, que Wolff inscrit sa compréhension des mathématiques dans une perspective plus vaste qui est celle d'une méthode de découverte des vérités, les objets mathématiques n'en constituant qu'un cas pédagogiquement significatif. Cette perspective l'accompagnera durant toute sa longue carrière. Sans nul doute, elle lui a été indiquée par Tschirnhaus et Descartes, mais Wolff en a fait un axe majeur de sa propre réflexion ; il se l'est littéralement appropriée. La capacité de trouver de nouvelles vérités n'est pas pensée par lui comme l'heureux complément d'une méthode efficace mais comme le signe même de l'accès méthodique au vrai. Le progrès dans la vérité est censé accréditer, aux yeux de tous, la méthode employée.

Pour exprimer cela Wolff parlera de « *cultura intellectus* » et c'est d'ailleurs cette finalité qu'il assigne aux cours de mathématiques qu'il faisait à ses étudiants de Leipzig⁶². C'est pourquoi le sens vrai de la découverte risque d'être en quelque sorte caché, offusqué par les conditions mêmes qui l'ont rendu possible. En effet, s'attacher aux résultats des opérations mathématiques ou des calculs peut nous détourner de réfléchir à l'essentiel. Les mathématiques- arithmétique ou géométrie, il n'importe ici- doivent être l'occasion d'une prise de conscience et, pour cela, il faut impérativement appliquer les exigences méthodiques en dehors du domaine des réalités mathématiques. On retrouve alors ce primat de la distinction dont nous parlions plus haut et ce, dès le premier paragraphe de la *Ratio praelectionum* consacré aux fins des leçons de mathématiques : cette « *cultura intellectus* » n'a lieu que si l'on distingue – et à cet endroit Wolff propose une énumération de ce qu'il convient de DISTINGUER- : les « *clara ab obscuris* », les « *distincta ab confusis* », les « *adequata ab inadequatis* », les « *explicata ab inexploratis* », les « *demonstrata ab insufficientis probatis* », les « *probabilia a minus probabilibus* ».

nequit » (ne peut absolument être conçu sans une vraie sagesse). On s'expliquerait plus facilement, dans ce contexte, pourquoi le premier texte de Wolff que nous commentons, si proche de Tschirnhaus par ses enjeux non moins que par son vocabulaire, se présente lui aussi comme une sagesse.

⁶² C'est cette formule que reprendra, dès son premier paragraphe la *Ratio praelectionum in Mathesin* de 1719 : « La première fin des mathématiques est la culture de l'intellect ».

On remarquera que cette liste contient, entre autres, les « distincta » qu'il faut distinguer des « confusae »⁶³. Ceci montre que la distinction – l'opération de distinction- est en quelque sorte une opération logiquement première et universelle, puisqu'elle porte sur tous les objets, c'est-à-dire ici toutes les idées auxquelles nous pensons. Il ne s'agit donc pas seulement d'avoir des objets distincts en notre esprit plutôt que des objets confus. Il s'agit d'apporter partout la distinction on encore, pour reprendre les mots de Wolff, de procéder partout analytiquement. Tout se passe donc comme si, de l'intérieur des mathématiques, l'opération de distinction jouait un rôle tout à fait essentiel, premier même, comme si elle était la condition même d'accès à la science. D'ailleurs, quelques lignes plus bas, dans le paragraphe 9, Wolff lui-même raconte comment grâce à cet entraînement méthodique à distinguer : « beaucoup de choses qui m'avaient paru distinctes, maintenant m'apparaissent confuses, et des choses que j'avais tenues pour certaines, maintenant je les considérais comme exposées à de nombreux doutes ». D'un point de vue personnel, donc, Wolff confirme que l'opération de distinction lui a permis de progresser dans la prise de conscience des difficultés et l'ampleur des problèmes à résoudre et, tout d'abord, à poser.

Pour résumer la situation, Wolff précise qu'en progressant en mathématiques son « acumen mentis » (sa pénétration de l'esprit) s'en est trouvée développée elle aussi, ce qui l'a amené à méditer plus profondément.

Il convient d'être ici attentif à la dimension une nouvelle fois très personnelle, autobiographique, du propos. Ce professeur cherche à faciliter la tâche de ses élèves en soulignant pour eux, afin qu'ils ne se perdent pas, ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. Wolff ne cache pas que les idées qu'il met en exergue, voire les conseils qu'il prodigue, le sont par quelqu'un qui a buté sur les mêmes difficultés et qui les a progressivement surmontées.⁶⁴ De plus, l'insistance sur la « cultura intellectus » se justifie, ou en tout cas s'explique, par un autre aspect.

Si l'objet des mathématiques était par lui-même intéressant il faudrait le connaître à tout prix et la manière de le connaître importerait, somme toute, assez peu. Or, selon Wolff, c'est l'inverse qui est vrai. C'est « modo et non objecto » (selon leur mode et non selon leur objet) que les mathématiques se recommandent à toute personne

⁶³ *Ratio praelectionum* 1^{ère} partie chapitre 1, §1. Nous reviendrons sur cet ensemble de distinctions et sur leur portée dans la seconde partie de notre travail.

⁶⁴ *Ratio praelectionum* 1^{ère} partie §26 « Quod experto credant, mox ipsimet idem experturi » cf aussi 1^{ère} partie ch.1.

voulant rechercher la vérité. Car, en recherchant comme il se doit cette vérité, en exerçant le pouvoir de l'esprit, on acquerra un habitus. La tradition aristotélicienne léguait à Wolff la notion « d'habitus de science »⁶⁵. Or cet habitus modifie celui qui l'acquiert, lui confère une perfection dont il était auparavant dépourvu. Wolff là aussi, conservera durant toute sa carrière philosophique cet attachement à l'acquisition des habitus en soulignant ce qui, de fait, appartient à cette notion de par son origine aristotélicienne, à savoir que l'habitus assure le lien entre la puissance et son objet. Cependant, et là est l'essentiel, la fonction propre et spécifique de l'habitus, est de renforcer la puissance en question dans sa capacité de se rapporter – théoriquement ou pratiquement- à son objet.⁶⁶

Dans le cas des mathématiques la mise en œuvre des exigences méthodiques garantit, d'une part, que l'on utilise au mieux les capacités de l'esprit mais aussi qu'en les exerçant on les augmente. Qui plus est, le raisonnement, correctement développé, et le résultat obtenu, jouissent de toute la certitude à laquelle nous sommes capables d'atteindre.

C'est aussi pourquoi Wolff recommande d'aller lentement dans le développement du raisonnement mathématique, car il vaut mieux comprendre peu de choses mais parfaitement, plutôt que beaucoup qui, imparfaitement comprises, devront être confiées à la mémoire. Or, précisément, Wolff ne valorise pas particulièrement l'importance de la mémoire et moins encore ici où la mémoire risquerait d'être utilisée alors même que l'on demande à l'esprit de fournir –en acte- ce qui est essentiel, à savoir la démonstration.

Il est aussi un autre aspect que souligne Wolff lorsqu'il montre tout l'intérêt qu'il y a à avancer lentement : c'est qu'il devient possible d'accéder à une saisie des raisons de l'évidence.⁶⁷ Comment faut-il toutefois entendre cette étrange expression ?

S'agit-il de la définition de l'évidence ? Pas exactement, car l'évidence se donne sur un mode immédiat qui rend problématique une définition de ce qu'elle est en elle-même. Toutefois, l'évidence est toujours l'évidence de telle ou telle idée. Il est donc

⁶⁵ Aristote *Ethique à Nicomaque* livre VI, chapitre 3, 1039b15-34.

⁶⁶ En s'appuyant sur une référence au Traité aristotélicien *du Ciel* 281a 14, Thomas d'Aquin définit la notion de vertu comme « ultimum potentiae ». In *Aristotelis libros de Coelo et Mundo, de Generatione et Corruptione, Meteorologicorum expositio* Edition Marietti 1952 (p. 121 n° 249). Voir également *Somme théologique* la pars quaestio 55 a. 3.

⁶⁷ « ...Neque enim intellectum perficit, qui multas veritates mathematicas memoriae mandat, sed qui vel paucas animo comprehendit et rationes evidentiae assequitur. » (il ne perfectionne pas l'intellect en effet celui qui confie de nombreuses vérités mathématiques à sa mémoire mais celui qui en comprend peu par son propre esprit et atteint les raisons de l'évidence.) *Ratio praelectionum*, 1^{ère} partie, chapitre 1, §17, G.W. II.36.

plus judicieux de considérer la définition de l'idée elle-même, plutôt que d'en rester à l'expérience de l'évidence et de considérer les critères grâce auxquels cette idée est dite évidente. C'est alors que les mots de Wolff acquièrent toute leur signification. L'évidence, pourrait-on dire, ne lui suffit pas et c'est, d'ailleurs, selon cette perspective qu'il rejoindra plus tard Leibniz dans une commune critique de Descartes en affirmant que, si ce dernier pouvait privilégier l'évidence, il aurait dû, plus encore, nous apprendre les marques permettant de la reconnaître.

Dans son vocabulaire, Wolff sera amené à dire que seule la distinction garantit qu'on se trouve devant une notion qui mérite d'être dénommée évidente ; seule la distinction garantit conceptuellement la valeur de cette évidence. On comprend alors également que, quelque nécessaires que soient les mathématiques, elles ne suffisent pas, à elles seules, à manifester la puissance de l'esprit qui ici se retourne sur lui-même et s'interroge pour tenter ce que plus tard Wolff développera constamment : rendre raison du vrai. C'est pourtant déjà ce dont il s'agit ici, puisque non content d'expérimenter l'évidence à l'intérieur des mathématiques, le penseur attentif aux exigences de la « cultura intellectus » pourra se dire à lui-même, avec distinction, pourquoi son idée ou son raisonnement est évident.

Dans la perspective qui est ici la sienne, Wolff voit dans l'évidence un état subjectif qui, comme tel, ne se justifie pas par lui-même. Il faut, dès lors, proposer des conditions pour que cet état soit validé au regard d'une raison qui, elle, peut valoir universellement. Or ces conditions ne sont pas subjectives. En effet, la distinction est une qualité des notions que nous nous représentons et non d'abord une qualité de notre esprit. En outre, cette qualité est connue par notre raison comme ayant une valeur universelle.

D'autre part, que cette raison elle-même ait en quelque sorte découvert sa force en pratiquant les mathématiques ne constitue pas une objection, comme si Wolff projetait sur d'autres domaines que celui des mathématiques une exigence qui ne vaudrait que pour elles.

Loin de s'imposer par lui-même, le domaine mathématique ne peut prétendre, selon Wolff, à aucune transcendance par rapport à l'esprit humain. L'étude de la quantité, en effet, ne jouit par elle-même, d'aucune supériorité. Son rôle pédagogique n'est en rien l'indice d'une quelconque excellence ontologique. En revanche, les exigences que révèle l'étude des mathématiques se disent dans des mots qui valent, eux, de

manière universelle, et qui, de cette manière, expriment l'excellence épistémologique des mathématiques.

À cet égard le paragraphe 20 de la *Ratio praelectionum* Chapitre 1 dit avec toute la clarté désirable ce qu'il faut attendre des Mathématiques⁶⁸ :

Tota vis methodi mathematicae hac redit, ut nulla utamur voce, nisi accurate definita, nulla utamur praemissa nisi probata, nec in demonstrationibus in formam syllogismorum a logicis praescriptam impingamus. Definitiones examinamus secundum regulas Logicorum, demonstrationes per easdem rigorem suum tuentur. Quicquid in Logica solidi praecipitur, idem exemplis confirmatur in mathesi. Quis ergo dixerit, methodum mathematicam non esse usui extra mathesin, nisi et hanc, et cognitionem solidae indolem ignoraverit ?

⁶⁸ Quatre aspects me semblent devoir être soulignés dans ce texte qui condense l'essentiel de la doctrine de Wolff concernant le rôle des mathématiques :

- En premier lieu on remarquera que la problématique du mot est décisive même si nous sommes avec les mathématiques, et singulièrement avec l'algèbre, à l'intérieur d'une activité intellectuelle qui utilise d'autres signes que les mots. Davantage, Wolff lui-même loue Viète d'avoir simplifié la notation mathématique en montrant que les signes uniformisent le connu et l'inconnu. Par-là, ils rendent possible une comparaison permanente entre eux. On aurait donc pu s'attendre à une considération plus détachée à l'égard des mots employés par le mathématicien. Or il n'en est rien. Wolff n'attend pas le succès de la pure manipulation des signes quelque nécessaire qu'elle soit car l'essentiel n'est pas là. L'essentiel réside dans la manière dont les mots principaux sont définis. Evidemment, serait-on tenté d'ajouter, en soulignant cet aspect, Wolff ne fait que revenir à son modèle, c'est-à-dire à Euclide qui commence ses *Eléments* par des définitions. Mais, précisément, c'est la qualité des définitions qui permettra par la suite au raisonnement de se développer avec rigueur. En clair, c'est la notion distincte qui rend possible la démonstration et non d'abord le système de signes au travers desquels celle-ci déploie son intelligibilité.
- Le second point dépend de ce que nous venons de souligner. Et par le vocabulaire employé et par la thèse qu'il énonce, Wolff « revient » au raisonnement en forme des Scolastiques. Là où Tschirnhaus ne voyait rien de décisif pour la qualité du raisonnement, Wolff affirme au contraire « ne pas combattre » les règles logiques. Cette différence n'est pas mince. Elle appelle plusieurs niveaux d'analyse. Au point où nous en sommes, nous pouvons dire que Wolff insiste sur le fait que les mathématiques non seulement définissent, mais également démontrent. Or, définition et démonstration sont d'abord des termes de logique avant d'être utilisés en mathématiques. Wolff attache une importance extrême à cette dernière considération. Lui-même, dans ses écrits mathématiques, revient souvent, et de manière appuyée, sur le soubassement logique du raisonnement mathématique. (Les *Elementa matheseos* et les *Anfängs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften* donnent des exemples de démonstration où le syllogisme est expressément utilisé comme outil de démonstration mathématique).
- Le terme dont Wolff se sert ici : « examinamus » pourrait sembler anodin dans un autre contexte. Il me semble acquérir ici une valeur singulière. Il signifie très exactement que les règles logiques concernant les définitions, celle qui concerne la complémentarité du genre et de la différence spécifique, par exemple, sont également à respecter en mathématiques. On ne saurait affirmer plus clairement que les exigences logiques constituent les mathématiques et ceci aussi bien pour les définitions que pour les démonstrations.
- D'ailleurs, afin qu'aucun doute ne puisse subsister sur les rapports du logique et du mathématique, Wolff ajoute dans la phrase qui suit que ce que la logique « solide » commande est confirmé par les exemples en mathématiques. Dans l'ordre des préceptes, pourrait-on dire, c'est la logique qui tient la première place, les mathématiques, pour leur part, apportant une simple confirmation des lois que la logique prescrit.

Toute la force de la méthode mathématique vient de ce que nous n'utilisons aucun terme qui n'ait été soigneusement défini et que nous n'utilisons aucune prémisse qui n'ait été prouvée et que, dans les démonstrations, nous n'allons pas contre la forme des syllogismes telle qu'elle est prescrite par les Logiciens.

Nous examinons les définitions selon les règles des Logiciens, c'est grâce à elles (les règles) que les démonstrations protègent leur rigueur. Ce que la logique prescrit de solide, est confirmé par des exemples dans la mathématique. Qui dira que la mathématique n'est d'aucun usage hors des mathématiques si ce n'est celui qui ignore cette méthode et les qualités naturelles de la connaissance solide ?

Ce texte rappelle que les mathématiques sont un cas privilégié de culture de l'intellect, à partir duquel nous pouvons mettre en évidence les grandes opérations de notre esprit.

Il est maintenant possible de résumer ce que Wolff a, depuis le début de son enseignement, demandé aux mathématiques de fournir à ceux qui les étudiaient sérieusement. Ceci peut s'énoncer en trois propositions :

- elles nous entraînent à chercher la clarté et la distinction des définitions (des notions) ;
- elles nous permettent de découvrir que les opérations logiques de définition et de démonstration sont au cœur du raisonnement mathématique ;
- nous expérimentons la fonction pédagogique des mathématiques qui nous familiarisent avec les règles logiques auxquelles obéit tout discours rationnel.

b) la *Disquisitio philosophica de Loquela*

Le deuxième texte de 1703, la *Disquisitio philosophica de Loquela*, tout en considérant des enjeux fort différents –c'est de la parole qu'il s'agit- utilise un vocabulaire très proche de celui auquel Wolff nous a habitués. Voici comment commence sa dissertation : « Mathematicæ, id est ordinis, distinctæ ac solidæ philosophaturis verba a rebus distinguenda sunt ». On remarque tout de suite la conception très extensive que possède l'adverbe « mathematicæ ». Il sert, au fond, à résumer les qualités grâce auxquelles l'activité philosophique accomplira ici parfaitement sa tâche.

L'objectif est le même que dans le premier texte étudié: distinguer (ici les mots et les choses) et, pour y parvenir, mettre de l'ordre dans nos connaissances. Ces

considérations méthodiques rappelées, qu'est-ce qui, quant au fond, est ici en cause au travers du thème de la parole ? En jouant sur une certaine équivocité du terme, il est possible d'apporter comme réponse : la communication.

La question principale à laquelle Wolff devra répondre est celle-ci : comment l'homme peut-il communiquer sa pensée à un autre esprit ? Que Dieu puisse transmettre directement à un esprit créé –homme ou ange- une pensée ne fait pas problème pour Wolff en raison de la puissance de l'intellect et de la volonté divines. Mais précisément cette puissance, l'homme ne la possède pas et ce d'autant plus qu'il est à la fois esprit (mens) et corps. Quel pouvoir un esprit créé a-t-il donc pour faire connaître à autrui ce qu'il pense ? En quoi un esprit créé peut-il mouvoir, influencer la pensée d'un autre ?

En outre, la présence du corps accroît dans un premier temps la complexité du problème. S'il est en effet possible de parler du « commerce » de l'âme et du corps, une certaine dissymétrie s'instaure alors. D'un côté, j'ai parfaitement conscience que voulant mouvoir ma main, ma main se meut comme ma volonté l'a décidé. Je sais donc qu'il existe un lien entre volonté dans l'âme et mouvement dans le corps. Pourtant, cela ne clarifie pas tout car je ne parviens à me faire aucune idée distincte de ce lien. Inversement, le mouvement du corps, le mien ou celui d'autres êtres, semble déclencher en moi des perceptions, des pensées, voire des passions. Toutefois, là encore, si le fait est incontestable, son intelligibilité est et demeure problématique.

On aura reconnu sans difficulté une thématique qui trouve son origine dans la pensée de Descartes⁶⁹ et Wolff, d'ailleurs, ne cherche pas à cacher l'origine du problème. Or, précisément, la parole et la voix qui l'exprime obligent à revenir sur les données du problème. En effet, nous pensons, et cette pensée « passe » par des mots. Dire que les mots jouent le rôle de signe est certainement éclairant, mais en quoi, au juste ?

Le problème s'approfondit pour Wolff car si notre esprit est essentiellement une créature de Dieu il semble bien que ce devrait être en partant de Dieu, et seulement à cette condition, qu'on pourrait comprendre ce qui fait l'originalité et le contenu de notre pensée. Deux questions sont ici soulevées par l'étude de la communication : sommes-nous donc capables de remonter à la source première qui pourrait éclairer

⁶⁹ Lettres à Elizabeth 21 mai 1643 et 28 juin 1643. Lettre à Arnaud 25 juillet 1648.

suffisamment notre esprit au point qu'alors seulement le rapport au corps cesserait de nous apparaître opaque ? En outre, pouvons-nous vraiment agir sur l'esprit d'autrui si ce dernier, comme le nôtre, est radicalement dépendant non de notre pensée mais de Dieu ?

Avant de traiter ces questions on remarquera un certain parallélisme entre les enjeux de ce texte et ceux du texte consacré aux mathématiques. Wolff nous apparaissait plus haut comme un philosophe qui émerge d'un mathématicien. Parce que les mathématiques imposent à l'esprit une grande rigueur, leur vraie fécondité pour être reconnue devait tout d'abord être identifiée et ensuite étendue au-delà de leur cadre originel.

Ici a lieu une autre émergence : celle d'une dimension psychologique de la pensée wolffienne à partir de convictions proprement théologiques. En disant cela, nous voulons simplement souligner deux choses : le lieu de naissance des interrogations philosophiques, pour Wolff comme pour tout autre, se trouve dans la vie et le milieu du penseur. Or, la référence aux croyances n'est pas pour Wolff un repli sur des opinions privées mais vaut insertion dans un milieu intellectuel donné et même, à bien des égards, affirmation d'une pensée personnelle. Dans son cas, le milieu dont il s'agit, c'est la Saxe et la Prusse du début du 18^{ème} siècle. L'ensemble de ses élèves et de ses lecteurs partage une commune référence à une conception réformée de la foi chrétienne. Cela n'exclut pas, entre eux, des désaccords concernant tel ou tel aspect de la doctrine chrétienne mais souligne l'existence d'un tissu de convictions partagées permettant –et c'est le cas ici- de s'accorder sur ce que l'on croit en commun – à savoir que Dieu est tout-puissant et peut communiquer sa volonté et sa pensée à qui il veut. Mais cet accord sur du commun ouvre aussi sur des débats, sur ce qu'il faut rechercher, car on l'ignore, à savoir dans quelle mesure un esprit fini et incarné peut communiquer ses pensées à un autre.

Le deuxième aspect qu'il nous faut souligner afin d'éviter tout anachronisme est que cette émergence de Wolff psychologue à partir d'interrogations ouvertes dans le domaine théologique ne signifie pas nécessairement que notre auteur cherche à s'émanciper du cadre théologique dans lequel il se situe et dans lequel il prélève, si l'on peut s'exprimer ainsi, un aspect qu'il va traiter avec les ressources de la psychologie. Ceci ne veut pas dire non plus que cette psychologie serait « théologique » car, comme nous allons le voir tout de suite, sa constitution n'obéit à aucune affiliation confessionnelle et la plupart de ses enjeux n'entretiennent pas de

rapport direct avec des contenus doctrinaux à caractère explicitement théologiques. Cependant, la perspective dans laquelle Wolff travaille, ses intentions personnelles, ont, elles, une teneur théologique. Ainsi, nous avons vu plus haut (p.20) comment le thème de la gloire de Dieu jouait dans sa *Philosophia practica* un rôle de cause finale pour l'agir divin. Cela imposait alors de comprendre l'agir humain, lui aussi, dans sa subordination à la gloire de Dieu comme signification ultime de l'être créé.

Dans le *de Loquela* une conviction commune porte l'ensemble du propos: l'esprit communique ses pensées et Dieu est le premier esprit qui communique ses pensées. Il reste à préciser ce qu'il en est de la communication humaine des pensées.

Dans les lignes qui suivent nous nous attacherons à souligner certains aspects de la pensée de Wolff mobilisés pour élucider la nature de la communication. L'auteur dont il part et qui joue en quelque sorte un rôle d' « autorité », c'est Descartes. Les *Principes de Philosophie* (1^{ère} partie, § 9)⁷⁰ définissent la pensée et permettent alors de bien voir en quoi nous sommes fondés à opposer ce qui relève de la pensée et ce qui relève du corps. Wolff s'inscrit apparemment sans difficulté dans cette manière de situer les notions. Reprenant jusqu'aux mots mêmes de Descartes il écrit : « *inter mentis cogitationes referendum, quicquid nobis consciis sunt, ad mentem, quae vobis insciis in nobis contingunt, ad corpus pertinere* »⁷¹. Il s'agit sans aucun doute d'une reprise du vocabulaire cartésien, mais ce qui intéresse Wolff principalement c'est l'opposition « consciis/insciis ». Ce que Wolff veut faire valoir c'est un double régime pour nos « cogitationes » : de certaines, nous sommes conscients ; d'autres échappent à notre conscience. Voilà ce qui est premier dans l'ordre de notre expérience et que Descartes avait en quelque sorte remarqué. La conscience est donc utilisée à bon droit pour distinguer, selon Wolff, deux sortes de « cogitationes », celles précisément dont on a conscience et les autres. Mais notre auteur poursuit : si le fait est incontestable il ne permet pas de comprendre ce qu'est l'esprit⁷² et ce pour deux raisons : d'une part, parce que, si nous possédions par là un « concept » de

⁷⁰ Descartes *Principes de Philosophie* : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ».

⁷¹ *De Loquela* §3, p.245.

⁷² « ...nous ne concédons pas que la nature de l'esprit est suffisamment expliquée si nous disons qu'elle est une substance consciente de toutes les choses qui sont en elle ». *Disquisitio philosophica de loquela* §4 in *Meletemata* p.245. Dire « cogito », pour Wolff, c'est donc certainement expérimenter notre esprit, mais ce n'est pas saisir, par le fait même, sa nature ou son essence. On perçoit, dès maintenant, que si la référence à Descartes joue un rôle important elle n'empêche aucunement Wolff de faire aussitôt ressortir sa distance avec la pensée cartésienne.

notre esprit, nous serions capables de déduire tout ce qu'il pourrait connaître, et nous aurions alors une connaissance a priori du « connaissable ». Mais en fait, si l'esprit rend possible cette distinction entre pensées conscientes et pensées qui ne le sont pas, lui-même n'est pas directement connu dans sa nature au travers de cette opération ; il ne tombe pas lui-même- enfin pas directement- comme un objet, sous cette dualité de qualifications.

D'autre part, la connaissance que nous possédons ici est et reste obscure. Cette obscurité selon laquelle se donnent certaines pensées nous est l'occasion d'affirmer qu'elles appartiennent à un autre être que notre esprit, à savoir un corps. Mais, comme Wolff peut le lire sous la plume de Descartes, l'âme et le corps considérés dans leur nature n'ont rien de commun. Wolff fait donc sienne cette séparation méthodologique effectuée par Descartes entre l'âme « res cogitans, non extensa » et le corps, « res extensa non cogitans ». Toutefois, Wolff insiste ici sur l'opposition entre la pensée qui a la conscience et ce qui est dénué de conscience. . Dans ce cas, il n'est pas possible de dire que ce renvoi au corps permet de bien comprendre –distinctement- ce qu'est l'esprit puisque c'est précisément le manque de conscience qui nous amène à poser la dépendance de ce type de pensées à l'égard du corps.

Or, c'est justement la connaissance de l'esprit qui intéresse Wolff dans son entreprise d'explication de la communication. Si nous voulons nous faire une idée distincte de la communication, pourrions-nous dire, commençons par nous faire une idée distincte de sa source. Nous venons de voir à quel genre de difficulté Wolff s'est heurté. Mais la difficulté est plus grave encore car, dans l'analyse précédente, nous venons de faire comme si notre esprit était la source de nos idées. Or c'est ici qu'une surprise nous attend. Celle-ci possède, en outre, deux versants pourrait-on dire : un versant philosophique « cartésien », et un versant théologique.

Pour le dire d'abord de manière brève, Wolff lit dans Descartes un principe logique que d'ailleurs il ratifie : « quicquid de re cognoscitur, id in conceptu ipsius continetur »⁷³. Mais, de plus, et nous l'avons vu plus haut, Wolff part du principe qu'un esprit créé est par définition en relation de dépendance radicale avec Dieu, de telle sorte que pour avoir une vraie intelligence de la nature de notre esprit il faudrait

⁷³ *De Loquela* § 4 p.246. Il nous semble que Wolff exprime ici un principe essentiel à l'argumentation cartésienne. La 5^{ème} méditation métaphysique, rapprochant le raisonnement des mathématiciens et celui que Descartes propose comme deuxième preuve de l'existence de Dieu, énonce ainsi le principe : « de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet... AT IX, 52.

la déduire du concept de Dieu⁷⁴. Dans ces conditions, nous ne pouvons commencer une réflexion sur la communication en faisant comme si le bon point de départ était notre esprit, non seulement parce que nous n'en avons pas un concept parfaitement clair et distinct contrairement à ce qu'une certaine lecture de Descartes pourrait laisser supposer mais, au fond, pour une raison peut-être plus radicale, à savoir que notre esprit n'est pas le bon ou -en tout cas- pas le vrai point de départ : étant une nature relative à celle de Dieu il ne saurait être compris indépendamment de cette origine radicale qui, seule, lui confère sa véritable intelligibilité. On soulignera le fait que le texte du *De Loquela* emploie dans ce contexte le terme de « déduire » (§5) pour dire à quelle condition il serait possible de comprendre en toute vérité la nature de notre esprit. Au total, si nous devons nous faire une idée parfaitement claire du pouvoir de communiquer de notre esprit il faudrait dériver ce pouvoir de la nature même de notre esprit et cette nature du concept même de Dieu...

On doit ici revenir sur l'usage étonnant, paradoxal même, que Wolff vient de faire de la référence cartésienne. Au nom d'une exigence logique, c'est du concept des choses qu'il faut tirer nos connaissances. Dans le même temps, Wolff ne demande au « cogito » que d'être une expérience et non le principe du savoir au sens fort du terme. Davantage, Wolff souligne quelle est sa lecture propre de Descartes. Selon lui, le vrai fondement, ce n'est précisément pas le « cogito » mais le principe logique -et même ontologique si l'on remonte à Dieu- à partir duquel le « cogito » devrait être interprété. En clair, le vrai principe, c'est le concept même des choses. Ce principe sur lequel, aux dires de Wolff, tous les cartésiens s'accordent était connu par Tschirnhaus et faisait même le cœur de sa « méthode pour trouver le vrai ». ⁷⁵D'ailleurs, observe également Wolff, ce principe est bien ce qui rend compte

⁷⁴ « Cum enim mens sit creatura, natura eius relationem infert ad naturam creatoris, consequenter ex hac explicanda venit. A Deo certe producta est, a Deo in esse suo conservatur : involvit itaque dependentiam omnimodam a Deo ; qui ergo natura ipsius sine natura Numinis concipi poterit ? Quoniam vero haec naturae Mentis nostrae ex Numinis Creatoris conceptu deductio sua non caret prolixitate, quam instituti nostri ratio in praesenti minime fert, nobisque sufficere potest cogitationum in sua genera a posteriori instituta distributio. » *De loquela* § 5.p.246-247. (...puisque notre esprit est une créature, sa nature présente une relation avec la nature du créateur, et c'est à partir d'elle qu'elle vient à être expliquée. Elle a été certainement créée par Dieu, elle est conservée dans son être par Dieu : c'est pourquoi elle contient une dépendance totale à l'égard de Dieu ; qui donc, par la nature de soi-même, pourrait être conçu sans la nature de Dieu ? Mais puisque la dédution de la nature de notre esprit à partir du concept du Dieu Créateur ne manque pas d'une étendue que la disposition de notre présent dessein ne comporte pas, une division de nos pensées selon leurs genres, établie a posteriori, pourra nous suffire).

⁷⁵ Faisant référence à Descartes et à Tschirnhaus Wolff souligne le fait que selon lui : « iis cognitum perspectumque erit esse ipsam non nisi viam indagandi, quae in rei uniusque conceptu contineantur. »(il leur

de la fécondité des théorèmes en géométrie, en statique et en mécanique. Bref, une nouvelle fois, c'est sur le concept que Wolff fait reposer l'essentiel de l'intelligibilité des mathématiques. En outre, la conséquence directe de ce principe, c'est qu'il faudrait commencer par Dieu parce qu'il est ce dans le concept de quoi tout le reste peut être intelligible, la condition première de connaissance vraie des choses, de l'esprit comme du reste. On peut donc résumer, sur ce point, le rapport entre Wolff et Descartes de la façon suivante : au nom du principe logique cartésien résumé par la formule : « quicquid de re cognoscitur, id in conceptu ipsius continetur », Wolff refuse au « cogito » le rôle ontologique de fondement vrai et principal. Le seul être qui puisse prétendre à un tel rôle ce ne peut être que Dieu. D'ailleurs, et pour en finir pour le moment avec le thème du « cogito », Wolff indique de manière fort précise que si, grâce au « cogito », on peut se représenter la substance des choses qui sont ou qui peuvent être, -en être conscient-, on peut en inférer que l'esprit peut se représenter lui-même puisqu'il fait partie de cette universalité des choses ; mais on comprend, dès lors, que l'esprit humain se représente lui-même comme une chose parmi d'autres, si l'on peut s'exprimer ainsi, au moins au sens où il n'a pas ontologiquement rang de principe à leur égard ; il est, comme elles, en effet, une créature. De plus, d'un point de vue épistémologique, le fait qu'il se représente les choses et qu'il se représente lui-même, manifeste bien une capacité propre à l'esprit – et non aux choses étendues- mais ne lui donne pas, par le fait même de la représentation, un concept distinct, ni de ce qu'elles sont, ni de ce qu'il est lui-même. Deux mots permettent à Wolff de dire, dans ce texte (*de Loquela* §4), avec toute la clarté désirable, le sens de ce que nous appellerons, pour notre part, un « cogito » « dévalué »⁷⁶, à savoir les termes « perceptio » et « conscientia » ; le « cogito » relève dans le cas du développement wolffien de ce qu'il faut appeler une « perception » et non un concept distinct. Corrélativement, les choses qui sont représentées en nous le sont dans une « conscience interne » et non grâce à une connaissance de leur essence. Au total, la connaissance vraie, saisie à sa source, devrait donc partir de Dieu et non de nous-même.

était connu et manifeste qu'il n'y a que cette voie de recherche (qui porte sur) les choses qui sont contenues dans le concept d'une chose). *de Loquela* §4 p.246.

⁷⁶ Cette « dévaluation » du cogito s'explique selon la perspective wolffienne par son immédiateté et par l'absence de « notes » intelligibles distinctes. Ces deux caractéristiques attestent que l'intelligence ne se trouve pas devant un concept distinct. Nous reviendrons plus tard sur cet aspect décisif de l'épistémologie wolffienne.

Relevant l'impossibilité pour nous d'une telle démarche, Wolff propose donc de prendre un autre point de départ. En d'autres termes, si une étude « a priori », c'est-à-dire très précisément « a priori causa » (ici, cette cause est Dieu Lui-même), est exclue, il convient de traiter notre problème « a posteriori causa » c'est-à-dire à partir des expériences de notre esprit ou encore à partir de nos perceptions. Ce sera donc selon une manière moins profonde, moins radicale, que nous pourrions tenter de comprendre comment notre esprit communique ses propres pensées.

Contentons-nous de relever quelques traits de cette nouvelle connaissance de notre esprit qu'il faut bien appeler « empirique », puisqu'elle s'appuie sur les perceptions que l'esprit a de lui-même.

Sa première caractéristique est que, sans nous fonder sur le concept de notre esprit, nous « n'avons pas conscience que selon notre volonté nous transmettons notre pensée aux autres ». (*De Loquela* §14) A la différence de la manière dont l'Écriture parle de Dieu qui se fait connaître et fait connaître sa volonté à ses prophètes et à ses croyants, notre expérience de nous-même ne nous indique rien de semblable. Il n'y a pas de communication directe et volontaire de pensée d'un homme à un autre ou, plus précisément, rien ne nous indique qu'une telle communication existe. On remarquera ici que Wolff respecte avec scrupule, pourrait-on dire, les différents modes de certitude dont lui-même a tracé les frontières. Notre expérience nous amène à penser que Dieu ne nous a pas donné ce pouvoir mais, doit-on ajouter, du fait que nous ne prenons pas appui sur le concept de notre esprit, cela ne nous autorise pas à conclure en toute certitude mais seulement de manière très probable que ce pouvoir ne nous revient pas.

D'autre part, nous retrouvons, en même temps que l'expérience, une manière de présenter les choses qui reprend quelque chose du cartésianisme : il existe un « commerce » entre l'âme et le corps. On remarquera immédiatement qu'il n'est pas question d'union de l'âme et du corps mais seulement de « commerce ». La perspective principale est ici celle de l'action.⁷⁷C'est dans ce contexte que Wolff va développer sa réponse au problème central de la communication des pensées : pour communiquer avec autrui l'esprit va se servir du corps, plus précisément des signes faits par le corps, mais commandés par l'esprit. De cette analyse nous ne retiendrons qu'un terme promis à une grande fortune dans la pensée de Wolff, celui de « vis ».

⁷⁷ *De loquela* §16

Le contexte de son emploi est le suivant : l'esprit et le corps sont dans un « commerce » réciproque. Chacun constate que certaines de ses pensées ont de l'influence sur le mouvement de son corps ; inversement, les mouvements du corps affectent notre esprit. Ce fait, l'expérience nous l'atteste. Il est donc à un certain point de vue indiscutable, certain, mais confus, car il n'y a rien de semblable entre l'esprit et le corps. Donc, par principe, nous ne pouvons espérer clarifier le rapport entre les deux concepts⁷⁸. Tel est le contexte dans lequel la communication avec autrui, elle aussi, a lieu. L'expérience nous montre que nos paroles émises par la voix, perçues par le corps d'autrui, lui semblent intelligibles alors même que leur « vecteur » est une agitation de l'air qui est venu frapper le tympan de l'auditeur. Il convient donc de montrer tous les éléments corporels en nous, les poumons, le larynx, la bouche, les lèvres et hors de nous – la vibration de l'air - qui concourent au fait que l'autre homme entende nos paroles. Pourtant, à prendre les choses en rigueur, il perçoit des sons et nous supposons qu'il les comprend, c'est-à-dire qu'il réalise par son esprit cette opération qui, en nous, a été à l'origine de la communication. Or, pour dire la totalité de ce processus qui rassemble des choses qui ne se ressemblent pas – l'esprit et le corps-, Wolff parle de « vis ». Ce terme que l'on peut traduire par « force » est ici utilisé dans un contexte empirique, c'est-à-dire où le concept de l'esprit et du corps ne jouent pas le rôle de principes intelligibles.

Ce terme ne peut donc désigner exclusivement aucun des deux domaines concernés : le spirituel et le matériel. Il doit pouvoir dire sur un mode relativement confus, celui de l'expérience, ce qui se passe « entre » l'esprit et le corps. En d'autres termes, ce mot « vis » exprime ce que chacun d'entre nous expérimente à l'occasion des mouvements du corps commandés par l'âme, sans que ceci vaille comme connaissance distincte de l'être de notre âme. Dans la communication, il faut, d'un côté, qu'une perception soit « excitée » dans l'esprit ; de l'autre, il faut que l'esprit choisisse des signes susceptibles de « frapper » les sens d'autrui. On comprend bien alors que l'exigence du passage d'un domaine à un autre est constitutive de la communication. Et, de fait, dans le cas de l'homme, la

⁷⁸ Aussi bien l'esprit que le corps sont affectés d'une « obscuritas » qui ne pourrait être levée qu'en les étudiant à partir de la cause première. L'expérience, dans le *de Loquela* va nous permettre de donner quelques éléments d'explication. Pour ce qui concerne les corps, Wolff indique que leur intelligibilité serait atteinte si nous pouvions « déduire les lois des mouvements naturels à partir de la volonté divine. (*de Loquela* §14). Nous reviendrons très bientôt sur ce thème des lois lorsque nous étudierons le traité sur les lois expérimentales et fondamentales de 1708.

communication n'implique pas seulement deux êtres différents mais homogènes – deux esprits- reliés par une pensée. La difficulté de la communication par la parole c'est que le corps y participe et que la matière étendue joue un rôle sans que cette matière ne puisse jamais assurer par elle-même un lien intelligible entre deux esprits. Nous pouvons maintenant tirer les leçons des difficultés inhérentes à la communication humaine : a) ne pouvant dériver notre compréhension de la communication du premier esprit qui est Dieu et b) observant que la communication humaine met aux prises deux réalités hétérogènes –le corps et l'âme-, l'opération de communication demeure entourée d'une véritable obscurité tant elle est inférieure à celle de Dieu. Cependant, par l'entremise des signes nous pouvons croire qu'une communication est possible. Celle-ci est pensable, à la limite, en termes de « vis ».

c) Les *Leges experientiarum fundamentales*

Considérons maintenant comment, quelques années plus tard, en 1708, et de manière plus large, Wolff présente de nouvelles perspectives sur la connaissance humaine à l'occasion ⁷⁹d'une réflexion sur l'expérience. Le texte s'ouvre sur une définition de ce terme : « tout ce que nous connaissons par intuition de nos perceptions nous sommes dits l'expérimenter »⁸⁰. Cette définition a pour conséquence que notre expérience porte sur les réalités singulières, celles précisément dont dépendent nos perceptions. La référence au cas singulier à partir duquel l'expérience a été constituée est nécessaire, ajoute Wolff, et ce pour une double raison : « d'une part, pour que nous puissions juger quelles choses ont été connues (innotuerint) par l'intuition de nos perceptions, d'autre part pour qu'apparaisse, à partir de ce qui est connu par intuition, par quelle forme de raisonnement a été déduit ce qu'on en a dérivé⁸¹ ». On comprend ici qu'il y a pour Wolff un enjeu essentiel à ne pas confondre les deux aspects. Le premier n'est qu'un point de départ pour le second car le singulier est premier mais notre connaissance vise, dès le début, l'universel et le lien des vérités opéré par le raisonnement. Mais le plus intéressant apparaît ensuite car Wolff ajoute : « il faut, en outre, veiller à ce que

⁷⁹ *Leges experientiarum fundamentales*. In Meletemata p 18-21.

⁸⁰ «Quicquid per intuitum perceptionum nostrarum cognoscimus, experiri dicimur». *Leges experientiarum fundamentales* in Meletemata p.18.

⁸¹ *Leges experientiarum fundamentales* in Meletemata p.18, §1.

les choses connues par l'expérience ne s'étendent pas au-delà de leurs limites ». La proposition a de quoi surprendre car, à première vue, on comprend mal comment des choses peuvent « aller au-delà de leurs limites ». Et, à supposer que ces « choses » soient les choses en tant que connues, le problème demeure. Quel est au juste cet enjeu de connaissance qui amène Wolff à nous mettre en garde ? Y aurait-il en nous un pouvoir ou une tendance à sortir des limites liées à notre rapport premier aux choses, rapport qui est « expérimental »⁸² En outre, cette mise en garde de Wolff doit être entendue avec précision puisque cet auteur souligne, en règle générale, le pouvoir de la raison. La fin de ce paragraphe apporte à ces difficultés un début de solution.

Notre auteur précise tout d'abord comment s'accomplit le processus de connaissance :

Si l'esprit réfléchit sur ses perceptions, c'est-à-dire s'il distingue plusieurs parties dans le tout ou bien s'il se rend compte qu'il ne peut distinguer, dans le premier cas, il forme des notions distinctes, dans le second, des notions confuses⁸³.

Connaitre au sens plein du terme apparaît donc ici comme le fruit de la réflexion, et cette réflexion se traduit par un acte de distinction ou par la prise de conscience d'une incapacité de poser cet acte. Or, ces actes ne se produisent pas sans que soient produites des notions. Il peut être utile de rappeler ici la chaîne complète de termes que contient l'important premier paragraphe de cette dissertation de 1708.

D'un point de vue descriptif, et quant à notre connaissance, Wolff est parti de l'intuition (intuitus) de nos perceptions. Ce point de départ appelle une précision car le texte laisse clairement entendre qu'il pourrait y avoir perception sans que nous en ayons une intuition. On voit mal en revanche comment il pourrait y avoir une intuition qui ne porte pas sur un donné plus originaire qu'elle, à savoir nos perceptions. La suite du texte conforte cette lecture car elle nous livre, d'un point de vue physique, en quelque sorte, le point de départ de ce processus : les objets extérieurs agissent sur nos sens. Le fait est qu'à l'origine de l'expérience il y a donc toujours un « cas singulier ».

Ensuite, pour qu'il y ait « notitia » puis « cognitio », il est nécessaire que l'intuition portant sur nos perceptions prélève en quelque sorte des aspects de la nature des

⁸² "Cavendum praeterea, ne per experientiam cognita ultra suos limites extendantur". *Leges experientiarum fundamentales* p. 18

⁸³ *Leges experientiarum fundamentales* in *Meletemata* p. 18

choses connus de manière sensible. Se produit alors une opération de « réflexion »⁸⁴ Cette opération ne signifie pas que nous quittons les matériaux sensibles de la perception. En effet, la « réflexion » distingue, c'est-à-dire, découpe dans cet ensemble donné par la perception, des parties qui lui permettent de mieux voir de quoi se compose ce tout. Le progrès de la connaissance renvoie, selon Wolff, à l'esprit humain et à sa capacité d'analyse et de distinction. Lorsque celle-ci s'exerce apparaissent alors des notions qui répondent à l'activité de l'esprit. Ces notions assureront la pleine intelligibilité du processus de connaissance.

Une remarque essentielle doit pourtant être faite en ce point de notre lecture du texte de Wolff. Si les notions jouent, de fait, un rôle principal dans la connaissance, l'esprit doit, lui aussi, produire un acte, ainsi que l'affirme la phrase déjà citée du paragraphe 1 : « Super suis perceptionibus si mens reflectit, hoc est, si in totali partiales multas distinguit, aut se distinguere non posse animadvertit ; notiones format, in casu quidem primo distinctas, in altero confusas. » L'esprit forme donc une notion confuse lorsqu'il se rend compte qu'il ne peut distinguer. Cette situation est fort importante et problématique à plus d'un titre : tout d'abord, parce que nos notions confuses ne sont pas de simples négations des notions distinctes. Elles sont, elles aussi, des notions. De plus, l'impuissance à distinguer ne nous condamne donc pas à ignorer totalement ce dont il est ici question. Davantage, une notion obscure n'est pas une simple perception car toute notion suppose cette attitude de l'esprit qui consiste à réfléchir.

En outre, on doit ici observer que l'esprit sans pouvoir distinguer, en sait, malgré tout, suffisamment sur la distinction pour qu'il reconnaisse qu'elle lui échappe. Ceci oblige alors à s'interroger sur cette lucidité de notre esprit qui ne se contente pas d'enregistrer les caractéristiques de ses perceptions, mais qui se rend compte (animadvertit), le cas échéant, de son incapacité de parvenir à la distinction. Faut-il, alors, conférer à l'esprit, avant toute expérience, un rapport à la distinction qui de manière quasiment transcendante lui permet de la rechercher et même de remarquer lorsqu'elle manque ?

Sans pouvoir répondre à cette question, pour l'instant, on doit en plus ajouter que c'est bien dans le rapport à la distinction que l'esprit éprouve son propre pouvoir. Cependant, et toute la seconde partie de notre travail reviendra longuement sur ce

⁸⁴ Cf note précédente: « si l'esprit réfléchit... » (si mens reflectit...")

point, dans ce rapport, l'esprit doit revenir sur lui-même, se rendre compte « se advertere », se retourner sur lui-même au moins au sens où il fait l'expérience d'un manque de pouvoir. Toutefois, l'essentiel ne réside peut-être pas dans cette incapacité d'accéder au distinct mais bien plutôt dans ce retour de l'esprit sur lui-même car c'est telle est bien la condition première de l'alternative confus/distinct. On doit alors observer que cette dernière attitude est vraiment l'attitude fondamentale, nécessaire à la connaissance. Sans elle, en effet, tout le reste ne pourrait avoir lieu : sans cette présence réflexive et attentive de l'esprit à lui-même la connaissance serait impossible. Insistons encore : cette attention à soi de l'esprit, même lorsqu'elle n'apporte qu'une notion confuse par incapacité d'atteindre à une notion distincte – c'est bien le cas qu'envisage notre texte- est le sol sur lequel la connaissance humaine est fondée : d'ailleurs, y aurait-il jamais de notion distincte si nous n'avions d'abord été attentifs à une certaine confusion que nous cherchons à dépasser ?

Le texte se poursuit en nous indiquant le rôle essentiel que vont jouer les notions. L'objectif de Wolff est de nous montrer à la fois comment ces notions sont à la base de toutes nos connaissances et, dans ce contexte, ce qu'on peut attendre de l'expérience.

Afin de comprendre le premier point il faut avoir présents à l'esprit les trois termes grâce auxquels Wolff veut rendre la connaissance intelligible. Ceux-ci sont : « ens », « notio » et « nota(e) » ; en clair, notre connaissance porte sur un « étant », cette connaissance se réalise au travers des notions qui contiennent elles-mêmes des « notae » (des caractères ou des marques). On obtient donc des connaissances qui, à partir de notions premières –comme des genres par rapport à des espèces- sont reliées les unes aux autres. Ces notions premières Wolff les dénomment « primogènes » pour signifier que, selon l'ordre de la connaissance, elles sont engendrées avant les autres. L'attitude interrogative qui habitera, dès lors, celui qui cherche à connaître l'amènera à analyser une notion avec suffisamment de précision pour tenter de répondre à deux questions essentielles : d'une part, cette notion dépend-elle dans son intelligibilité d'une autre antérieure à elle – comme, par exemple, le concept de triangle dépend de celui de figure ? D'autre part, quels sont les éléments ou marques intelligibles -les « notae »- qui expriment analytiquement l'intelligibilité de la notion ? Plus cette analyse des éléments de la notion sera poussée et réussie et plus la notion elle-même nous apparaîtra comme distinctement connue.

Wolff est toutefois conscient du fait que cette manière de comprendre la connaissance ne va pas de soi. Ce qui s'y oppose n'est d'ailleurs pas exactement un préjugé, mais plutôt une expérience à laquelle Wolff va maintenant consacrer tous ses soins. Notre auteur indique en effet que les notions ont deux usages : le premier est appelé par Wolff « reconnaissance » et le second « déduction »⁸⁵. Chacun de ces deux termes obéit à des impératifs fort différents et ouvre à ce qu'on pourrait appeler deux régimes de la connaissance humaine.

Dans le premier cas, il s'agit d'une exigence pratique ou à tout le moins quotidienne. Nous ne cessons de nous mouvoir parmi des objets singuliers situés dans le temps et l'espace, « hic et nunc » et nous ne cessons de nommer ces objets. Nous ne devons donc pas confondre ces objets auxquels nous sommes habitués. Ce rapport aux objets n'est pas d'abord un rapport épistémique, enfin pas nécessairement, et chacun sait que l'usage que l'on fait des objets, y compris ceux de la technique humaine, s'accommode fort bien de degrés de connaissance très divers de ces objets. C'est ici notre vie, ses besoins, ses exigences propres, qui commandent. En vocabulaire wolffien, on doit dire que ce premier rapport, dit de « reconnaissance », renvoie à des notions distinctes ou à des notions confuses. Et, de fait, ce rapport aux objets tel que la vie quotidienne l'atteste, est très lié à des associations de toute sorte, que ce soit des associations d'idées ou simplement de circonstances puisque les temps, les lieux, les mots, constituent le milieu dans lequel notre vie et notre agir se déroulent. Une pareille reconnaissance, même imparfaite d'un point de vue conceptuel, n'est pas optionnelle : elle est la condition première de toute efficacité et, d'abord, de toute insertion durable dans la nature et le monde des hommes.

Mais, tout en soulignant l'aspect nécessaire de cette reconnaissance, Wolff veut également montrer que la connaissance humaine, au travers de la « déduction » s'approfondit et se perfectionne grâce aux notions distinctes. Alors que la reconnaissance était dépendante des multiples circonstances dans lesquelles se déroule notre vie, les notions distinctes possèdent une réelle indépendance par rapport aux circonstances. Les notions distinctes le sont en elles-mêmes, et sous le regard de notre intellect. En clair, elles sont analysables et analysées, quelles que soient les circonstances et indépendamment des multiples liens accidentels qu'une notion peut éveiller dans l'esprit. C'est ici la notion elle-même, pourrait-on dire, qui

⁸⁵ « Duplex nimirum notionum est usus. Alter in eo consistit ut rem oblatam recognoscere valeamus. (...) Alter notionum usus est aliorum ex illis deductio. » *Leges experientiarum* p.19.

commande l'analyse et, par conséquent, la compréhension, alors que la simple reconnaissance d'un fait ou d'une situation peut se produire par association de souvenirs et par similitude de dénomination sans que la nature de la chose joue un rôle essentiel. Ainsi, par exemple, qu'un mot fasse penser à un autre nous est très utile et montre le pouvoir de l'imagination, mais ne requiert en aucune façon que nous comprenions ce que nous disons ou ce que nous entendons. Qu'en revanche, nous soyons capables d'analyser une définition de mathématiques ne doit quasiment rien à notre histoire personnelle et, en tout cas, ne repose pas sur des mécanismes d'association imaginatifs mais plutôt sur une étude des mots qui, entrant dans la définition, en expriment l'intelligibilité. Le fait que tel mot soit utilisé exclut tel autre : si l'on parle d'un cercle on s'interdira de lui attribuer les propriétés du triangle tout simplement parce que le principe de contradiction l'exige. Ici, le mot renvoie à la notion qui lui donne son sens. Cette exigence logique montre que ce n'est pas la singularité de ce qui est étudié qui nous intéresse et pas davantage les qualités imaginatives de celui qui en parle, mais plutôt la notion et les notes d'une nature intelligible qui se donnent à connaître et qui imposent leur loi.

On commence alors à entrevoir comment la triplicité de termes dont nous parlions plus haut : « ens », « notio », « notae », s'agence dans la connaissance humaine selon que nous sommes dans le régime de la simple reconnaissance ou de la connaissance « déductive ». Les notions, distinctes ou confuses, portent ultimement sur des êtres, elles les font connaître. Dans le cas des notions confuses, l'analyse n'est guère possible car les notes qu'elles contiennent ne sont pas mises en évidence. Sans doute, cet échec épistémique n'interdit-il pas toute connaissance : une connaissance superficielle est possible et, à vrai dire, nous nous en contentons habituellement. Dans ce cas, pour que la reconnaissance ait lieu, nous « sortons » de la notion et telle ou telle circonstance joue le rôle principal dans le succès de la reconnaissance, c'est-à-dire dans l'accès à tel être singulier présent. De la notion (confuse) à l'étant « ens » singulier, en passant par des aspects accidentels, tel est le trajet de la connaissance confuse. Dans l'autre cas, en revanche, on analyse la notion en ses notes intelligibles grâce auxquelles le singulier pourra être connu pour autant qu'il est intelligible. Toutefois, on l'aura remarqué : ici, on ne sort pas de la notion ; on se contente de mettre en évidence ce qu'elle contient. Mais alors, dans ce second cas, comment peut-on véritablement connaître le singulier ?

Notre texte ne répond pas totalement à cette question, mais ne nous laisse pas non plus totalement sans réponse. En effet, cette connaissance « déductive », en procédant à l'analyse des notes, progresse selon le mode d'une connaissance intelligible de plus en plus précise. De même, elle situe de mieux en mieux la notion étudiée par rapport aux autres notions. Cela fait –il pourtant, au bout du compte, une connaissance du singulier ? On peut en douter. Wolff insiste, toutefois, dans ce contexte, sur le « nexus »(le lien) des notes à l'intérieur de la notion, pour que notre regard intellectuel se rapproche autant qu'il le pourra d'une connaissance qui dise, sans reste, l'ensemble des notes intelligibles d'une chose ainsi que leur ordre. On aurait alors, ici, non une connaissance exhaustive ou parfaite du ou des singuliers mais plutôt une connaissance qui, par cette mise en réseau, « rendrait manifestes les relations mutuelles entre les choses »⁸⁶.

Le jeu et les liens entre nos trois termes – l'étant, la notion, les notes intelligibles- considérés à partir des deux usages des notions, consacre donc le primat des notions et confirme le rôle clé de l'analyse. Tout en maintenant comme horizon de la connaissance humaine celle des étants, notre texte montre de quelle manière les notions qui pourtant ne sont pas transcendantes, car elles sont connues à partir de l'expérience, dominant, en quelque sorte, le processus de connaissance. Cette caractéristique paradoxale nous obligera plus tard à revenir sur les difficultés rencontrées par les interprètes de Wolff lorsqu'ils ont cherché à le classer dans une école philosophique donnée et surtout s'ils se sont crus tenus de choisir entre l'« empirisme »et le « rationalisme ». Indépendamment du fait que le statut du singulier est dans les deux cas hautement problématique, les textes de Wolff que nous travaillons nous montrent que le philosophe entend bien respecter les droits des deux aspects de la connaissance: le rationnel et l'empirique. Seule l'expérience, dans le contexte des notions confuses, nous met directement en relation avec le singulier comme tel. La décomposition de la notion en ses notes intelligibles obéit, pour sa part, à un autre objectif : enserrer l'individuel dans un réseau de relations qui en garantit la compréhension.

Peut-être peut-on alors tenter une première élucidation de ce qui se jouait dans le terme de « limites » dont nous sommes partis et au travers duquel Wolff mettait en

⁸⁶ Alter notionum usus est aliorum ex illis deductio, quae tum per notarum, quas involuunt, evolutionem, tum per plurium notionum inter se collationem absolvitur, mutuos rerum respectus manifestantem. » *Leges experientiarum fundamentales* p.19.

garde contre une mauvaise compréhension de l'expérience qui dépendait elle-même des cas singuliers. Ces limites ne sont pas celles des choses – des « entia »- ni celles de notre esprit ; ce sont celles des choses connues c'est-à-dire des notions. Mais alors, où est le problème d'une extension induite de ces notions ? Comment cette extension peut-elle avoir lieu ? Qu'est-ce qui, en nous, peut donner lieu à cette extension ? Wolff a répondu sans tarder à ces questions mais d'une manière qui pouvait, dans un premier temps, sembler déconcertante puisqu'il soupçonnait l'expérience elle-même d'être responsable d'une extension des choses connues au-delà de leurs limites. Nous pouvons maintenant comprendre ce danger et pourquoi il doit être imputé à l'expérience.

La connaissance distincte, nous venons de le voir, est le produit d'une analyse de nos notions en notes intelligibles. Ce processus se développe totalement à l'intérieur de la notion. Il ne risque pas d'être étendu à quoi que ce soit d'autre qu'elle s'il est mené avec attention⁸⁷ et avec ordre. En revanche, la connaissance confuse ne cesse de faire appel à des éléments accidentels glanés au hasard des rencontres de nos sens, externes ou internes, et de la notion. Mais alors, de multiples possibilités d'association, plus ou moins bizarres ou fantasques, se font jour. Dans cette situation, la notion confuse risque bien d'être mise en relation avec des images, des perceptions, des mots, qui n'entretiennent pas de rapport clair et distinct avec elle. Or, dès le début de sa dissertation, Wolff a défini l'expérience par l'intuition de nos perceptions⁸⁸. On comprend dès lors, comment le danger de confusion se précise et s'amplifie dans le cadre de notre vie quotidienne : pressés de reconnaître les choses, nous évoquons bien leur notion, mais nous nous dispensons de l'analyser. Dans ce cas, notre expérience, c'est-à-dire ici le rapprochement aventureux d'une notion confuse et de choses que l'on associe sans exigence conceptuelle rigoureuse, nous fait sortir du domaine effectivement exprimé par la notion. La notion ne nous « retient » pas, ne nous « contient » plus dans les limites du domaine qu'intellectuellement elle exprime. Bref, nous nous livrons à une sortie, à une « extension » hors du domaine légitimement connu par la notion. Cette extension sans règle conceptuelle stricte est évidemment propice à toutes les errances et à

⁸⁷ « Quodsi ergo ad nosmetipsos attendentes inter se componimus quae nobis consciis in nobis fiunt... » *de Loquela* (1703) §6, p. 246. « Cogitationibus nostris attenti docemur, nos res singulares percipere ». *Solutio nonnullarum difficultatum* (1707).

⁸⁸ Cf *Leges experientiarum fundamentales* « ce que nous connaissons par l'intuition de nos perceptions nous sommes dits l'expérimenter ». p.18

tous les rapprochements conceptuellement infondés. En ce sens, l'expérience, loin d'être un savoir modeste et qui nous pousse à nous garder des extrapolations hasardeuses, risquerait d'en être, au contraire, la grande pourvoyeuse.

Wolff poursuit dans son texte la mise en garde concernant l'expérience en nous situant particulièrement dans le domaine du mouvement et en tentant de montrer à quelles conditions il est possible d'atteindre ici une connaissance qui soit la plus distincte possible⁸⁹.

Dans le cas de notre expérience des mouvements, il semble bien que tout commence avec nos perceptions. Celles-ci nous livrent certains aspects de la réalité en mouvement. Wolff se concentre sur ce qui paraît bien être le point de vue qui, dans le mouvement, intéresse le plus l'intelligence humaine, à savoir la relation de causalité, le fait que A ait provoqué le mouvement de B ou ait influé sur B. Wolff souligne le fait que cette expérience peut être vécue selon des modalités différentes. Dans certains cas, nous aurons simplement conscience qu'un changement a lieu dans nos sens mais sans que notre connaissance aille plus loin. Dans d'autres cas, à cette conscience du changement, s'ajoutera la perception de la chose qui a influé. Dans d'autres cas, enfin, c'est le lien d'influence entre les deux qui sera distinctement perçu.

Pour ce qui est du premier cas, Wolff se contente de dire qu'il ne nous apprend rien quant aux liens entre A et B parce que nous sommes dans l'incapacité de DISTINGUER la cause et l'effet et de considérer comment et à quelles conditions l'effet est possible⁹⁰.

C'est donc bien en revenant sur ce qui s'est passé, sur la nature exacte des modifications qui ont eu lieu que, selon Wolff, on peut comprendre vraiment quelque chose à l'intérieur du mouvement qui a d'abord été perçu. La perception par elle-même n'interdit donc pas de comprendre ; tout dépend de ce qui se produit après elle. Peut-être faut-il ajouter, pour retrouver l'esprit de la critique de l'expérience à laquelle Wolff se livre ici, qu'il soupçonne que, bien souvent, nous ayons l'impression

⁸⁹ Cf *Leges experientiarum fundamentales* « Par expérience nous sont connues les influences mutuelles des choses les unes sur les autres et les changements qui en proviennent. Cette connaissance est de trois sortes. Soit seul un changement se produit dans le sens ; ou bien, en même temps que cette cause les choses qui influent sont perçues ; ou, enfin, l'influence elle-même est distinctement perçue ». p. 19.

⁹⁰ Cf *Leges experientiarum fundamentales* p.19-20 : « nondum autem intelligitur quibus positis causis atque conditionibus et quo posito influxu id possibile sit ».

de comprendre en raison de la familiarité que nous entretenons avec la plupart des mouvements rencontrés dans la vie quotidienne.

Dans le deuxième cas distingué par Wolff, on se souvient que l'expérience nous livrait la conscience du changement ainsi qu'une perception de la chose qui avait produit ce changement. Or, Wolff dénonce ici un vrai danger de confusion et de paresse intellectuelle. Notre habitude à l'égard des changements nous les rend peu problématiques et risque de nous faire croire que nous en connaissons la cause, ce qui se traduit immédiatement par le fait que nous ne la cherchons pas⁹¹.

Enfin, Wolff estime que, à supposer que nos sens nous accordent une perception de la cause du changement, de toute façon, ils ne font pas comprendre le lien entre ce que nous appelons cause et ce que nous dénommons effet⁹². Ce qui est à comprendre dans le cas présent, c'est ce que notre pensée exprime lorsqu'elle affirme que la cause étant posée l'effet peut avoir lieu. L'enregistrement des faits pour utile qu'il soit ne suffit pas, car il ne rejoint pas l'essentiel, c'est-à-dire le lien (« nexus ») entre la cause et l'effet. Ce lien est à penser en termes d'« influxus » au-delà de la simple simultanéité ou contiguïté temporelle.

Au total, Wolff pense donc qu'on « abuse » facilement de l'expérience d'abord parce que, habitués à ce qui se passe ordinairement, on se dispense de l'observer avec soin. Ensuite, nous venons de le voir, parce que si l'expérience peut nous mettre sur la voie de la recherche de la cause, elle n'accomplit pas par elle-même cette connaissance. La singularité des sensations, d'une part, l'originalité de la causalité, d'autre part, font que nos sens ne nous font pas connaître l'essentiel que Wolff appelle l'« influxus » dans la causalité, ce lien qui en lui-même ne se voit pas mais relie les choses que l'on voit se succéder et grâce auquel nous disons -et bien souvent à raison- que l'une est cause de l'autre.

Il y a toutefois dans notre texte une idée plus profonde et qui oblige à reconsidérer, à un autre niveau, le rôle exact de l'expérience dans la connaissance humaine.

⁹¹ Cf *Leges experientiarum fundamentales* p.20 ligne 5 « il faut se garder de penser que par l'expérience les choses se sont fait connaître à nous ».

⁹² « Si una cum mutatione causae in sensus incurrant, non autem earundem influxus ; per experientiam nobis innotescit, vel facta rerum quarundam combinatione aliquid fieri, vel unum alterum subsequi, vel quadam una fieri. »(Si en même temps que le changement les causes frappent les sens, il n'en va pas de même de leur « influx ». Par l'expérience, nous est connu soit que des faits produisent quelque chose par une certaine combinaison de réalités, soit qu'une chose suit une autre, soit qu'une chose se produit en même temps qu'une autre.) *Leges experientiarum fundamentales* p.20 lignes 7-11.

Nous disions tout de suite que l' « influxus » constituait pour Wolff l'essentiel de ce qu'il y a à penser dans la causalité. En effet, ce lien entre la cause et l'effet quelque sensibles qu'en soient les éléments, est un lien pensé en ce sens qu'on impute à la cause un pouvoir qui rend possible le changement éventuellement constaté par les sens. Or, Wolff introduit une nouvelle idée à propos du « possible ». L'origine de cette idée est théologique. Dieu peut être défini comme l'être « a se »⁹³. Cette « aséité » divine indique que Dieu, n'ayant besoin de personne pour exister, ou encore étant incausé, son être jouit d'une indépendance radicale à l'égard du reste. Wolff reprendra plus tard cette idée en la considérant comme une véritable preuve de l'existence de Dieu : celui-ci doit être conçu comme le seul être absolument nécessaire, c'est-à-dire contenant en lui-même la raison de son existence. Le paragraphe 31 de la *Theologia naturalis* énonce que « l'être a se a la raison de son existence dans son essence ». Dans le cas de Dieu, et seulement dans ce cas, il suffit de connaître son essence pour comprendre que Dieu existe. Indépendant à l'égard du reste, possédant une essence parfaite, Dieu pourrait-on dire est « purement possible » au sens où rien ne peut l'empêcher d'exister. N'étant dépendant de rien et possédant une essence parfaite, rien ne vient contrarier le possible. Bref, Dieu est l'être par soi tellement possible, qu'il existe et qu'il existe nécessairement. Mais, laissant de côté les enjeux proprement théologiques du propos, concentrons-nous sur ce que Wolff veut en tirer pour la connaissance humaine, en général.

L'idée de possible joue ici aussi un rôle important, essentiel même. Montrer que et comment une chose est possible suppose que nous l'analysions. C'est pourquoi nous verrons Wolff, dans les grands traités futurs, insister tant sur l'idée de possibilité comme référence notionnelle capitale pour accéder à la vérité. Dans le cas présent, l'enjeu est plus réduit mais il n'est pas pour autant secondaire. Suivons donc Wolff dans cette analyse de la notion de possible afin d'approfondir notre compréhension de la connaissance humaine.

Tout, pour (pouvoir) exister, doit d'abord être possible. Chaque chose est possible de par son essence, mais cette essence est elle-même limitée dans le cas des créatures. La possibilité qui les caractérise est donc limitée, elle aussi. C'est pourquoi Wolff indique qu'elle est soumise à des conditions qu'il appelle, dans ce texte, les

⁹³ Cf *Leges experientiarum fundamentales* p.20 ligne 16 « Rien n'est absolument possible si ce n'est l'Etre par soi qui se sert de tout et possède la possibilité à un degré absolu et suprême ».

« caractères de la possibilité »⁹⁴. Ainsi, les choses n'existent que les unes après les autres (selon l'ordre du temps) et à côté les unes des autres (selon l'ordre de l'espace). C'est donc selon ces deux ordres et, par elles-mêmes, en tant qu'existantes, qu'elles composent le monde. L'ordre spatial dépend des possibilités et même des « compossibilités » pour reprendre une perspective leibnizienne. Wolff, en tout cas, veut souligner que le seul regard sur les choses à partir de l'IDEE de possible ne suffit pas. On doit en effet entrer dans une nouvelle intelligibilité qui ajoute la prise en compte des conditions spatio-temporelles des choses. Ce qui nous amène à regarder l'expérience d'une façon également nouvelle⁹⁵. De fait, ces conditions sont données avec le monde tel qu'il existe. Elles sont donc à découvrir « à côté » du possible si l'on peut dire. Dans le cas des êtres finis, ceux sur lesquels porte notre expérience, l'idée de possible ne suffira donc jamais à en déterminer totalement la nature. Aucun d'entre eux n'est intelligible que par l'essence qui constitue sa possibilité intrinsèque. C'est dans l'existence et donc selon l'espace et le temps, connus par expérience, que ces êtres sont, en fait, intelligibles. On retrouve alors notre thème de l'expérience : connaître l'existence des êtres finis se fait par la perception d'abord. Puis, nous nous trouvons face à une alternative : celle d'une simple reconnaissance ou bien d'une connaissance approfondie. Dans le premier cas, on se contente d'associer ce que la perception nous donne au travers d'une notion confuse avec ce que notre relation immédiate aux circonstances présentes nous apporte ; ici, la connaissance ne progresse ni en rigueur ni en profondeur. Dans le second cas, nous entreprenons une analyse de la notion à connaître et, par la mise en évidence des notes intelligibles, nous progressons dans la connaissance de la nature de la chose.

Lorsqu'on cherche à relier les choses entre elles, par le lien de causalité par exemple, on doit alors prendre garde à ne pas se contenter de ce que l'expérience nous amène à associer. Certes, cette association constitue bien une première étape

⁹⁴ Cf *Leges experientiarum* : « ...Quoniam enim nihil absolute possibile nisi Ens a se(...) sed quicquid possibile, non nisi sub certis conditionibus possibile est (prout facile demonstratum), quaenam sint illae conditiones, possibilitatis characteres, omnino scrutandum. P.20, lignes 17-18.

⁹⁵ En mettant ici l'accent sur la nécessité de prendre en compte l'ordre de l'espace et du temps, Wolff fait sa place à une étude scientifique de la nature qui y cherche et y trouve avec l'éclat que l'on sait les règles selon lesquelles se comportent les différents corps naturels. La science expérimentale de l'époque, au travers du calcul et de l'observation, révèle des régularités qui, pour être connues, supposent les cadres scientifiques et perceptifs que sont l'espace et le temps. À cet égard, on se souviendra que Newton se voit obligé de poser, pour honorer les exigences de la science et celle de « l'expérience », un espace et un temps double : soit absolu, soit relatif.

dans la connaissance mais l'analyse de l'être parfait ne peut, en fait, constituer le modèle que toute opération intellectuelle doit suivre car nous ne pouvons procéder ainsi dans la connaissance des êtres finis. On remarquera que la finitude n'est pas d'abord, ici, celle de notre intellect, incapable d'analyser jusqu'au bout les notions des choses, mais la finitude des êtres eux-mêmes qui, ne possédant pas la possibilité au suprême degré, ne sont possibles que selon certaines conditions. Ainsi, Wolff peut ici souligner les droits imprescriptibles de l'observation. Qu'une chose dépende d'une autre dans son existence suppose en fait plusieurs regards. L'analyse des deux choses devra d'abord montrer comment chacune peut être reliée de manière intelligible avec l'autre. Mais alors, si l'on suppose que l'une est cause de l'autre, comprendre ce lien ce serait être capable d'indiquer en quoi, par-delà la consécution des événements, un ordre intelligible se réalise. Que cet ordre, avant d'exister soit possible, est du point de vue de Wolff une exigence évidente, mais qui doit être assortie d'une importante nuance, nuance qui fait le fond de notre réflexion. Compte tenu du fait qu'aucun être fini n'est parfaitement possible, c'est-à-dire ne relève de la seule notion de possible, aucun ne peut être connu DANS la seule notion de possible. Il faudra donc « sortir » de ce possible pour regarder les conditions dans lesquelles le possible exerce sa causalité.

Mais alors, ne doit-on dire que notre regard sur l'expérience doit changer et, ce, de manière assez radicale ?

Jusqu'à présent Wolff mettait en garde contre les dangers de l'expérience, celle-ci risquant de nous détourner du droit chemin de l'analyse. Après cette brève étude du possible, le rôle de l'expérience semble très largement réhabilité si nous devons toujours parfaire notre connaissance du « possible » par l'étude attentive – et d'abord par l'observation- des conditions du possible que Wolff choisit de nommer les « caractères » de la possibilité.

Toutefois, afin de voir avec toute la clarté désirable comment l'observation et l'analyse se conjuguent, Wolff indique que toute notre connaissance, y compris celle qui porte sur ce qui se produit au travers des changements de la nature, peut être considérée de manière « a priori » ou « a posteriori ». Or, là encore, la pensée de Wolff ménage une surprise de taille⁹⁶.

⁹⁶ Cf *Leges experientiarum fundamentales* p.20 début du dernier paragraphe, Wolff distingue deux manières de connaître, soit a priori soit a posteriori.

Jusqu'à présent, en effet, l'analyse conceptuelle des notions semblait la voie royale – à vrai dire la seule- pour dégager l'intelligibilité du monde et ce, pour une raison bien précise : au lieu de s'appuyer sur l'aspect mobile de la réalité (le devenir) Wolff nous engageait à remonter aux principes mêmes de l'être des choses. Or, à la base de cette remontée, se trouvent les cas singuliers saisis par observation.

On est alors surpris d'apprendre, dans ce paragraphe, que l'étude « a priori » du changement des choses et l'approche « a posteriori » peuvent nous permettre d'obtenir le « même degré de certitude »⁹⁷. Comment comprendre une pareille équivalence et que signifie-t-elle pour les rapports de l'analyse et de l'observation ?

Avant d'entrer dans cette étude, commençons par remarquer qu'il existe malgré tout un domaine dans lequel le raisonnement à partir des « mera possibilia »- les simples possibles- possède une fécondité avérée : celui des mathématiques. Dans ce domaine, en effet, le principe de la démonstration ayant été reconnu comme possible, la conclusion le devient aussitôt. Or, pour Wolff, cette puissance du raisonnement découverte en mathématiques possède une plus vaste ampleur: on pourrait, en principe, concevoir « a priori » ce qui peut se produire à partir d'une autre chose. Ainsi, dans le cas spécialement évoqué de la cause, on devrait pouvoir concevoir que l'effet peut se produire à partir de ce qui a été posé comme principe de cet effet.

Bien entendu, la plupart du temps, c'est à partir de l'observation de l'effet que l'on établit le lien de causalité en reliant l'effet à sa cause et aux conditions précises dans lesquelles cet événement s'est produit, non pas une fois, mais plusieurs fois.

Nous retrouvons ici le thème décisif des forces mises en jeu dans le mouvement naturel. Ces forces sont précisément ce qui constitue physiquement le lien, (l'influxus), entre la cause et l'effet⁹⁸. Or, compte tenu de l'ordre profond de la nature, tout effet est proportionnel aux forces qui le produisent. Il est donc nécessaire de se faire l'idée la plus précise possible de ces forces et cela ne s'obtient que par l'observation - une observation variée- et le calcul. Wolff ajoute même que les instruments, d'optique par exemple, parce qu'ils repoussent les limites de nos sens

⁹⁷ Cf *Leges experientiarum fundamentales* : « a posteriori ad eundem certitudinis gradum pervenies si denuo factis iis, quae propositionis tuae hypothesis suppeditat, denuo fieri observas, quod alias fieri observasti, et sub determinatis quibusdam conditionibus fieri collegisti". p. 20

⁹⁸ Cf *Leges experientiarum fundamentales* p.20 « Il faut considérer en premier lieu que quoi que ce soit qui influe sur l'être d'un autre, agit par des forces déterminées, et que tout effet est proportionnel aux forces qui l'ont produit.

sont ici fort utiles. Mais, là encore, qu'est-ce qui se joue dans le rapport aux « limites » puisque Wolff, ici aussi, demande à ce que « nous n'étendions pas au-delà de ses limites » la connaissance expérimentale de la possibilité de ce qui arrive⁹⁹ ?

Il nous faut répondre à cette question comme plus haut. Nos sens, et par eux les perceptions de ce qui se produit, pour nécessaires qu'ils soient à observation, ne possèdent aucun critère, aucune mesure, qui garantissent un accès à l'ordre profond et objectif de la nature. Il est donc indispensable que leur fonctionnement soit régulé par des notions et des principes intellectuels. Dans le cas présent, si nos sens nous livrent une succession d'évènements, il est nécessaire de s'assurer que par-delà l'ordre de consécution il existe bien un lien de cause à effet. Or nos sens, nous l'avons vu, sont bien incapables de nous livrer ce lien. Mais si, par analyse de ce qui est contenu dans les causes hypothétiques, on peut dériver le lien causal avec son effet, ceci validera alors le rôle de l'analyse et sa fécondité.

Cependant, compte tenu de ce que nous avons vu concernant la manière dont la possibilité doit être considérée chez les êtres finis, c'est l'observation qui nous livrera les conditions ou encore les caractères de la possibilité dans le concret des situations naturelles, car la pure analyse de ce que contient le possible ne fonctionne parfaitement que dans le cas de Dieu et des êtres mathématiques. Bref, lorsqu'il est question de relier des êtres naturels, l'analyse pour nécessaire qu'elle soit ne suffit pas.

Comment, dès lors, se représenter le rapport, ici bien réel, de complémentarité entre l'analyse et l'observation ? Le principe de la solution se trouve dans la thèse de Wolff selon laquelle, dans le contexte de l'étude de ce qui se produit, on peut obtenir « le même degré de certitude » en procédant « a priori » et « a posteriori ».

Procéder « a priori », purement « a priori », est bien théoriquement pensable, mais le possible chez les êtres finis oblige à observer les conditions concrètes dans lesquelles s'exerce la possibilité. Inversement, le rapport direct que nos perceptions nous donnent avec les situations dans lesquelles se produisent les mouvements est trop précis, trop ponctuel, pour rejoindre les liens profonds entre les êtres. Heureusement, pourrait-on dire, les forces constituent précisément ce lien. Or, en elles, se trouve une proportionnalité entre la cause et l'effet qui harmonise la nature et organise notre perception. En outre, l'utilisation des instruments relativise le

⁹⁹ Cf *Leges experientiarum fundamentales* p.21

primat non questionné que nous accordons spontanément à nos sens dans l'expérience. C'est donc grâce à cette perspective des forces que la connaissance de la nature peut se déployer et que les procédés « a priori » et « a posteriori », tout en restant logiquement opposés, se complètent et, par-là, nous permettent d'obtenir le même degré de certitude.

En effet, une connaissance des forces qui relie la cause et son effet est toujours déterminée par la nature des choses qu'elle met en relation. Par-là, cette connaissance se rapproche beaucoup d'une connaissance des conditions dans lesquelles et grâce auxquelles on comprend mieux le possible, c'est-à-dire on le fait entrer dans un champ de déterminations concrètes. En outre, la référence aux instruments et à leur perfectionnement ne cesse de renvoyer celui qui les utilise à une réflexion sur la faiblesse des ressources sensibles de l'homme comparées à l'ampleur de ce qu'il faudrait appréhender dans la nature. En même temps, l'utilisation d'instruments d'observation ou de mesure ne joue à plein son rôle épistémique que si celui qui s'en sert relie observation et mesures à une analyse proprement conceptuelle des êtres naturels.

En somme, le point de vue de l'étude des forces équilibre l'un par rapport à l'autre les deux procédés de l'observation et de l'analyse. Chacun des deux fournit à l'autre ce qui lui manque, l'analyse, un cadre conceptuel rigoureux à une observation en elle-même dénuée de principe, et l'observation, une attention fine aux conditions dans lesquelles le possible fait jouer sa propre intelligibilité. La considération des forces protège donc la connaissance humaine de tout dérapage en garantissant que nous restons bien dans les limites de l'expérience mais qu'à l'intérieur de ces limites nous ne nous contentons pas de sentir ou d'associer des perceptions ; nous relierons, conceptuellement et grâce à l'observation, les différentes choses en mouvement selon le lien de la cause et de l'effet, et cette dernière connaissance témoigne de la puissance de notre raison qui dépasse l'individuel et permet d'accéder aux notions universelles.

Avant de suivre Wolff dans deux grands traités rédigés en allemand, sa logique et sa métaphysique, il nous reste un dernier court texte à travailler, un texte dans lequel Wolff interroge directement le pouvoir de l'esprit humain et propose une synthèse qui reprend et approfondit les principaux points que nous avons dégagés jusqu'à présent concernant la connaissance et ses enjeux. Qui plus est, dans ce texte de 1707 dont le titre complet est *Solutio nonnullarum difficultatum circa mentem humanam*

obviarum, ubi simul agitur de origine notionum et facultate ratiocinandi il anticipe bien des thèses qui seront développées dans les traités en question. L'intérêt du texte que nous allons travailler est donc de nous faire percevoir en germe, mais un germe déjà bien développé, l'importance du thème de l'âme et même certains aspects de son contenu.

d) La Solutio nonnullarum difficultatum

La première phrase de cette dissertation ouvre une perspective qui jusqu'à présent restait plutôt dans l'ombre, à savoir le lien explicite entre la doctrine de l'âme et la métaphysique¹⁰⁰. Wolff affirme en effet : « Les principes métaphysiques n'ont pas été jusqu'à présent constitués comme il le faut. Il s'ensuit qu'on ne peut aisément à partir d'eux rendre raison des effets de l'esprit ». Le texte, d'ailleurs, est plus précis puisqu'il relie les deux aspects : celui des principes métaphysiques et celui du domaine de l'âme, en affirmant que les principes métaphysiques ne sont pas vraiment constitués PUISQU' ils ne permettent pas de rendre raison des effets de l'âme. En d'autres termes, les principes ne jouent pas leur rôle de principes car ils n'éclairent pas suffisamment le domaine de l'âme, ce qui suppose que l'âme pourrait et devrait être comprise à partir de la métaphysique. Mais, pour cela, encore faudrait-il que ces principes fussent dégagés avec toute la clarté désirable.... Un double progrès est donc à réaliser : celui de la métaphysique et celui d'une meilleure connaissance de l'âme.

Ne peut-on voir ici, également, une critique et peut-être une promesse ? La critique est évidente : la métaphysique ne parvient pas encore à rejoindre les principes des choses. Le discrédit qui la frappe à l'époque de Wolff est la conséquence logique de cet état de fait. Wolff, toutefois, en relevant cette déficience de la métaphysique ne propose pas, pour son époque, une thèse particulièrement originale¹⁰¹.

¹⁰⁰ « Principia metaphysica nondum rite esse constituta, vel exinde liquet, quia effectuum mentis non prompte ex iis redditur ratio ». *Solutio nonnullarum difficultatum circa mentem* in *Meletemata* p.11. Ce lien entre une reprise critique de la métaphysique et un approfondissement de la notion d'âme se trouvait déjà présent au cœur du propos leibnizien, ainsi, par exemple, dans le *système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme et du corps*.

¹⁰¹ On trouve déjà chez Leibniz une semblable perspective. C'est en effet en 1694 qu'il écrit son essai : « *De la réforme et la philosophie première et de la notion de substance* ». L'année suivante c'est le « *Système nouveau de la nature* » qui montrera comment la notion renouvelée de substance éclaire la notion d'âme et s'accorde avec elle.

Quant à la promesse, ce pourrait être de reprendre les enjeux de la métaphysique et de montrer, à partir d'une nouvelle approche, que, parmi les objets principaux dont traite la métaphysique, l'âme pourrait en recevoir un surcroît de clarté. Le projet de Wolff pourrait, dès lors, être considéré selon une double perspective : de reprise, d'une part, et d'innovation. Reprise de thèmes et de termes métaphysiques donnant l'impression d'un retour à la scolastique ; innovation, également, en montrant que l'âme humaine non seulement relève du domaine métaphysique mais qu'elle devient elle-même – et la science qui porte sur elle : la psychologie- le lieu où se donnent à connaître les principes métaphysiques.

À considérer l'importance, ne serait-ce que quantitative, que jouera le thème de l'âme dans les *_Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (1720)*¹⁰², on peut effectivement considérer cette hypothèse comme probable : très tôt, le jeune Wolff a mis en place les principaux repères constitutifs et critiques de sa propre pensée et ensuite, progressivement, en a développé les virtualités.

Pour l'instant, revenons sur le texte lui-même et ses questions spécifiques. Deux entrées dans ce texte sont possibles au dire de l'auteur lui-même. Le premier paragraphe le présente comme une discussion portant sur des faits curieux et dont les gazettes de l'époque s'étaient fait l'écho. Ces histoires mettaient en scène des individus retrouvés dans des forêts, muets et sourds, que l'on disait avoir été élevés parmi les bêtes sauvages et pour lesquels la question était de savoir s'ils vérifiaient encore la définition classique de l'homme compris comme animal raisonnable. Plus largement, la question était aussi de savoir si et dans quelle mesure la raison est déjà présente chez celui qui ne parle pas (l'« infans ») et si elle est encore présente dans nos rêves. Comment comprendre, en effet, cet étrange état, contemporain du sommeil ? La raison disparaît-elle totalement, sans laisser de trace au profit d'une imagination toute-puissante ? On a pourtant bien l'impression que notre expérience sensible n'est pas totalement absente du monde de nos rêves...

La dualité de l'âme et du corps a pour conséquence dans le cas de l'homme, de manière spécifique que « l'âme a été créée d'abord en sorte que tout ce que le corps peut offrir, se présente en elle en vertu de la nature représentative qui lui a été donnée avec son être, pour se produire à point nommé. » *Philosophischen Schriften* 4, Gerhardt p. 476. On remarquera que Leibniz parle ici des âmes raisonnables (ou esprit) et que la relation de l'âme et du corps est liée à la thématique de la représentation.

¹⁰² Sur les 1089 paragraphes de l'ouvrage, 550 sont directement consacrés au thème de l'âme soit pratiquement la moitié des paragraphes de l'ouvrage de métaphysique.

Au total, Wolff cherchait à déterminer quels liens il fallait établir entre la pensée, les informations sensibles et l'usage de la raison.

Cependant, dans le dernier paragraphe de ce texte (§10), Wolff présente l'origine de son texte dans une autre lumière. Il fait référence à ce qu'il a lu sur le thème de l'âme dans les *Actes des Savants* de Leipzig de l'année 1707 et qui lui a semblé insuffisant. Plus précisément, il enjoint ceux qui vont mener des recherches concernant l'immatérialité de l'âme de commencer par mieux connaître les forces (« vires ») de l'âme. Ce travail préparatoire, dont on soupçonne que notre présent texte constitue dans l'esprit de son auteur un exemple pertinent, est nécessaire pour éviter deux erreurs que Wolff dénonce immédiatement. Celles-ci nous intéressent particulièrement puisqu'elles portent sur l'âme et mettent en cause les cartésiens qui commettent sur le thème de l'âme un « paralogisme » en établissant son immatérialité et ceux qui réduisent l'âme à une simple résultante de l'agencement des organes corporels. Wolff entend bien tracer sa propre voie entre ces deux écueils, entre une mauvaise défense de l'immatérialité de l'âme et une réduction de l'âme au corps, autant dire, dans ce dernier cas, un matérialisme ruineux pour la vérité de l'âme et pour les vérités ultimes de la religion. Pour cela, il lui faut montrer qu'il connaît particulièrement bien l'âme, c'est-à-dire, si possible, qu'il en possède une idée distincte. À défaut de recevoir d'une métaphysique encore imparfaite une clarté plus grande, Wolff, grâce à une compréhension plus juste de l'âme, s'efforcera d'apporter aux questions épistémiques qui la concernent davantage d'intelligibilité.

La totalité de notre texte inscrit ce qui est recherché dans la formule : « les effets de l'âme »¹⁰³. L'esprit se fait connaître comme cause dans ses effets. C'est d'ailleurs pourquoi Wolff va discuter les cas dont je parlais plus haut de ces enfants muets sur lesquels porte l'interrogation ainsi que ceux de l'enfance et du sommeil, cas dans lesquels, précisément, les caractères proprement spirituels de l'homme n'apparaissent pas de manière nette et indiscutable.

Wolff prend le cas de celui qui est muet et sourd, et considère cet individu comme réduit à l'impulsion de ses seules perceptions. Pour Wolff, cela veut également dire qu'il ne fait pas usage de sa réflexion et moins encore qu'il ordonne ses idées en

¹⁰³ « Principia metaphysica nondum rite esse constituta, vel exinde liquet, quia effectuum mentis non prompte ex iis redditur ratio. » *Solution nonnullarum difficultatum circa mentem humanam obviarum* §1, lignes 1-3. Où l'on voit bien que la déficience dans l'ordre des principes métaphysiques interdit de « rendre raison » des « effets de l'âme ».

affirmant ou en niant. Prenant également l'exemple d'un autre enfant sauvage, Wolff rapproche le développement psychique de cet enfant de celui qui était le nôtre lorsque nous étions encore au berceau. À chaque fois, l'étonnant est cette absence de manifestation de la raison, car la parole est absente.

Ici, deux remarques doivent être faites sur le type de lecture que Wolff fait de ces cas marginaux et/ou pathologiques. En tout premier lieu, le thème du développement n'est pas la matrice à partir de laquelle la réalité de ce cas est envisagée. Ce qui intéresse – et qui choque Wolff, dans les cas étudiés – c'est l'absence de la raison. Cela ne l'empêche d'ailleurs pas de recourir à l'expérience que chacun peut faire quand il s'éveille ou quand il parle mais pour ce qui concerne la raison, la question de fond ne peut être celle d'une possession relative : on la possède ou on ne la possède pas ; on l'exerce ou on ne l'exerce pas. Le plus et le moins ne semble pas avoir ici droit de cité.

De même, on ne peut qu'être frappé par le fait que Wolff, sans nier l'importance des organes des sens, n'envisage leur rôle que de manière très extrinsèque par rapport aux performances de la raison¹⁰⁴. L'idée que nous nous trouvons devant des enfants malades, atteints de déficience mentale est tout simplement étrangère à l'horizon de recherche de Wolff. Que, par exemple, la parole soit absente, parce que tel ou tel organe des sens ne fonctionne pas, ou fonctionne mal, ne constitue pas pour Wolff une réponse suffisante au problème tel qu'il le pose. Bref, ce n'est pas un regard « médical » qui est ici dominant mais un regard « psychologique » au sens wolffien du terme : dans l'usage ou l'absence d'usage du langage c'est de la raison qu'il s'agit et au travers de la raison c'est l'âme ou l'esprit (mens) qui est en cause.

Le deuxième paragraphe de ce texte précise tout de suite de quelle manière son analyse philosophique peut faire progresser la connaissance de l'âme : elle va apporter une solution aux questions posées à l'occasion des faits curieux rapportés par les gazettes et, ce faisant, elle illustrera la fécondité de la méthode suivie par Wolff. Incidemment, nous pourrions mieux comprendre en quoi jusqu'à présent on avait « mal » philosophé sur l'âme (anima)¹⁰⁵.

De plus, en affirmant que « toutes les difficultés relevées concernent la raison », Wolff laisse entendre que la raison n'a pas été bien étudiée. D'où son annonce :

¹⁰⁴ *Solutio nonnullarum difficultatum* §2 : « cum autem difficultates recensitae omnes circa rationem versentur ; in eius naturam cum cura nobis inquirendum ». *Solutio nonnullarum difficultatum* §2.

¹⁰⁵ « ...quia de anima perperam huc usque philosophatum ». *Solutio nonnullarum difficultatum* §2.

« nous devons étudier sa nature avec soin ». Une pareille présentation du problème est toutefois surprenante à plus d'un titre. S'il y a bien une notion en effet qui, depuis l'antiquité grecque, a constitué le fond des discussions entre les penseurs et les philosophes c'est bien celle de « raison ».

De plus, et nous l'avons mentionné plus haut, certains aspects des histoires étudiées par Wolff ne plaideraient pas aujourd'hui pour une étude de la raison mais plutôt pour une prise en compte des aspects corporels de l'apprentissage¹⁰⁶. Le substrat physique et sensible de l'éducation semble, à bien des égards, au moins aussi décisif que la présence ou l'« absence » de la raison.

Enfin, et là est peut-être le point principal, Wolff opère, d'entrée de jeu un glissement terminologique qui ne va évidemment pas de soi : c'est l'âme qui est à connaître ; or il décide d'étudier avec soin la nature de la raison. Il est vrai qu'il ajoute aussitôt ce qui peut apparaître comme une double justification, à savoir que pour l'instant nous « n'avons pas de définition réelle de la « mens » (âme) et que la raison est une « force » (vis) de l'âme ». Mais comment faut-il entendre ces deux dernières explications ?

Si nous n'avons pas à notre disposition de définition réelle de l'âme le risque est grand que derrière les mots employés pour en parler on ne soit amené à mettre des concepts dont la pertinence pour ce qui concerne l'âme elle-même ne soit vraiment sujette à caution. D'autre part, cette « force » qu'est la raison doit être étudiée avec soin, mais Wolff ajoute à son sujet une remarque absolument décisive : cette raison nous ne la découvrons pas « a priori ». Certes, pourrait-on dire, c'est bien grâce à elle que nous pourrions analyser et mettre en évidence de manière « a priori » les notes intelligibles contenues dans la notion, mais pour la raison elle-même nous n'y avons pas accès de manière « a priori ». La philosophie de Wolff nous oblige donc à penser un rapport à la raison qui ne soit pas « a priori » alors même que les productions de cette raison peuvent, elles, être « a priori ». Pour être donc tout à fait clair sur ce point, Wolff précise alors : cette investigation concernant la raison « il faudra la mener a posteriori en réfléchissant sur les raisonnements parfaits tels que ceux qui se trouvent en géométrie. » (*Solutio nonnullarum difficultatum* §2)

On comprend donc un peu mieux la perspective choisie par Wolff afin de faire connaître l'âme autant que possible, ainsi que la méthode qu'il retient parce que,

¹⁰⁶ Lucienne Strivay *Enfants sauvages, approches anthropologiques*, Bibliothèque des sciences humaines Paris Gallimard 2006,

selon lui, elle s'impose : c'est à partir des produits de la raison que l'on pourra se faire une idée et de la raison et de l'esprit lui-même.

D'autres textes proposaient déjà¹⁰⁷ d'atteindre la même certitude de manière « a priori » et « a posteriori ». Ici, l'« a posteriori » jouit d'une primauté radicale même si on peut la considérer comme paradoxale. En effet, notre propre rapport à la raison- notre capacité à réfléchir sur elle- est ici présenté comme nous permettant d'en saisir les produits mais certainement pas d'obtenir une position de surplomb par rapport à elle afin, par exemple, d'en déterminer « a priori », l'exact pouvoir. Une pareille entreprise est, selon Wolff, condamnée à l'échec. Certes, il affirme que notre raison est une « vis » de l'âme, mais là s'arrête, semble-t-il, le discours sur l'être de l'âme¹⁰⁸. Que peut-on faire pour mieux cerner la connaissance de notre âme puisque celle-ci est nécessairement indirecte, et, même doublement indirecte ? La remontée vers l'âme s'inaugure dans une étude des produits de la raison et c'est seulement ainsi que nous pouvons procéder : des produits de la raison à la raison elle-même ; puis, de la raison à l'âme.

On pourrait exprimer la même difficulté d'une autre manière. Wolff, dès le début du texte, nous a laissé entendre qu'il serait possible, grâce à la métaphysique, d'éclairer l'être de notre âme tout en affirmant que ce discours métaphysique n'est pas encore à notre portée ; ici, plus modestement, il veut lire le pouvoir de l'âme dans les productions de la raison. On voit donc s'esquisser une « psychologie » qui ne peut être tout à fait première ; seule pourrait l'être une connaissance de l'être vraiment « a priori ». Or, traditionnellement, ce rôle de philosophie première était dévolu à la métaphysique. D'autre part, c'est plutôt à partir de la logique qui étudie les produits de la raison que, de fait, nous pouvons appréhender quelque chose de l'âme. Peut-être ici l'image de l'amont (la métaphysique) et de l'aval (la logique) peut-elle traduire en quelque sorte la situation épistémologique de la psychologie. Il nous faudra revenir sur la pertinence de cette image lorsque nous prendrons une vue plus systématique de l'ensemble grâce aux textes plus développés de la Psychologie empirique et de la Psychologie rationnelle. Comment cette étude va-t-elle donc débiter ? Avec une formule qui reviendra inchangée sous sa plume et dans des contextes très variés, Wolff nous indique que : « attentifs à nos pensées nous

¹⁰⁷ *Leges experientiarum fundamentales* p.20 cf plus haut note 94.

¹⁰⁸ Il nous faudra plus tard reprendre ce thème du discours sur l'âme à partir de la définition plus précise de l'âme humaine comme force représentative de l'univers.

sommes instruits du fait que nous percevons des choses singulières ». (Cogitationibus nostris attenti docemur, nos res singulares percipere) *Solutio non nullarum difficultatum* § 3)

Nous comptons consacrer la deuxième partie de notre travail à ce thème de l'attention. C'est pourquoi nous nous contenterons ici d'un commentaire minimal. L'attention est à l'évidence le point de départ de l'étude des produits de notre raison. Grâce à elle nous « sommes instruits » de ce qui est en un certain sens premier, à savoir que « nous percevons des choses singulières ». On sera sensible à cette nécessité de l'attention pour être averti de ce qui ne devrait pas nous échapper puisque c'est précisément le point de départ de notre connaissance. Le singulier est ce que nous percevons d'abord mais la phrase de Wolff laisse entendre que nous pourrions peut-être ne pas nous en aviser...

En tout état de cause, c'est ce qui suit qui intéresse Wolff au premier chef : « si dans cette perception totale l'esprit parvient à en distinguer plusieurs qui se comportent comme ses parties, il acquiert alors une notion distincte ; dans le cas contraire une notion confuse »¹⁰⁹. Nous avons déjà étudié plus haut (p.24-25) le sens et la portée de cette distinction des notions. Ce qui constitue l'intérêt du présent texte est que Wolff relie ici cette dualité de modalités des notions-confuses ou distinctes- aux concepts logiques d'individu, d'espèce et de genre (§3). Par ce rapprochement, il nous permet de saisir de manière plus nette comment la connaissance humaine se rapporte à l'individu.

L'exemple géométrique sur lequel travaille notre auteur nous apporte à chaque fois les secours de l'image, mais, pour Wolff, cette image du triangle scalène ou de ses côtés ou de ses angles correspond parfaitement avec les concepts nécessaires à l'analyse et à la mise en évidence des notions. La description du triangle permet à Wolff d'affirmer que : « la détermination complète de toutes les choses qui sont distinguées dans la perception totale constitue le principe d'individuation »¹¹⁰. Il veut signifier par cette formule que connaître c'est analyser, ce qui signifie que les choses

¹⁰⁹ *Solutio nonnullarum difficultatum* §3.

¹¹⁰ *Solutio nonnullarum difficultatum* §3. Il y aurait beaucoup à dire sur cette reprise d'une notion médiévale qui fut âprement discutée. Qu'il suffise pour l'instant de dire qu'en faisant de l'individu la réalité la plus déterminée, sans reprendre pour établir le sens de cette « détermination » les concepts de matière et de forme, Wolff assume seulement en partie un vocabulaire traditionnel et sans aucunement se sentir tenu de lui garder sa signification reçue. Davantage, et les exemples de cette attitude se retrouveront au fil de ces pages, Wolff veut montrer que sa propre philosophie donne à ces vocables anciens un sens acceptable pour sa modernité- le 18^{ème} siècle- quitte à ce que l'équivoque soit alors pratiquement inévitable.

sont analysables, parce qu'elles sont composées. La dualité conceptuelle : partie/tout apparaît donc dans cette philosophie comme fort importante ainsi que nous le verrons lorsque nous en viendrons à étudier ce que l'*Ontologia* apporte comme éclairage général à l'œuvre philosophique de Wolff¹¹¹.

Pour l'instant, observons avec notre auteur que, dans l'exemple retenu, ce triangle possède un ensemble de caractéristiques et que chacune de ces caractéristiques participe à sa constitution. En ce sens, chacune collabore à sa détermination et la « perception totale » donne à voir cet ensemble. Or, poursuit Wolff, il suffit que nous ne soyons pas aussi exigeants avec notre « sens »¹¹² et que nous ne nous attachions pas à toutes et à chacune des caractéristiques de ce triangle, bref que nous sortions de la « omnimoda determinatio » et nous obtenons alors la notion d'espèce. Peut-être peut-on dire qu'il suffit que nous ne fassions pas attention à chaque caractéristique et « l'abstraction » a lieu. Wolff nous indique d'ailleurs ce qui facilite ce processus. Dans le cas des figures géométriques, « hos invicem quantitate distinguo »¹¹³. Il suffit donc d'une petite différence de taille pour que tout en conservant la caractéristique « scalène » on ne soit plus en face du premier triangle. À prendre quelque recul on devrait dire que cette manière qu'a Wolff de procéder semble à la fois sensualiste et nominaliste. De fait, c'est bien le « sensus » qui opère le changement de point de vue à partir duquel on passe de l'individuel à la considération de l'espèce. L'abstraction n'est pas présentée comme l'irruption de l'entendement dans un processus qui jusqu'à présent restait borné au sensible. C'est bien plutôt le sens qui est ici présenté comme l'opérateur du processus dit abstraitif. De même, l'espèce ne semble pas avoir d'autre prérogative par rapport à l'individu que celle de pouvoir être prédiquée de plusieurs individus. On doit toutefois remarquer que c'est parce qu'elle contient moins de traits individuants qu'elle peut se dire de davantage de choses. Mais Wolff, dans ce texte, ne semble pas lui accorder une intelligibilité supérieure. Ce serait plutôt le contraire : l'individu semble bien être, à le comparer à l'espèce et plus encore au genre, la réalité la plus riche. Sans reconnaître en Wolff un disciple de Guillaume d'Occam, force est alors de constater que dans l'émergence des notions, la part de la « raison » ne semble pas constituer au moins au premier abord, la part principale.

¹¹¹ *Ontologia* §225 et suivants.

¹¹² « si ab ea abstrahimus, utpote per sensum non accurate determinanda, notionem habemus speciei » *Solutio non nullarum difficultatum* §3.

¹¹³ *Solutio non nullarum difficultatum* §3.

Mais le problème n'est peut-être pas aussi simple. Wolff emploie de façon récurrente le terme de notion pour parler de l'espèce. Cela renvoie au fait qu'il existe une « ratio » qui, poursuit notre texte, « ne doit pas être changée, sauf si l'individualité de ce triangle est détruite »¹¹⁴. D'ailleurs, la destruction de ce triangle n'entraîne pas la destruction de l'espèce. Au contraire, la notion commune de triangle scalène demeure. C'est pourquoi, même si ce terme de « notion » doit faire l'objet d'une étude précise en fin de travail en raison de son caractère capital, il est nécessaire de souligner, dans le contexte présent, l'importance de la notion de détermination. La phrase essentielle de ce paragraphe est celle dans laquelle Wolff affirme que la « détermination complète des choses qui sont distinguées dans la perception totale, constitue le principe d'individuation ». Tel est le point de départ de la démarche abstraite de Wolff. Peut-être faut-il insister sur deux aspects qui risquent d'être sous évalués tant le vocabulaire retenu –« principe d'individuation »- pourrait nous amener à chercher chez Wolff ce qui ne s'y trouve pas alors même que l'histoire de l'expression utilisée aurait pu nous le faire croire.

En premier lieu, Wolff affirme que, dans cette perception totale dont on part, il y a une complète détermination si les choses qu'elle contient sont distinguées. C'est, en effet, à la faveur de la distinction que détermination et individuation peuvent se rejoindre. Le principe d'individuation est donc bien davantage un principe épistémologique qu'une réalité ontologique. Cela dit, on se tromperait lourdement si l'on affirmait alors que l'individualité est une construction de l'esprit. L'individu, dans sa singularité, est la donnée première de notre connaissance. Par voie de conséquence, tout s'appuie sur cet aspect inévitable qui apparaît très lié à la finitude c'est-à-dire, ici, à l'immédiateté sensible de notre connaissance. Quoi qu'il en soit de sa signification, ce primat du singulier doit être mesuré quant à son exacte portée. Si, en effet, tout commence avec lui, la raison de ce fait est profondément ambivalente. Certes, il tombe en premier sous nos sens, comme déjà Aristote l'avait observé¹¹⁵. Toutefois, chez Wolff, ce primat en lui-même ne suffirait pas à faire du singulier un bon point de départ. C'est pourquoi il faut également prendre en compte la notion de détermination.

¹¹⁴ *Solutio non nullarum difficultatum* §3, lignes 12-13.

¹¹⁵ Aussi bien dans les *Seconds Analytiques* (100 a 3-9) qu'au début de la *Métaphysique* (980 a21-981 a 5) Aristote insiste sur le fait que toute notre connaissance commence par la sensation et, au terme de l'expérience, mène à la saisie de l'essence.

De ce point de vue le singulier est le meilleur point de départ parce qu'il est l'être totalement déterminé. En outre, l'intérêt de cette notion de détermination est qu'elle se prête à une gradation et c'est très exactement ce que Wolff veut mettre en évidence : la séquence individu- espèce – genre (que nous retrouverons inchangée dans les textes plus systématiques) est ici la matrice de l'intelligibilité au travers de laquelle le pouvoir de la raison se fait connaître¹¹⁶. Il est essentiel de relever que Wolff, dans ce processus d'élaboration du « genre », obéit en fait à une indétermination chaque fois plus grande et toujours relative. En effet, tout ce que l'on distingue, à quelque niveau que ce soit, est toujours plus ou moins déterminé. Même le terme « figure » qui, dans ce paragraphe, constitue le dernier terme du processus et, par-là, le plus « générique », n'est pas pure indétermination puisqu'il signifie renvoi à la notion d' « espace terminé par des lignes », quels que soient le nombre et les caractéristiques de ces lignes (droites ou courbes, par exemple).

Au total, si le processus décrit par Wolff fonctionne, c'est pour deux raisons fondamentales : la première est le primat de l'individu déterminé. Sans lui, en effet, il n'est pas d' « abstraction » possible non seulement par absence de réalité concrète servant de point de départ, mais aussi et surtout, parce que c'est la richesse de déterminations déjà distinguées en lui qui constitue la garantie de cette élaboration des notions logiques d'espèce et de genre.

D'autre part, Wolff ne demande pas à l'abstraction de nous faire saisir in fine la notion qui correspond à notre recherche de l'être intelligible. D'abord, parce que cet être d'une certaine manière, nous est déjà donné comme un tout dans la perception lorsque nous parvenons à en distinguer les parties. L'abstraction désigne plutôt la relative indétermination qui affecte toutes nos notions à l'exception de l'individu. Elle indique que l'on prélève sur lui tel aspect qui peut se retrouver ailleurs et à partir duquel on peut relier les notions entre elles.

Tout ceci nous permet maintenant d'aborder un point essentiel de la démonstration de Wolff quant à la nature de la connaissance humaine. Nous voudrions montrer, en

¹¹⁶ Ce triangle scalène tracé au tableau et à la craie est l'individu « totalement déterminé » si nous avons proposé une analyse exhaustive des notes intelligibles des caractères qui le constituent ; si nous faisons moins attention à ses caractéristiques de longueur et d'angles tout en restant dans les limites imposées par la définition de scalène nous obtenons l'espèce, c'est-à-dire précisément le « triangle scalène » applicable à chacun des cas singuliers qui relève de cette définition commune ; si cette indétermination se poursuit c'est-à-dire si l'on est moins regardant encore sur les qualités du triangle et que l'on se contente de remarquer qu'il s'agit « d'un espace défini par trois lignes on obtient une compréhension générique.

outre, qu'à la faveur des arguments qu'il va fournir, Wolff se situe, de manière très consciente, face à Locke et à Leibniz.

La question précise à laquelle il faut répondre est la suivante : les notions que notre connaissance cherche à distinguer dépendent-elles d'abord de nos sens ou de notre esprit ?

Dans un premier temps, Wolff affirme que ce qui précède montre avec suffisamment de clarté comment « les notions sont formées à l'OCCASION de nos perceptions »¹¹⁷. Nous l'avons vu, le rapport au singulier sensible est premier. Dans cette mesure, le fait semble clair : si nous dégageons la notion de triangle, c'est, à l'évidence, parce que nous avons déjà vu cette sorte de figure. Pourtant, un mot dans le texte de Wolff pose problème, celui d' « occasion ». L'utilisation de ce terme appelle des précisions, car s'il semble très efficace pour indiquer le fait, il est aussi très imprécis pour faire comprendre la nature du lien- en supposant qu'un tel lien existe- entre perceptions et notion.

Or, la reprise par Wolff, de son analyse d'exemples mathématiques va apporter des clarifications décisives sur le rôle de chacun des protagonistes de la connaissance. Notre auteur commence par distinguer deux cas dans cette formation des notions : l'abstraction, tout d'abord, puis la « composition arbitraire ». De quoi s'agit-il ? Dans le premier cas, il suffit de se rappeler ce qui a été dit plus haut du triangle scalène dans le paragraphe 3, de cette mise en évidence des notions d'espèce et de genre à partir de celle, totalement déterminée, d'individu. Cependant, Wolff est trop averti de ce qui se passe en mathématiques pour laisser croire que la mise en évidence se produit toujours selon le même schéma et que cet ordre des notions s'impose toujours de manière identique. C'est pourquoi Wolff envisage le deuxième cas, celui de la « composition arbitraire ».

Ici, l'esprit va produire une combinaison de notions que les sens ne lui proposent pas. L'exemple que Wolff utilise est d'une très grande clarté. Ainsi, à partir du triangle, l'esprit peut être attentif non aux caractéristiques des côtés ou des angles mais à d'autres aspects. Au lieu de trois côtés, on peut s'en représenter quatre, ou dix ou plus encore, et même un nombre indéfini. À chaque fois que l'esprit se représentera une figure donnée, estime Wolff, c'est une nouvelle notion qui apparaîtra, notion qui possède des propriétés mathématiques données en rapport

¹¹⁷ *Solutio non nullarum difficultatum* « ex jam dictis apparet quomodo occasione nostrarum perceptionum formentur notiones » §4.

avec le nombre de côtés de la figure représentée. On conserve bien toujours les mêmes principes de base quant au processus de connaissance. En effet, on part toujours d'un donné sensible déterminé. Puis, on en fait varier les caractéristiques et ceci est le fait de la représentation et de la volonté. À l'occasion de ces modifications représentatives émergent alors, en quelque sorte des notions nouvelles.

La même expérience de pensée pourrait être faite avec les côtés du triangle scalène. On pourrait imaginer à partir de lui un triangle ayant des côtés égaux et donc cessant d'être scalène. De même, dans le cas des courbes et de leurs équations rien n'interdit à l'esprit en partant d'une formulation simple du genre $ax = y^2$ de proposer des formulations plus complexes obtenues en modifiant l'équation de départ selon des rapports différents .

Mais alors, comment comprendre le sens et la portée de ces opérations qui, pour mathématiques qu'elles soient, posent en fait un problème plus large, à savoir celui du pouvoir que nous avons de passer du donné sensible aux notions. Wolff choisit de le traiter en reprenant des mots classiques au travers desquels Locke d'abord, Leibniz ensuite, avaient choisi de présenter l'enjeu épistémologique de leur philosophie.

La pensée de Locke, telle qu'elle s'exprime dans *l'Essai sur l'entendement humain* commence par critiquer les idées innées dont Descartes s'était fait le défenseur en montrant que l'esprit pour arriver au vrai devait s'écarter du témoignage des sens. Locke, au rebours de cette attitude, souligne le nécessaire primat des sens tout en indiquant une deuxième source de notre connaissance, à savoir la réflexion. Dans cette perspective, Locke pouvait donc penser que rien n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens ¹¹⁸. On sait que Leibniz avait cherché à entrer en contact avec le penseur anglais afin de lui montrer que si, de fait, notre connaissance possède une origine empirique, ce qui en elle a valeur universelle et nécessaire ne peut provenir des sens. C'est pourquoi tout en reconnaissant la justesse relative de la thèse de Locke, Leibniz entendait bien la situer et la compléter : d'où la correction par Leibniz de la pensée de Locke : « rien n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans le sens », avec cet ajout proprement leibnizien : « si ce n'est l'entendement lui-même ». ¹¹⁹

¹¹⁸ Locke *Essai philosophique concernant l'entendement humain* Paris Vrin 1989 livre II chapitre 1, §1,2, 23,24.

¹¹⁹ Leibniz *Nouveaux Essais* Livre II chapitre 1 §2.

Le paragraphe 4 de cette dissertation consacrée à l'origine de notre connaissance expose ici la position proprement wolffienne qui n'est ni celle de Locke ni tout à fait celle de Leibniz.

Nous venons de voir que les notions peuvent être formées soit par « abstraction », soit par « combinaison arbitraire ». Pourquoi cette dualité, si ce n'est pour faire comprendre que la modalité abstractive a besoin, pour fonctionner, de nos sens et de l'attention à ce que contient la perception totale. Ceci suffit en effet à distinguer les notes intelligibles et on obtient par-là une notion distincte de triangle, d'espèce ou de genre. Dans ce contexte, Wolff ne craint pas de reprendre la perspective de Locke : « si toutes les notions étaient formées « hac ratione »¹²⁰ on pourrait dire d'une certaine façon¹²¹ que rien n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans le sens ». Toutefois, ce qu'il faut bien appeler l'autonomie du pouvoir de l'esprit tout à fait évidente dans le cas des mathématiques, oblige à prendre davantage en compte la complexité de la situation. En effet, dans la combinaison arbitraire, l'esprit ne doit qu'à lui-même, à son « arbitre » justement, de considérer, à partir du même triangle, d'autres manières de former d'autres figures dotées, elles aussi, de vraies propriétés. On se trouve donc ici devant une double détermination.

Celle, d'une part, qui caractérise, à chaque fois, la figure représentée mais également celle de l'esprit qui, dans ce cas, produit la combinaison des caractères intelligibles. Sans cet acte de l'esprit rien ne serait effectivement possible. D'autre part, sans la détermination de la figure géométrique il n'y aurait rien à comprendre. C'est en pensant à cette autre manière d'arriver aux notions que Wolff complète à sa manière la perspective de Locke avec des mots qui ne sont pas tout à fait ceux de Leibniz : « De là il est manifeste que beaucoup de choses sont dans l'intellect qui ne furent pas dans le sens »¹²².

En somme, ce que Wolff souligne, ce n'est pas une irréductibilité de l'entendement à nos sens, c'est plutôt une certaine souplesse dans la compréhension des productions de notre esprit. Si tout commence dans le sens, tout ne commence pas avec le sens car les notions auxquelles nous parvenons grâce à l'attention peuvent

¹²⁰ Ici le mot « ratio » fait référence à la définition connue c'est-à-dire mise en évidence à partir de la perception de la réalité singulière.

¹²¹ Wolff ne veut pas faire œuvre d'historien des doctrines. Il est bien conscient de l'approximation de sa reprise du propos leibnizien. Ce qui l'intéresse, en revanche, c'est de rappeler le rôle strictement nécessaire du sens lorsqu'on s'interroge sur l'origine de la connaissance humaine.

¹²² *Solutio non nullarum difficultatum* « Hinc liquet, multa esse in intellectu, quae non fuerunt in sensu. » §4

s'agencer de multiples manières. Sans engager encore une réflexion philosophique sur le possible, on observe que, dans les mathématiques, des agencements de notions peuvent être réalisés sans que ceux-ci requièrent la garantie immédiate de l'expérience sensible ; il suffit pour cela que la notion de telle figure ou de telle équation soit pensable sans contradiction. Ainsi, Descartes considérait déjà le chiliogone comme une figure dont l'intelligibilité ne le cédait en rien au carré ou au cercle. Or, à l'évidence, nous n'avons pas vu de chiliogone dans la nature. Wolff accepte, lui aussi, ce pouvoir de l'esprit humain sans pour autant renier l'enracinement empirique de notre connaissance. Mais alors, si ce n'est pas le « nisi ipse intellectus » leibnizien qui est décisif pour penser la connaissance, que faut-il mettre à sa place pour rendre compte de la richesse de la dite connaissance ?

La réponse tient en deux mots présents dans notre texte : l'attention et les notions. Il faut et il suffit que l'esprit fasse attention à ce qui est effectivement contenu dans la figure – les notes ou caractères intelligibles- et la connaissance aura lieu. On pourrait également formuler ceci d'une autre façon : la connaissance a lieu lorsque la détermination attentive de l'esprit correspond à la détermination contenue dans la notion. Cette capacité de produire par l'attention de nouvelles notions vient donc enrichir l'expérience sans rompre avec elle ; peut-être pourrait-on parler ici d'un dépassement de l'expérience sans séparation d'avec cette expérience et, sous ce rapport, sans transcendance. Comme nous l'avons vu, l'individu demeure, en effet, la réalité la plus intelligible en raison de sa richesse de contenu, y compris intellectuel. Même les notions produites à partir d'une combinaison arbitraire dépendent toujours d'un point de départ donné à la sensibilité.

Il faut donc se souvenir de ces deux principes si l'on veut comprendre dans toute sa portée l'étude sur les signes que Wolff propose du paragraphe 5 au paragraphe 8 de notre texte. C'est en s'appuyant sur la compréhension du processus de connaissance que Wolff va enrichir son propos d'une nouvelle dimension : c'est au travers de signes et de symboles que doivent être effectués et figurés nos raisonnements. Une nouvelle fois les mathématiques montrent la voie à suivre.

L'origine de cette réflexion sur le signe provient de ce que Wolff a observé plus haut : les notions d'espèce et de genre ne sont pas perçues. C'est d'ailleurs leur faiblesse comparativement à celle d'individu qui renvoie, elle, immédiatement à notre perception non moins qu'à la détermination totale qui la caractérise et sollicite notre analyse.

C'est pourquoi Wolff choisit de relier cet état de fait avec l'utilité voire la nécessité de se servir de « caractères ou de signes perceptibles » pour les représenter. C'est, en clair, une exigence de perceptibilité qui nous contraint à produire des signes pour des notions en manque de traduction sensible. Cette nécessité se retrouve, poursuit Wolff, aussi bien pour les mots, les notations numériques et les caractères algébriques. Amplifiant en quelque sorte le cas des mathématiques, Wolff va jusqu'à écrire : « tout l'artifice du raisonnement renvoie à deux aspects capitaux : la partie caractéristique (la constitution des signes) et la partie combinatoire (la combinaison des signes) »¹²³. Toute la suite de son texte, durant les trois paragraphes, montre comment ceci s'opère en mathématiques puis de quelle manière la physique peut bénéficier de ce raisonnement s'exprimant aux travers de signes.

Pour ce qui concerne la constitution des signes, Wolff est soucieux de montrer, à la fois, que la volonté de l'homme en est le principe immédiat, mais que l'arbitraire n'est pas total. L'invention des signes n'obéit pas à une nécessité absolue, et pourtant Wolff distingue cette invention de la combinaison des signes eux-mêmes. La raison en est simple : dans la combinaison, l'esprit humain doit identifier le lien entre les signes, et cette opération, en elle-même, est distincte de l'invention de signes : il s'agit simplement de penser un possible. Or, dans le cadre de la pensée wolffienne, très marquée par la pratique mathématique, le lien entre deux réalités possibles a quelque chose de nécessaire dans la mesure où les notions, logiquement, s'accordent ou ne s'accordent pas. Pour le dire de manière imagée, peut-être n'y a-t-il ni cercle ni carré dans la nature, mais ces deux figures, de par leur définition et leurs propriétés, s'excluent nécessairement l'une l'autre. L'essence possible que chacune des définitions énonce montre qu'à l'évidence l'une ne sera jamais l'autre. Ou encore, le mot de « cercle » n'est jamais qu'une manière française de parler de la figure dont tous les points qui la constituent sont à égale distance d'un point appelé centre. Pourtant, les propriétés géométriques de cette figure ne doivent rien à la langue dans laquelle elles s'énoncent mais tout à la notion qu'elles caractérisent.. De même enfin, choisir les symboles Y, A, X, B pour exprimer l'équation de la droite est une décision arbitraire, mais le lien de ces symboles exprimé dans la formule $y=ax+b$ une propriété de la droite sur laquelle l'esprit humain ne peut rien.

¹²³ *Solutio non nullarum difficultatum* §5, lignes 6 à 9.

Prolongeant cette étude de la manière dont nous nous mettons en mesure de découvrir la vérité en mathématiques, Wolff propose, par la suite, une thèse d'une extrême importance : « raisonner en mathématique c'EST substituer des choses égales à d'autres choses égales, c'est-à-dire, les mêmes choses aux mêmes choses selon la raison ou la quantité.¹²⁴ » Là est d'ailleurs, selon Wolff, la raison pour laquelle « dans les raisonnements mathématiques on ne peut pas ne pas conserver l'évidence la plus grande.¹²⁵ »

Il s'agit là d'une proposition qui montre davantage encore quelle idée Wolff se fait des mathématiques. Compte tenu de leur aspect exemplaire pour toute la philosophie il convient de bien préciser ce qui est en cause.

Tout le raisonnement se fait avec et sur des signes construits de manière arbitraire, nous a dit Wolff. Pourtant l'arbitraire cesse dès leur mise en rapport. C'est donc dans cette mise en rapport que se joue l'accès à la vérité. Celui-ci se produit lorsque les possibles sont mis en relation de manière nécessaire, cette nécessité ne devant rien à un ordre du monde perçu dans la nature mais tout à la structure intime des notions possibles considérées.

Cette exigence des notions est particulièrement évidente lorsqu'on conçoit leur définition. Il n'y a toutefois pas qu'énonciation de définitions dans un raisonnement mathématique. Précisément, Wolff vient d'indiquer qu'il y a manipulation de signes. Or, notre texte ajoute ici que, dominant en quelque sorte cette manipulation, se trouve une loi ou plutôt un axiome¹²⁶. La référence à l'axiome est très clairement énoncée mais, ce qui est à remarquer, c'est le caractère très extensif et essentiel que Wolff lui accorde. Nous sommes ici au cœur des mathématiques : celles-ci seraient une tautologie, car d'une proposition à une autre on ne passe que par substitution de termes. Le mot clé est donc celui d'identité. Chaque proposition mathématique est identique avec toutes les autres. Il revient donc au mathématicien de faire voir cela en substituant des signes à d'autres sans jamais changer le lien entre les termes mis en relation. Que, d'ailleurs, on maintienne la même supposition de valeurs au cours du raisonnement ou que l'on se livre à des modifications en introduisant d'autres valeurs au cours de la résolution d'équation, cela importe peu

¹²⁴ *Solutio non nullarum difficultatum* §6

¹²⁵ *Solutio non nullarum difficultatum* §6.

¹²⁶ *Solutio non nullarum difficultatum* §6. Nous reprendrons, à partir de l'*Ontologia*, le thème de l'axiome car il est de nature à éclairer de manière très profonde la manière dont Wolff considère toute la systématique de la /sa pensée.

pour autant que l'on conserve l'identité entre les signes sur lesquels on raisonne. On comprend alors la nécessité d'une détermination factuellement première, si l'on peut dire, à savoir qu'on ne changera pas la valeur ou le sens des signes tout le temps qu'on fera un même raisonnement. Mais il y a une exigence d'identité plus profonde qui touche, elle, directement aux notions mises en jeu.

Substitution devient alors un équivalent strict de déduction ; signes et notions renvoient l'un à l'autre en respectant ce qui fait le fond de l'évidence : l'accès à l'identité.¹²⁷

Mais Wolff veut également montrer que ces caractéristiques du raisonnement avec la manipulation de signes qui l'accompagne nécessairement, se retrouvent également en dehors des mathématiques dans le domaine physique.

L'objectif méthodologique est le même : il s'agit pour Wolff de montrer comment la démonstration est au fond le résultat d'une substitution de propositions.

Ce tableau est présenté dans le paragraphe 7 de la *Solutio nonnullarum difficultatum*. Il permet de comprendre comment le raisonnement s'élabore à partir d'une proposition. Soit donc, une phrase énonçant une vérité physique : le feu liquéfie le plomb. Chacun des termes de cette proposition appelle une analyse grâce à laquelle on doit finalement mieux percevoir la vérité de la proposition initiale.

1) Le feu	1) Liquéfie	1) le plomb
2) Le corps fluide, le plus subtil, pénétrant n'importe quel autre corps	2) Rend fluide	2) formant une masse
3) Le corps ayant des parties séparées les unes des autres et <u>s'insinuant</u> dans les pores des autres corps.	3) Transforme en masse dont les parties sont <u>séparées</u>	3) masse dont les parties sont liées entre elles
	4) Sépare les parties qui étaient liées entre elles	

¹²⁷ L'importance de cette notion est telle que nous y consacrerons une part non négligeable de notre future étude des *Vernünfftige Gedanken von Gott und der Seele des Menschen*.

Plusieurs observations doivent être faites pour dégager nettement le sens de ce développement. On obtient tout d'abord les propositions par « explication » des termes. En première approche, l'opération possède, si l'on peut dire, une dimension platement terminologique. De même, le passage de la première à la deuxième proposition, la plus développée, semble être, lui aussi, une simple explicitation de ce qui était déjà affirmé dans la première. Or, loin que cette impression tourne à l'objection contre la thèse de Wolff elle l'accrédite plutôt. Que recherche-t-il en effet ?

La réponse est simple : à nous montrer qu'un raisonnement, avec la mise en forme des propositions, est en fait une substitution. La raison en est que tout est déjà présent dans les termes eux-mêmes ou plutôt dans les notions auxquelles ils renvoient; il n'y a donc qu'à développer ce que les termes disent...

Pourtant, on attend habituellement d'une démonstration qu'elle nous fasse progresser dans la connaissance du lien entre les termes qui constituent les prémisses de cette démonstration. La démonstration devrait alors non seulement utiliser les propositions mais surtout montrer les relations qui les unissent et qui imposent de poser la conclusion ; ce qui nous amène à notre deuxième observation. Wolff n'affirme pas que n'importe quelle clarification de termes aboutisse à une démonstration. Encore faut-il qu'un lien (« nexus ») soit manifesté. Sans cette mise en évidence d'un lien – et d'un lien nécessaire – il n'y a pas de démonstration. C'est pourquoi dans l'exemple présent, Wolff souligne que les notions de « insinuation » et de « dissociation » doivent être davantage expliquées puisque ce qui est en cause ici c'est le lien entre ces deux notions mises en rapport avec la cohésion des parties du morceau de plomb. Si donc démonstration il y a, Wolff concède qu'elle doit être achevée pour parvenir à toute la clarté et distinction souhaitables, cet achèvement passant par l'analyse aussi poussée que possible des termes et des notions mises en relation.

Cependant, il faut souligner ce qui assure la possibilité de la démonstration et par conséquent l'assurance avec laquelle Wolff affirme que la démonstration est au fond – en mathématiques comme en physique- une substitution de propositions. Or, pour ce qui concerne l'essentiel, Wolff ne varie pas : ce qui était valable pour les mathématiques l'est aussi en physique. De même que les notions éclairaient et dirigeaient les manipulations de symboles algébriques, les notions, ici, gouvernent

de l'intérieur les substitutions auxquelles on procède lorsqu'on explicite ce qu'on pense dans « feu », puis dans « liquéfie » et enfin dans « plomb ».

Ainsi, en indiquant que « feu » peut-être explicité comme « corps fluide, le plus subtil pénétrant n'importe quel corps » on peut et même on doit aller plus loin dans l'analyse de cette première explicitation. On obtiendra alors pour « feu » l'ensemble de caractères suivants : « corps ayant des parties séparées les unes des autres et s'insinuant dans les pores des autres corps ». Si le même type d'explication a lieu pour « liquéfie » ce terme deviendra : « sépare les parties qui étaient liées entre elles ». Mais, comme tout ceci concerne le plomb qui peut lui-même être redéfini comme une masse dont les parties sont liées entre elles, on pourra obtenir la proposition suivante : les parties les plus subtiles du feu s'insinuent dans les pores du plomb et séparent les parties qui étaient liées entre elles.

Wolff, une nouvelle fois, peut affirmer que le processus exprime bien le pouvoir de la raison et le dynamisme de l'esprit humain : au travers des signes utilisés l'esprit progresse méthodiquement en respectant la loi des notions et l'axiome d'identité. On sera donc attentif à cette prise de position wolffienne, dans son originalité voulue et assumée, caractérisée toutefois par quelques contrastes.

Le modèle des activités scientifiques se trouve méthodologiquement dans les mathématiques, mais celles-ci utilisent nécessairement des signes, car l'homme est dépendant de sa perception des réalités singulières. Dans la constitution des signes, Wolff accepte sans réserve que celle-ci procède d'un arbitraire et que les signes une fois construits puissent toujours, dans l'absolu, être changés. Il attache, par ailleurs, une telle importance à la manipulation des signes que celle-ci devrait donner lieu à un « *Ars characteristica* » dont ce texte, modestement, donne un échantillon. Mais, en même temps, en contrepartie serait-on tenté d'écrire, l'accès à la vérité mathématique n'est pas affaire de signes mais de liens, ce qui retire au signe toute capacité d'atteindre par lui-même à une quelconque vérité.

L'ensemble de ces contrastes est en quelque sorte ressaisi par Wolff dans le paragraphe 8. Dans ces quelques lignes, notre auteur récapitule ce qu'il entend par connaissance symbolique et montre pourquoi elle joue un rôle si grand et si légitime. Wolff ouvre très largement la possibilité d'envisager une manipulation de signes qui se poursuive sans que l'on vérifie pas à pas que ce que le signe signifie a bien un correspondant dans l'expérience sensible. C'est qu'il suffit qu'ait été une fois attestée cette correspondance pour que le symbole puisse dérouler par la suite des

séries d'équivalence. Ici prend un relief particulier un mot dont Wolff s'était servi pour indiquer, de manière générale, le rapport entre perceptions et notions : au début du paragraphe 4, en effet, il écrivait : « de ce qui précède (les explications du § 3) il apparait comment, à l'occasion de nos perceptions, sont formées les notions ». De même ici, pourrait-on ajouter, c'est à l'occasion des manipulations de signes que nous nous référons à l'explication des notions ou à la démonstration des propositions. Le terme « occasion » a, du point de Wolff, un avantage spécifique, à savoir qu'il conjugue les aspects sensibles et intellectuels sans les mélanger et sans affirmer entre eux une causalité directe. De ce fait, Wolff peut prétendre respecter les exigences d'un rigoureux empirisme, si par ce terme on désigne une attention à ce que nos sens nous fournissent, c'est-à-dire, à ce que nous avons expérimenté dès le début de notre connaissance. Dans le même temps, Wolff peut revendiquer l'affirmation d'une stricte séparation des registres puisque, comme nous venons de le voir, le signe, tout nécessaire qu'il soit, ne peut rendre compte ou rendre raison de ce qui est à connaître, à savoir les liens entre les notions. Pour être tout à fait complet et pour asseoir sa conclusion de manière indiscutable, Wolff remonte jusqu'à ce qui fait tenir l'ensemble de la démarche et c'est alors de l'axiome qu'il s'agit. L'axiome est ici présenté comme la première proposition certaine qui fonde la valeur de la démonstration. Ainsi donc, l'axiome, la notion et l'attention sont les trois principes grâce auxquels la science est possible – et réelle, selon Wolff. On remarquera, pour finir sur ces considérations de définition de la connaissance, que l'axiome ici sollicité est énoncé en des termes qui se veulent euclidiens : « des choses qui sont identiques avec une même troisième, sont identiques entre elles »¹²⁸. L'influence du célèbre mathématicien grec Euclide est ici tellement évidente qu'on a quelque scrupule à l'indiquer. Pourtant, derrière cette évidence, on doit relever ce qui, sous la plume d'un autre auteur, pourrait passer pour une approximation. Le texte d'Euclide parle, lui, de choses équivalentes (égales) entre elles et non, au sens strict de choses identiques¹²⁹. On sera attentif ici au propos littéral de Wolff d'autant plus qu'il ajoute qu'il s'agit de « l'axiome fondamental du raisonnement. »

Peut-être pourrait-on penser qu'il y a quelque chose d'artificiel- ou de superficiel (!)- à relever cette petite différence entre les deux formulations d'autant plus que

¹²⁸ « Confidimus nimirum veritate axiomatis ratiocinandi fundamentalis: quae sunt eadem cum eodem tertio, ea sunt eadem inter se.» *Solutio nonnullarum difficultatum* §8.

¹²⁹ Euclide *Les Eléments* 1^{er} livre, notions communes : 1) « Les grandeurs égales à une même grandeur, sont égales entre elles. » traduction de F. Peyrard Librairie scientifique Blanchard Paris 1966 p.3.

l'équivalence est, après tout, une modalité de l'identité, à savoir l'identité dans le genre quantité¹³⁰. Toutefois, cette raison ne nous semble pas la plus éclairante. Que Wolff, en revanche, ait choisi de faire de cet axiome, l'axiome fondamental mérite d'être pris au sérieux. Or, le raisonnement, Wolff l'a assez montré dans les paragraphes qui précèdent, s'il est facilement analysable en mathématiques doit être utilisé et pratiqué rigoureusement dans toutes les activités scientifiques. Nous l'avons vu plus haut (p.27), la référence à la quantité, quelque importante qu'elle soit en mathématiques n'est donc pas la cause de l'excellence des mathématiques. Ce qui est exemplaire en elles, c'est plutôt la méthode analytique qui y est suivie et le raisonnement avec des symboles que, les premiers, les mathématiciens ont mis au point.

Dans ces conditions, insister sur l'identité- sur l'axiome d'identité- c'est faire valoir au travers d'un seul mot le génie des mathématiques tel qu'on peut le trouver dans les définitions et les démonstrations. Par-delà la diversité des opérations et à l'occasion de ces opérations, l'esprit fait l'expérience de l'identité de la notion elle-même, de la détermination qui la constitue et qui s'impose à la reconnaissance de l'esprit mais aussi de l'identité qu'opère le raisonnement puisque l'essentiel de la démonstration consiste en substitutions. La dernière phrase de ce paragraphe l'indique avec toute la clarté psychologique voulue : les démonstrations ne sont rien d'autre qu'une combinaison de séries de substitutions que nous nous remémorons¹³¹. Et de fait, pour être complet, Wolff prend soin d'ajouter à cet ensemble d'éléments le rôle de la mémoire. Auparavant, c'étaient les mathématiques ou la logique qui se trouvaient convoquées pour clarifier la démonstration. Wolff souligne maintenant que la démonstration pour pouvoir être réalisée prend du temps et suppose que nous nous souvenions à chaque étape de ce qui précède. En un mot, quelque logique que soit la considération de la démonstration, elle obéit aussi et peut-être surtout à la « psychologie » telle que Wolff la pratique : il s'agit d'une « théorie de la connaissance » qui, prenant les problèmes d'assez haut, cherche à montrer comment, au travers du fonctionnement de notre raison, c'est bien notre esprit qui est à reconnaître : ainsi les « effets de l'esprit » (cf. plus haut p.56) font connaître quelque chose de l'esprit. De fait, l'étude de ces connaissances met progressivement

¹³⁰ Thomas d'Aquin *In Metaphysicorum Aristotelis expositio* livre IV, lectio 2, n° 561 ed. Marietti 1964.

¹³¹ « Demonstrationes non esse nisi combinationem serierum substitutionum nobis memoratarum ». *Solutio non nullarum difficultatum* §8.

en lumière non seulement les exigences épistémologiques requises pour bâtir une science authentique- le primat de la distinction, l'importance de l'analyse, le rôle irremplaçable de l'observation- mais aussi, chemin faisant, la découverte du lien entre deux attitudes psychologiques du sujet lui-même : l'attention aux éléments de la perception et les notions grâce auxquelles nous atteignons les cadres conceptuels de toute l'entreprise, en tout premier lieu, nous venons de le voir, la notion d'identité.

A la faveur de cette théorie de la connaissance, on s'aperçoit que les différences de disciplines – en l'occurrence mathématiques et physique- ne touchent pas à l'essentiel. Du point de vue de la méthode, une sorte d' « égalisation » des pensées et des enjeux épistémologiques se produit. Axiome, notion et attention deviennent, de manière générale, les opérateurs de la connaissance vraie. C'est pourquoi au début du 6^{ème} paragraphe Wolff avait pu écrire qu' « en mathématique raisonner c'est substituer des choses égales à d'autres choses égales c'est –à-dire les mêmes choses aux mêmes choses que ce soit selon la raison ou selon la quantité. »

On ne saurait être plus clair : du point de vue de Wolff l'identité est la notion première dans la lumière de laquelle les substitutions doivent être faites, peu importe qu'il s'agisse dans ces substitutions de quantité ou d'autres aspects de la réalité. Mais alors, pourra-t-on dire, le réel ne se réduit-il pas intégralement aux éléments psychologiques et logiques que notre analyse vient de mettre en évidence : les axiomes, l'attention et les notions ? Cette question, nous ne pouvons y répondre ni même peut-être l'entendre pour l'instant dans toute son ampleur...Remarquons simplement que chacun de ces trois principes est nécessaire et nous renvoie aux deux autres. Ainsi, les axiomes constituent les principes du raisonnement et garantissent la cohérence et la vérité du système. Ce système passe par les notions et surtout par le lien des notions. Enfin, chacune des notions, pour être distinctement connue, suppose une analyse attentive des éléments intelligibles qu'elle contient.

Après nous avoir donné une idée générale de la manière dont il convient d'aborder le problème de la connaissance tout en en dégageant une certaine conception de l'esprit, Wolff peut maintenant reprendre le cas des enfants sauvages dont il était parti et nous montrer que les considérations théoriques qu'il vient d'exposer permettent de jeter quelque lumière sur ces cas litigieux.

Au travers de cette clarification il importe avant tout de rejoindre la nature humaine telle que nous la connaissons et l'expérimentons. Bref, l'analyse de ces situations

exceptionnelles devrait nous permettre de mieux comprendre ce qu'est la règle commune.

Les problèmes soulevés au début de la dissertation vont donc être résolus les uns après les autres, mais à chaque fois, c'est une bonne compréhension de la raison qui doit apporter le principe de solution.

-Et, tout d'abord, dans le cas des enfants sourds ou de ceux qui de par leur environnement ont été privés de paroles humaines, il est clair qu'ils n'ont pu accéder à l'usage de la raison. En effet, nous l'avons vu, Wolff a insisté sur le rôle des signes comme étant autant d'outils indispensables pour qu'à l'occasion de leur emploi nous opérions des liens rationnels. Faute d'utiliser les signes, ces enfants n'ont tout simplement pas eu accès aux notions et, par-là, n'ont pas découvert l'usage de leur raison.

-En second lieu, le problème posé par le sommeil (cf.p.56-57) peut alors trouver une solution très voisine de celle-ci. Wolff rappelle que notre raison fonctionne en utilisant ces signes que sont les mots et que la représentation des mots est nécessaire chaque fois que nous cherchons à nous représenter distinctement une notion. D'ailleurs, lorsque nous réfléchissons sérieusement il n'est pas besoin que nous émettions extérieurement des sons, mais intérieurement nous ne cessons de nous parler¹³², insiste Wolff, pour bien faire comprendre que, plus que le son proféré, c'est la représentation du mot qui est ici décisive.

Quel est, dans ce contexte, le principe qui joue le rôle essentiel ? À vrai dire, il a déjà été énoncé à plusieurs reprises par Wolff : tout commence dans la perception. Or, le sommeil interrompt les perceptions que d'habitude nous recevons de nos organes des sens. Mais alors cette interruption suffit à stopper l'usage de la parole et, par le fait même, l'usage de la raison.

Wolff observe en outre, que, si le rêve apparaît alors, la situation épistémique change car, dans ce cas, quelque chose comme l'équivalent des perceptions nous est donné au travers des images oniriques. Wolff croit d'ailleurs pouvoir évoquer ses propres souvenirs à l'appui de sa thèse. En principe, dans le sommeil, tout usage de la raison cesse à la suite de l'interruption de notre parole intérieure. Mais celle-ci n'a lieu que parce que nos perceptions du monde extérieur ont été interrompues. Dans le cas du rêve, en revanche, il y a une certaine présence de la parole car les images

¹³² *Solutio non nullarum difficultatum* §9, p.16-17.

représentées sollicitent en quelque sorte notre « commentaire », même si celui-ci est strictement interne et silencieux. Tout se passe donc comme si les images du rêve jouaient un rôle analogue à celui que jouaient nos sens externes lorsque nous étions éveillés. Wolff ne craint pas d'évoquer ici son expérience particulière, celle d'un cas où, dans son rêve, il s'efforçait de crier sans parvenir à proférer des paroles, en tout cas pas des paroles qu'il aurait pu entendre¹³³.

-Enfin, de manière plus générale, Wolff souligne que nous ne devons pas nous étonner du fait que nous avons pratiquement tout oublié de ce qui a pu constituer notre enfance. Pour lui, rien de plus logique que cet « oubli » de l'enfance car, pour fixer ce que fut notre expérience, encore aurait-il fallu que nous y réfléchissions. Nous aurions, dès lors, mis en œuvre une analyse consciente, passant elle-même par des signes, ce qui aurait permis de parvenir aux notions et d'en obtenir une compréhension distincte. Ce déficit de réflexivité et de langage est donc bien la cause pour laquelle notre enfance échappe aux prises de notre connaissance.

Ayant apporté quelques éclaircissements concernant les différents cas qu'il s'était engagé à analyser, Wolff propose, pour finir, une remarque de très grande portée sur l'âme :

Dans le sommeil l'âme se perçoit elle-même, (mais ne perçoit rien) des choses extérieures et toute réflexion est absente de cette perception immédiate de soi. Il n'est donc pas étonnant qu'en nous éveillant nous ne nous rappelions d'aucune pensée.¹³⁴

On observera tout d'abord, qu'en fin de paragraphe, après avoir réfléchi sur la présence ou l'absence de la raison, c'est bien de l'âme seule qu'il est explicitement question. De plus, ce qui est dit ici est de la plus haute importance, car Wolff, en accord avec ce qui précède, distingue très clairement perception et réflexion. Toutefois, à la faveur de cette distinction, c'est le terme de pensée qui est aussi utilisé.

Reprenons donc le fil de l'argumentation pour saisir la thèse et la mettre, pour conclure, en plein relief.

¹³³ *Solutio non nullarum difficultatum* §9, p.17, lignes 9-10.

¹³⁴ « ...inter dormiendum anima se ipsam percipit, nihil rerum externarum, omnisque abest ab illa immediata sui perceptione reflexio. Non igitur mirum, quod evigilantes nullius cogitationis recordemur. » *Solutio nonnullarum difficultatum* §9.

Le sommeil instaure d'abord une rupture avec le monde extérieur. Nos sens externes ne parviennent plus à nous relier à lui et cela, alors même que l'âme se perçoit elle-même. Il est donc essentiel d'affirmer que l'âme, à défaut d'être mise en contact avec le monde au travers de ses sens, demeure en contact perceptif avec elle-même. Il semble même que ce contact perceptif soit pour l'âme inamissible. Or, dans cette situation de sommeil, ajoute Wolff, la réflexion est absente.

Commençons par relever ce que cette absence pourrait avoir d'étonnant précisément parce que, même dans le cas du sommeil, il y a bien dans l'âme une perception. Cependant, celle-ci est en quelque sorte amputée du rapport au monde extérieur ; on pourrait alors la qualifier d'« immédiate » si l'on comprend cette immédiateté comme interdisant la réflexion. Peut-être pourrait-on exprimer cette situation de la façon suivante : le fait que l'âme se perçoive – ou se sente elle-même-semble essentiel à la psychologie de Wolff ; il s'agirait alors d'un fait premier et ainsi d'une condition radicale de toute connaissance de soi.

Ce rapport immédiat de l'âme à soi semblerait constituer, en quelque sorte, le sol sensible permanent sur lequel la connaissance est bâtie. Toutefois cette perception – faut-il l'appeler « sourde »¹³⁵ ?- n'apporte par elle-même aucune connaissance en raison de son immédiateté. Elle ne pourra le faire qu'en lien avec la réflexion mais la réflexion, à son tour, suppose l'accès à des signes qui, par nature, supposent, pour leur part, un régime psychique de représentation. Il nous suffit, ici, de relever les liens entre connaissance, réflexion, signes et représentation. Nous retrouverons ces termes et cette problématique dans la deuxième partie de notre travail (Chapitres 4 et 7) lorsqu'il sera question explicitement du rapport entre représentation et attention. Cette fin de texte nous apprend également autre chose d'importance. Elle affirme que nous ne devons pas nous étonner si, en nous éveillant, nous ne nous souvenons d'aucune pensée. Cette incapacité n'est pas à porter en tout premier lieu au débit d'une mémoire défaillante mais plutôt à celui de l'état antérieur à l'éveil. Avant d'être éveillé nous n'étions pas capables de penser. Donc, nous ne pensions pas. Par voie de conséquence, nous ne pouvons pas nous souvenir de ce que nous n'avons pas fait et là est, semble-t-il, l'important.

¹³⁵ C'est évidemment une réminiscence leibnizienne...

Nous comprenons donc qu'au total, Wolff ne confond pas perception et pensée. Avant l'éveil, il pouvait y avoir perception mais non pensée. S'il fallait ici reprendre la référence cartésienne en réutilisant le vocabulaire du philosophe français, Wolff accepterait de dire que l'âme perçoit toujours ou, pour mieux dire, qu'elle se perçoit toujours, mais non qu'elle pense ou se pense toujours¹³⁶. Ce refus renvoie, bien entendu, au fait que dans la présente situation de sommeil il ne peut y avoir de pensée distincte. L'âme est ici dans un rapport immédiat à elle-même et cela lui interdit toute possibilité de connaissance subséquente, par conséquent toute pensée distincte est pour elle hors d'atteinte. Cette conclusion rejoint ce dont nous étions partis lorsqu'il était question de méthode de connaissance : la connaissance parfaite doit être une connaissance distincte ; mais nous venons de voir que cette connaissance distincte émerge d'une perception qui, elle, ne l'est pas et qui met en jeu le rapport de l'âme et du monde.

e) Synthèse et conclusion

Ce premier chapitre nous a donc permis de suivre l'élaboration de la pensée de Wolff concernant plusieurs thèmes importants de sa philosophie.

En premier lieu, nous avons compris que toute sa pensée obéit à l'exigence de « mathématique philosophari » c'est-à-dire de raisonner avec rigueur et tout d'abord avec distinction. Les mathématiques, pour leur part, constituent un objet privilégié d'exercice de la pensée et comme une occasion de pratiquer la « *cultura intellectus* » nécessaire à la découverte de notre puissance rationnelle.

En réfléchissant également sur le thème de la communication, Wolff a inscrit cette découverte de l'esprit dans une vision du monde dépendant du premier des esprits, c'est-à-dire de Dieu. Dès le début de sa carrière philosophique, Wolff pense l'idéal de la connaissance et sa communication comme une déduction à partir de l'être absolu divin. Toutefois, c'est notre incapacité à mener à bien cette déduction qui confère tant d'importance à l'expérience que notre esprit acquiert lorsqu'il se tourne vers le monde et vers lui-même.

¹³⁶ Descartes *Réponses aux 5èmes objections* AT VII, 356-357.

Selon cette dernière perspective nous avons pu observer que deux termes jouaient un rôle clé : l'attention et les notions. C'est en référence à eux que se dessine progressivement la manière dont l'âme accède à la connaissance de soi. Ni le corps, ni plus généralement le monde sensible ne révèlent pleinement l'esprit à lui-même, mais c'est à l'occasion de la perception, attentif à elle, que l'esprit entame cette découverte de sa propre nature. Il convient maintenant de suivre Wolff lorsque, quelques années plus tard, il expose pour la première fois sa compréhension de la logique.

Chapitre 2 : Âme et entendement dans la Logique allemande et la *Ratio praelectionum*

La première grande œuvre systématique de Wolff, ses *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes* ou *Logique allemande* de 1713 parle peu de l'âme et beaucoup de l'entendement. La raison de ce silence relatif sur l'âme se laisse aisément comprendre : s'il s'agit de logique il convient de découvrir quels moyens l'entendement doit mettre en œuvre afin de découvrir la vérité. Sans doute, l'âme est-elle mise en cause par la logique mais pas immédiatement, car elle se trouve en quelque sorte en arrière-plan alors que l'entendement est directement acteur, immédiatement responsable des opérations logiques au travers desquelles se réalise la recherche méthodique du vrai.

Ce texte de la *Logique allemande* joue un rôle particulier dans l'œuvre de Wolff. Outre le succès qu'il va connaître et dont témoignent les éditions successives¹³⁷, il contient comme une première tentative de faire comprendre, par une analyse systématique, l'importance décisive de l'entendement. Wolff ne pouvait être insensible à l'importance de la logique lui qui, dès 1709, devait donner, outre ses leçons de mathématiques, des cours de logique. L'attention aux règles de la logique non moins que la perspective pratique d'entraînement au raisonnement semblent bien avoir été les deux premiers aspects que le jeune professeur ait tout particulièrement soignés et mis en lumière. Les règles, d'ailleurs, Wolff ne cessera d'y revenir, ont été déjà expérimentées et même dégagées dans la pratique des mathématiques et dans les considérations méthodiques auxquelles les mathématiques ont, plus haut, donné lieu. À cet égard, dans le *Kurzer Unterricht*¹³⁸, Wolff avaient indiqué la manière dont il voyait la logique : « eine richtige Logick oder Vernunfft-Kunst keine andere Regeln mittheilet, als die in der mathematischen Lehr-Art beobachtet werden ». (Arndt, Einführung zu Wolffs Deutscher Logik s. 29)

Cependant, une nouvelle perspective se fait jour ici, en 1713, à savoir celle de rendre raison autant que possible de l'ensemble des actes de l'entendement. C'est pour préciser cette perspective que, dès le titre, Wolff précise que ce sont les « forces » (Kräfte) de l'entendement qui sont ici exposées. Pas simplement les actes, mais les

¹³⁷ La *Logique allemande* de Wolff connaît 14 éditions entre 1710 et 1754.

¹³⁸ *Kurzer Unterricht von der mathematischen Lehrart* (1710) in *AnfangsGründe aller mathematischen Wissenschaften*.

forces que ces actes révèlent et dont ils procèdent. Comme nous allons le voir, dans cette exposition de l'ensemble de l'activité de l'entendement, Wolff s'engage sur un chemin qui le mènera jusqu'à sa métaphysique. De fait, chez lui, nous découvrons sans cesse davantage que des liens très forts unissent la présentation des actes de l'entendement, la réflexion sur l'âme et la référence fondatrice au premier des esprits qui est Dieu.

Tout en soulignant l'ambition universelle de cet ouvrage de logique, nous nous contenterons de souligner un aspect essentiel qui commande le propos de Wolff, laissant pour d'autres chapitres les considérations et les problèmes proprement logiques.

Dans le « Vorbericht » de sa *Logique allemande*, Wolff entend montrer comment le concept de « possible » éclaire l'ensemble de son œuvre. La philosophie elle-même est définie à partir du possible. C'est ainsi que s'exprime le premier paragraphe de ce texte : « La philosophie est une science de toutes les choses possibles, pourquoi et comment elles sont possibles ». ¹³⁹Cette introduction présente les domaines de l'activité philosophique que Wolff distingue à partir du possible. Il en est cinq, qui sont chacun dénommés « parties de la philosophie » : la première est le domaine des forces de l'entendement et, nous y reviendrons bientôt, celui-ci est un « pouvoir de penser ce qui est possible ». ¹⁴⁰La deuxième partie de la philosophie s'occupe de l'être possible subsistant par lui-même, c'est-à-dire de Dieu. La troisième partie considère des êtres possibles mais dépendants de l'être subsistant par lui-même. Cette partie, d'ailleurs, se subdivise en étude des Corps et des Esprits. La quatrième partie de la philosophie étudie une manière d'être esprit qui correspond à ce que nous sommes quand nous pensons, à savoir l'âme. Wolff ajoute, aussitôt, que l'âme contenant en elle l'entendement et la volonté, la philosophie, dans cette perspective étudiera ce qui est rendu possible par la volonté, c'est-à-dire l'agir humain dans ses différentes dimensions, morales et politiques. Enfin, une dernière partie de la philosophie sera consacrée à l'étude de ce que tous les êtres précédemment cités possèdent en commun ou en termes wolffiens, les « similitudes » qui se trouvent

¹³⁹ « Die Welt- Weisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind ». In *Vorbericht von der Welt-Weisheit* §1 (Edition Arndt p.115). On trouve déjà, en 1709, dans la préface de son traité « *Aërometriae Elementa* » une semblable définition de la philosophie : « philosophiam ego definire soleo per rerum possibilium, qua talium, scientia ». C'est très précisément cette définition qui sera reprise en 1728 dans le *Discursus praeliminaris* : « Philosophia enim est scientia possibilium, quatenus esse possunt » (§ 29)

¹⁴⁰ « Wenn wir auf uns selbst acht haben; so werden wir überführet, es sey in uns ein Vermögen zu gedencken, was möglich ist, welches wir der Verstand zu nennen pflegen ». *Logique allemande* §10

dans les différentes choses étudiées par les autres parties de la philosophie¹⁴¹. Cette ultime science est dénommée métaphysique.

Nous voudrions simplement revenir sur la manière dont la logique est ici introduite, c'est-à-dire sur le rapport qu'elle entretient avec le possible. On retiendra tout d'abord que c'est de l'entendement et non de l'âme qu'il est question dans la logique. En effet, selon la présentation de la philosophie qui vient d'être proposée, l'âme n'est étudiée comme telle que dans les troisième et quatrième parties, après la théologie.

De plus, la logique n'échappe pas à une sorte de cercle lorsqu'il faut la présenter. En effet, elle est une partie de cette science qu'est la philosophie. Mais toute science est une disposition de l'entendement. Prenant donc en considération l'entendement lui-même, la logique tout en étant une partie de la philosophie possède une sorte de prééminence sur la totalité de l'activité intellectuelle dénommée philosophie. La philosophie, à son tour, ne peut manquer en raison même de ce qu'elle est, de se retourner sur les actes de l'entendement pour tenter d'en rendre raison. En d'autres termes, la logique et la philosophie s'enveloppent l'une l'autre sous des rapports différents ; la logique explicite le pouvoir de l'entendement grâce auquel la philosophie, universellement, procède à l'étude du possible et des choses possibles. Selon le point de vue qu'on adopte, en se plaçant au plan de la partie ou à celui du tout, chacune possède donc une excellence particulière.

Qui plus est, la logique se distingue des autres parties de la philosophie pour une raison plus profonde. Les autres parties, à commencer par la théologie, considèrent des choses (Dinge) possibles. Seule la logique¹⁴² considère le possible comme tel en tant qu'il est pensable par nous, ou encore en tant que nous avons un pouvoir de le penser.

Cependant, une objection pourrait ici surgir si nous relevons ce qu'indique le paragraphe 12 qui parle, lui aussi, mais dans un autre contexte, des « forces des esprits ».

En quoi, pourrait-on effectivement objecter, la logique possède –t-elle une ouverture spécifique sur les « forces de l'entendement » si, comme il apparaît deux

¹⁴¹ On remarquera qu'ici, pour la métaphysique, le terme « possible » n'est pas repris. Ceci ne signifie pourtant pas que le point de vue du possible ne soit plus pertinent. En effet, la métaphysique, telle que Wolff la présente ici, regroupe plusieurs aspects des autres parties de la philosophie, singulièrement la doctrine concernant les esprits et les considérations de théologie naturelle.

¹⁴² Le cas de la métaphysique fera l'objet d'une étude subséquente une fois que son statut sera mieux établi, une fois aussi que des exemples nous aurons montré en quoi les « similitudes » que la métaphysique étudie apportent une contribution spécifique à l'édifice de la science appelée philosophie.

paragraphes plus tard, la philosophie doit mettre en évidence dans son étude des créatures, les forces du corps (étude de la physique) et les forces des esprits (forces qui se manifestent par toutes nos activités de connaissance, de réaction affective et d'action). Or, à bien y regarder, il ne faut pas confondre les deux perspectives : le paragraphe 12 parle des « forces des esprits » dans le contexte des choses du « monde », choses qui sont possibles soit par les forces du corps et l'on est dans le domaine de la physique, du mouvement, soit par les forces des esprits et, sans que le terme soit ici présent, c'est, à l'évidence, de psychologie qu'il est question¹⁴³. D'ailleurs, les mots parlent d'eux-mêmes : ici, (§12) il s'agit des forces de l'esprit (devant être étudiées par la Pneumatologie) alors que dans le premier cas (§10) il s'agissait des forces de l'entendement (objet de la logique).

C'est pourquoi il existe une vraie radicalité de la logique en ce qu'avant toute étude d'un être possible elle étudie le possible en tant que pensable. Par-là, elle nous fait vraiment connaître les forces de l'entendement. On doit aussi ajouter qu'on comprend également pourquoi cette discipline joue un rôle d'introduction à l'ensemble de l'œuvre philosophique : dans cette science qu'est la philosophie tout repose sur la capacité de découvrir les idées distinctes des choses. Il convient donc dans un premier temps de mettre au jour l'exact pouvoir de cet instrument universel d'atteinte de la vérité qu'est l'entendement.

Un deuxième trait caractéristique de cette *Logique allemande* tranche avec ce que nous venons de voir concernant le possible. Alors qu'à l'évidence le possible est une notion qui se retrouve partout dans l'univers intellectuel de Wolff, le paragraphe 6 du premier chapitre met, lui, l'accent sur ce qu'on pourrait appeler la modestie du point de vue logique.

En effet, Wolff commence par indiquer que, pour ce qui concerne les concepts et leur statut, deux écoles prétendent en établir l'origine. L'une affirme que les concepts sont dans l'âme mais surviennent en elle comme sur une « table rase » alors que l'autre école tient qu'ils sont gravés dans l'âme, comme peuvent l'être, par exemple, des idées innées. Or, il est digne de remarque qu'au début de ce traité de logique Wolff estime que les considérations logiques peuvent se développer sans qu'on sache précisément quelle est l'origine de ces concepts. On se tromperait lourdement si l'on en concluait que Wolff est indifférent à la question de l'origine des concepts

¹⁴³ Wolff parle ici de Pneumatologie, cette dénomination permettant de situer l'âme humaine dans l'ensemble plus vaste des êtres spirituels doués d'intelligence et de volonté.

mais pour autant qu'un projet de logique est en cause, cette question peut être laissée de côté. Comment justifier cette indifférence ?

On peut évidemment répondre en indiquant que chaque discipline doit traiter ses propres problèmes selon son propre point de vue et que la question de l'origine des concepts ne relève pas de la logique mais plutôt de la psychologie, voire de la métaphysique. Cependant cette réponse, surtout dans la philosophie de Wolff, pose de redoutables questions. En toute hypothèse, elle demanderait pour être validée que nous ayons nous-mêmes bien distingué les différentes disciplines et justifié cette distinction. Contentons-nous, pour l'instant, de souligner un aspect textuel important. Le point saillant est d'abord celui-ci : la logique se constitue en considérant les concepts auxquels on parvient « wenn wir auf uns selbst acht haben »¹⁴⁴.

De manière très claire, Wolff estime donc trouver dans cette attitude d'attention la condition nécessaire et suffisante d'accès à nos concepts et au pouvoir de notre entendement.¹⁴⁵ Peut-être convient-il, ici, d'insister : l'accès au point de vue proprement logique est premier car, du moment que nous faisons attention à nous-même, l'ignorance quant à l'origine des concepts ne nous empêche nullement de découvrir le possible et d'en appréhender les qualités en tant que pensable. Mais alors, si pour connaître notre esprit, l'entreprise est effectivement ardue, découvrir les forces de notre entendement est beaucoup plus accessible : l'attention y suffit. Par voie de conséquence, la logique de Wolff doit prendre une apparence « empirique », si l'on ose s'exprimer ainsi, pour indiquer la facilité de l'accès à nos concepts et aux opérations que nous développons avec eux. Avant de savoir d'où viennent nos concepts il nous est possible de les ordonner : c'est à une expérience des forces de l'entendement que nous nous livrons lorsque nous nous interrogeons en logique. Cette immédiateté du rapport à notre entendement justifie par conséquent elle aussi que la logique soit la première partie de la philosophie.

C'est seulement quelques années plus tard, dans la *Ratio praelectionum* (1718), que Wolff voudra montrer, de manière abrégée, et avant les développements de la *Métaphysique allemande*(1720), comment sa philosophie apporte directement des

¹⁴⁴ *Vorbericht von der Weltweisheit* §10

¹⁴⁵ « Si nous faisons attention à nous-même, nous serons convaincus qu'existe en nous un pouvoir de penser ce qui est possible, pouvoir que nous avons coutume d'appeler entendement ». *Logique allemande*. Avant-propos §10.

clarifications sur le concept d'âme lui-même, clarifications qui n'ignorent pas ce que la logique enseigne mais qui débordent l'étude de l'entendement.

Wolff, il convient de le remarquer, n'a pas encore utilisé le terme « psychologie » pour cette étude. C'est en fait à l'intérieur d'un chapitre intitulé « Des leçons de métaphysique » que se développe une doctrine de l'âme (« mens »), étude qui, en lien avec celle de Dieu et des principes des choses, constitue pour Wolff, à ce moment de sa carrière, la métaphysique. Cette dernière pourrait d'ailleurs être aussi dénommée « pneumatologie », observe Wolff, puisque Dieu et les âmes des hommes sont des esprits (en grec « pneuma »).

Il semble bien que ce soit un thème proprement théologique qui ait joué un rôle clé dans le cheminement de pensée de Wolff et qui l'ait amené à étudier l'âme dans une perspective nouvelle. En effet, Wolff pensait depuis sa formation universitaire que rendre compte de manière ultime de la nature des choses ce ne pouvait être, dans une perspective théologique, que remonter jusqu'à la volonté de Dieu posant par sa propre force et autorité les « essences arbitraires » ; l'« ultima ratio » des choses était et ne pouvait être que la volonté de Dieu.

Or, aux dires de Wolff lui-même, deux considérations vont se faire jour dans son esprit qui l'amèneront à réviser son jugement sur ce point. La première est ainsi énoncée : « m'étant rappelé que les essences ont été posées par les aristotéliens comme éternelles et nécessaires »¹⁴⁶...

Il est difficile d'identifier avec précision qui sont ces aristotéliens¹⁴⁷. On retiendra toutefois que cette référence n'est ni banale ni convenue sous la plume de Wolff car, selon les cas, les aristotéliens sont loués-ce serait plutôt le cas ici- ou blâmés. Quoi qu'il en soit, Wolff lit dans ce « rappel » une vérité d'importance, soulignant la consistance propre des essences et donnant par conséquent à penser que ces essences possèdent en elles-mêmes une intelligibilité. Ce qui l'amène à sa deuxième considération : reprenant la notion d'essence arbitraire dans une perspective proprement théologique, il se rend compte « qu'aucune vérité n'est

¹⁴⁶. *Ratio praelectionum wolffianarum in Mathesin et philosophiam universam*. Section II, chapitre 3, de lectionibus metaphysicis, §9.

¹⁴⁷ *L'Index auctorum* de Jean Ecole est un outil de travail fondamental et irremplaçable pour nourrir une lecture sérieuse des textes de Wolff. J. Ecole *Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quos Wolffius in opere metaphysico et logico remittit*. Christian Wolff gesammelte Werke Materialien und Dokumente Band 10 Olms 1985. Sur les « aristotelici » voir particulièrement les pages 11 à 13.

fondée dans l'arbitre divin car les vérités peuvent être démontrées indépendamment de la volonté divine. ¹⁴⁸»

Or, ces considérations théologiques vont avoir une incidence directe sur la compréhension de l'âme et sur la question débattue du rapport de l'âme et du corps. Au lieu de se contenter de dériver les notions de la volonté divine, Wolff les comprend maintenant comme dérivant de l'intellect divin, avant tout décret de l'arbitre divin. Cette modification est essentielle car elle est, pourrait-on dire, à double effet et ce, de manière paradoxale. D'un côté, les notions renvoient maintenant directement à l'intelligence divine, ce qui renforce le lien quasi intrinsèque qu'elles entretiennent avec elle. De par leur intelligibilité, elles semblent même s'imposer à Dieu dans la mesure où elles expriment directement ce que Dieu pense nécessairement. Bref, leur enracinement théologique semble plus radical, car plus proche de la nature divine.

Mais, d'un autre côté, elles jouissent d'une sorte de consistance propre qui autorise, voire qui appelle, une étude de la notion en elle-même. Au lieu d'apparaître comme des décrets, en droit toujours révisables, elles énoncent les lois mêmes de l'être et doivent donc être étudiées avec l'assurance qu'en dégagant leur intelligibilité c'est bien une sorte de saisie, par l'esprit humain, de l'être divin lui-même qui se produit alors.

La seule exigence décisive, pour ce qui concerne le domaine de l'âme, sera d'en avoir une notion distincte. Cependant, l'âme humaine donne lieu à un certain nombre de changements dont il est nécessaire de rendre raison. Ces changements, tout en étant propres à l'âme, ont manifestement un rapport avec notre corps. Que ce soit nos sensations ou notre agir volontaire, on ne peut penser l'âme humaine sans avoir à clarifier les rapports de l'âme et du corps. Une nouvelle fois, on comprend pourquoi Wolff situe sa réflexion dans le contexte de la métaphysique telle qu'il l'entend, car il n'est plus possible d'esquiver l'explicitation ultime rendue possible par l'accès aux notions. Seules celles-ci permettent de rendre raison. Or c'est très exactement le devoir du philosophe que de rendre raison.

Pour ce faire, Wolff va commencer par se mettre à distance de deux écoles qui traitent de la connaissance humaine à partir d'une compréhension systématique de la dite connaissance : les idéalistes et les sceptiques. Par-delà leur différence

¹⁴⁸ *Ratio praelectionum*, section II, chapitre 3, de lectionibus metaphysicis, §9.

doctrinale, toutes les deux s'accordent sur l'existence d'une expérience interprétée comme phénoménale et ordonnée. Wolff se fera fort de montrer que c'est effectivement ce que l'expérience contient. Le philosophe devra, sur cette base, rendre raison des phénomènes et par là même, il dépassera ces deux écoles philosophiquement insuffisantes.

Il est assez étonnant d'observer un philosophe qui, voulant remonter aux principes, commence par écarter, sans les réfuter, les doctrines qui prétendent régler le problème qui l'occupe. Il nous semble pourtant que cette attitude possède tout d'abord une justification méthodique. Les deux considérations qui sont essentielles dans la perspective de Wolff sont maintenant bien établies : la notion commande l'intelligibilité de la chose, en l'occurrence l'âme, et le respect de ce que l'expérience nous apprend, est également une exigence première dans le cas des changements qui affectent l'âme et que nous appréhendons précisément par expérience. C'est le lien des deux – notion et expérience- qui constitue le double instrument grâce auquel nous pouvons aborder le statut de l'âme.

La double mise à l'écart des idéalistes et des sceptiques a donc aussi des justifications stratégiques, si l'on peut ainsi parler. Mais celles-ci peuvent aussi être lues de manière quelque peu différente. Les idéalistes mettent en cause l'existence réelle du monde au sens où ils ne lui confèrent qu'une existence idéale¹⁴⁹. Toutefois, une pareille conception ne s'impose pas et, en tout cas, ne règle pas la question de la nature des changements qui affectent notre âme. Ces changements sont indiscutables et, quel que soit le mode d'existence du monde, il convient de rendre raison de ces changements en les situant par rapport à la notion d'âme, car sans âme ces changements sont inintelligibles. Et c'est précisément là où Wolff voulait en venir : aussi bien les idéalistes que les sceptiques sont bien obligés de convenir, contraints par l'expérience de nos sens, qu'il existe des changements « en nous ». Que l'on soit dans l'incertitude la plus complète quant à l'existence substantielle des choses (les sceptiques) ou que l'on ait déjà affirmé une existence idéale du monde (les idéalistes) on doit convenir que des changements nous affectent sur le mode de la perception. Qui plus est, certains de ces changements résistent définitivement à l'analyse. Ils ne permettent pas d'obtenir une connaissance distincte. C'est donc bien que notre esprit rencontre un être qui, de par sa nature, lui est totalement étranger.

¹⁴⁹ *Ratio praelectionum* Section II chapitre 3 : « Des leçons de Métaphysique §14.

C'est à partir de là que Wolff veut montrer la supériorité de la manière de philosopher qu'il est en train de mettre en place.

C'est pourquoi présentant son étude comme portant sur la « raison de la succession des perceptions dans l'esprit, Wolff indique cinq perspectives qui, chacune à sa manière, illustre la complémentarité de la notion et de l'expérience. En faisant cela, Wolff prépare déjà le projet systématique qu'il réalisera dans les deux œuvres majeures de psychologie : les *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720) et les deux ouvrages latins de *Psychologia* de 1734 et 1736.

Tout d'abord, Wolff établit qu'il existe une harmonie entre nos perceptions et les changements qui se produisent dans nos organes des sens. Le terme d'harmonie indique un ordre entre deux séries de choses sans qu'il soit besoin d'affirmer une influence de l'une sur l'autre. On observera une nouvelle fois que Wolff a en tête les deux écoles dont nous venons de parler et qui toutes deux doivent reconnaître cette harmonie même si chacune l'interprète, selon Wolff, d'une manière différente. C'est selon lui l'aspect expérimental qui est ici décisif. Pour Wolff, l'harmonie est un fait en ce sens que nous observons tous un ordre constant et réglé entre nos pensées et les mouvements de notre corps¹⁵⁰. Cette constance nous permet d'anticiper ce qui se produit et, par-là, il entend montrer que cette harmonie se prolonge – mais aussi s'illustre- au travers des activités utiles de notre vie.

Un deuxième aspect doit être mis en lumière, à savoir le lien fortuit des idées dans l'imagination. Que l'imagination soit en nous un facteur de désordre n'a rien de particulièrement original, surtout pour un penseur imbu des pensées issues du cartésianisme. Toutefois, et nous y reviendrons plus tard, les mots essentiels sont ici ceux de « lien fortuit »¹⁵¹. L'imagination en effet produit des liens. Elle n'est donc pas un chaos. Toutefois, elle ne procède pas à partir de notions distinctes, mais plutôt de perceptions qu'elle associe selon les circonstances particulières. Or, si ces circonstances elles-mêmes ne sont pas, sous tout rapport, chaotiques, les relations qu'elles entretiennent ne seraient, en fait, intelligibles que resituées dans une compréhension d'ensemble de la nature. Il va de soi, dans ces conditions, qu'aucun être fini, à la connaissance limitée, ne peut donc espérer obtenir une intelligibilité complète d'une seule situation, ou d'un événement dans la nature, et ce pour deux

¹⁵⁰ *Ratio praelectionum* section II chapitre 3, §22

¹⁵¹ *Ratio praelectionum* section II chapitre 3, §20

raisons : d'une part, parce que Dieu seul connaît l'ensemble de ces éléments ordonnés qui constituent le monde ; d'autre part, parce que c'est le « nexus », le lien des événements, qui en garantit l'intelligibilité.

De plus, la plupart du temps, ces circonstances dans lesquelles les événements se produisent ont pour seul point commun qu'elles nous concernent, ce qui ne facilite pas la tâche de les comprendre : nos passions risquent en effet de dévier la signification réelle des choses. Telles sont donc les raisons pour lesquelles le lien des idées dans l'imagination est un lien fortuit. L'intelligibilité ne s'y trouve pas alors même que nos perceptions correspondent à ce qui se passe dans les mouvements de notre corps.

Compte tenu de ce que nous savons déjà des forces de l'entendement, Wolff reprend ici ce qu'il a montré dans sa logique à savoir que le syllogisme, correctement compris, illustre la puissance de distinction et d'ordre qui rend possible la connaissance humaine et lui permet d'accéder à la vérité. À vrai dire, le terme « syllogisme » est ici comme le symbole de ce que Wolff a voulu faire et dont nous avons parlé plus haut : montrer que les logiciens anciens et les nouveaux mathématiciens expriment, dans des vocabulaires en partie différents, les mêmes exigences que celles que notre auteur s'efforce de résumer au travers des règles de l'« Ars inveniendi »¹⁵². Ces exigences sont précisément celles qui permettent de juger et de dépasser les productions de l'imagination. Il est d'ailleurs significatif qu'au travers du seul mot « syllogisme » Wolff veuille ici signifier l'outil qui nous permet d'utiliser au mieux notre puissance de trouver le vrai.

¹⁵² M. Campo (*Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, vol.1 chapitre IV, p. 78 à 95) présente l'« Ars inveniendi » wolffien comme une tentative de compléter la logique en raison du caractère abstrait et formel de cette dernière. Dans le prolongement des *Regulae* cartésiennes et de la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, Wolff s'efforce d'ajouter à la « solidité » (*Psychologia empirica* §440) de l'habitus argumentatif une inventivité qui tourne l'esprit vers l'expérience. Les artifices heuristiques devraient donc permettre à l'esprit d'appliquer les notions à la riche diversité empirique. La construction de nouvelles figures en géométrie (*Psychologia empirica* § 470), par exemple, illustre la capacité qu'a l'esprit de développer ses recherches au-delà des connaissances acquises. Cette exigence se réalise chez Wolff selon deux perspectives principales : celle de l'« ars characteristica combinatoria » (*Psychologia empirica* §300, *Logica* §374), tout d'abord, dans laquelle des notations symboliques renvoyant à des notions primitives permettent de raisonner directement sur les notations sans toujours revenir aux éléments empiriques qui furent le point de départ de la recherche. La logique devrait donc ici se prolonger en une sorte de calcul censé faciliter la découverte de nouvelles vérités. Les deux exemples principaux de cet « ars » se rencontrent en arithmétique et en logique.

On doit envisager également l'« ars inveniendi », et ce sont alors les sciences de la nature qui en fournissent les exemples les plus éloquents. Dans ce cas, les instruments (microscopes, télescopes) aident le physicien à observer plus précisément et donc à découvrir de nouvelles réalités. Mais les instruments permettent également de mieux mesurer. Au total, selon chacune de ces deux perspectives, Wolff estime que l'« ars inveniendi » apporte à la logique une dimension d'inventivité qui rejoint l'évolution réelle de la pratique scientifique et qui souligne le rôle de l'esprit désireux d'unir les exigences logiques et l'apport de l'expérience.

Dans son esprit, il ne s'agit pas d'une lecture partisane, comme si Wolff devait faire allégeance à une école de philosophie particulière, mais plutôt de signifier symboliquement que l'accès au vrai est ouvert à chaque esprit qui utilisera au mieux les forces de son entendement. Or, par le lien rigoureux qu'il opère entre les termes et les propositions, le syllogisme traduit parfaitement cette exigence.

Les deux derniers aspects présentés dans le paragraphe 20 – la représentation du bien et du mal, ainsi que le sens de la perfection pour la sensibilité- ouvrent sur des perspectives qui pourraient surprendre si on ne se souvenait que le premier écrit de Wolff – la *Philosophia practica universalis*- avait pour but une réflexion sur le bonheur¹⁵³. En mettant ici en avant les « représentations du bien et du mal » et en les reliant à la « volupté » il est clair que Wolff nous oriente vers la partie morale de sa propre pensée. C'est d'autant plus perceptible que le dernier aspect : le sens de la perfection¹⁵⁴ et de l'imperfection reprend la même perspective et la décline en lien avec nos capacités sensibles.

Comment souligner, plus clairement que Wolff ne l'a fait, l'importance qu'il accorde au concept d'âme tout en insistant sur sa vocation universelle : physique, logique, psychologie, métaphysique, toutes les autres parties de la philosophie sont d'une manière ou d'une autre mise en cause par la réflexion sur l'âme.

Revenons pour terminer cette présentation de la *Ratio praelectionum* sur la manière dont sont présentes ces parties de la philosophie dans l'argumentation de Wolff.

Au paragraphe 21, Wolff illustre de manière particulièrement claire comment la logique est présente dans son étude de l'âme. La thèse de ce paragraphe est celle-ci : le texte nous dit qu'il a étudié la notion d'esprit comme genre et celle d'âme de manière spécifique. Où l'on comprend tout de suite le bénéfice que Wolff tire de la logique traditionnelle qui lui fournit les termes de genre et d'espèce. Ces termes lui permettent de situer la manière propre que l'homme a d'être un esprit. Il est un esprit qui existe en lien avec un corps. C'est très exactement ce que le mot d' « âme » sera chargé d'exprimer. Cependant, la logique lui permet également de critiquer le legs cartésien. En effet, Wolff estime que l'identification de l'âme avec une substance pensante, pour fondée qu'elle soit, ne « rend pas raison » de ce qu'il y a dans l'esprit. Pour notre auteur, il s'agit plus d'une description que d'une définition proprement dite car si le terme de pensée est incontestable il ne permet guère d'aller

¹⁵³ Cf. le présent ouvrage p.18-20.

¹⁵⁴ Voir plus bas chapitre 3, pages 145 à 151

plus loin. D'où la critique de Wolff : cette assimilation de l'âme à une substance pensante « ne permet pas de déduire a priori ce qui se trouve dans l'âme »¹⁵⁵. On rencontre ici une simple juxtaposition de caractères et non une compréhension de ce qui fait le dynamisme ou, comme il l'énonce lui-même, « la raison de la succession de perceptions » dans l'âme. En outre, la « définition cartésienne » ne parvient pas à distinguer l'âme humaine parmi tous les autres esprits, ce qui peut s'exprimer de la façon suivante : cette définition ne donne pas la différence spécifique des esprits puisque, de manière univoque et par là confuse, tout esprit est « défini » par la pensée. Or, la philosophie de Wolff va établir qu'il existe une très grande variété entre les esprits selon la qualité de leur connaissance. Il est vrai que, pour rentrer dans cette analyse, il faut mettre en avant la distinction opérée par l'esprit entre nos idées, mais c'est alors une autre façon d'aborder l'âme qui devrait être développée. On peut également ajouter que le vocabulaire cartésien donne, à l'évidence, raison à Wolff puisqu'à l'orée de la deuxième méditation Descartes considère les mots âme et esprit comme des synonymes¹⁵⁶. Or Wolff va s'efforcer de montrer que si, génériquement, les âmes sont des esprits, elles possèdent des différences dans la qualité de leurs connaissances et qu'il faut honorer ces différences si l'on se propose de connaître l'âme. Enfin, Wolff juge que « le principe d'individuation » des âmes est ignoré par cette philosophie cartésienne. Pour Wolff, on s'en souvient, l'individuation dit détermination complète. Celle-ci ne peut se trouver que dans l'individu pris dans sa totalité. Mais alors la question centrale doit être posée : qu'en est-il de l'individuation de l'âme ?

C'est dans le paragraphe suivant que Wolff nous livre le fond de sa pensée au travers d'une définition qu'il va dorénavant conserver inchangée jusqu'à la fin de sa carrière : « j'ai défini l'âme comme une substance représentative de l'univers selon le site d'un corps organique, dans l'univers »¹⁵⁷. Ces quelques mots constituent la clé d'interprétation de sa doctrine de l'âme ; cette définition a été forgée par Wolff lui-même, et elle doit lui permettre en principe de clarifier les problèmes qu'il a posés.

¹⁵⁵ *Ratio praelectionum* 2^{ème} section, chapitre 3, §21.

¹⁵⁶ *Méditations métaphysiques*, Abrégé des 6 méditations. A.T. VII, p.10 : ...«d'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point) est immortelle de sa nature ».

¹⁵⁷ *Ratio praelectionum* 2^{ème} section, chapitre 3, §22 : « Animam ergo definivi, quod sit substantia universi repraesentativa pro situ corporis alicuius organici in universo ».

Il nous est donc nécessaire de reprendre l'ensemble des mots de cette définition qui, d'ailleurs, nous fait passer des considérations logiques à celles de métaphysique. Wolff inscrit tout d'abord sa définition de l'âme dans la notion de représentation. Cette décision est d'une extrême importance. Elle lui permet, en effet, d'accueillir ce que Descartes affirmait sur la pensée sans se borner à enregistrer le fait que notre âme pense. L'essentiel, ne le perdons pas de vue, est selon Wolff, d'expliquer, c'est-à-dire de rendre raison, de la succession des perceptions. Pour cela, Wolff accueille toutes les modifications de nos sensations en y lisant une dynamique qui ne peut s'expliquer que par les forces de l'esprit. Nous l'avons déjà remarqué, Wolff ne pose pas ex abrupto, un intellect qui, seul, rendrait compte de la connaissance humaine. Tout au contraire, il existe une lente gradation qui, des connaissances les plus confuses jusqu'aux notions les plus distinctes, manifeste la richesse de la connaissance humaine. Toutefois, cette richesse, faite de grands contrastes, est aussi pour Wolff le signe que l'esprit se heurte constamment à une source de relative confusion et c'est à cela que Wolff reconnaît l'existence du corps.

En fait, tout en étant nécessaire à la connaissance et à l'action, celui-ci empêche notre esprit d'aller au bout de son entreprise de distinction. Le terme d'ambivalence est probablement le meilleur pour qualifier le regard que Wolff porte sur le corps humain dans son rapport à l'âme. D'ailleurs, cette ambivalence ressort, me semble-t-il, de la manière dont la définition est rédigée. Wolff pourrait, comme Pascal par exemple, affirmer que notre rapport à l'univers est double en ce sens que nous le dominons par notre pensée¹⁵⁸, -Wolff écrit : l'âme le représente- mais inversement que l'univers nous contient. Wolff souligne, selon cette autre perspective, que la représentation de l'univers produite par l'âme a lieu depuis un endroit très précis de l'univers, cet endroit, ce point de vue, c'est notre corps. On comprend bien alors comment s'agencent les arguments logiques dont nous avons parlé plus haut avec cette définition capitale.

L'âme progresse dans la connaissance des choses en les distinguant, c'est-à-dire d'abord, en les définissant le plus précisément possible. Cette manière de procéder concerne également l'âme dans son rapport avec elle-même. Il ne suffit pas que l'âme fasse l'expérience d'elle-même pour prétendre accéder directement à ce qu'elle est. En revanche, sur fond de cette expérience, l'analyse de la notion permet

¹⁵⁸ Pascal *Les Pensées* « par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends ». Edition Lafuma fragment 348.

de cerner ce que c'est pour une âme que de connaître.. L'expérience, dans ce contexte, nous apprend que les changements dans notre âme correspondent à des mouvements dans nos organes des sens. Or, si nous ne pouvons remettre en cause l'impression des sensations nous ne pouvons pas non plus, et pour la même raison, remettre en cause l'existence de ces organes des sens.¹⁵⁹ L'harmonie entre changements dans les perceptions et mouvements corporels – et au premier chef dans notre propre corps- nous amène donc à lire une correspondance entre deux ordres de réalités, celui des mouvements et celui des perceptions. Dans les deux cas, il faut des « forces » pour que ces changements de perceptions et ces mouvements corporels aient lieu. Qui plus est, lorsque nous analysons ces perceptions, nous comprenons qu'elles sont intelligibles grâce aux notions. C'est à partir des notions que prend naissance notre raisonnement concernant le monde qui nous entoure. En outre, ce raisonnement pour se mettre en place, suppose que nous utilisions notre « vis cogitandi » de manière méthodique. Le corps, pour sa part, se fait reconnaître au fait qu'il est à la fois nécessaire et potentiellement trompeur pour l'ordre de la connaissance. L'esprit est donc obligé de s'interroger sur lui-même, sur les limites de son propre point de vue afin de gommer les aspects trompeurs qui affectent sa perception du monde, tout en découvrant que le rapport au corps est constitutif de son être. Il faut donc souligner la manière dont Wolff procède ici : cherchant à comprendre l'ordre de succession de ses perceptions, l'esprit, par ses propres forces, découvre ses propres limites. L'esprit entretient ainsi, à l'égard de lui-même, un rapport authentiquement expérimental et critique, si l'on entend par là qu'il cherche, à partir de la conscience qu'il a de lui-même, et par lui-même, c'est-à-dire en se fondant sur sa capacité de distinction, à revenir sur son exact pouvoir, à délimiter l'expérience qu'il fait du monde et de lui-même.

Je disais auparavant qu'en approfondissant le sens de ses arguments logiques Wolff pénètre en métaphysique. On remarquera ici que si le terme métaphysique se justifie en raison des enjeux ultimes présentés dans la définition de l'âme, cette définition elle-même relève du domaine que nous avons appelé psychologique et ce sous deux rapports.

¹⁵⁹ Durant toute cette démonstration qui accompagne la définition de l'âme comme substance représentative de l'univers, Wolff parle du corps comme d'un « phénomène » § 28. On se souvient que, face aux sceptiques et aux idéalistes, il ne veut pas présupposer quoi que ce soit que l'expérience ne garantisse. C'est selon cette perspective qu'il comprend le corps comme « phénomène ». On se bornera à remarquer ici que le mot « phénomène » caractérise le corps alors que l'âme est définie de manière très claire comme une substance.

D'une part, elle clarifie le statut d'un être qui, comme Dieu, est une substance représentative¹⁶⁰. Or, s'il y a bien un terme qui mérite d'appartenir à la psychologie c'est bien celui de représentation. De fait, à la différence de ce qui se passe en physique, les changements, ici, concernent des êtres conscients dont les forces de changement portent sur leur état intérieur. En somme, le terme de représentation décrit avec clarté l'originalité de ce domaine sans qu'on puisse trouver un autre terme antérieur susceptible de dire de manière générique ce qu'il désigne. En clair, le terme « représentation » semble être le seul, et en tout cas le premier, pour dire le domaine d'étude de ce à quoi on accède grâce à la conscience.

Il existe également une autre raison pour laquelle le mot « psychologie » est ici utilisé de manière pertinente. C'est que, dans la description de ce qui se passe dans l'âme, dans la succession de perceptions, chacun peut se convaincre que c'est bien ce qu'il vit, ce qu'il expérimente. Nous sommes donc en face d'un domaine général de connaissances mais aussi d'un ensemble d'actes de représentations accessibles à chacun sur la base d'une prise de conscience ou d'une « attention » à ce qui se passe en nous.

Nous sommes maintenant munis de la définition qui explicite le domaine que Wolff va travailler dans ses œuvres majeures de psychologie. Avant de le suivre dans ces œuvres, écoutons-le une dernière fois dans cette *Ratio praelectionum* lorsqu'il précise la teneur exacte de résultats auxquels il vient d'aboutir.

Nous nous souvenons qu'avant d'avoir dégagé cette définition de l'âme Wolff avait insisté sur la notion capitale de « possible ». Or, il est nécessaire de clarifier ce que notre âme opère exactement au travers de sa capacité représentative. De fait, c'est parce qu'elle est « substance représentative » qu'elle est capable de connaître. Mais en quoi, formellement, cette capacité représentative rend-elle compte des connaissances distinctes ?

Les paragraphes 28 et 29 traitent cette question essentielle si l'on veut comprendre l'exacte portée de la définition de l'âme. Le premier distingue l'âme et intellect. L'intellect est défini par la représentation des possibles, mais non l'âme elle-même. C'est que, poursuit le paragraphe 29, « l'âme humaine est définie substance représentative des possibles EN RAISON des changements qui arrivent dans le

¹⁶⁰ « ...recordarer, intellectum divinum esse repraesentationem simultaneam et distinctam omnium possibilium ; patebat tandem, Deum esse substantiam omnia universa simul distincte repraesentantem. » *Ratio praelectionum* IIème partie, chapitre 3, §25.

corps organique ». En clair, l'âme se représente toutes sortes de perceptions et abrite en elle une puissance qui accède aux notions distinctes. Cette puissance s'appelle intellect. La condition d'accès à ces notions distinctes est donnée par l'âme elle-même en tant qu'elle est représentative. Toutefois, Wolff indique que l'âme est représentative de l'univers, c'est-à-dire de l'ensemble des choses à connaître, de manière confuse ou distincte. C'est pourquoi la définition relie également la représentation de l'âme à l'état du corps. Notre corps est en effet immergé dans l'univers et c'est bien du point de vue de ce corps que l'âme exerce sa capacité représentative qui s'étend à l'ensemble des corps. La conséquence de cette problématique du rapport âme-corps est que l'âme connaît, en fonction des mouvements survenant dans le corps, les changements dans ses propres perceptions. Cette dépendance à l'égard du sensible a aussi pour conséquence que nous connaissons d'abord et directement les choses actuelles. La connaissance des possibles lui est postérieure et tel est précisément le rôle de l'intellect que de faire l'analyse de ce que notre perception apporte. Le pouvoir de l'âme, indiqué au travers du terme « représentation » est donc générique et ne préjuge pas de la qualité des connaissances en question. À vrai dire, Wolff tend plutôt à affirmer que l'âme comme telle ne rend pas compte de la connaissance distincte. Elle n'en est que la condition lointaine. Seul l'intellect semble produire cette connaissance dans laquelle se manifeste, d'autre part, l'excellence de la connaissance humaine.

On l'aura compris : en raison de l'originalité et, en un sens, de l'excellence du concept de « possible », Wolff réserve à l'intellect l'accès à cette notion. Corrélativement, l'âme se contente d'être, de par sa capacité représentative, la condition première, mais lointaine, d'accès au distinct. Pour autant, tout n'est pas clarifié. D'abord, parce que le possible, quelque central qu'il soit dans l'épistémologie wolffienne, dépend de l'individuel au moins sous le rapport où il semble prélevé sur lui. Si, en effet, dans l'ordre de l'analyse, le possible assure la cohérence profonde des notions en elles-mêmes et dans leurs relations mutuelles, dans l'ordre de notre découverte des choses à analyser c'est le singulier qui jouit d'une vraie primauté. Nous l'avons vu : c'est en lui seul que se trouve la détermination complète. Or, précisément, l'âme nous met directement en contact avec ces choses du monde sur le mode de la représentation. C'est pourquoi l'âme est le vrai premier principe qui rend possible la connaissance. Toutefois, en rend-elle pour autant raison, lorsqu'il est question de connaissance distincte ?

Le paragraphe 29 répond à cette question en affirmant que « la représentation des choses actuelles suffit à la connaissance des universels et des pures possibles ». Or, à prendre formellement les termes on devrait plutôt dire, semble-t-il, que seul l'intellect assure cet accès.

Peut-être l'indice d'une solution pourrait-il être trouvé dans une remarque de Wolff dans ce même paragraphe 29, lorsqu'il ajoute que c'est « des choses actuelles qu'il (l'esprit humain) monte aux universels et aux purs possibles ». Commencant par la représentation des choses confuses, l'esprit humain accéderait alors progressivement aux choses distinctes. Nous disons bien l'esprit humain et non l'intellect...Ce pourrait être une manière de comprendre la logique de notre texte, mais cela imposerait l'idée que de l'intérieur même de l'esprit comme substance représentative se produise une sorte de montée vers la lumière. À vrai dire, montée VERS la lumière ne suffit pas. Il s'agirait plutôt d'une montée DANS la lumière ; nous voulons dire que l'esprit posséderait par lui-même une force de clarification interne et que, dès la connaissance confuse, une sorte d' « Aufklärung » interne aurait lieu, révélant ainsi le sens profond du dynamisme intellectuel manifesté jusque dans le progrès des connaissances. Nous ne pouvons, dès maintenant, donner davantage de consistance à cette hypothèse, mais elle nous semble appelée par le texte de la *Ratio praelectionum* que nous venons de commenter non moins que par la logique profonde de la pensée wolffienne.

Il est temps maintenant d'aborder la première grande œuvre systématique de Wolff consacrée à la psychologie. Peut-être pourrions-nous apporter quelques précisions à l'interrogation sur l'âme que nous venons de développer et même lui apporter des éléments de réponse.

Chapitre 3 : La Métaphysique allemande

La *Métaphysique allemande* consacre, en fait, à la psychologie, une grande part du traité. Les troisième et cinquième parties de cet ouvrage nous parlent de l'âme. Mais avant de regarder les objectifs et les méthodes qui sont ici travaillés et développés, commençons par revenir sur le titre : *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Le contenu de l'ouvrage correspond effectivement à cette annonce mais l'ordre des notions, lui, est autre. Contrairement à ce que pourrait laisser supposer le titre, le premier chapitre n'a pas un mot consacré à Dieu, mais explique « comment nous connaissons que nous sommes et à quoi nous sert cette connaissance » (*Wie wir erkennen, daß wir sind, und was uns diese Erkenntniß nützt*). De Dieu, en fait, il n'est question que dans le sixième et dernier chapitre. Pour ce qui concerne le monde, Wolff ne développe des considérations cosmologiques que dans le quatrième chapitre, après avoir parlé de l'âme en tant que nous l'abordons par nos perceptions (chapitre 3) et avant qu'il ne traite, dans le cinquième chapitre, de l'essence de l'âme. Le deuxième chapitre, pour sa part, étudie « les premiers principes de notre connaissance et de toutes les choses en général ».

On retrouve donc, dans cet ouvrage à l'ambition systématique, les concepts principaux de la philosophie classique. Pour ce qui concerne leur ordre d'apparition dans le traité on observera pour commencer que cet ordre qui n'apparaît pas dans le titre se laisse pourtant assez facilement reconstituer. À partir d'une réflexion sur ce qui caractérise la connaissance de notre être, des principes peuvent être mis en évidence, principes à portée épistémologique et ontologique. Une fois ces principes énoncés, il convient de montrer comment ceux-ci éclairent notre connaissance du monde et de l'âme. Quant à Dieu, Wolff montrera qu'il est l'être contenant en lui le fondement grâce auquel tous les autres êtres existent. Jusque dans la manière dont ce traité procède effectivement on retrouve deux traits méthodologiques principaux de la pensée de Wolff telle que nous l'avons dégagée dans ce qui précède : l'enracinement de la réflexion philosophique dans une attention à ce qui constitue notre connaissance et l'ambition de montrer quelle est l'intelligibilité profonde du monde. Ceci n'est à l'évidence possible que si on remonte aux principes, pas seulement de notre connaissance, mais de « toutes les choses en général ».

Notre objectif n'est pas de suivre Wolff dans tous et chacun de ses développements. Nous voudrions approfondir et préciser notre enquête concernant la psychologie de Wolff. Pour cela, nous regarderons de près le premier chapitre qui contient « in nuce » l'ensemble de la doctrine métaphysique de Wolff. Puis, nous chercherons à comprendre ce qui fait l'originalité de ces deux manières de parler de l'âme, selon le primat de l'expérience tout d'abord, puis en explorant la thématique de l'essence de l'âme. La question qui nous occupera alors sera de savoir si la seconde manière de faire de la psychologie est une relecture de la première ou si elle possède une perspective totalement distincte d'elle. Bien situer l'une par rapport à l'autre ces deux lectures ne saurait ici passer pour une enquête secondaire si l'on se souvient du fait que, dès la présentation de notre travail (p.14-16) nous nous interrogeons sur l'unité problématique de la psychologie wolfienne.

Nous voudrions faire de ce travail dans la *Métaphysique allemande* une sorte d'introduction à celui que nous nous proposons d'exécuter par la suite dans les deux grandes « *Psychologia* ». Ces derniers textes donnent une vision d'ensemble complètement développée de la psychologie de Wolff. C'est à partir de ces deux grands textes que nous nous poserons la question terminale qui anime notre réflexion depuis le commencement du présent ouvrage : quel est le rôle exact de l'attention dans la pensée de Wolff ?

Pour clarifier la situation épistémologique du rapport entre les deux manières de pratiquer la psychologie telles qu'on les trouve présentées dans la métaphysique allemande, nous remonterons à notre tour aux principes. En fait, nous chercherons à expliciter ce que nous écrivions quelques lignes plus haut, à savoir que les principes apportent une clarté et une intelligibilité plus grande que la simple description des réalités, considérées en elles-mêmes ou en lien immédiat avec les circonstances de leur apparition. Cela nous amènera à donner plusieurs coups de sonde dans le chapitre deux qui, comme nous l'avons indiqué, contient « les premiers principes de notre connaissance et de toutes les choses en général ». Cette étude réalisée, il nous restera à reprendre, sous un autre angle, la pensée psychologique de Wolff telle qu'il l'expose une bonne dizaine d'années plus tard¹⁶¹. Nous espérons pouvoir montrer, en fin de compte, comment, dans son système, la psychologie, la logique et

¹⁶¹ Les deux *Psychologia* sont publiées en 1732 pour la *Psychologia empirica* et en 1734 pour la *Psychologia rationalis*.

l'ontologie peuvent s'appuyer l'une sur l'autre et ce qui explique en profondeur cette complémentarité des points de vue.

a) La grande découverte et ses conséquences (chapitre 1 de la *Métaphysique allemande*)

Le premier chapitre débute par une présentation du rôle principal de la conscience :

Nous sommes conscients de nous-mêmes et des autres choses ; de cela personne ne peut douter, qui ne soit totalement privé de sens ; et celui qui voudrait le nier, devrait préférer autre chose que ce qui se trouve en lui et il serait bientôt convaincu que son allégation est extravagante. En effet, comment voudrait-il me nier quelque chose, ou bien le mettre en doute, s'il n'était pas conscient de lui-même et des autres choses ? Mais celui qui est conscient de ce qu'il nie ou de ce qu'il met en doute, est le même (que lui-même). Et, par-là, il est clair que nous sommes ¹⁶².

Si la tonalité cartésienne de ce texte est assez évidente, il me semble qu'elle ne doit pas faire illusion. Dans ce texte, Wolff nous donne, sur le point très précis de la « connaissance de soi », un texte fort rigoureux qui éclaire la totalité de son propos. D'ailleurs, ce texte est unique. Dans les autres versions de sa psychologie on retrouvera telle ou telle phrase de ce texte mais jamais plus cet ensemble de pensées avec leurs perspectives propres et leur complémentarité¹⁶³.

Nous venons de dire que ce texte porte sur la « connaissance de soi ». De fait, les trois premiers paragraphes présentent cette connaissance ainsi que sa certitude. Les paragraphes suivants (§4 à 7) expliquent d'où vient cette certitude ; les derniers paragraphes concluent sur l'importance de cette certitude.

L'expression « connaissance de soi » que nous venons d'utiliser doit être précisée. De fait, dans ce premier paragraphe, Wolff utilise une tournure verbale : « wir sind uns und anderer Dinge bewusst ». Tel est son point de départ. Si donc on peut parler de connaissance de « soi », ce « soi » est celui qui conçoit cette pensée : « je suis

¹⁶² *Métaphysique allemande* chapitre I, § 1. Voir également Werner Euler *Bewußtsein, Seele, Geist. Untersuchungen zur Transformation des cartesischen « Cogito » in der Psychologie Christian Wolffs* in *Die Psychologie Christian Wolffs Systematische und historische Untersuchungen* Herausgegeben von Oliver-Pierre Rudolph und Jean-François Goubet Niemeyer 2004 p. 11 à 50.

¹⁶³ Cela ne signifie pourtant pas que ce texte développe une autre conception de la conscience et de son rapport à l'être que celui des textes latins postérieurs. Nous étudions cette question lors de notre présentation de la *Psychologia empirica*.

conscient de moi et d'autres choses ». Remarquons tout de suite que le contenu de cette « conscience » est double, car il porte sur celui qui est conscient et sur d'autres choses, c'est-à-dire sur des choses autres que celui qui exerce cette conscience¹⁶⁴. Wolff nous propose ici une expérience incontestable dont l'enjeu va s'avérer décisif pour la suite de son ouvrage. En outre, l'aspect individuel et expérimental va tout de suite être accompagné- on serait tenté de dire « doublé »- par une dimension à la fois universelle et conceptuelle. La phrase première commençant par : « wir » décrit par conséquent ce que je et d'autres font ou peuvent faire, en l'espèce, être conscient de soi et d'autres choses. Mais la suite de la phrase prend comme une position de surplomb par rapport à cette « description ». En effet, en affirmant : « daran kan niemand zweifeln », Wolff ne décrit plus, mais pose une proposition universelle et certaine. La certitude et l'universalité vont faire, par la suite, l'objet d'une discussion, mais d'entrée de jeu, elles réfèrent à une évidence que le paragraphe mettra finalement en exergue dans sa conclusion: « und demnach ist klar daß wir sind ».

L'ensemble de ce paragraphe est en effet consacré à l'explicitation de ce point de départ que, d'ailleurs, Wolff ne qualifie pas autrement que comme « certain ». Il sera donc nécessaire de savoir, une fois notre commentaire du texte terminé, s'il s'agit d'un fait, d'une vérité première, ou d'un principe. Le statut de ce paragraphe est, à l'évidence, essentiel ; c'est pourquoi nous devons regarder l'argumentation.

Celle-ci fonctionne comme une réfutation de celui qui nierait l'ensemble du premier propos à savoir : « nous sommes conscients de nous et d'autres choses ; de cela personne ne peut douter ». Selon Wolff, seul celui qui serait totalement « privé de

¹⁶⁴ Cette présence « d'autres choses » dans la conscience de celui qui, ici, découvre qu'il est, manifeste tout de suite l'écart entre les perspectives cartésienne et wolffienne. De plus, même si cette expression « und anderer Dinge » n'a été rajoutée que dans la deuxième édition, il convient de bien distinguer l'orientation très différente sur ce point des deux philosophes. C'est parce que le sujet pensant fait, dans le « je suis, j'existe », l'expérience d'une pensée strictement première, c'est-à-dire indépendante de tout le reste, que cette proposition est, chez Descartes, le fondement inébranlable du reste. Sa certitude est donc adossée à son indépendance à l'égard des autres choses. Chez Wolff, en revanche, sont immédiatement données dans une seule expérience pensée la pensée qu'il est ET qu'il pense « d'autres choses ». Pour ce qui concerne cette dernière proposition on remarquera tout d'abord que Wolff ne précise pas ce que sont ces autres choses. De plus, si de ces choses il ne doute pas ni ne peut douter, l'objectif de sa démonstration n'est pas de dire qu'elles sont, mais exclusivement que : « wir sind ». Enfin, cette conclusion se tire de l'expérience pensée, à savoir nous sommes conscients et de nous –mêmes et d'autres choses. C'est donc bien l'acte d'être conscient qui est ici destiné à être mis en exergue et non le contenu de cet acte. Pour le dire autrement, ce qui intéresse Wolff c'est de pouvoir affirmer qu'être conscient c'est être tout d'abord. Sous ce rapport, la référence à « d'autres choses », quelque importante qu'elle soit est seconde –non secondaire- dans la mesure où elle concerne le contenu de la conscience et non son acte. Or le moyen terme de la démonstration est précisément l'acte de la conscience comme la suite de l'argumentation de ce premier paragraphe le montrera.

sens » pourrait s'opposer à sa première proposition. « Mais quoi ce sont des fous ! » semble nous dire Wolff. Si cette manière de parler vaut sans aucun doute disqualification de l'objectant, il est intéressant de constater que Wolff n'en reste pas là, mais explicite le contenu et les raisons de sa réfutation.

En effet, nier la pertinence de sa proposition ne serait possible que « de bouche » seulement, alors que l'allégation elle-même ne saurait être vraiment pensée. Or, à ce moment de sa réfutation, Wolff fait référence à l'éventuel échange d'arguments entre lui-même et son contradicteur ; le contradicteur devrait, lui, nier la proposition portant, rappelons-le, sur le fait que nous sommes conscients de nous et d'autres choses. Or continue Wolff, « comment voudrait-il me nier quelque chose ou mettre quelque chose en doute, s'il n'est pas conscient de lui et d'autres choses »¹⁶⁵ ?

Précisons bien l'exacte portée de la réfutation wolffienne. Notre auteur estime que nier sa proposition est strictement impossible sous peine de se contredire, puisque celui qui se livrerait à cette contradiction devrait oublier qu'en la niant il est conscient¹⁶⁶ et de lui-même et de cette proposition différente de lui. Car, de fait, c'est bien parce qu'il est conscient d'être lui-même et conscient de la proposition à laquelle il s'oppose, que précisément il s'y oppose, sans se rendre compte de la contradiction qui, elle, n'échappe pas à l'œil du logicien qu'est Wolff...

Toutefois, avant de conclure ce premier paragraphe, Wolff fait un pas de plus. « Celui qui est conscient de ce qu'il nie ou de ce qu'il met en doute, celui-là est le même (ou est identique à lui-même) ». On doit alors s'interroger : en quoi cette phrase est-elle nécessaire ? Ou, pour le dire autrement, qu'apporte-t-elle à la réfutation développée par Wolff ?

Ce qui précède semble suffire à convaincre l'objectant qu'il nie en vain une proposition que lui-même affirme sans s'en rendre compte¹⁶⁷. Toutefois, Wolff

¹⁶⁵ « ...wie wollte er mir etwas leugnen, oder in Zweifel ziehen, wenn er sich nicht seiner und anderer Dinge bewusst wäre? §1.

¹⁶⁶ Au début du deuxième chapitre, le paragraphe 10 revient sur le fondement de cette première proposition vraie et démontrée. Il y lit la présence du principe de contradiction. Comme le texte l'explique fort clairement : « ceci se produit parce qu'il nous est impossible de pouvoir penser que nous devons être en même temps conscients de nous et pas conscients de nous ». Wolff retrouve, à partir de cette formulation, une autre formulation plus universelle encore : « De la même manière nous trouvons dans tous les autres cas qu'il nous est impossible de penser que quelque chose ne soit pas, alors qu'elle est. »

¹⁶⁷ On aura remarqué que ce premier paragraphe utilise les outils de la réfutation qu'Aristote met en évidence particulièrement dans le livre Gamma de sa *Métaphysique*. Ce rapprochement ne doit rien au hasard dans la mesure où, ici et là, il s'agit de réfuter celui qui s'attaque aux principes. D'où la distinction entre ce que la bouche profère et ce que l'esprit conçoit. De même, la réfutation, lorsqu'elle porte sur le principe de contradiction, ne peut pas l'établir comme si on possédait un principe antérieur à celui-là sur lequel s'appuyer.

demande davantage à cette entreprise logique de réfutation et la tournure réfutative, explicitement dialogique, permet de découvrir ce que Wolff veut ici souligner¹⁶⁸. Tout se passe comme si Wolff voulait mettre en évidence un principe – à moins que ce soit LE principe- caché de l'ensemble de sa pensée. Son argument s'insurge contre le fait qu'il veut ME nier une proposition sans se rendre compte qu'il est conscient de LUI- même et des autres choses (dont moi !)...S'adressant à autrui, il ne peut pas ne pas être lui-même. Voilà peut-être ce à quoi Wolff tient par- dessus tout dans cette réfutation : montrer la toute première condition et même le premier principe de la réfutation, à savoir être, être soi, être même que soi. Ce lien nécessaire entre l'affirmation de l'être, celle du sujet de cet être (soi) et l'identité de ce sujet avec lui-même : voilà trois manières de considérer ce qui apparaît comme autant de vérité premières.

On doit maintenant entendre la conclusion du paragraphe et tenter de répondre aux questions de fond que nous avons posées quant au statut de ce premier paragraphe.

Cette conclusion est fort simple et brève : « nous sommes ». Elle tire sa force du fait qu'il suffit, au fond, d'affirmer : « nous sommes conscients » pour que nous ayons le droit d'affirmer : « nous sommes ».¹⁶⁹Bref, un lien strict réunit le point de départ du paragraphe et sa conclusion. Une simple analyse de ce qui est contenu dans « nous sommes conscients » permet, à l'évidence, de conclure : « nous sommes ». La certitude est, nous l'avons déjà indiqué, la note principale que Wolff veut ici détacher. On ne peut donc éviter la question : sur quoi, au juste, porte cette certitude ?

La seule solution est de réfuter ad hominem, autrement dit, de montrer à celui qui nie qu'il se contredit en acceptant au principe de sa propre pensée ce qu'il prétend récuser. Parlant du principe de contradiction, Aristote le présente comme celui auquel « toute démonstration se ramène à une ultime vérité car il est par nature un point de départ pour tous les autres axiomes» (*Métaphysique* Γ 3,1005b33-34) C'est précisément l'absolue primauté de ce principe qui en interdit la démonstration car celle-ci devrait partir de prémisses déterminément vraies. Ce point de départ présupposerait alors la vérité du principe de contradiction. En termes techniques, on commettrait une pétition de principe (Γ4, 1006a17). Il est en revanche possible de montrer à celui qui nie ce principe qu'il peut bien dire extérieurement qu'il le nie mais que, de fait, compte tenu de la position déterminée qu'il soutient, lui aussi s'appuie sur le principe de contradiction. En outre, il suffit que l'objectant au principe de contradiction accorde que les mots qu'il emploie ont un sens déterminé et il se verra obligé de reconnaître que ceci valide le dit principe (Γ4, 1006a11-22).

¹⁶⁸ C'est la dualité « mir »/ « sich » qui est ici essentielle.

¹⁶⁹ Les paragraphes 4 à 7 proposeront une analyse proprement logique destinée à justifier cette conclusion dans le vocabulaire de l'École, en la présentant à partir des deux propositions- les prémisses- nécessaires à la mise en évidence de la conclusion du syllogisme. Wolff va ici à l'essentiel : si, conformément à l'expérience que chacun peut faire, on lui concède sa première proposition alors, quitte à clarifier par la suite le sens exact du verbe « être », on doit également lui concéder que la proposition « nous sommes » partage la même évidence que la proposition : « nous sommes conscients » parce qu'elle est incluse en elle.

En première analyse, la certitude porte sur l'immédiateté de l'expérience : nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses. De fait, cette expérience, par sa facilité d'accès, sa généralité, est peu faite pour devoir être contestée. On pourrait aisément s'accorder sur la possibilité qu'à chacun de faire cette expérience. Pourtant, il ne semble pas que Wolff veuille placer sa démonstration dans le prolongement de cette seule perspective. Nous avons relevé dans notre commentaire un certain dénivelé entre les deux parties de la première phrase, entre « nous sommes conscients de nous et d'autres choses » et la finale : « de cela personne ne peut douter ».

Il nous faut maintenant y revenir. En effet, la première évidence expérimentale, pourrait-on dire, s'approfondit lorsqu'on réfléchit sur elle. On découvre que, s'il y a bien d'abord un fait : nous sommes conscients, dans ce fait analysé correctement, on rencontre et on pense une nécessité. Mais, de quelle nécessité s'agit-il? Car, après tout, les faits sont contingents et l'acte de penser, pour un être fini comme l'homme, l'est tout autant. D'ailleurs, Wolff n'affirme pas que la pensée en général et plus particulièrement la pensée humaine s'imposent nécessairement. Mais, « quand je pense, je pense » devrait –on dire ici pour faire ressortir une nécessité logique tout à fait première et qui se dissimule dans le fait. En un sens, la nécessité se trouve dans la structure du fait, dans le fait lui-même mais en tant que pensé, en tant qu'il est lui-même et qu'il ne peut être autre qu'il n'est.

Dans le cas présent, une sorte de nécessité se trouve dans le fait même que nous sommes conscients, fait que notre pensée et toute pensée peut et doit admettre, car elle s'impose à tout esprit en possession de ses moyens.

Par voie de conséquence, ce qui nous apparaissait comme un fait premier s'approfondit en vérité première caractérisée par la nécessité et l'universalité. Chacun peut découvrir qu'il est vrai que nous ne pouvons nier que nous sommes parce que cette proposition s'impose à tout un chacun quand il pense qu'il est conscient.

Nous voudrions montrer que Wolff a également voulu indiquer que dans cette vérité se trouve aussi un principe qui, lui, n'apparaît pas immédiatement, mais constitue pourtant un fondement essentiel sans lequel rien ne serait possible. Ce principe se trouve indiqué par le terme « derselbige ». C'est grâce à lui que l'on comprend ultimement le sens que Wolff entend donner à ce premier paragraphe et, plus

généralement, que l'on entrevoit comment une psychologie, commencée selon la perception, s'enracine par la suite dans un concept.

La logique du premier paragraphe aboutit à la conclusion : « nous sommes » ; mais Wolff fait clairement dépendre cette conclusion de la phrase précédente : « Celui qui est conscient de ce qu'il nie ou de ce qu'il met en doute, celui-là est le même – i.e. identique à lui-même. » (Wer sich nun aber dessen, was er leugnet, oder in Zweifel ziehet, bewusst ist, derselbige ist). Quel rapport exact y a-t-il entre ces deux propositions? Ou, plus précisément, en quoi l'affirmation de l'identité entraîne-t-elle celle de l'être ?

Pour répondre à ces deux questions, il est nécessaire de reprendre le mouvement général du texte car c'est seulement à partir d'une vision d'ensemble que le principe peut apparaître comme principe. Nous avons vu que Wolff réfutait dans son texte toute personne qui voudrait refuser sa proposition première : « nous sommes conscients de nous et d'autres choses ». La nécessité de cette assertion s'attestait dans le fait que celui qui chercherait à la nier pourrait être convaincu de s'être contredit, puisqu'en même temps qu'il refuserait la proposition il serait contraint de l'affirmer. En effet, refuser une proposition présuppose qu'on est conscient et de soi-même, en tant qu'on pense, et de la proposition à laquelle on s'oppose, proposition qui illustre l'expression « autres choses » dont parle notre texte. À vrai dire, d'un point de vue logique, il semble que Wolff aurait pu en rester là. Il aurait dans ce cas utilisé la réfutation qu'Aristote avait mise au point dans sa métaphysique pour convaincre ceux qui prétendaient refuser le premier principe, à savoir, chez Aristote le principe de contradiction. Cependant, Wolff ajoute à ces considérations logiques une autre perspective, elle aussi à visée réfutative, mais qui n'apparaît qu'au détour du dialogue hypothétique entre Wolff et son contradicteur. En réalité, ce n'est pas le dialogue en lui-même qui est le lieu dans lequel le principe apparaît c'est plutôt la réflexion faite par Wolff sur l'attitude de son contradicteur. Ce dernier veut ME nier ma proposition mais ceci présuppose qu'il se sait FACE à moi. Faire l'expérience d'un dialogue réfutatif, pourrait-on dire, c'est nécessairement s'opposer à une thèse défendue par quelqu'un. Pour le dire autrement, l'opposition elle-même, d'un point de vue à la fois logique ET psychologique, contient nécessairement deux termes ayant chacun une identité donnée sans laquelle l'opposition cesserait immédiatement d'exister. Certes, dans un premier temps, on peut étudier l'opposition à partir de ses caractéristiques logiques. Celles-ci permettent de montrer, nous l'avons vu, que

même dans l'énoncé d'un fait, à certains égards contingent, on pouvait trouver une nécessité intrinsèque constitutive du fait comme tel. Mais, si l'on approfondit cette vérité nécessaire, on découvre le principe même de cette vérité à savoir que l'identité est principe premier en tant qu'elle assure à notre discours et d'abord à notre pensée une consistance¹⁷⁰. Sans cette consistance, toute opposition est au sens strict impensable.

Que s'ensuit-il pour notre texte ? Sa conclusion sonne de manière cartésienne, mais qu'en est-il au fond ? La première vérité explicitement formulée et certaine est un « nous sommes ». Il ne me semble pas que le pluriel en lui-même constitue la différence la plus essentielle avec l'énoncé du principe cartésien. Autrement décisif m'a semblé le fait que le contenu de cette première vérité était à la fois conscience de nous-même et d'autres choses. Cette mise sur le même plan du sujet et des objets de son savoir est injustifiable dans la perspective cartésienne, mais s'explique dans la pensée de Wolff par le fait que c'est en quelque sorte le jugement sur le contenu de notre conscience qui intéresse Wolff plus que le contenu lui-même. Si personne ne peut douter de cette première proposition on est bien alors devant une vérité première et certaine. Cependant, il va de soi qu'on ne peut éluder la question : n'est-on pas contraint de poser un certain primat de la conscience DE SOI sur la conscience d' « autres choses » ? Que ces deux consciences- ou plutôt contenus de conscience – soient contemporaines ne règle pas la question car le fait même d'être conscient appelle une analyse sur sa condition première de possibilité. Or, si la conscience porte sur d'autres choses, encore faut-il qu'elle soit d'abord elle-même pour pouvoir porter sur d'autres choses. C'est précisément ce qu'indique le mot « derselbige », en fin de paragraphe.

L'identité du soi est en fait toujours présumée au point qu'elle joue un rôle essentiel dans toute l'argumentation wolffienne. Cette identité est la cause pour laquelle nous pouvons conclure que nous sommes. En effet dès qu'un « soi » est présent dans l'argumentation c'est bien le signe que l'identité est présente. Or, être conscient, c'est nécessairement posséder l'identité d'un être. De même, s'opposer à une thèse c'est assumer une place dans une opposition de points de vue, opposition qui requiert que soit assumée l'identité des thèses et des personnes en présence.

¹⁷⁰ Le terme « consistance » est quelque peu imprécis. Nous nous proposons donc d'y revenir en précisant les liens de l'identité, de l'être et du possible. Comme on l'aperçoit, ce n'est plus la seule psychologie qui est en jeu. Ce sont bien des notions logiques et métaphysiques qui doivent apporter leur contribution à l'intelligence de cette « consistance ».

Tel est l'accent proprement wolffien de ce qui peut apparaître comme un cogito « détourné »¹⁷¹. Cette identité est au principe du discours de celui qui s'oppose à la proposition première de Wolff. Pourtant, si la proposition est « première » dans l'ordre du discours exprimé, l'identité est première comme condition de possibilité de la proposition et même, comme nous le verrons, de toute chose¹⁷². Cette identité joue dans notre texte le rôle de principe puisque c'est grâce à elle que chacun des deux contradictoires a pu s'opposer à l'autre. En outre, cette identité vaut certainement comme une véritable loi de l'être puisque c'est grâce à elle que notre être – l'être du sujet qui a conscience de lui-même- a pu être établi comme première vérité.

Ainsi donc, à la jointure de la psychologie et de la logique, Wolff vient de nous montrer, dans ce premier paragraphe de sa *Métaphysique allemande*, que l'identité joue chez lui un rôle strictement fondamental. Ce texte nous a également montré comment la psychologie, tout en commençant avec la perception et la conscience, est susceptible de mener à des principes qui outrepassent notre expérience et notre conscience : l'identité du soi est de ceux-là. La suite des paragraphes de ce premier chapitre explicite l'importance de cette découverte wolffienne.

Dans un premier temps, Wolff revient sur ce qui peut sembler être tout à fait inutile dans sa démarche à savoir qu'il a entrepris de démontrer que nous sommes. Or, cette vérité n'est mise en doute par personne. Pourtant, Wolff précise bien qu'il l'a démontrée¹⁷³ et que ce qui est ici important c'est d'indiquer que notre rapport à la vérité n'est pas cantonné à de simples faits. Les éclaircissements – au travers de définitions bien faites, par exemple- et les preuves – au travers d'une argumentation rigoureuse- tout cela fait vraiment partie du travail du philosophe.

D'ailleurs, poursuit Wolff dans ce deuxième paragraphe, même les idéalistes qui n'affirment – faussement selon lui- qu'une seule chose, à savoir « je

¹⁷¹ Nous utilisons le qualificatif « détourné » pour souligner un double fait. D'une part, wolff veut voir dans la pensée, à l'instar de Descartes, la présence d'un premier principe. Mais, d'autre part, contrairement à lui, il veut mettre en relief le fait suivant : dans le contenu de cette pensée se rencontre une double polarité : soi et d'autres choses. Il convient alors de découvrir dans le soi l'identité d'un être qui est essentiellement conscient.

¹⁷² Dans l'*Ontologia*, une fois clarifiée la notion d'étant, c'est à l'identité, à la diversité et à la similitude – les premières affections générales de l'être- que Wolff consacre son analyse. 1^{ère} partie section III, chapitre 1.

¹⁷³ *Métaphysique allemande*, chapitre 1, § 2 « Vielleicht werden sich einige verwundern, andere aber, die wegen ihrer nicht gar zu tiefen Einsicht mit Erklärungen und Beweisen nicht wohl können zurechte kommen, es gar verlachen, daB ich erst beweise, daB wir sind ».

suis », établissent à leur manière que le « nous sommes » est bien une première vérité.

Pour comprendre cette remarque de Wolff, reprenons le fil du texte. Wolff fait mention des « égoïstes ». Or, cette référence aux « égoïstes » est en elle-même intéressante pour plusieurs raisons au travers desquelles Wolff nous fait mieux comprendre encore quelle est l'orientation de fond de sa pensée.

L'introduction de la deuxième édition de cette *Métaphysique allemande* précise bien que les « égoïstes » sont des idéalistes qui ont pour caractéristique de ne poser qu'un seul être pensant, à savoir le leur¹⁷⁴. Or, Wolff lit dans leur attitude intellectuelle une double erreur. D'une part, en tant qu'idéalistes, ils se voient obligés de ne considérer « les corps que comme de simples images dans l'esprit », ce qui transforme leur rapport au monde ; ce dernier n'a plus, selon Wolff, que la consistance d'un rêve obéissant à une régularité. De plus, en tant qu'idéalistes niant la pluralité des esprits –d'où leur nom d' « égoïstes »- ils ne reconnaissent donc qu'un seul être agissant, à savoir le leur. Ce « wir sind », tel que Wolff l'interprète, renvoie donc à une pluralité des esprits et une pluralité des êtres, à commencer par celle des corps. Loin donc de vouloir rebâtir la philosophie sur un être/sujet qui, selon l'ordre de son savoir, devrait tout fonder sur la conscience de la primauté de son idée, ce que Wolff réalise ici est fort différent.

À l'intérieur d'une première vérité liée à l'affirmation de « la conscience de soi et d'autres choses », Wolff découvre que l'identité vaut en tant que telle, comme notion première, comme principe de son savoir, parce qu'elle est aussi, et d'abord, principe de son être. Mais ce n'est le principe de son être que parce que, plus universellement, c'est le principe de toutes choses ayant consistance ontologique. À cet égard, la conscience est reconduite parmi les choses, car, au fond, son rôle est de révéler le primat de l'esprit. La méthode cartésienne –si l'on veut accepter que Wolff l'ait en partie reprise- n'aurait alors d'autre fonction que de faire ressortir un principe premier que l'ontologie devra par la suite étudier.

¹⁷⁴ *Métaphysique allemande*, Avant-propos de la seconde édition 1721 p. 4 : « ...die Idealisten geben entweder mehr als ein Wesen zu, oder halten sich für das einige würckliche Wesen ; diese hingegen Egoisten genennet ».

Pour comprendre cela clairement, le troisième paragraphe relit cette découverte avec les outils logiques de *l'Essai sur les forces de l'entendement* et le replace dans l'économie générale de la philosophie¹⁷⁵.

La relecture logique commence, dans ce paragraphe, par le rappel d'une distinction importante concernant la connaissance. On peut connaître que quelque chose est possible, ou l'on peut connaître pourquoi quelque chose est possible. La notion de possible est, nous l'avons vu, celle qui fait le fond de la pensée de Wolff. Le possible contient une structure logique qui appelle l'analyse. La mise en évidence de la non-contradiction révèle en effet qu'une chose est possible, c'est-à-dire qu'elle peut exister. En revanche, si la connaissance commence par avoir un objet grâce à cette mise en évidence, le philosophe cherchera, lui, à rendre raison de ce possible (*Vorbericht von der Weltweisheit* §5), c'est-à-dire à le relier à d'autres, à construire autant que faire se peut un lien systématique et englobant. Davantage, il s'efforcera de remonter au fondement ultime qui rend définitivement raison de l'existence et de l'essence des choses. Ici encore, Wolff souligne que, en faisant cela, le philosophe est à la recherche de la certitude. Comment devons-nous comprendre cette insistance sur la certitude et, dans le cas présent, sur ce que le texte caractérise par un rappel du premier paragraphe : « que nous sommes, de cela nous avons une telle certitude que nous ne pouvons d'aucune manière la mettre en doute » (*Métaphysique allemande* §3) ?

Là encore, la comparaison avec Descartes est tentante. Je voudrais pourtant montrer qu'elle doit être contenue dans des bornes assez étroites car si chacun des deux auteurs insiste effectivement sur la certitude comme caractéristique des vérités philosophiques premières, le contexte de cette certitude est différent ici et là. Alors que Descartes souligne l'aspect fondamental de l'évidence, Wolff est d'abord préoccupé de montrer « pourquoi » c'est évident, c'est-à-dire en quoi le possible joue son rôle. C'est la notion de possible qui est en quelque sorte la matrice de tout ce qui est évident. L'évident devra donc faire, par principe, l'objet d'une analyse afin que nous nous assurions de sa constitution. En effet, si le possible est une notion, les choses possibles sont constituées chacune par des notes intelligibles dont l'analyse devra montrer la compatibilité logique. Sans cela, on s'exposerait à une

¹⁷⁵ « In dem Vorberichte von der Weltweisheit, der sich zu Anfange meiner vernünftigen Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes befindet, ist (§5) angemerket worden, es müsse ein Weltweiser nicht allein wissen, daß etwas möglich sey oder geschehe, sondern auch den Grund anzeigen können, warum es möglich ist oder geschiehet ». *Métaphysique allemande* §3.

éventuelle illusion de l'évidence. Mais alors, une pareille perspective ne peut totalement rompre le lien avec la logique traditionnelle, car c'est bien de l'ordre de nos concepts que viendra le verdict sur la compatibilité ou non des notes intelligibles. Là, par conséquent, où Descartes pouvait à bon droit construire une méditation selon un ordre des raisons et avancer dans la constitution de sa métaphysique, Wolff, lui, tout en montrant également que la métaphysique a quelque chose à voir avec la certitude, sera particulièrement attentif aux règles logiques. Comme nous allons le montrer maintenant, ce sont ces règles logiques qui, selon lui, assurent au raisonnement sa correction et qui, par-là, permettent d'atteindre la certitude.

Ceci pourra nous montrer que chacun des deux philosophes pense de manière différenciée le rapport entre certitude et évidence.

C'est pourquoi les paragraphes 5,6 et 7 reviennent directement à la doctrine logique enseignée par Wolff dans son traité de 1713.

La logique doit, à sa manière, nous montrer pourquoi nous pouvons être certains que nous sommes. La certitude, ici, est indexée sur l'ordre des propositions et c'est cet ordre qu'il faut mettre en évidence. C'est important pour comprendre ce qui se passe dans cette première découverte et ça ne l'est pas moins pour promouvoir une philosophie digne de ce nom, c'est –à-dire qui soit dans toutes ses parties une connaissance certaine.

Wolff, tout d'abord, décompose son raisonnement comme suit :

1. nous expérimentons d'une manière qui ne peut être contredite¹⁷⁶ que nous sommes conscients de nous et d'autres choses (avec rappel au §1 de ce chapitre et renvoi au traité sur les forces de l'entendement, chapitre 5, §1)¹⁷⁷
2. Il nous est clair que celui qui est conscient de lui et d'autres choses est,
3. et donc il nous est certain que nous sommes.

Cette présentation syllogistique appelle plusieurs commentaires.

Le point saillant en est la manière dont Wolff atteint la certitude dans sa conclusion. Ici, les qualificatifs des prémisses sont particulièrement intéressants. La première

¹⁷⁶ Dans la suite de notre travail nous reviendrons sur cette présence et cette importance de la non-contradiction. Disons ici que le §10 présente le principe de contradiction comme impliqué par cette première proposition. Pour rester proche du texte du § 1 nous avons préféré argumenter à partir de la notion d'identité. Nous montrerons plus bas comment identité et non-contradiction sont reliées et ce que l'on peut clarifier en précisant le rapport entre ces deux notions, celle d'identité et celle de (non)-contradiction.

¹⁷⁷ « Nous expérimentons tout ce que nous connaissons lorsque nous faisons attention à nos perceptions » (...Wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben).

prémisse est une expérience qui ne peut être contredite. On supposera donc que cette impossibilité de la contradiction assure à cette proposition une certitude particulière. La seconde prémisse, pour sa part, est qualifiée de « claire ». Ce terme doit être correctement compris puisque dans le vocabulaire logique de Wolff il sert à qualifier les *Grundsätze* qui précisément n'ont pas besoin de démonstration. D'ailleurs, nous avons vu plus haut que cette proposition renvoie au principe d'identité dont nous avons parlé et qui, par excellence, ne peut être démontré, non qu'il soit arbitraire, mais parce que toute démonstration qui se mettrait en devoir de le démontrer le présupposerait en fait ; en clair, elle commettrait une faute logique qu'Aristote dénommait « pétition de principe ».¹⁷⁸ On retrouve donc bien ici, mais avec toute l'armature logique souhaitable, le sens profond du premier paragraphe. Ainsi, il y a bien, au point de départ, une expérience que nous ne pouvons faire que parce que nous sommes conscients (première proposition). Cette expérience ne peut être contredite parce qu'elle contient une forme de nécessité qui n'apparaît totalement que lorsqu'elle est reliée à celui qui, faisant cette expérience se sait identique avec lui-même et différent des choses dont il est conscient, même si c'est dans une même conscience qu'il expérimente l'un et l'autre aspect (deuxième proposition). La conclusion doit donc sa certitude à ceci qu'elle dépend de deux propositions incontestables mais aussi à la force du principe d'identité dont nous avons parlé. C'est parce que tout ce raisonnement renvoie au « même » qui fait cette expérience et, par ce fait même, nécessairement existe, s'il fait cette expérience, que notre conclusion s'impose.

Mais alors, une rapide analyse logique montre que la proposition : « nous sommes », correctement présentée, c'est-à-dire reliée à des propositions qui, elles aussi, possèdent à un titre ou à un autre une consistance logique précise, peut être posée avec la certitude qui est celle d'une conclusion d'un raisonnement ; c'est pourquoi cette certitude dépend des propositions qui la précèdent et, surtout, qui en constituent les fondements.

Il ne servirait à rien d'objecter que c'est d'abord parce que nous sommes que nous pouvons enchaîner ces propositions et que, par conséquent, il y a une sorte de pétition de principe fondamentale à prétendre conclure que nous sommes alors qu'il est d'abord nécessaire que nous soyons pour pouvoir construire le syllogisme. Wolff

¹⁷⁸ *Métaphysique* livre gamma 3 Voir plus haut, note 133.

indique à de nombreuses reprises que l'argumentation prend en compte l'ordre de notre connaissance et non nécessairement l'ordre de l'être. Bref, c'est à l'aune des exigences de notre connaissance qu'il convient de juger la pertinence et la certitude du raisonnement.

Récapitulant l'ensemble de son explication Wolff, à la fin du paragraphe 7, ajoute : « Qui voudrait douter qu'une chose soit, (chose) dont nous savons qu'elle est d'une manière certaine ? Chacun voit cela : quand des choses particulières doivent être, elles ne peuvent être autrement que d'une manière certaine. »

Ces quelques mots sont essentiels à la fois pour comprendre le sens de ce qui vient d'être démontré et, plus généralement, pour saisir l'esprit dans lequel Wolff, à l'orée de sa *Métaphysique allemande*, entend mener son travail.

Le raisonnement développé propose une vision d'ensemble dans laquelle c'est ultimement de notre être qu'il s'agit. Or, le texte parle de « choses ». C'est en fait de nous en tant que « choses » que ce texte parle.

Ainsi donc, nous sommes des « choses ». Cette formule, dans sa simplicité énigmatique, me semble elle aussi, constituer un principe capital. Le terme « chose », loin de renvoyer à une vague entité est justement celui qui sert à Wolff pour dire le possible. En effet, pour être une « chose », il faut d'abord être possible c'est-à-dire posséder une structure intelligible. Sans cette structure non contradictoire on peut bien utiliser un mot et croire, ce faisant, désigner une chose mais il n'en est rien ; le mot risque donc toujours de faire illusion tant que n'a pas été établie par analyse ce qu'on pourrait peut-être appeler la « choséité » de la chose, c'est-à-dire la possibilité intrinsèque de son concept.

Or, ce à quoi nous venons d'assister dans les premiers paragraphes de ce premier chapitre, c'est à l'établissement d'une « chose » : « nous sommes ». Certes, chacun sent probablement qu'il existe et n'a pas de doute à cet égard. Mais l'immédiateté de ce fait n'est pas ce qui importe, pour la pensée de Wolff. Voulant trouver un principe pour sa philosophie, Wolff estime que ce fait doit être établi d'une manière indubitable. Or, la certitude de la connaissance renvoie à des conditions que Wolff a étudiées dans son traité de logique. C'est pourquoi il ne se contente pas d'affirmer que nous saisissons notre être avec l'évidence dans la conscience que nous en prenons mais il reformule cette évidence pour en rendre raison. Tel est le rôle de la logique. En montrant comment les propositions s'enchaînent et ce que chacune apporte, nous venons de voir que la proposition : « nous sommes » est ici traitée

comme la conclusion d'un raisonnement. Elle bénéficie, par conséquent des qualités logiques de ses prémisses, en l'espèce, non- contradiction et clarté.

Toutefois, ces quelques lignes de la fin du paragraphe 7 présentent le raisonnement d'une manière quelque peu nouvelle en faisant un usage de modalités de l'être de la plus haute importance. Wolff affirme en effet : « Sie jeder siehet, daß, wenn besondere Dinge seyn sollen, sie nicht anders als auf eine gewisse Art und Weise seyn können » (*Métaphysique allemande* § 7). On remarque ici que le verbe être dans lequel s'énonce la conclusion (« nous sommes ») dépend d'une manière de considérer ce qui doit être (« sein sollen »), une manière d'être dans laquelle nous rencontrons une nécessité. Cette nouvelle considération renvoie elle-même à la manière dont les choses peuvent être (« sein können »)¹⁷⁹ : c'est évidemment la modalité de la possibilité qui est ici soulignée. Mais alors on ne peut manquer de s'interroger : comment et pourquoi passons-nous de l'être au « nécessaire » et de celui-ci au « possible » ? Qui plus est, comment la notion de « chose » contient-elle ces différents aspects ?

Pour ce qui concerne le premier point, on observera que ce qu'il y a de nécessaire dans l'être est précisément ce qui se trouve dans le possible. En effet, est dite « possible » une chose en tant d'abord que son essence peut exister c'est-à-dire qu'elle est non-contradictoire. Cette manière d'envisager la nécessité ne doit pas être confondue avec une existence nécessaire. Seul Dieu, en effet, existe nécessairement ; les autres êtres, les créatures, sont contingents quant à leur existence. Les choses créées possèdent toutefois une essence possible. C'est donc dans cette possibilité que se rencontre nécessairement une structure intelligible qui constitue l'essence comme telle. C'est pourquoi, et ce sera le deuxième point, la notion de « chose » possède une vraie richesse : elle signifie tout à la fois que l'être que nous sommes contient d'abord en lui ce qui nous rend intelligible : une essence. C'est à partir de cela qu'une connaissance de notre être peut être claire et certaine. Cette formule, cependant, ne va pas sans une certaine ambiguïté, à commencer par celle du verbe être. Quel sens lui donner dans ce contexte ? L'existence est-elle nécessairement présente en lui et si oui, pourquoi ?

Wolff a beaucoup insisté sur la certitude que sa proposition contient et qu'il place pour cette raison au début de sa métaphysique. Il s'agit d'une certitude qui s'adosse

¹⁷⁹ Pour ce dernier aspect, Wolff renvoie explicitement à son *Traité sur les forces de l'entendement* chapitre 1, §27 où il présente sa doctrine de l'abstraction à partir de la détermination complète des choses singulières.

à une évidence et à un raisonnement. Compte tenu de son rôle, elle possède également des caractéristiques originales qui tiennent directement à la manière dont Wolff conçoit l'être.

L'essentiel est ici de comprendre ce qui fait la détermination de « nous sommes ». Dans le premier paragraphe, ce « nous sommes » est posé avec évidence parce qu'il sous-tend le « nous sommes conscients de nous et d'autres choses ». L'évidence, ici exprimée à partir d'un pluriel, est, par ailleurs, accessible à chacun, de manière singulière. En clair, ce « nous » n'a pas valeur collective mais distributive. D'ailleurs, cette dimension de singularité est également ce que permet d'établir la dualité : nous-même /les autres choses. En effet, c'est dans une expérience évidente, à chaque fois unique et indubitable que sont donnés à la fois « nous-mêmes » et « les autres choses ». Telle est l'originalité de la conscience selon Wolff : elle ne mène pas à une coïncidence avec soi mais à la découverte nécessairement conjointe de deux aspects différents : nous-mêmes et les autres choses. Cela signifie que celui qui fait cette expérience est bien, lui, différent des autres choses. Dans cette différence, il se sait « lui-même », c'est à-dire singulier.¹⁸⁰

Il est vrai que le paragraphe 2 dénonce les « égoïstes », ce qui pourrait accréditer l'idée qu'au travers de l'emploi du « nous » c'est l'emploi du « je » qui serait critiqué. Pourtant, Wolff non seulement ne nie pas que nous puissions dire : « je suis » avec autant de légitimité que nous disons « nous sommes » mais, au paragraphe 4, il reprend explicitement la formule « je suis » car elle bénéficie totalement de l'évidence et de la certitude qui a été établie avec le « nous sommes ».¹⁸¹

(§13 et 14) en vient tout de suite après à la présentation de ce qu'est une chose dans le §16, la définissant de la manière suivante: « tout ce qui peut être, que cela existe effectivement ou pas, cela nous l'appelons une chose. »

¹⁸⁰ La *Logique allemande* commence ainsi : « Chacun (Ein jeder) perçoit par lui-même qu'il sent plusieurs choses. Je dis toutefois que nous sentons quelque chose quand nous sommes nous –mêmes conscients de ces choses comme nous étant présentes. C'est ainsi que nous sentons la douleur, le son, la lumière et nos propres pensées. » Chapitre 1, §1.

¹⁸¹ « Lorsque je sais pourquoi nous avons une certitude aussi grande que nous sommes, il m'est aussi connu comment quelque chose doit être constitué pour que j'en sois aussi certain que moi-même je suis. C'est en effet quelque chose de considérable lorsque d'importantes vérités je peux dire sans crainte : elles sont aussi certaines que je suis, ou bien, je reconnais avec autant de certitude qu'elles sont que je sais que je suis ». *Métaphysique allemande* chapitre 1 §4. La pointe de la critique faite contre la secte des égoïstes dans le § 2 n'est pas l'affirmation certaine d'un « nous » comme opposée à celle d'un « je ». C'est en revanche l'idéalisme des égoïstes qui est ici visé par Wolff. Cet idéalisme détruirait son analyse tendant à prouver l'existence d'un sujet de la pensée en supprimant toute véritable extériorité, que ce soit celle des corps et, dans le cas spécifiques des égoïstes, celle d'autres substances pensantes. On se souvient en effet que la mise en évidence du « nous sommes » s'opère par contraste entre nous-mêmes dont nous avons conscience et d'autres choses.

Abordons maintenant le cœur de la difficulté. Comment établir certainement qu'il s'agit dans ce « nous sommes » d'un sujet à chaque fois singulier, qui se connaît comme principe, et cela par son identité ?

Nous retrouvons ici la complémentarité de l'expérience et du raisonnement qui caractérise au plus haut point la philosophie de Wolff et lui communique sa marque propre. Le paragraphe 5, parlant de l'expérience de cette conscience, la qualifie de « claire ». On remarquera que ce qualificatif ne suppose pas que l'on ait atteint une parfaite distinction dans l'analyse du concept ici présent. Toutefois, la clarté est essentielle pour que cette connaissance soit reprise et constitue un *Grundsatz*¹⁸². Mais en quoi consiste précisément l'importance de cette clarté ?

Lorsque Wolff parle de clarté¹⁸³ il traite d'une connaissance qui nous permet de différencier une chose d'une autre mais qui, -et c'est ce qui la différencie de la connaissance distincte-, ne permet pas de revenir sur les notes intelligibles constituant le concept de cette chose pour, à nouveau, les différencier et les expliquer clairement. Dans la connaissance claire, donc, l'esprit différencie une chose d'une autre sur la base de son propre pouvoir. Sans que la connaissance soit parfaite sur le plan logique ou analytique, elle permet toutefois de reconnaître une chose et de la différencier d'une autre. Dans le cas présent, cette clarté renvoie au fait, évident, du strict point de vue lexical : celui qui est conscient, est. Pour le dire autrement, sans que l'on ait tiré au clair toutes les notions de l'ontologie, il est nécessaire que celui qui est conscient soit, parce que « être » est contenu dans « être conscient ». Toutefois, cela semble une manière bien superficielle de traiter le problème. Cette manière de faire servir la grammaire dans l'argumentation ne paraît pas rejoindre la difficulté à sa source.

Et pourtant, c'est bien ce qui est ici en cause. Si l'être s'impose avec clarté de telle sorte que Wolff estime que le « nous sommes » est une importante vérité philosophique, c'est parce que, jusque dans les mots, nous ne pouvons penser autrement. Mais alors, à quoi faut-il imputer cette certitude ? Que nous soyons contraints de reconnaître l'être dans l'expérience de la conscience oblige à dire de

Wolff pense que l'idéaliste en général et l'« égoïste » en particulier s'enferment dans une fantasmagorie au lieu de rendre compte de la puissance de l'esprit humain.

¹⁸² Cf § 7 avec renvoi à *Logique allemande*, chapitre 6, §2

¹⁸³ *Logique allemande*, chapitre 1, §13 « Si notre concept est clair, nous sommes soit capables d'exprimer à un autre les caractères à partir desquels nous reconnaissons une chose ou au moins nous pouvons nous représenter ces caractères ou bien nous nous trouvons impuissants à faire cela ».

quel être nous parlons. Or, Wolff nous a donné une indication essentielle en affirmant que nous parvenons à cet être de manière expérimentale. L'expérience, en effet, est définie par Wolff dans sa *Logique allemande* : « nous expérimentons tout ce que nous connaissons quand nous faisons attention à ce que nous sentons » (chapitre 5, §1)¹⁸⁴.

À partir de cette indication on peut comprendre que le sujet dont il est question dans le cas présent ne peut être qu'un sujet existant et singulier. En effet, on se rappelle l'insistance que Wolff met sur la « détermination complète » qui ne se trouve que dans le singulier. Nous avons vu plus haut qu'elle constituait le principe d'individuation. Or, c'est ici le cas et de manière paradigmatique. Le verbe être peut évidemment se dire de tout ce qui est, d'une manière ou d'une autre. Cependant, notre problème est de savoir quelle est l'exacte portée du « nous sommes ». Compte tenu de ce qui précède il est clair que ce « nous » existe et renvoie à chacun de ceux qui font l'expérience en question.

Tout esprit humain qui reviendra sur le fait qu'il est conscient de lui-même et d'autre chose sera fondé à conclure : « je suis ». Wolff veut montrer qu'ici le fait, le devoir-être et le pouvoir être se recourent¹⁸⁵ et que telle est au fond la raison de cette importante certitude.

La conclusion « doit être », d'abord, parce qu'elle dépend de prémisses suffisamment solides pour la fonder. En d'autres termes, -et ici Wolff considère ce qu'il fait dans ce chapitre comme un discours de la méthode révélant l'esprit de toute sa philosophie-, cette conclusion elle-même obéit à une logique profonde.

La nécessité des prémisses n'est pas, selon Wolff, une simple structure extérieure, un arrangement technique sans rapport avec le concept de la chose en question. Dans le cas présent, le principe (*Grundsatz*) et l'expérience indubitable vont « produire » une proposition valant elle-même comme principe et n'étant pas étrangère à l'expérience.

¹⁸⁴ Le paragraphe 15 du chapitre 5 souligne avec beaucoup de force la doctrine de Wolff sur ce point : « ... les expériences sont pour elles-mêmes et en elles-mêmes rien que des propositions portant sur les choses singulières ; ainsi nous pouvons très facilement les changer en propositions universelles quand nous nous contentons de remarquer toutes les circonstances dans lesquelles quelque chose s'est produit ». Du point de vue de Wolff, nous y reviendrons, une proposition portant sur « nous » est en fait une proposition portant sur un nombre indéfini de « je ». Sa conception de la logique l'amène donc à ne voir aucune difficulté à passer du nous au je- et inversement- pour autant que les notions mises en jeu dans ce raisonnement sont claires, c'est-à-dire qu'elles attestent une différence entre des choses.

¹⁸⁵ *Métaphysique allemande* chapitre 1, §7 Les trois verbes utilisés par Wolff dans ce paragraphe expriment très exactement cette complémentarité des modalités. « Sie jeder siehet, daB, wenn besondere Dinge seyn sollen, sie nicht anders al sauf eine gewisse Art und Weise seyn können ».

En clair, lorsque chacun dit : « je suis », il peut lire dans cette expérience une vérité première contenant une certitude indubitable servant de mesure au reste des vérités. Certes, la manière dont Wolff présente cette vérité au moyen du syllogisme obéit aux règles de la discipline logique mais, « en amont » si l'on peut dire, la vérité de la proposition s'impose par elle-même.

La raison profonde de cette situation intellectuelle renvoie à des éclairages ontologiques différents mais complémentaires. Ainsi, la possibilité intrinsèque de l'être en tant que non contradictoire présente dans le principe (*Grundsatz*), et, d'autre part, la dépendance à ce que l'expérience singulière nous donne, nous permettent de considérer que, dans l'expérience de chacun, lorsqu'il dit « je suis », se trouve une vérité fondamentale. L'identité du même sujet est le trait d'union ontologique entre ces propositions logiquement différentes. Il faut toutefois insister sur une caractéristique de ce sujet qui, dans ce contexte, pourrait apparaître comme paradoxale alors même que, sans lui, c'est l'ensemble de la construction intellectuelle wolffienne qui s'écroule.

Ce sujet dont nous parlons est nécessairement un sujet singulier dont le statut ou, pour mieux dire, la notion n'a pas encore été explicitée. On aurait pu s'attendre à ce que la démonstration clarifiât cette notion avant de parvenir à la conclusion. Or, et là est l'essentiel sur lequel nous attirons l'attention, il n'en a rien été. Mais ce qui apparaît ici comme une double déficience est pourtant essentiel à la pertinence de la démonstration. Pour quelles raisons ?

Tout d'abord, le sujet dont il s'agit est singulier parce qu'il est découvert par l'expérience et que l'expérience, comme le montre la logique, porte toujours sur des choses singulières.

Mais il existe aussi une autre raison en un sens plus fondamentale. C'est en effet la condition nécessaire pour que notre connaissance soit entièrement déterminée. Si ce sujet, par exemple, était pensé comme spécifique, il serait abstrait de l'individuel et manquerait de la détermination complète qui scelle l'achèvement ontologique. Tout dépassement de l'individuel, en effet, se paie d'une indétermination qui va croissant selon que l'on pense l'espèce ou, davantage encore, le genre¹⁸⁶. On l'aura compris : les notions d'individu, d'existence et de complète détermination s'impliquent les unes les autres de telle sorte que penser un sujet qui soit complètement déterminé et,

¹⁸⁶ *Logique allemande* chapitre 1 §27.

par-là, strictement certain pour notre connaissance, nécessite de le penser et comme singulier et comme existant.

On doit cependant remarquer que sa notion n'a pas été présentée pour autant comme la plus distincte de tous. Certes, on pourrait souligner qu'il s'agit du début du traité et que notre auteur n'a pas encore eu le temps de travailler la notion de sujet pensant afin d'en donner une connaissance distincte...

Quoi qu'il en soit, Wolff propose sa démonstration et ne l'assortit d'aucune atténuation ou ne la soumet à l'assurance d'aucune clarification future. En fait, cette démonstration vaut manifestement dès maintenant et par elle-même. Les raisons de cette situation apparaîtront, je l'espère, au cours de notre travail, mais d'ores et déjà, on peut en indiquer deux que d'une manière ou d'une autre nous avons rencontrées dans notre réflexion et qui touchent à l'essentiel de notre propos: l'esprit est premier et, à sa manière, l'attention est première.

Quant au premier point, on a remarqué que si l'expérience est toujours pratiquée par Wolff « en premier », cette primauté est elle-même située dans un itinéraire de connaissance qui finalement la dépasse. Pour le dire en d'autres termes, on a le sentiment, à lire Wolff, qu'il pratique l'expérience à partir d'une visée ou d'une intention qui, elle, n'est pas expérimentale, mais conceptuelle. Certes, les mots employés ici pourraient donner lieu à discussion dans la mesure où les concepts eux-mêmes renvoient à l'expérience¹⁸⁷. Pour ce qui concerne l'esprit lui-même et sa connaissance, rien chez Wolff ne correspond à un désir d'introspection comme si dans ce regard intérieur on coïncidait intimement avec ce que l'on est. L'objectif de sa psychologie, même dans sa dimension expérimentale, n'est pas de décrire une singularité vécue qui vaudrait par elle-même. Ceci est d'autant plus frappant que, pour des raisons ontologiques, Wolff thématise la singularité du sujet pensant. C'est à l'évidence une connaissance qui est toujours visée et l'expérience elle-même est un mode de connaissance. Pour des raisons essentielles à l'épistémologie de Wolff, l'expérience joue un rôle irremplaçable, mais elle n'est ni le seul mode de connaissance, ni le plus profond. Or, précisément, c'est de cela que l'esprit progressivement s'avise au travers de l'analyse des notions tant et si bien que l'esprit découvre progressivement sa propre force à l'occasion de l'expérience. Mais alors ne

¹⁸⁷ Dans la *Logique allemande*, mais déjà dans les textes de jeunesse et dans les grands traités latins, c'est toujours « à l'occasion » de l'expérience que se manifestent les concepts. Pour la *Logique allemande* chapitre 1 § 5 et 7. Pour l'emploi du verbe « veranlassen » cf. *Solutio non nullarum difficultatum* §4.

peut-on affirmer que par-delà l'étude DES forces de l'entendement (cf le titre de l'ouvrage de logique) c'est LA force de l'esprit qui fait le fond de la perspective de l'ouvrage métaphysique de Wolff.¹⁸⁸

Quant au deuxième point, le sujet pensant est d'abord un sujet qui fait attention. Avant de développer ce thème qui constitue l'objet même de la deuxième partie de notre travail, il nous semble important de l'indiquer ici car cette présence de l'attention, lors de tous les moments décisifs de l'épistémologie wolffienne¹⁸⁹, assure au sujet, en continu si l'on peut dire, une capacité de se rapporter immédiatement à tout ce qu'il perçoit, y compris à ce que sa capacité analytique ne peut développer. Or, dans le cas présent, que se passe-t-il ? La preuve que « nous sommes » est administrée sans que nous ayons analysé ce que nous sommes. Il a suffi de nous rendre attentif au fait que nous sommes conscients. D'ailleurs, on s'en souvient, le cœur de la preuve n'est pas tant le fait même d'être conscient que l'impossibilité éprouvée de ne pouvoir douter du fait d'être conscient de soi et d'autres choses lorsqu'effectivement on fait cette expérience. L'essentiel est donc ce retour sur ce que l'on pense ou encore cette attention à ce que l'on pense.

Mais alors, c'est bien de vérité de la connaissance qu'il est question au travers de l'attention comme nous le montrerons dans le détail. Cette attention a comme caractéristique de désigner une attitude ou un acte qu'on hésite à appeler de connaissance tant, au premier abord, il nous semble « athématique ». En effet, si l'on accorde facilement à l'attention un rôle de condition de la connaissance on voit moins aisément ce que cet acte nous apporte précisément en fait de contenu de connaissance. Mais n'est-ce pas précisément ce dont nous avons besoin ici pour rendre compte de cette découverte réalisée dans ce premier chapitre ? Certes, les outils logiques ont apporté leur contribution à l'analyse de la proposition « nous sommes » et Wolff a cherché à nous convaincre que l'accès à la vérité au travers de l'évidence était aussi une affaire de définition et de démonstration. Pourtant, le contact avec le point de départ de la démonstration, l'accès aux outils logiques de la

¹⁸⁸ Ceci est d'autant plus important qu'ainsi a lieu une mise en perspective de l'esprit fini et de l'esprit infini c'est-à-dire Dieu. C'est bien cette orientation qui est principale dans le plan de cet ouvrage de métaphysique.

¹⁸⁹ Sans approfondir ce thème de l'attention on doit remarquer qu'on rencontre ce terme à l'occasion d'autres termes clés que Wolff s'efforce d'expliquer. Ainsi, pour ce qui est des concepts : « Hier ist uns genug daß wir mit Fleiß auf die Gedancken acht haben, wozu uns unsere Sinnen veranlassen » *Logique allemande* chapitre 1 §56. Pour ce qui concerne l'expérience : « Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben ». *Logique allemande* chapitre 5 §1. Pour ce qui concerne, enfin, les principes et les axiomes : «... werden lehr-Sätze für Grund-Sätze aus gegeben, welches man aber gar bald erkennen wenn man nur acht hat ». *Logique allemande* chapitre 9 § 7.

dite démonstration, tout cela suppose en permanence une « présence » active à soi et à ses propres idées que le mot « attention » exprime. C'est pourquoi, derrière le thème de la conscience si évidemment central dans ce texte, n'est-ce pas celui de l'attention à ce qui se passe en nous sur le mode de l'expérience et de l'analyse conceptuelle qui se fait jour ?¹⁹⁰ Certes, le mot n'est pas employé, mais l'ensemble du raisonnement avec son point de départ et ses multiples approfondissements nous semble illustrer cette attitude de l'esprit. Et, de fait, si nous avons pu établir qu'il s'agit d'un sujet existant, c'est parce que nous avons joint la dimension expérimentale (conscience de soi et d'autre chose) et l'accès à la notion de soi (l'identité du soi dans toute cette expérience). Mais, comme on l'a remarqué, il s'agit d'un processus d'ensemble qui cesse de prouver quoi que ce soit si l'unité du processus n'est pas respectée. Lorsque, dans les parties consacrées spécifiquement à l'âme, il sera question de la connaissance et spécialement du progrès de la connaissance nous retrouverons le pouvoir de l'esprit en tant qu'il connaît et se fait connaître au travers de l'attention.

La fin du chapitre 1 est soucieuse de montrer ce que cette découverte d'une certitude aussi fondamentale lui apporte sur le terrain épistémologique. Les deux derniers paragraphes sont très clairs à ce sujet.

Le paragraphe 8 souligne qu'au travers de la démonstration qui porte sur le « nous sommes » nous venons de nous doter d'une mesure universelle de la certitude¹⁹¹. Wolff explique alors: « Tout ce qui sera correctement démontré sera aussi certain que nous sommes, car ce qui sera démontré le sera de la même manière que nous sommes. »

Nous ne ferons que trois remarques sur ce paragraphe dont la portée méthodique est importante dans l'esprit de Wolff, mais dont nous retrouverons la doctrine dans d'autres textes.

¹⁹⁰ Sans préjuger de la réponse à apporter à cette question, on remarquera que les *Psychologia* (empirica et rationalis) ne reprendront pas ce chapitre dans leur propre développement mais attribueront d'entrée de jeu à l'attention un rôle tout à fait essentiel.

¹⁹¹ Wolff renvoie à sa *Logique allemande* qui exposait dans son chapitre 4 (§21) les exigences de la démonstration. Deux traits sont caractéristiques de cette construction de la preuve dans le raisonnement. En premier lieu, la conclusion doit être tirée de prémisses totalement certaines comme doivent l'être des définitions, des axiomes, des expériences certaines ou des propositions déjà démontrées. En second lieu, dans le raisonnement, c'est en fait la clarté des concepts qui garantit la qualité des liens opérés entre les propositions.

Par ce renvoi au texte de sa *Logique allemande*, Wolff veut également nous indiquer que le présent texte de la *Métaphysique allemande* (chapitre 1 §8) se conforme totalement aux exigences qui ont été énoncées dans le traité de Logique.

En premier lieu, on observera que cette première vérité démontrée : « nous sommes », semble être un modèle pour les autres propositions à ambition scientifique. Elle ne jouit pourtant pas d'une excellence se reflétant dans une certitude éminente qu'elle serait seule à posséder ; au contraire, les autres vérités peuvent et doivent être AUSI certaines qu'elle. D'un point de vue épistémologique, pourrait-on dire, l'affirmation de notre existence ne contient donc aucune excellence particulière. Elle est, semble-t-il, la première d'une longue chaîne de vérités démontrées, mais, précisément, c'est un « maillon » comme les autres. Elle fait, de plein droit, partie de la série des vérités que nous devons démontrer.

En outre, les autres vérités, dont rien ne nous dit qu'elles ont en elles-mêmes une importance considérable, sont en quelque sorte promues, au moins sous le rapport de la certitude, au même rang que la première d'entre elles. N'est – ce pas une manière de dire que ce qui est important ce n'est pas tant telle ou telle vérité en elle-même, séparée du reste, mais le système, c'est-à-dire l'ensemble organisé de ces vérités, les vérités en tant que reliées entre elles ? D'ailleurs, l'ambition d'englober l'ensemble des êtres en tant qu'ils sont intelligibles ne ressort-elle pas dans le titre même de l'ouvrage ?

Une dernière remarque, plus technique, me semble appelée par ce court paragraphe. En quoi Wolff peut-il affirmer, par avance, que toutes les vérités certaines qui vont suivre seront de même facture que la démonstration du premier chapitre ? Une pareille affirmation semble, au premier abord, soit bien réductrice, soit bien improbable. Pourtant, en relisant attentivement le commentaire logique que Wolff lui-même propose de sa démonstration, on a compris que les prémisses étaient de deux sortes : des principes - des propositions jouant le rôle de principe (*Grundsatz*), et une expérience incontestable. Or, dans le texte du paragraphe 21 du chapitre 4 (*Logique allemande*), Wolff, en fin de texte, résume ce qui constitue les principes de la démonstration. Trois mots suffisent à dire l'essentiel : éclaircissements /Définitions (*Erklärungen*), expériences (*Erfahrungen*) et axiomes (*leere Sätze*).

A bien y réfléchir, on comprend alors que la démonstration que nous venons d'analyser se contente de respecter les exigences communes à toute démonstration ; c'est précisément ce qui lui confère toute sa valeur. Certes, les axiomes ne figurent pas expressément dans ce que nous avons étudié mais au travers de la non-contradiction et de l'identité, l'axiome, c'est-à-dire le principe

premier est bien présent. On doit donc s'attendre à retrouver, dans la suite de cet ouvrage de Wolff et de tous les autres, des démonstrations dans lesquelles la part des expériences sera toujours prépondérante. Cette expérience s'exprimera toutefois sur le mode de la proposition. C'est ainsi que l'expérience sera pensée et, par-là, analysable. En ce sens, l'expérience est comme le premier pas de la démonstration, et par là de tout le système wolffien.

Le dernier paragraphe (§ 9) de ce premier chapitre montre enfin de manière très claire, que les perspectives méthodiques déjà développées dans sa *Logique allemande* non seulement ne sont pas oubliées, mais reçoivent en métaphysique une ratification et un approfondissement.

On savait que, de longue date, Wolff avait trouvé dans la géométrie l'exemple même de la science parce que ses démonstrations obéissent de manière insigne aux exigences de clarté et de rigueur que la logique reprendra et expliquera dans son propre vocabulaire. Ces deux disciplines recommanderont d'étendre cette rigueur de la démonstration aux autres domaines de l'activité scientifique. Or, au tout début des *Vernünftige Gedancken von Gott und der Seele des Menschen*, Wolff nous livre une démonstration qui, elle aussi, illustre parfaitement les règles du raisonnement humain.

Comment, dès lors, Wolff va-t-il présenter les exigences de la méthode ? La métaphysique se substituera-t-elle à la logique ou bien en reconnaitra-t-elle plus modestement le caractère premier au risque de se trouver elle-même devant une nouvelle difficulté, c'est-à-dire de fragiliser son propre statut ? En quoi, en effet, la métaphysique serait-elle vraiment première si la logique par elle-même gouverne, depuis le début, toute la marche de l'esprit humain ?

Il est remarquable que notre texte semble ignorer ces difficultés. Il se contente de nous rappeler ce que la *Logique allemande* a montré, à savoir que dans une démonstration de géométrie les prémisses doivent être absolument certaines et n'avoir pas elles-mêmes besoin de preuves. S'il fallait résumer, en quelques mots, cette exigence, il conviendrait de dire que les démonstrations doivent s'appuyer sur d'authentiques principes. Dans ces conditions, on comprend pourquoi Wolff ne voit aucune difficulté à proposer ici une démonstration concernant notre être plutôt qu'une démonstration concernant les angles du triangle.¹⁹² On retrouve donc ce que

¹⁹² Dans ce dernier paragraphe du chapitre 1 de ce traité dont l'enjeu est métaphysique, Wolff renvoie à sa *Logique allemande* (chapitre 4, §23 et 24). Or, dans ces deux textes, il faut remarquer que Wolff montre

nous avons perçu plus haut, à savoir que la certitude ne dépend pas de l'objet sur lequel nous appliquons notre raisonnement mais exclusivement de la manière dont ce raisonnement est construit. De ce fait, on ne peut dire que la métaphysique a vocation à se substituer à la logique. Wolff inclinerait même à penser que si la métaphysique doit jouer son rôle, elle doit scrupuleusement respecter les règles prescrites à et par l'entendement. En revanche, elle fournit à l'ensemble de la philosophie les principes vraiment premiers grâce auxquels on perçoit les similitudes fondamentales des choses. De cette manière, la métaphysique permet une extension du domaine de la certitude ce qui, selon Wolff, est le meilleur argument en faveur d'une science décriée mais qui doit être renouvelée ou, pour reprendre le mot de notre auteur, « émondée¹⁹³ ». Pour mener à bien cette entreprise, les autres parties du savoir ne sont pas des rivales puisqu'elles aussi doivent montrer comment l'esprit humain, par sa force propre, clarifie ses connaissances et progresse en distinction. En effet, comparant sans cesse les notions que lui apportent les différentes sciences, l'esprit dégage des notions plus universelles qui montrent comment l'esprit perçoit les concepts et les choses dans l'unité.

En somme, nous venons de voir, à partir du chapitre 1 de la *Métaphysique allemande*, que Wolff a fait une découverte de grande importance pour son projet philosophique : si la connaissance de soi se réalise grâce à la conscience, cette dernière obéit à un principe plus radical, à savoir le principe d'identité. En affirmant que « nous sommes » l'expérience que nous faisons semble de part en part relever du discours c'est-à-dire, au fond, de la Logique. Cependant, en même temps qu'une découverte certaine de notre être, l'analyse précédente a rencontré l'attention qui enracine notre raisonnement dans nos perceptions.

Notre travail porte sur l'âme. C'est pourquoi nous voudrions montrer comment Wolff procède dans son étude progressive de l'esprit humain en étant particulièrement attentif à deux aspects de cette étude : d'une part, les relations entre les deux manières dont Wolff étudie l'âme dans les chapitres 3 et 5 de sa *Métaphysique allemande* ; d'autre part, comment, grâce à certaines notions essentielles que

comment fonctionne le syllogisme en prenant des exemples de démonstration géométrique. À chaque fois également, c'est l'analyse de la notion qui permet de comprendre pourquoi telle propriété appartient ou n'appartient pas à tel être ; bref, c'est la notion qui joue le rôle de principe de connaissance et de démonstration.

¹⁹³ « Qui philosophiam primam methodo scientifica pertractat, is philosophiam scolasticam non postliminio in scolis revocat, sed eam emendat. » *Ontologia Prolegomena* §7

l'analyse met en évidence tant dans le chapitre 3 que dans le chapitre 5, la dimension métaphysique pénètre le domaine psychologique.

En apparence les choses sont claires : le chapitre 3 procède à une étude de l'âme, ou de l'esprit en tant qu'il connaît, à partir de « ce que nous percevons de l'âme quand on y porte attention »¹⁹⁴. Les différentes caractéristiques de nos pensées seront donc analysées sous le rapport de leur nature et de leur portée sans que l'essence de l'âme soit utilisée comme principe de l'étude. Les aspects de notre pensée qui avaient été travaillés dans la lumière de la logique seront ici repris dans le cadre plus général de la connaissance. Ainsi les concepts, le jugement, l'expérience, le raisonnement feront-ils l'objet d'une étude attentive. À quoi il faut ajouter un correctif à ce que nous disions tout de suite. La connaissance pour elle-même n'est pas le seul centre d'intérêt de la pensée wolffienne. C'est pourquoi vers le fin du chapitre, certains paragraphes¹⁹⁵, prenant appui sur l'importance en nous de la pensée confuse, présenteront nos principales passions et envisageront la manière dont ces représentations interviennent dans notre agir.

La limite des considérations développées dans ce chapitre est pourtant clairement énoncée. Par deux fois¹⁹⁶ Wolff rappelle que, compte tenu de la méthode suivie dans ce chapitre et avant de passer à un deuxième regard sur l'âme, nous ne pouvons préciser la manière dont l'âme agit dans le corps.

Nous constatons en fait un « accord » (Übereinstimmung) (*Métaphysique allemande* §534) entre les mouvements du corps et les perceptions de l'âme sans que nous soyons capables de nous faire la moindre idée de la façon dont l'un agit sur l'autre¹⁹⁷. Tel est le prix à payer pour ce respect d'une méthode empirique et qui reste jusqu'à la fin fidèle à sa nature.

¹⁹⁴ « Ich verlange hier noch nicht zu zeigen was die Seele ist, und wie die Veränderungen sich in ihr ereignen, sondern mein Vorhaben ist jetzund bloß zu erzehlen, was wir durch die tägliche Erfahrung von ihr wahrnehmen. Und will ich hier weiter nichts anführen, als was ein jeder erkennen kan, der auf sich acht hat. *Vernünfftige Gedancken, von Gott, der Welt und der Seele* § 191

¹⁹⁵ *Vernünfftige Gedancken, von Gott, der Welt und der Seele* §404- 490 qui constitue comme un petit traité des passions de l'âme.

¹⁹⁶ *Métaphysique allemande* §530, 536 et 537

¹⁹⁷ On remarquera d'ailleurs que le chapitre 3 s'abstient de parler de la force de l'âme. En revanche, il montre comment notre esprit, grâce à l'attention, progresse dans la connaissance.

A l'inverse, le chapitre 5 considère l'âme à partir de sa définition de « force représentative¹⁹⁸ ». Cette force est en quelque sorte le principe – épistémologique et ontologique- grâce auquel nous pouvons connaître l'âme en profondeur et mettre en évidence ses propriétés principales, dont l'immortalité. À s'en tenir à cette présentation on pourrait donc dire que, d'un point de vue logique, la première partie remonte des mouvements de l'âme vers son être alors que la seconde, s'établissant dans « l'être de l'âme » cherche à expliciter le sens des changements dont elle est la cause, c'est-à-dire, en vocabulaire wolffien, le principe. La complémentarité des deux chapitres est donc bien avérée puisque la notion d'âme, présente dans les deux parties, est mieux connue lorsqu'on les additionne que lorsqu'on se contente de l'une des deux.

Notre problème sera donc de savoir comment les deux parties se « complètent ». Curieusement, en effet, Wolff affirme que la première partie est « Grund » pour la seconde.¹⁹⁹ Que la première partie illustre le pouvoir de l'expérience et la seconde celui de l'entendement, est donc entendu. Mais il nous semble plus intéressant de montrer comment s'opère une certaine unité entre les deux. Nous voudrions montrer que, pour des raisons de fond, cette unité s'opère de manière assez problématique et qu'il ne suffit pas de dire que l'entendement va plus loin que la sensibilité ou que la sensibilité sert de base à l'entendement. Dans la deuxième partie de l'ouvrage de métaphysique que nous travaillons, Wolff définit un certain nombre de notions métaphysiques. Il nous semble que ce sont précisément ces notions – certaines d'entre elles, à tout le moins – qui opèrent cette unité et permettent de voir « in actu » ce que les notions apportent à la psychologie. Par-là, c'est l'unité de la pensée de Wolff qui ressortira davantage et qui rendra plus complexe, mais plus effective aussi,

¹⁹⁸ *Métaphysique allemande* §754 "Puisque l'âme possède seulement une unique force d'où proviennent tous ses changements, ainsi de cette force par laquelle elle se représente le monde doit être également dérivé tout le reste que nous percevons en elle de changeant ».

¹⁹⁹ *Métaphysique allemande* §193 Après avoir indiqué que sa recherche commence grâce à l'âme qui est consciente d'elle-même et d'autres choses extérieures à elle, Wolff ajoute : « dans la mesure où quelque chose de plus que le fait que nous soyons conscient est à trouver en nous, nous devons le mettre au jour en raisonnant, et de fait, à partir de ce de quoi nous sommes conscients, parce qu'autrement nous n'aurions pas de fondement (Grund) pour l'établir. » De même, *Métaphysique allemande* §727, où Wolff affirme de la manière la plus claire : « ce qui a été rapporté plus haut de l'âme à partir de l'expérience est la pierre de touche de ce qui sera enseigné ici de sa nature et de son essence et des actions fondées par elles. Ce qui sera enseigné ici ne sera –en revanche – aucunement la pierre de touche (« probier-Stein ») de ce que l'expérience nous enseigne. » La dépendance de la deuxième partie à l'égard de la première est donc fort étroite. Il n'est pas inexact de parler d'une primauté épistémologique de la première partie dominée par le point de vue de l'expérience sur la seconde dominée, elle, par le point de vue de l'essence de l'âme. Tout le problème est de se faire une idée claire, distincte et si possible complète de cette relation dissymétrique et complémentaire entre les deux parties de la psychologie.

l'idée d'une complémentarité entre les deux manières de faire de la psychologie. Il nous faut auparavant, pour y voir plus clair, pénétrer davantage dans l'étude de l'âme et son acte propre : la pensée.

b) L'expérience de la pensée

Le premier paragraphe du chapitre 3 pourrait parfaitement s'intituler : de l'expérience de la pensée.

Wolff, en effet, s'y exprime ainsi : « Ici je ne désire pas encore montrer ce que l'âme est, et comment les changements se produisent en elle, mais mon projet est seulement de dire (erzählen) ce que nous percevons d'elle au travers d'une expérience quotidienne ». En procédant de cette manière, Wolff souligne la convergence entre l'étude qu'il entreprend et le fait que chacun est apte par lui-même, s'il fait attention à ce qui se passe en lui, à vérifier la pertinence du propos wolffien.

Il présente ensuite les avantages qu'il pense tirer d'une pareille exposition. Tout d'abord, cette prise de contact avec l'immédiateté de ce qui tombe sous l'expérience permettra, ce point de départ étant donné, de dériver ce que chacun ne peut saisir d'un seul coup d'œil.

Ce que Wolff veut dire par là est assez clair : à partir de ce que nous percevons nous tirerons des concepts distincts et, chemin faisant, nous remarquerons un certain nombre de vérités que nous pourrions démontrer. Ces vérités, à leur tour, seront le principe des règles que Wolff entend proposer tant dans le domaine de la connaissance que dans celui de l'action.

La première chose à faire afin de réaliser ce programme est de clarifier le vocabulaire. C'est pourquoi Wolff précise les rapports entre trois des termes principaux avec lesquels nous allons poursuivre cette analyse : la perception, l'âme et le fait d'être conscient. Wolff commence par clarifier le terme d'« âme » : ce terme désigne ici cette « chose qui est consciente d'elle et d'autres choses en dehors d'elle ». On comprend donc le point de vue général de cette section de l'ouvrage : Wolff aborde l'âme comme ce qui a conscience de soi ou plus précisément ce qui, dans l'acte de conscience, opère cet acte. C'est pourquoi notre auteur prend tout de suite ses distances avec l'approche cartésienne qui ne veut rien reconnaître en l'âme

que la pensée et la pensée consciente. Wolff est ici soucieux d'assurer sa méthode et détermine par conséquent la limite précise des conclusions auxquelles il peut parvenir. C'est ici la perspective de la connaissance qui est première et non celle de l'être de l'âme. Le point de départ nous fait donc obligation de nous tenir au plus près de ce que nous percevons de l'âme. Mais alors, c'est bien la conscience de ce que nous percevons qui est ici le principe de notre connaissance. Conscience et perception vont ensemble non qu'elles soient les seules à permettre la connaissance de l'être de l'âme mais en ce sens que c'est la conscience qui garantit l'accès à cette manière d'expérimenter notre âme : au travers de ce qu'elle perçoit.

Wolff n'écarte en aucune manière qu'il y ait dans l'âme plus²⁰⁰ que ce que la perception et la conscience dégageront. Cependant, ce « plus » n'est pas posé dans un monde inaccessible. Wolff le comprend, tout au contraire, comme accessible au pouvoir de notre déduction, déduction qui, elle, ne peut que s'appuyer sur perception et conscience.

C'est ici que la deuxième partie de cette métaphysique allemande - tout le chapitre 2- fournit un éclairage nouveau à ce que Wolff réalise lorsqu'il raconte ce qu'il perçoit. En présentant des notions ce sont bien – comme l'indique le titre de la deuxième partie de l'ouvrage : von den ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt- les premiers principes de notre connaissance et de toute chose en général qui sont alors indiqués. Que se passe-t-il donc ? En première analyse, nous nous contentons de suivre pas à pas notre connaissance dans ses premières étapes. Nous sommes conscients de percevoir et cet acte nous incite à nous poser deux questions comme si l'expérience était en quelque sorte doublement débordée par un « plus » que nous ne connaissons pas encore : d'une part, nous cherchons à connaître ce qui a pu déclencher cette perception et c'est le rapport avec le/les corps qui s'inscrit dans cette interrogation ; d'autre part, c'est la question du statut et de l'être de l'âme qui se pose, plus précisément la question de savoir ce qui, en elle, rend possible cette perception et cette conscience.

²⁰⁰ Wolff parle dans ce contexte de cette possibilité : « woferne ein mehreres in uns anzutreffen ist, als wir uns bewusst sind... » *Métaphysique allemande*, §193

Or la métaphysique telle que Wolff la comprend propose un terme pour dire cette double quête : celui de fondement (*Grund*)²⁰¹.

Le terme « Fondement » est appelé par le fait que nous cherchons à comprendre (*verstehen*). Très exactement, nous cherchons à comprendre ce que nous avons conscience de percevoir. Cette exigence de compréhension est, pour Wolff, aussi incontestable que notre conscience de percevoir est première. Le fondement est donc appelé de l'intérieur de notre expérience comme un prolongement qui en indique la réelle consistance. C'est d'ailleurs pourquoi le « principe » de raison suffisante n'est présenté qu'après avoir indiqué que cette recherche de fondement suit très directement les données de la conscience, comme une conclusion « suit » c'est-à-dire dérive de ses prémisses. On doit ici ne perdre aucune des deux significations de ce qui se joue dans cette recherche du fondement car, à bien prendre les choses, le fondement (*Grund*) désigne – peut désigner – deux choses fort différentes et même à certains égards opposées : il peut désigner ce qui dépasse – le « plus »- le domaine de notre expérience immédiate ; dans ce cas, le fondement (*Grund*) c'est l'âme envisagée dans son être qui rend raison ultimement de ce que nous expérimentons d'abord sans le comprendre pleinement. Mais le fondement (*Grund*) peut aussi signifier – là est tout l'intérêt et l'ambivalence du terme- le point de départ c'est-à-dire la condition à partir de laquelle le raisonnement se constitue. Comme on le voit donc très clairement à partir de cet exemple la recherche du fondement entretient avec l'expérience un rapport très particulier qui, lui aussi, participe de l'ambivalence que nous venons d'indiquer. L'expérience est strictement nécessaire pour accéder à la cause de ce que l'on cherche à expliquer. Dans le même temps, l'expérience ne suffit pas à comprendre ; d'où la recherche de la cause. La raison de cette ambivalence s'explique d'ailleurs par le fait que ce qui intéresse Wolff dans cette reprise par le raisonnement de ce que l'expérience a livré, c'est le lien entre les choses. Ce lien ne privilégie aucun terme en lui-même puisque

²⁰¹ Le paragraphe 29 de ce chapitre 2 définit ainsi la notion de *Grund* (fondement) : « le fondement est ce grâce à quoi on peut comprendre pourquoi quelque chose est, et la cause est une chose qui contient en elle le fondement d'une autre. Le paragraphe 193 du chapitre 3 fait intervenir la recherche du fondement dans celle de la conclusion du raisonnement. Plus précisément, le texte affirme que, dans cette recherche d'un « plus » qui n'est pas immédiatement donné dans la perception, le raisonnement doit s'appuyer sur ce dont nous avons conscience car, autrement, nous n'aurions pas de fondement « weil wir sonst keinen Grund dazu haben ». Ce même paragraphe renvoie au §30 du chapitre 2 dans lequel de manière systématique est présentée la recherche du fondement (*Grund*) au travers du principe de raison suffisante : tout ce qui est, a son fondement suffisant pourquoi il est, c'est-à-dire qu'il doit toujours y avoir quelque chose grâce à quoi on peut comprendre pourquoi elle peut devenir effective. » (warum es wirklich werden kan)

dans le monde tel que Wolff le conçoit tout est relié et l'expérience nous met sur la voie de la découverte de ces liens. Mais, sauf à parler de l'être absolu qui est cause première, tout sans exception est à comprendre à partir du principe de raison suffisante, ce qui est dans l'expérience et ce qui est déduit de l'expérience. L'expérience, en effet, nous met en relation avec l'ordre des choses tel qu'il se produit. Cette dernière expression d'« ordre des choses » a chez Wolff, et singulièrement dans cet ouvrage de métaphysique, un sens technique qui nous place au cœur de sa philosophie.

Elle peut, bien entendu, désigner l'ordre de la nature. Mais Wolff est susceptible de la prendre en un sens plus resserré, plus technique, qu'il est important d'exposer car c'est grâce à cette expression correctement comprise que le statut des notions apparaîtra plus nettement.

Au tout début de ce deuxième chapitre, Wolff retrouve le premier principe selon la tradition philosophique, à savoir le principe de contradiction. Ce principe s'énonce ici de la façon suivante : « quelque chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. »²⁰² On se souvient que, plus haut, nous avons insisté sur le fait que ce principe parle de « quelque chose ». Ce terme, loin de désigner vaguement un être indéterminé, renvoie très délibérément à deux autres termes que Wolff considère comme des synonymes à savoir « chose » et « possible ». Le rapport entre les deux synonymes est d'ailleurs explicitement indiqué et établi en même temps par Wolff, peu après : « Tout ce qui peut être que cela existe ou pas, nous l'appelons une chose²⁰³. Le « quelque chose », se caractérisant par la possibilité d'être, entraîne le fait qu'être quelque chose et être possible c'est identique. Par voie de conséquence, Wolff pourchasse l'usage qui parle sans sourciller de « chose impossible » et insiste sur le fait qu'il vaudrait mieux parler, pour traduire ce que l'on pense, de « chose imaginée », voire de « chose apparente », mais non de « chose » au sens strict du terme.

Cependant, au-delà de l'usage des mots, Wolff met en avant un argument plus essentiel. Nous prétendons parler de ce que nous pensons. Mais, à l'évidence, nous pouvons penser à des choses qui n'existent pas. Elles peuvent ne pas exister du tout, ne plus exister, ou ne pas encore exister. Mais, si elles demeurent pensables

²⁰² *Métaphysique allemande*, §1 : « Es kan etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein ».

²⁰³ *Métaphysique allemande*, § 16: « Alles was seyn kan, es mag würcklich sein oder nicht, nennen wir ein Ding. »

c'est que les choses en question ont une structure intelligible qui nous permet de les comprendre dans leur essence, d'en expliquer les propriétés indépendamment de l'existence. Le terme « chose » donc, loin de désigner vaguement un existant, désigne expressément ce qui peut être, et laisse par conséquent la question de l'existence ouverte, comme en suspens²⁰⁴. Wolff attire notre attention sur l'illusion qu'il y aurait, parce que nous avons une image de la chose, à croire que cela suffit pour accéder à sa possibilité. Wolff demande donc au concept de « possible » de lui livrer l'accès à ce sans quoi il nous est impossible de rien comprendre. De plus, en raison du lien intrinsèque entre le possible et la chose, Wolff accorde au concept de chose une consistance intelligible très forte que nous avons déjà travaillée mais un texte en apparence anodin sur ce thème nous semble jouer un rôle essentiel dans toute son argumentation. Il est donc nécessaire de le regarder en son entier et d'en dégager par la suite quelques implications. En approfondissant le thème de la « chose » nous pourrions mieux saisir quels sont les principes de la philosophie de Wolff afin de déterminer quel rôle joue notre âme dans cet accès aux principes.

Le paragraphe 17 affirme ainsi :

Lorsque je peux (rem)placer (setzen) une chose B pour une chose A et que tout reste comme avant, alors A et B sont les mêmes (einerley). Par exemple, un globe de plomb et un globe de pierre sont aussi lourds l'un que l'autre ; ainsi je peux remplacer le globe de plomb sur le plateau de la balance par le globe de pierre et la balance ne bouge pas ou conserve une aussi grande oscillation qu'avant lorsque le globe de plomb était là. D'où le fait que les deux globes sont d'un poids égal. Simplement, ici, nous regardons seulement le poids et pas la grandeur, l'espèce de la matière ou les autres aspects que l'on peut ici trouver.

Lorsque je mets B à la place de A et que tout ne reste pas comme avant ; alors A et B sont différents ou bien sont des choses diverses (unterschieden oder verschiedene Dinge). De même que le seraient deux poids lorsque la balance étant à l'équilibre quand on placerait un poids, mais connaîtrait une oscillation quand on mettrait l'autre à sa place.

²⁰⁴ Cette question de l'existence –Würrcklichkeit dans le vocabulaire de Wolff - conserve son originalité et ne peut être purement envisagée à partir de l'essence de la chose. Au sens le plus fort du terme, la considération du possible est première afin de respecter le premier principe établissant que rien n'est qui contienne en soi une contradiction. Cette considération est nécessaire, mais non suffisante, pour établir une existence de la chose. Pour l'établir, il faut trouver ce que Wolff appelle précisément une raison suffisante. Celle-ci respecte le premier principe, mais doit également être située par rapport à un ordre plus large prenant en compte les liens entre les choses existantes.

Ce texte est remarquable à plus d'un titre. Tout d'abord, peut-être, par sa simplicité ou, pour mieux dire, par le fait que Wolff n'hésite pas à décrire ce qui peut paraître comme trivial : des plateaux de balance en situation d'équilibre ou en oscillation du fait d'un changement dans l'un ou l'autre plateau. Certes, on aperçoit une sorte d'ouverture possible du propos sur de plus larges perspectives, mais alors une deuxième remarque ne peut manquer d'être faite.

Le cas de la substitution de deux poids sur les plateaux de la balance semble servir de matrice à une compréhension du même et du différent et ce, de manière universelle. En effet, l'opposition qui traverse et structure conceptuellement ce texte est indiquée dans les mots : « einerley » et « unterschieden ». Cette opposition, dans le contexte de la balance, est facile à utiliser. Les poids sont égaux ou inégaux et ceci se traduit immédiatement par l'immobilité ou l'oscillation du curseur et des plateaux. On hésite toutefois à considérer qu'elle ait valeur universelle, c'est-à-dire qu'elle vaille pour l'être ou pour la qualité. Et pourtant, Wolff fait du cas des poids un simple exemple d'une exigence beaucoup plus large qui ne concerne le domaine de la quantité que parce que notre expérience de la vie quotidienne nous présente manifestement des cas de mesure qui tombent sous nos sens. Mais là n'est pas le point le plus important.

Ce qui assure qu'il s'agit bien d'une vérité universelle dont le cas des poids ne fournit qu'un exemple, c'est qu'il s'agit de « choses ». Ces choses sont, dans le cas présent, envisagées sous leur aspect purement quantitatif, mais c'est bien d'identité qu'il s'agit, d'une identité quantitative qui s'appelle, depuis Aristote, l'égalité²⁰⁵. Le principe qu'elles donnent à voir va se retrouver partout : des choses, en tant même que choses, sont soit les mêmes soit pas les mêmes, c'est –à-dire autres. Là est vraiment l'alternative principale dont on comprend que la notion même de choses dépend puisque pour chaque chose en elle-même vaut ce principe : si la chose est, elle est elle-même et, par ce fait, elle n'est pas une autre.

D'ailleurs, si cela se vérifie de la manière que nous avons dite dans le cas des poids posés sur la balance, nous devons nous rappeler que c'était déjà le cas dans les premières lignes du premier chapitre lorsqu'il était question de nous qui sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses.

²⁰⁵ Aristote *Catégories*, 6a 26.

Dans ces premières lignes, nous voyions principalement la fonction de la conscience qui nous mettait en contact immédiat avec nous-même et qui, par conséquent, révélait à terme l'identité avec soi-même. En outre, nous avons déjà relevé que le rapport aux « autres choses », pour assez indéterminé qu'il fût, n'était pas sans intérêt, car il indiquait bien que la conscience dans son rapport à « autre chose » faisait l'expérience d'une nécessité, celle d'être elle-même tout en s'opposant à d'autres choses.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre plus profondément cela dans la lumière des notions métaphysiques de « même » et d'« autre » en tant qu'elles dépendent de celle de « chose ».

Être une (avec une autre) ou différente (d'une autre) est une alternative absolument fondamentale que Wolff va retrouver tout au long de son ouvrage. La toute première condition pour que cette alternative s'exerce est que la « chose » soit possible, c'est-à-dire qu'elle soit pensable en elle-même²⁰⁶. Bref, c'est le pensable en tant que tel qui obéit à cette exigence que l'on pourrait ainsi énoncer : chaque chose en tant que telle obéit à cette exigence d'être ou de faire « un » avec elle – même d'abord, puis sous des modalités différentes avec les autres²⁰⁷. Dans le cas contraire les choses ne feront pas un entre elles, elles seront nécessairement diverses, que ces choses soient des pensées, des poids ou des étants quels qu'ils soient.

Mais, on rencontre ici, semble-t-il, deux alternatives : en premier lieu, être ou bien ne pas être en même temps, mais également être un ou bien être autre. Cependant,

²⁰⁶ Telle est la raison pour laquelle Wolff a précisé dès le §10 l'importance primordiale du « Grund des Widerspruchs » : « Es kan etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn ». Celui-ci parle de « etwas » ou plutôt il affirme : « il existe une proposition (satz) universelle que nous admettons sans hésitation qui, elle, dit : « Quelque chose ne peut en même temps être et ne pas être ». Cette proposition renvoie en fait à « ce que nous expérimentons d'abord et à ce que nous pensons, à ce que nous expérimentons en tant que nous avons conscience de nous et d'autre chose » et cela nous l'expérimentons avec grande certitude. Mais « cette certitude provient du fait qu'il nous est impossible de penser que nous devrions être conscient et en même temps ne pas être conscient. »

Le *Grund* ne fait alors qu'énoncer de manière en quelque sorte abrégée – en ne parlant que de l'« être », ce que nous avons expérimenté et pensé au sujet d'un « être conscient » (le nôtre). Il énonce une propriété littéralement essentielle de « etwas » (quelque chose) : ce quelque chose, tout quelque chose, ne peut à la fois être et ne pas être, car c'est impossible. Mais précisément, cela signifie que ce quelque chose répugne intrinsèquement à l'impossible car ce qui le constitue comme « etwas » c'est le « possible ».

²⁰⁷ Telle est la raison pour laquelle Wolff soutient que dans le possible se trouve toujours une nécessité, celle de la structure du possible qui détermine la chose à être elle-même. Sur cet aspect du possible cf. *Métaphysique allemande* §35 et 38. De plus, on peut, dès maintenant, faire l'hypothèse selon laquelle l'unité joue le rôle de principe chez Wolff et ce, de deux façons : soit au travers du principe de contradiction en tant que cette unité renvoie à l'identité interne de la chose, soit au travers du principe de raison suffisante en tant que tout ce qui affecte la chose doit trouver sa raison première dans son essence ; le lien entre les choses montre pour sa part comment le principe de raison suffisante assure l'ordre d'un monde.

cette dualité des alternatives est plus apparente que réelle. En effet, ne peut être que ce qui est soi, c'est à-dire ce qui fait un en soi ou encore ce qui possède sa propre identité. On pourrait ici reprendre la formule de Leibniz affirmant qu'il n'y a pas d'ÊTRE qui ne soit UN être.²⁰⁸

De plus, ne pas être identique avec une chose c'est toujours, en fait, être autre que cette chose ; où l'on voit par conséquent que les deux alternatives n'en font vraiment qu'une. Cette alternative va alors donner lieu à des élaborations plus nuancées comme celle qui caractérise les choses qui se ressemblent (cf. §18). Dans le cas de la ressemblance en effet, on part de deux choses diverses mais qui peuvent être pensées ou connues au travers d'un aspect commun. Si l'on ne trouve aucun autre point commun à partir duquel les connaître on dira alors que ces choses sont dissemblables. Ce que nous cherchons à mettre en évidence dans cette dualité alternative de l'identique et de l' « autre » c'est ce que nous appelions plus haut l'expérience de la pensée.

Les premiers paragraphes du chapitre 3 nous ont semblé correspondre au sens obvie de cette expression. Mais, précisément parce qu'il s'agit de pensée, j'ai essayé de montrer que Wolff ne voulait pas se contenter de « raconter » ce qui se passait dans l'âme. Il s'agissait pour lui de comprendre l'ordre de ses perceptions en tant que nous en avons conscience. Or cette recherche de compréhension nous a mené jusqu'à des notions présentes dans le deuxième chapitre de cette *Métaphysique allemande*, singulièrement la notion de Fondement, de possible et de chose. Nous sommes maintenant en mesure d'esquisser cette expérience de la pensée telle que les deux chapitres 3 et 5, chacun selon sa perspective propre, la requièrent.

Il existe ici une perspective commune aux deux textes et cette perspective peut s'énoncer fort simplement avec des mots du paragraphe 194 (chapitre 3) :

J'ai déjà rappelé (...) que nous percevons quelque chose de notre âme quand nous faisons attention à elle, c'est précisément que nous sommes conscients de plusieurs choses comme extérieures à nous. Dans la mesure où cela se produit, nous disons que nous pensons et, à partir de là, nous nommons les pensées des modifications de l'âme dont nous sommes conscients...

²⁰⁸« ... je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent : que ce qui n'est pas UN être n'est pas non plus véritablement un ÊTRE. » Lettre à Arnaud 30 avril 1687.

Que la pensée désigne ce dont nous sommes conscients est pour Wolff une évidence, à condition de bien s'entendre sur la portée de cette « évidence ». Il n'est pas question pour lui de faire de cette coïncidence expérimentale entre pensée et conscience une définition ouvrant sur l'être même de l'âme. Nous avons d'ailleurs vu plus haut que Wolff critiquait les cartésiens pour avoir fait cette identification de manière indiscriminée, c'est-à-dire lui avoir donné une portée ontologique.

Ce que cette définition de la pensée rejoint ce ne sont que les modifications de l'âme, non l'âme directement dans son essence. Peut-être pourrait-on dire, pour respecter la perspective propre à cette étude de l'âme, que l'on rejoint ici une définition « opérationnelle » de la pensée, les modifications de l'âme étant expérimentées lorsqu'on pense. Il suffit alors d'être attentif à ce qui se passe en nous et à le dire avec précision sans rien rajouter ... De fait, penser et exprimer ce que l'on pense ne va jamais sans une certaine pluralité et un passage d'une idée à une autre. Le chapitre 5 s'accorde sans difficulté avec ce qui vient d'être affirmé. Comme l'indique le paragraphe 730 :

Quand nous ne pensons pas aux actions de l'âme, actions qui se produisent en elle, et ne nous différencions pas des choses que nous pensons alors nous ne sommes pas non plus conscients de nous et si quelqu'un nous demandait si nous étions alors conscients nous ne lui donnerions aucune autre réponse que celle-ci : nous ne pensions alors pas à nous.

Ici et là, par conséquent, sur un point, la perspective est la même : penser est une activité qui renvoie nécessairement au fait de prendre conscience de soi et d'autres choses. Le chapitre 5 considère cette activité de la pensée à partir de l'âme, plus précisément à partir de l'activité de l'âme, alors que le chapitre 3 élabore notre expérience et découvre qu'elle appelle, en quelque sorte de l'intérieur de ce qu'elle est, l'acte de notre pensée. Le chapitre 5, pour sa part, souligne vigoureusement ce que les notions métaphysiques de la deuxième partie ont mis en exergue et qui s'unifie dans l'expression : « das Wesen eines Dinges » (§ 35 et 42) : l'essence d'une chose se découvre comme un fondement, très exactement, le fondement de tout ce qui lui appartient. À cet égard, connaître le fondement met fin à la recherche en ce sens que l'on comprend pourquoi grâce à ce qu'est déterminément telle chose, telle propriété lui revient nécessairement. Donc, selon l'exigence de la pensée,

l'essence est ce que l'on doit penser en premier lieu d'une chose puisque c'est l'essence qui rend raison du reste des caractéristiques de cette chose. En clair, c'est parce qu'elle est elle-même de par son essence que la suite de sa connaissance est possible. Connaître la chose dans sa structure intelligible, c'est-à-dire, dans sa possibilité intrinsèque, est donc tout à fait nécessaire : par-là, son identité est connue et, par voie de conséquence, ce qui suit, c'est-à-dire ce qui est rendu possible par ce premier possible, nous est également accessible. Cette connaissance de l'essence de la chose s'impose donc par elle-même à notre pensée. C'est pourquoi Wolff affirme très nettement que : « l'essence d'une chose est nécessaire ; ainsi, elle est également interchangeable (unveränderlich). » *Métaphysique allemande* (chapitre 2, §42.)

Par voie de conséquence, penser le moindre changement dans l'essence de la chose, c'est nécessairement penser une autre chose. Cette expression d'« essence d'une chose » est à l'évidence ce que Wolff nous donne de plus précieux pour comprendre le sens même du titre du cinquième chapitre : « de l'essence de l'âme et d'un esprit en général. » Les explications données plus haut concernant l'essence nous font entrevoir l'originalité de la perspective suivie dans ce chapitre.

Reprenons-les dans l'ordre, c'est-à-dire telles que le chapitre 5 les sollicite.

En premier lieu, l'annonce de ce qui est recherché dans ce cinquième chapitre s'éclaire : si nous « devons rechercher en quoi l'essence de l'âme et d'un esprit en général consiste », c'est parce que percevoir ses actions et même dégager un concept distinct ne suffit pas à honorer le principe de raison suffisante. Tant que les différents changements ne sont pas référés à leur principe, ils restent en quelque sorte suspendus sans que nous les comprenions, c'est-à-dire les rattachions à ce qui les explique : tel est le rôle de l'essence comprise comme premier et fondamental aspect de l'être.

Qui plus est, il est nécessaire de passer de ce qu'on a « remarqué » (angemercket) (*Métaphysique allemande* §193) parce qu'on était conscient, à ce que l'on « sait » (wissen) (*Métaphysique allemande* § 735). Certes, le passage se fait habituellement sans que nous délibérions à ce sujet. Pourtant, beaucoup se joue dans ce passage : en un sens, il suffit que nous différencions une chose d'une autre pour que le passage s'opère. La toute première différenciation dont parle notre texte était, on s'en souvient, celle intrinsèque à la prise de conscience, entre nous et les autres choses en dehors de nous. (cf. §192).

Mais Wolff insiste sur le sens de ce qui est en train de se passer : à la faveur de cette différenciation qui commence avec la conscience – de soi et d'autres choses- nous ne pouvons manquer de distinguer la chose dont nous avons conscience d'autres choses différentes. En clair, c'est en elle que nous remarquons une différence. On se trouve donc muni de deux aspects qui enrichissent une connaissance auparavant indivise : la représentation de la chose et celle de la différence de la chose. Wolff analyse la situation : c'est bien l'action de l'âme qui vient de produire cette distinction. Mais, en même temps qu'on comprend cela, on comprend également mieux l'originalité de l'âme et, en même temps, la différence de l'âme d'avec la représentation des choses qu'elle se donne et avec les différences qu'elle produit.

Ici aussi, nous retrouvons la loi de contraste qui structure la connaissance partout dans la pensée de Wolff : prenant conscience des choses grâce aux différences qu'on remarque en elles, on se connaît mieux comme « chose », c'est-à-dire dans son essence. Mais ici, cette chose est une âme. C'est donc en se pensant comme elle-même dans son identité et en se distinguant du reste que l'âme se découvre dans l'action qu'elle produit et qui la révèle à elle-même.

Nous parlions plus haut d' « expérience de la pensée ». Selon les deux perspectives retenues par Wolff, nous pouvons maintenant conclure sur ce qui unifie les deux doctrines et sur l'ultime différence entre la manière dont cette expérience apparaît ici et là. Commençons par l'aspect commun.

Le paragraphe 45 (chapitre 2) résume l'ensemble en faisant ressortir ce qu'on peut appeler la complémentarité des deux perspectives :

Si nous faisons attention à nous, nous trouverons que nous sommes conscients de plusieurs choses en dehors de nous. Nous les plaçons en dehors de nous en tant que nous savons qu'elles sont différentes de nous : de la même manière, nous les plaçons en dehors les unes des autres en tant que nous savons qu'elles sont différentes les unes des autres. Chacun trouvera par devers lui que, dès qu'il accorde que plusieurs choses doivent exister ensemble, il doit se les représenter en dehors les unes des autres et même, parce qu'il lui est impossible de penser qu'il puisse y avoir deux choses qui n'en feraient qu'une (§ 10, 17), il lui est impossible de se les représenter l'une dans l'autre.

Le point de départ de l'analyse est l'attention que nous portons « à nous » c'est-à-dire à la fois à ce qui est présent en nous (nos perceptions) et à nous qui expérimentons ces perceptions. Nous retrouvons donc ce primat de la conscience qui caractérise l'épistémologie wolffienne. Toutefois, aussitôt cette condition indiquée – l'attention et la conscience semblant s'impliquer l'une l'autre – nous observons le bénéfice que Wolff tire de la notion de chose : Il y a d'autres choses que nous. Elles sont donc différentes de nous et différentes entre elles. Il est très clair que cette perspective dépasse ce que donne la simple perception, mais elle nous installe dans un monde de choses dont nous faisons manifestement partie.

L'ensemble des considérations développées à propos de cette expérience de la pensée nous donne en fait une meilleure compréhension de ce qu'apporte la psychologie si par psychologie on entend la mise en œuvre de notre conscience. Le troisième chapitre présente en effet le lien intrinsèque de la pensée avec la conscience. Comme l'affirme très clairement le paragraphe 195 : « setzen wir das Bewust sein als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, daß wir gedencken ». La conscience n'est qu'une « marque », un caractère, de la pensée humaine et Wolff est soucieux de ne pas enfermer l'être de l'âme dans cette simple marque. Néanmoins, cette marque est nécessaire car, sans conscience pas d'attention, et sans attention pas de possibilité de différenciation. C'est aux différentes conditions de cette différenciation que s'attachera la suite du chapitre 3.

Encore faut-il, ajouterons-nous pour mettre en relief la perspective propre au Chapitre 5, que cette différenciation porte sur des choses, et pas seulement sur nos représentations envisagées comme de simples modifications de notre conscience. Et de fait, modification et différenciation se recouvrent, mais n'ont pas la même portée. La modification existe sur le mode de l'événement interne à la conscience, purement factuel. La différenciation, en revanche, contient le rapport explicite à des « choses » pensées comme différentes. Certes, c'est bien à l'occasion des modifications de notre esprit que la différenciation a lieu mais le second terme dit explicitement que nous pensons et progressons dans notre pensée.

En effet, nous ne pouvons différencier sans prendre explicitement conscience du fait même que nous différencions. Lorsque nous prenons conscience de la différenciation, nous avons donc une représentation plus claire des choses et de

l'essence de notre âme (cf. §730). Ce dernier aspect s'explique par le fait que, chaque fois que nous différencions des pensées entre elles, nous différencions des choses entre elles, puisque ces différences pensées portent sur la structure même des choses. Mais alors, au travers de ce progrès dans la différenciation des choses, nous saisissons davantage notre propre capacité de distinguer c'est-à-dire ce qui fait l'originalité de notre âme. Nous progressons ainsi dans l'actualisation de notre capacité de penser. De ce fait, rien ne nous empêche de poursuivre cette entreprise de réflexion qui est en même temps de clarification et de distinction ; clarification, par la meilleure prise de conscience des éléments mis en jeu, distinction, par la différenciation des choses entre elles et de notre âme. Du même pas, pourrait-on dire, nous accroissons notre savoir et nous l'approfondissons. En outre, ce qui se produit ici ne se laisse pas interpréter comme un simple constat empirique. Au-delà du fait du progrès de la connaissance nous découvrons une sorte d'exigence interne de progression révélant l'originalité de l'âme humaine et de son pouvoir.

Pour y voir plus clair, nous devons maintenant nous interroger plus directement sur ce progrès du savoir. Il nous faut en clarifier les conditions, la nature et la signification. Nous tenterons également de faire ressortir, dans ce nouveau contexte conceptuel, ce que chacun des deux chapitres consacrés à l'âme dans la *Métaphysique allemande* permet de comprendre selon sa perspective propre.

c) Force, limite et degré

La connaissance des choses de la nature nous ramène à la connaissance de notre âme. Mais l'approfondissement de ces connaissances nous fait découvrir de plus en plus les différences. Or, parmi ces différences, certaines ont valeur de principes. Ainsi celle entre choses changeantes et choses inchangeables. Nous avons vu plus haut que l'essence des choses est inchangeable. Pourtant, dans notre connaissance nous percevons beaucoup de changements, que ce soit la forme, la grandeur, ou tout simplement la position des choses en mouvement. En outre, connaître passe par une succession de pensées. On ne peut donc dire que notre expérience est strictement uniforme ; permanence et changements sont présents en elle. Il revient donc au philosophe de dégager le statut de ces différents aspects de la nature comme de notre pensée.

Qui plus est, ces choses en mouvement, occupant successivement des positions différentes, sont mesurées par le temps et composées de parties. Or, précisément parce qu'elles sont composées et, sous ce rapport, divisibles à l'infini, le principe de raison suffisante serait mis en échec si on ne pouvait remonter à l'unité de la chose. Wolff applique donc son principe et conclut que, s'il existe des choses composées, il doit exister logiquement, au fondement de ces êtres composés, des êtres simples. Si en effet la simplicité – et l'indivisibilité qui l'accompagne – n'existaient pas, l'exigence de divisibilité à l'infini s'imposerait sans contrepartie, si l'on peut dire, et l'intelligibilité de la nature serait perdue. On se trouverait, en effet, devant des êtres composés sans qu'on puisse jamais saisir ce qui fait qu'ils sont eux-mêmes, tout simplement parce que, faute d'unité, ils n'auraient pas d'identité et la multiplicité serait elle-même sans raison.

La question qui se pose alors est de savoir comment articuler ces différents aspects de l'être et ce qu'ils nous apprennent à terme sur l'âme, son être et son action. Nous avons vu plus haut, grâce à l'expérience, que notre conscience nous livre l'accès à des changements dans nos perceptions alors même que toute essence est inchangeable. On comprend donc la tâche qui nous attend : rendre compte des changements qui interviennent dans l'âme tout en maintenant que l'âme elle-même ne change pas et ne peut changer. Le problème est d'autant plus aigu que deux difficultés viennent en quelque sorte se greffer sur celui que nous venons d'indiquer. D'une part, notre âme est un être simple. On doit alors, sous ce rapport également, comprendre comment la multiplicité des changements liés à la succession de nos pensées ne remet pas en question la simplicité de son être.

De plus, pour des raisons complexes sur lesquelles nous reviendrons, il n'est pas possible de parler de l'être de l'âme humaine sans préciser son rapport au corps. Nous savons déjà que Wolff ne se donne pas une définition de l'âme qui, comme c'était le cas chez Aristote, impliquait le corps dans la définition même de l'âme²⁰⁹. Mais alors, si l'âme est un esprit parmi d'autres, il reste malgré tout que sa pensée ne se déroule pas sans l'expérience c'est-à-dire sans un rapport, quel qu'il soit, avec les corps perçus à l'extérieur de soi et avec son propre corps. Ce dernier point est particulièrement important puisque, à tort ou à raison, nous faisons dépendre certaines pensées de l'état de notre corps. Les sensations mettent en jeu des

²⁰⁹ « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé ayant la vie en puissance » *Traité de l'âme*, 412 a 28-29

organes et, selon l'état de ces organes, la sensation se déroule de manière satisfaisante ou pas. Il devient donc urgent d'indiquer avec précision si, oui ou non, l'âme et le corps interagissent et, plus généralement, quelle approche ontologique permet de penser leurs relations.

Nous voudrions montrer, dans les pages qui suivent que, parallèlement en apparence, les deux chapitres suivent chacun leur voie : le chapitre 3 donnant les différentes modalités de la connaissance, le chapitre 5 préparant le lecteur à comprendre comment l'âme, parce qu'elle est une « force représentative de l'univers », est en harmonie avec le mouvement du corps. Ce parallélisme ressort à la simple lecture des textes. De manière souterraine toutefois, c'est, comme je l'indiquais plus haut, du progrès de la connaissance de l'âme qu'il est ici question. Bien entendu, pour faire ressortir la nature de ce progrès, les deux recherches dont nous venons de parler ont leur utilité, voire leur nécessité. Il reste que l'éclairage métaphysique explicitement donné par le chapitre 2 est essentiel pour comprendre en profondeur ce qui se joue ici.

Il nous faut donc montrer comment la notion de force relie très profondément les deux problématiques, celle de la connaissance et celle du rapport de l'âme et du corps.

Au paragraphe 115 du chapitre 2, Wolff définit ainsi la force : « on appelle force la source des changements ; de cette manière, une force se trouve dans chacune des choses existant par elles-mêmes, force que nous ne trouvons pas dans les choses qui existent par d'autres choses. »

Pour comprendre l'importance de ce terme, il faut rappeler qu'au paragraphe précédent, Wolff avait déjà introduit ce terme de force au travers d'une double innovation : d'une part, il parlait pour la première fois de l'âme dans ce chapitre ²¹⁰ ; d'autre part, il parlait, également pour la première fois, de la notion de substance. Cette innovation double et simultanée ne peut due être au hasard ; quelle est donc la logique qui pousse Wolff à introduire dans le même paragraphe l'âme et la substance ?

À regarder son argumentation, le terme « substance » est utilisé le premier pour parler des choses existant par elles-mêmes (« ein vor sich bestehendes Ding oder eine Substanz »), choses qui, poursuit Wolff, « ont en elles-mêmes la source de leurs

²¹⁰ À l'exception notable du § 29, nous y reviendrons plus bas.

changements » (§ 114). On se souviendra ici que cette dernière considération n'a rien d'une évidence puisque le critère de la chose est que, précisément, celle-ci est interchangeable. D'où l'affirmation de Wolff, quelques paragraphes plus haut, selon laquelle : « Tous les changements qui peuvent se produire en une chose sont des modifications de ses limites. En effet, nous ne trouvons dans une chose rien d'autre que son essence et les limitations de ce qu'il y a en elle de durable. » (§ 107). Notre auteur trouve facilement un exemple pour manifester la clarté des différents termes utilisés : la cire reste cire mais la figure de sa largeur, longueur et profondeur est susceptible de varier. On remarquera incidemment que, dans le texte, Wolff ne fait pas de la cire une vraie substance, au motif qu'elle est une chose composée (ein zusammengesetztes Ding). En revanche, la figure, c'est-à-dire la configuration des parties de la cire est, de plein droit, susceptible de changement. On se déprend alors difficilement de l'idée selon laquelle seule l'âme – par différence avec la cire, par exemple- est une vraie substance, et elle l'est précisément parce qu'elle n'est pas un être composé mais un être simple, sans partie, et, par conséquent, sans possibilité de subir des changements comme la cire qui, elle, peut toujours être modelée différemment par les doigts humains.

Mais, si la substantialité de l'âme ressort davantage ici, c'est alors sa capacité d'être reliée au changement qui devient problématique. Pour le dire en d'autres termes : la cire ne cesse de subir des changements qui sont autant de modifications de ses limites. L'âme, en revanche, semble plus immédiatement assurée dans son être de chose stable. Faire d'elle un être existant par lui-même et, par conséquent, non susceptible d'être modifié par un autre, semble jouir d'une vraisemblance très forte.

Que devient, dès lors, dans le cas de l'âme, la notion de limite ? Ce terme doit certainement jouer un rôle ne serait-ce que pour assurer la différence entre notre âme et la substance divine. Mais tout n'est pas clair pour autant : comment pouvons-nous imputer une limite à un être dénué de parties ? Ces limites portent-elles sur l'âme elle-même ou seulement sur ses actions ?

Quelques lignes plus bas, dans le paragraphe 114, Wolff écrit :

Notre âme a une force au travers de laquelle elle produit ses pensées selon un ordre immuable, les unes après les autres et c'est pourquoi elle est une chose existant par elle-même. En revanche, aussi bien ses concepts qu'elle produit que l'appétit qui en résulte, ne sont rien d'autre que des limitations de cette force dont ils jaillissent en

tant qu'elle devient déterminée à une certaine chose alors que, par elle-même, elle est ouverte à une infinité de choses.

On mesure probablement le rôle majeur de ce texte dans la compréhension de l'être de l'âme et, surtout, dans la problématique propre à cette section de notre travail ; en tout premier lieu, Wolff dit clairement pourquoi l'âme mérite d'être dite substance : c'est parce qu'elle pense, très exactement parce qu'elle produit ses pensées selon un ordre immuable. Ce critère de substantialité est à la fois très clair et problématique. Très clair car, on comprend bien que chaque pensée doive être ontologiquement reliée à un sujet qui, lui, ait la capacité de dire : je pense, je suis, bref de produire des pensées. En revanche, le texte nous affirme que la force est ce « au travers de quoi l'âme produit ses pensées ».

Ici se trouve, pensons-nous, l'aspect le plus difficile de notre texte : comment faut-il, en effet, se représenter cette force qui est « dans » l'âme ? Et, tout d'abord, quel sens peut avoir ce « dans » alors que l'âme est sans partie ? De même, si les limitations de la figure de la cire sont aisément repérables et représentables, on ne peut être aussi affirmatif dans le cas de l'âme. Là encore, comment utiliser les termes de limite pour un être qui outrepassa le pouvoir de notre imagination ?

Pour répondre à nos deux questions, le mieux est certainement de partir de la définition que Wolff propose de la « force ». « Nous appelons force la source des changements » (§115). Ce terme de « source » a probablement un aspect métaphorique. Toutefois, l'idée qu'il exprime ne relève pas de la métaphore. En effet, la source désigne le lieu où, en premier, apparaît l'eau. Or, dans le cas qui nous occupe, les changements dans les pensées, ceux-ci sont immédiatement accessibles à notre conscience, comme nous l'avons étudié plus haut. En revanche, les pensées posent la question de leur principe ontologique ainsi que celle de l'ordre de leur succession. Tel est le contexte dans lequel les termes de force, de limite et de substance trouvent la légitimité de leur emploi, à condition d'être rigoureusement articulés entre eux.

Parler de l'âme en termes de substance c'est dire d'abord qu'elle est la « chose » qui pense, mais c'est également tenter de dire que cette définition ne rejoint pas totalement ce qui est à expliquer. Il existe une dynamique dans les pensées qui doit, elle aussi, trouver sa raison suffisante. En effet, dans le paragraphe 114, Wolff proposait une distinction très importante entre d'un côté, l'âme elle-même et, de

l'autre, ses concepts et son appétit car c'est bien l'âme qui les produit tous deux alors que ceux-ci sont des limitations de celle-là. Cette thèse est capitale car c'est ici qu'éclate l'intérêt et l'ambivalence du terme « force ».

Ontologiquement, disions-nous, l'âme est première, en tant que chose existant par elle-même ; ses concepts et son appétit n'existent donc que par elle. Pourtant, nous ne saurions oublier la raison profonde de la substantialité de l'âme selon Wolff ; rappelons que celle-ci mérite d'être dénommée « substance » à cause de sa simplicité. La question qui ne peut alors manquer d'apparaître est celle de sa limitation car, s'il existe plusieurs êtres simples- et c'est bien ce que Wolff affirme- comment les distinguer les uns des autres?

La réponse de Wolff nous est ici donnée : c'est au travers de la connaissance (les concepts) et de l'action (l'appétit) que les êtres simples vont se différencier et même se distinguer entre eux.

La substance pensante se représente donc un certain nombre de choses et c'est à l'évidence – nous y reviendrons en fin de chapitre- sa caractéristique première et ce qui fait sa perfection. Cependant, les « concepts » au travers desquels elle se représente les choses, elle ne les crée pas. Elle les produit, mais pas à partir de rien et non sans que ceux-ci ne renvoient à une nature qui s'impose à l'esprit créé comme l'est celui de l'homme. D'ailleurs, cette finitude de l'esprit humain se retrouve très directement dans le fait que, quelque englobant que soit un de nos concepts, il a toujours besoin d'autres concepts qui permettront de l'explicitier (§109). L'esprit humain a donc besoin de déterminations –ses concepts – pour rejoindre l'ordre profond des choses. Toutefois, cette conclusion contient une ambiguïté qu'il faut impérativement lever.

Wolff insiste sur le fait que l'âme elle-même va se déterminer. Comment comprendre cette exigence ?

Il me semble que c'est ici que le terme « force » joue au maximum son rôle. L'âme est effectivement première par rapport au concept et à l'appétit sur le plan ontologique. Cependant, l'âme n'est pas Dieu. Seul Dieu en tant qu'être infini est tout ce qu'il peut être « auf einmahl²¹¹ »(en une seule fois). Dieu ne connaît donc ni changement ni limite puisque tous deux renvoient à une déficience d'être. L'âme humaine, pour sa part, connaît les changements et les limitations qui vont

²¹¹*Métaphysique allemande* § 109

avec. Ses représentations vont donc traduire ces deux aspects qui adhèrent à sa finitude ontologique. Mais, en tant qu'être simple, l'âme ne peut varier comme la figure de la cire. C'est pourquoi Wolff affirme tout à la fois que l'âme en elle-même est ouverte sur « une infinité de choses » mais que, dans le même temps, l'âme a besoin de déterminations. En d'autres termes, l'âme est bien ce qui se détermine et pourtant les concepts des choses sont nécessaires à la détermination. Comment cette double thèse est-elle possible ?

Nous allons voir que la force est le moyen terme qui réunit l'âme et le concept sans sacrifier aucune des exigences précises qui caractérisent la relation entre les deux aspects de la connaissance humaine. En tant que « source des changements », la force est le principe actif qui rend raison du dynamisme de l'âme. Cependant, cette force n'est pas en elle-même infinie au sens où, comme dans le cas de Dieu, elle assurerait dans une seule représentation l'intégralité de la connaissance. Cette force de l'âme va donc devoir utiliser des « instruments » finis pour assurer le succès de l'acte de connaissance ainsi que l'orientation de l'action. Nous retrouvons ici les concepts qui, avec l'appétit, constituent les limitations de cette force. Insistons sur cette articulation conceptuelle majeure, car c'est bien la force qui est limitée, et si l'âme mérite d'être dite, elle aussi, limitée, c'est seulement au travers de la force qui est la sienne. En elle-même, l'âme possède une ouverture infinie sur d'autres concepts et d'autres objets à vouloir et à désirer.

Cela, d'ailleurs, n'est pas de nature à jeter le moindre soupçon sur la différence irréductible entre l'âme humaine et Dieu. Encore une fois Dieu, en une idée, saisit le tout de ce qui est à connaître et se saisit lui-même dans cette seule « idée ». La pensée humaine, elle, ne procède pas d'« un coup » (auf einmahl) mais « pas à pas » (nach und nach). Nous l'avons vu plus haut : l'être possible divin s'actualise totalement et nécessairement en une seule fois ; c'est pourquoi Dieu est l'être infini en acte. En outre, sa connaissance « suit son être » : en un acte de connaissance, il se détermine également, totalement et parfaitement : il sait tout.

Dans le cas de la connaissance humaine, en revanche, si l'âme a par elle-même, parce qu'elle est un être existant par lui-même, la force de se déterminer, cette force n'est pas infinie mais s'« actualise » petit à petit. De par son ouverture sur une infinité de choses, l'âme ne rencontre aucun objet fini qui vienne achever ou parfaire son être de substance pensante. En fait, l'âme n'est bornée dans son être à aucune

connaissance mais sa connaissance s'actualise petit à petit, ou comme nous le verrons bientôt, par degrés.

C'est donc bien l'âme qui se détermine à connaître et désirer, mais, in actu, c'est toujours avec et grâce à un concept que ceci a lieu. Notre âme a, dès lors, toujours « du mouvement pour aller plus loin », dans la connaissance et dans l'action, pourrait-on dire, mais c'est avec et grâce à ses concepts et à son appétit qu'elle progresse.

La force de l'âme se fait ainsi connaître comme ce qui, sans altérer l'aspect invariable de l'essence de l'âme, rend compte des changements qui se produisent « en elle ». Mais il nous faut maintenant poser la question la plus délicate. Ces changements sont-ils vraiment « en elle » ?

Il me semble que les paragraphes 116 et 117 peuvent, à leur manière, nous aider à clarifier la situation.

Dans le premier de ces paragraphes, Wolff, tout en évoquant un texte de Leibniz paru dans les *Acta Eruditorum* de 1694 et consacré à la réforme de la notion de substance, précise la manière dont il conçoit ce rapport entre l'être existant par lui-même et la force. À ce propos, on peut remarquer que Wolff fait de la force le « Merckmahl » (la marque caractéristique) de la substance et renvoie ici au texte de Leibniz. Or, le texte de Leibniz, sans récuser cette interprétation, n'utilise pas ce terme. Leibniz dit, de manière plus indéterminée, que cette notion de « vis » (Kraft) « apporte beaucoup de lumière à la vraie notion de substance ».²¹²

Wolff, en tout état de cause, retient de l'analyse leibnizienne le point le plus important développé dans le paragraphe 117, à savoir que la force ne peut être pensée comme un simple pouvoir qui ne serait à son tour qu'une possibilité de faire quelque chose. Wolff insiste bien sur le fait que si la force, telle qu'il la conçoit, est « la source des changements », ces changements ne sont pas virtuels mais réels. Mais alors, dans le cas de l'âme, cette force va prendre un nom particulièrement évocateur : il s'agit d'un effort (Bemühung). Et, pour que les choses soient tout à fait claires, Wolff prend l'exemple de quelqu'un qui veut vraiment se lever alors qu'un autre l'en empêche, faisant ressortir par-là que, dans cette situation, la force se manifeste au travers de cette opposition. La force désigne donc bien ici l'effort de se lever. Se contenter d'affirmer un pouvoir de se lever c'est autre chose. Dans ce dernier cas, le

²¹² *Acta Eruditorum* 1694, p. 112

mouvement est possible mais rien n'indique qu'il va avoir lieu. Lorsque l'effort existe, en revanche, même d'une manière inchoative, le mouvement a déjà commencé. Affirmer, par conséquent, qu'un changement est possible et mettre en évidence une force ce n'est pas du tout la même chose. Wolff, sur ce point, rejoint totalement l'analyse de Leibniz qui parlait de « force active », qui se comportait comme un « intermédiaire entre la faculté d'agir et l'action elle-même ». Leibniz ajoutait même, pour que l'idée ressorte avec le maximum de clarté : cette « force contient un effort et est ainsi portée par elle-même à l'action ; elle n'a pas besoin d'auxiliaire, mais de la seule suppression de l'empêchement²¹³ ». Chez les deux philosophes, donc, on trouve une notion de force très semblable. Le vocabulaire est, en outre, souvent identique. La différence est toutefois que le texte de Leibniz auquel Wolff fait référence parle assez peu de l'âme alors que Wolff en fait le point central de son analyse. C'est pourquoi le terme de « merckmahl » nous a intéressé car il souligne l'intention principale de Wolff dans ces paragraphes : La force manifeste ce qu'est l'âme comme être fini, actif et subsistant par lui-même. Elle la fait connaître dans sa causalité propre et, de cette manière, la distingue des autres choses. Cependant, nous l'avons vu plus haut, c'est bien l'âme elle-même qui se détermine. Ici, le mot « force » est employé au singulier car il désigne l'âme dans son acte propre, si l'on peut dire, celui au travers duquel elle manifeste un accomplissement, le sien. En même temps, le fait que la force soit la source des changements fait de cette force un fondement, le fondement des changements et c'est de cette manière que Wolff parvient à équilibrer sa doctrine : ainsi, en elle-même, c'est-à-dire dans son essence, l'âme ne change pas et ne possède pas de limite. Les changements qui sont intrinsèques à la pensée renvoient immédiatement à la force – à l'effort- qui est requis(e) chaque fois que nous pensons. Si donc changement il y a, c'est dans la manière de penser, c'est-à-dire en faisant référence à autre chose qu'à l'essence qui assure en continu le passage à des pensées plus claires.

La seule manière que Wolff ait trouvée pour rendre compatible stabilité de la pensée et progrès dans notre connaissance consiste à concevoir le changement comme une modification dans le degré de clarté de nos représentations, modification consécutive à l'effort de notre pensée. On comprend alors que pour approfondir cette expression nous devons nous tourner vers le troisième chapitre qui, de manière plus spécifique,

²¹³ Leibniz *De primae philosophiae emendatione et de Notione Substantiae* Gehrhardt, Philosophischen Schriften, 4 p.469

tente de caractériser les différentes manières de connaître selon que notre âme parvient à préciser ses pensées et, par-là, à s'éclairer elle-même.

Ce chapitre sert tout d'abord à faire comprendre les critères à partir desquels nous évaluons la qualité c'est-à-dire la portée épistémique de nos représentations. À cet égard, tout s'articule autour des termes « clair » et « distinct ». Le premier de ces deux termes qualifie la pensée grâce à laquelle « nous savons bien ce que nous pensons et nous pouvons la différencier des autres²¹⁴ ». Si, en revanche nous ne pouvons différencier notre pensée – et à travers elle la chose représentée- notre pensée est obscure. Le critère est précis : la clarté provient du fait d'avoir remarqué une différence dans la multiplicité²¹⁵. La distinction se produit lorsque la différence elle-même, et non plus la chose différenciée, donne lieu à une connaissance précise. Ainsi, par exemple, j'ai une connaissance claire de la graphie de deux mots que je ne confonds pas parce qu'ils me sont familiers mais j'ai une connaissance distincte de ces mêmes mots lorsque je suis capable de les épeler chacun, lettre par lettre, en ayant par-là conscience des lettres qui leurs sont communes et de celles qui ne se trouvent que dans un seul des deux mots. Si cette dernière connaissance me fait défaut, Wolff parle alors d'une connaissance confuse. Cette distinction des critères de la connaissance n'est pas en elle-même- ou ne paraît pas- particulièrement problématique. D'ailleurs, de ce qui précède, Wolff tire, sans surprise, deux corollaires : d'une part, une connaissance peut être claire sans être distincte ; d'autre part, il peut y avoir plusieurs degrés de distinction selon la qualité de notre connaissance des différences. De fait, nous sommes plus ou moins capables d'isoler les parties des choses que nous connaissons et nous sommes, dès lors, capables d'en pousser l'analyse plus ou moins loin. Tout se passe donc comme si la clarté était la base de notre connaissance, la distinction apparaissant comme son « sommet ».

Sans nier la dimension métaphorique de ce dernier propos, il est nécessaire d'en préciser le sens exact car l'image laisse échapper des aspects essentiels de la connaissance telle que Wolff la conçoit, aspects qui n'apparaissent pas au premier abord.

²¹⁴ *Métaphysique allemande* chapitre 3, §198.

²¹⁵ *Métaphysique allemande* §201

Deux verbes portent, me semble-t-il, l'intention principale de Wolff lorsqu'il différencie clarté et distinction, à savoir, « *bemerken* » (remarquer) et « *bestimmen* » (déterminer). Selon Wolff, on « remarque » une chose en ce sens qu'on ne la confond pas avec une autre parce qu'on l'a sous les yeux et que chacune de ces choses vues apparaît nettement dans sa singularité²¹⁶. On s'explique alors le recours à l'expérience visuelle pour faire ressortir le trait caractéristique et quasi-immédiat de la connaissance claire.

La connaissance distincte ne jouit pas en revanche de cette immédiateté. Elle suppose, en effet, un autre acte, comme une attention supplémentaire à la différence déjà remarquée. Elle suppose donc un « engagement » plus grand de l'esprit. La distinction provient d'une concentration sur l'aspect de la chose par lequel celle-ci fait ressortir sa différence (*Métaphysique allemande* § 272). Le verbe « *bestimmen* » ouvre également la possibilité d'un approfondissement, ou à tout le moins d'un renforcement de l'attention, sur cette différence que l'on cherche encore à préciser.

Ces deux verbes, on l'aura compris, fonctionnent en lien l'un avec l'autre car, s'il est possible d'accéder à une connaissance claire sans qu'elle soit distincte – on connaît clairement la couleur rouge sans être nécessairement capable de la distinguer c'est-à-dire de l'analyser- inversement, tout progrès dans la distinction dit également progrès dans la clarté de la connaissance. En effet, chaque fois que la distinction est recherchée, on cherche également à bien « remarquer » ce que l'on distingue dans la différence que l'on analyse.

Au total donc, si le premier « degré²¹⁷ » de clarté se produit sans distinction, chaque fois par la suite que l'on progressera en distinction, on progressera également en clarté.

La condition première de l'emploi de ces deux verbes et du progrès dans la connaissance que nous venons d'esquisser, est constituée par une caractéristique de la pensée humaine qui, jusqu'à présent, n'avait pas été prise en compte. Comme l'indique nettement le début du paragraphe 212 : « Puisque nous pensons toujours beaucoup en une seule fois... » En d'autres termes, notre pensée contient toujours plus que nous n'avons conscience, ce qui explique la nécessité pour nous de

²¹⁶ Cette manière de connaître nous amène à souligner la proximité entre remarquer et faire attention.

²¹⁷ Le « degré » est selon Wolff une manière de distinguer et tout d'abord de comparer des réalités semblables. Mais la Quantité est elle-même une distinction faite entre des qualités semblables. C'est pourquoi dans *l'Ontologia* Wolff définit les degrés comme des « quantités de qualités » (*Gradus sunt quantitantes qualitatum*) *Ontologia* § 746 et 747

décomposer cette pensée trop riche lorsque nous l'utilisons sans chercher habituellement à la définir. On comprend donc que notre pensée est un tout composé de parties. Or, il va de soi que nous n'avons l'intelligibilité d'un tout que lorsque nous accédons à celle de ses parties. Qui plus est, les notions de tout et de partie sont susceptibles d'être utilisées comme en abîme, car une partie peut, à son tour, être pensée comme un tout et appeler par conséquent une nouvelle analyse. On comprend alors que ce couple de notion tout/partie commande en fait l'intelligibilité de toute la connaissance humaine car c'est à partir d'elle que l'on peut vraiment comprendre comment il se fait que clarté et distinction s'appellent l'une l'autre.

Connaitre un tout ce peut être simplement regrouper sous un nom une connaissance assez obscure. Ce peut être aussi remarquer les différentes parties qui le composent. Ce peut être, en outre, décomposer ces parties en parties plus petites et progresser, en prenant toujours davantage conscience de la richesse de notre pensée, richesse qui, au point de départ, nous échappait. Le verbe « bestimmen » met donc l'accent sur ce pouvoir que nous avons de ne pas nous contenter d'enregistrer ce que le réel contient mais d'en isoler par nous-mêmes les parties constitutives.

Ces quelques remarques ouvrent donc une perspective sur la connaissance humaine : certes, clarté et distinction demeurent les critères qui, depuis Descartes, servent à caractériser les qualités de nos connaissances. Toutefois Wolff, et en cela réside sa nouveauté, fait intervenir ici le thème du degré qui vient enrichir et même renouveler l'analyse : si, en effet, clarté et distinction se prêtent à des degrés différents, l'essentiel est alors de passer d'une connaissance à une autre afin de progresser toujours davantage. C'est en cela que se manifeste la force que possède l'âme qui fait effort pour reculer nos limites de manière progressive. Par-là, nous comprenons mieux comment l'âme, bien que dépourvue de « parties », peut être dotée de force. Cette force est celle de la pensée qui a des limites en tant que les pensées humaines sont toujours plus ou moins claires et distinctes.

On retrouve, par la suite, l'importance de cette activité analytique et différenciatrice de la pensée lorsque Wolff prend en compte la capacité imaginative de l'homme ainsi que sa mémoire. Dans les deux cas, l'enjeu pour la connaissance humaine est d'obtenir, à partir de nos représentations sensibles, la représentation la plus exacte possible des choses perçues. Là encore, tout est fondé sur la capacité de

décomposer nos représentations et d'en indiquer les parties significatives. Cette exigence se fait sentir tout d'abord lorsque nos représentations se présentent à l'occasion d'un changement dans nos organes des sens. Ces représentations s'appellent alors perceptions (Empfindungen) et elles nous amènent à nous poser la question du rapport entre connaissance et présence du corps. Or il se trouve que cette relation entre l'âme et le corps fait précisément le fond de l'étude de l'âme telle que Wolff la développe dans le chapitre 5.

d) L'âme et le corps

Cette thématique bénéficie de ce que l'expérience, d'un côté, les notions métaphysiques, de l'autre, ont d'ores et déjà apporté. C'est pourquoi, dans un premier temps, Wolff se contente de rappeler ce qu'il a explicité dans le chapitre 3 concernant la clarté et la distinction de notre connaissance. Par ailleurs, l'âme est ici conçue – et pas simplement expérimentée- comme une force représentative. Cette force représentative est, en quelque sorte, la condition de l'expérience de la pensée. On comprend dès lors, l'intérêt qu'il y a à préciser les critères de la connaissance car ce sont eux qui permettront de mieux saisir ce qui se joue dans l' « effort » de l'âme, de mieux comprendre ce qu'est cette finitude de l'âme qui, nous l'avons vu, se détermine au travers des connaissances qui sont les siennes et, par là même, progresse. Selon cette perspective, Wolff commence par rappeler que, dans ce cinquième chapitre, à prendre les choses de très haut, la connaissance est une entreprise de différenciation. Celle-ci, nous l'avons d'abord expérimentée lorsque nous avons découvert la connaissance de nous-même et la connaissance d'autres choses, au travers de la conscience. Cette exigence de différenciation est à ce point importante qu'elle explique, me semble-t-il, une thèse originale de Wolff, à savoir que clarté et distinction « fondent » la conscience. Ainsi que l'affirme le paragraphe 732 de la Métaphysique allemande :

...die Klarheit aus Bemerkung des Unterscheidens im mannigfaltigen (§ 201) und die Deutlichkeit aus der Klarheit der Theile entspringet (§207) : so lässt sich auf

eben die Art begreifen, daß die Klarheit und Deutlichkeit der Gedancken das Bewustseyn gründet.

Tout se passe ici comme si la conscience n'avait de possibilité de poser son acte que grâce à ces conditions sans lesquelles l'objet de la conscience se déroberait. Ceci permet, en l'occurrence, de situer plus précisément la conscience comme telle. On observera, dès lors, que pour essentielle qu'elle soit à la connaissance, la conscience n'en est pas le principe premier²¹⁸. Telle est en effet la fécondité propre de ce cinquième chapitre que d'envisager l'âme à partir de son être et donc de la force qui la définit. Or, comme il s'agit d'une force représentative, nous sommes invités à relire la totalité de la connaissance selon cette perspective.

Comme nous le verrons de plus en plus par la suite, les différentes manières de connaître sont, en fait, différentes modalités représentatives. L'âme nous apparaît donc comme se rapportant ultimement à l'univers au travers de ses représentations, Wolff montrant ici comment sur ce thème commun- la représentation de l'univers – l'âme propose bien des apports au travers de ses différents concepts tout en assumant un point de vue particulier sur l'univers : c'est ici que Wolff retrouve le rôle unique du corps, de ce corps que chaque âme appelle le sien.²¹⁹

Avant d'analyser précisément ce rapport du corps et de l'âme, revenons un instant sur la notion de représentation car c'est bien elle qui appelle la présence du corps. Celle-ci, on l'aura noté, concerne « notre » corps, c'est-à-dire le corps auquel l'âme se rapporte de manière privilégiée. Mais, avant cela, la notion de représentation lui permet d'apporter une précision essentielle sur un rapport général entre l'âme et l'ensemble des corps. Comme nous l'avons indiqué, cette notion de représentation rend possible un approfondissement des thèmes de la conscience et de la pensée. Sous ce rapport, elle est la condition première de toute compréhension de ce qui se joue dans la connaissance. Toutefois, Wolff mentionne les doutes qui se font jour dans la culture de son époque, doutes qui tous tendent à accréditer l'idée que le corps, mieux compris dans sa nature profonde et les forces qui le caractérisent, pourrait, lui aussi, produire une pensée. Telle est la raison pour laquelle il commence par rappeler, en s'appuyant sur deux arguments, que seule l'âme possède la force

²¹⁸ A vrai dire, dès le début du chapitre 3, le § 194 donne à entendre que la notion de « pensée » apporte une richesse conceptuelle qui englobe la conscience et la situe dans un itinéraire intellectuel plus large et plus différencié.

²¹⁹ *Métaphysique allemande* §753 : « ...l'âme possède la force de se représenter le monde, selon l'état de son corps dans le monde ».

de penser. Le premier argument procède, quant à lui, en deux moments, le premier mettant en avant la notion de conscience (*Métaphysique allemande* §739), le second celui d'identité de l'âme (*Métaphysique allemande* §740).

En tout premier lieu, Wolff rappelle que l'activité propre des corps se nomme mouvement et que l'idée claire de mouvement nous amène à le comprendre au travers des changements de grandeur, de configurations et de positions. Si le corps pensait, les pensées devraient être de tels mouvements²²⁰. Or, Wolff n'a eu de cesse de rappeler que notre connaissance commence dans l'acte de conscience, c'est-à-dire au moment où nous saisissons dans l'unité deux moments de pensée. Si donc il nous est parfaitement loisible de définir nos pensées comme des « changements » de l'âme, ceci ne veut pas dire que la pensée, l'acte même de penser, soit un mouvement. D'ailleurs, Wolff reconnaît que nous pouvons légitimement parler d'une pensée plus ou moins rapide mais sans concéder que cela la transforme en mouvement²²¹. Le changement que Wolff dénomme pensée est intégralement dans la représentation et non dans la nature physique des choses, y compris dans le cerveau humain, et pas non plus dans l'être même (l'essence) de l'âme.

Le deuxième moment du premier argument tendant à bannir du corps toute possibilité de penser repose sur un aspect ontologique que nous avons déjà croisé, à savoir la nécessité pour un être d'être identique à lui-même. Or, si la pensée était en elle-même corporelle elle serait un mouvement et comme telle soumise au temps. Mais alors, on se trouverait, dès lors, devant une alternative directement liée à la nature du mouvement comme processus et, comme telle, directement destructrice de la pensée. Soit, en effet, la pensée consisterait dans une partie de ce processus et une fois cette partie « parcourue » elle paralyserait, du fait de son immobilité, le mouvement de l'ensemble ; soit la pensée consisterait dans le tout du mouvement et elle serait en quelque sorte éclatée entre les différentes parties de ce mouvement. Il faudrait alors revenir sur le processus pour tenter, par une nouvelle série de mouvements semblables, de prendre conscience de ce qui s'était passé dans le premier processus, sans que l'on puisse jamais parvenir à penser directement l'identité de la pensée avec elle-même²²².

²²⁰ *Métaphysique allemande* §738.

²²¹ *Métaphysique allemande* §737

²²² Sur toute cette argumentation voir *Métaphysique allemande* §738

Le deuxième argument est, lui, plus proche de l'expérience directe de notre pensée et souligne avec une grande clarté ce que c'est pour une âme que de se représenter quelque chose. Wolff commence par accorder à son adversaire que la matière puisse être pourvue de toute la « subtilité » qu'on voudra. Toutefois, si dans ce contexte, il y a représentation, Wolff affirme que celle-ci ne pourra que reproduire ce dont elle est représentation à savoir celle d'un être composé,²²³ puisque c'est un être composé –le corps- qui, dans cette hypothèse l'aurait produite. Or, ce qui caractérise en propre la représentation telle que notre âme nous la donne, c'est que, quel que soit ce qui se passe en nous à l'occasion de nos sensations, nous percevons des choses extérieures.

Précisons la portée de l'argument : celle-ci est structurelle, si l'on peut dire. L'adversaire de Wolff prétend expliquer la connaissance au travers d'une matière « subtile » et d'une « machine » corporelle sophistiquée. À cet adversaire, Wolff répond en analysant le couple de termes « intérieur » et « extérieur » dans le contexte de la connaissance et dans celui du mouvement des corps. Toute la question est de savoir si la représentation nécessaire à la connaissance pourrait avoir lieu selon la modalité de mouvement des corps.

Wolff n'exclut pas, par principe, toute « représentation » corporelle mais en circonscrit précisément la nature : cette dernière pourrait bien, ce qui est le cas par exemple dans la perception visuelle, être engendrée par le mouvement de la lumière provenant d'un corps extérieur et se produisant dans l'organe corporel percevant de la lumière en lui. Toutefois, Wolff remarque aussitôt que si ce processus est physiquement pensable, il ne correspond pas à ce qui est à expliquer depuis le début. Que la lumière, en effet, mette en mouvement les nerfs de l'œil et, par-là, soit reçue en nous est une chose ; que, pour autant, nous voyions un objet lumineux perçu comme extérieur à nous en est une autre.

La différence tient à ce que Wolff attend de la représentation en tant que représentation de l'âme, c'est-à-dire en tant qu'elle mène à une pensée. La représentation de l'âme prend certes, en compte, le fait qu'elle a une origine à l'occasion des mouvements se produisant dans les corps environnants. Mais elle comporte également une exigence : celle de surmonter une illusion présente dans l'emploi du schème causal dans cette problématique de la représentation.

²²³ *Métaphysique allemande §739*

L'adversaire de Wolff suppose en effet comme allant de soi que le corps perçu est cause de la représentation, cette dernière étant l'effet en nous de l'action du corps. À vrai dire, plus d'attention à la nature de la représentation comprise dans son lien avec la pensée nous oblige à renoncer à ce schème explicatif de la cause et de l'effet comme si le corps pouvait rendre compte de la représentation en tant même que représentation.

Très décidément, Wolff pense la représentation à l'occasion des mouvements des corps mais non comme effet de ceux-ci. La représentation est une affaire de l'âme, pourrait-on dire, et ceci se manifeste dans le fait que toute représentation est représentation d'une chose « extérieure ». Le terme « extérieur » ne possède pas ici un sens exclusivement spatial mais, pour parler comme Wolff, renvoie à ce qui est « extérieur » à nous, différent de notre être. L'extériorité, ici, désigne donc le corrélat structurel de la conscience en tant qu'elle pense quelque chose. Voilà ce qui se produit dans toute conscience et le corps soumis aux lois du mouvement est bien incapable d'être responsable de cela. Ultimement, cette argumentation wolffienne fait signe vers l'identité permanente de la pensée qui se découvre précisément dans son opposition à toutes les choses composées, autant dire à tous les corps.

Donc, affirmer que les corps sont affectés par des mouvements et qu'en ce sens les mouvements se situent « dans » les corps c'est devoir aussitôt ajouter qu'ici les mouvements sont décomposables en parties qui existent les unes à côté des autres, dans une extériorité spatiale qui en garantit l'accès à la connaissance expérimentale et à l'étude scientifique. Mais tout autre est le régime du couple intérieur/ extérieur dans le cas de la représentation. Ici prévaut un ordre propre, pour lequel, d'entrée de jeu, le changement ne peut être pensé comme mouvement car l'objet présent « dans » la pensée n'enferme pas la pensée « en » elle-même. Tout au contraire, Il la projette dans le monde de ses objets. On pourrait également affirmer que l'extériorité est autant celle de l'objet rapporté à la pensée que celle de la pensée dans la conscience qu'elle prend de son objet en tant même que pensé. L'extériorité n'est pas donc pas d'abord ici celle de deux choses différentes de par leur position dans l'espace mais celle qui, intrinsèque à la pensée, rend possible la « représentation ».

On peut donc garder le terme de mouvement pour décrire les changements de pensées inhérents à notre représentation mais il s'agit ici d'un mouvement tout entier « interne », c'est-à-dire une actualisation de l'effort de l'âme lorsqu'elle pense.

Ce mouvement n'assujettit donc pas l'âme aux conditions des mouvements corporels et ne change pas l'âme elle-même mais seulement sa force, plus précisément encore le degré d'exercice de cette force.

De plus, structurellement, toute pensée porte sur quelque chose de « différent » d'elle, cette « différence » étant, ici, non celle d'une chose mais d'abord la notion grâce à laquelle l'âme peut reconnaître les choses en tant que différentes... En clair, c'est grâce à cette différence qu'il nous est possible de penser les « autres choses », c'est-à-dire les choses comme autres en général²²⁴, que ce soit les unes par rapport aux autres ou, plus radicalement encore, autres dans la mesure où nous nous savons identiques à nous-mêmes.

Le refus par Wolff de créditer les corps d'une possibilité de penser n'est donc pas un aspect marginal de son propos. C'est l'occasion pour lui, sur un thème classique, de montrer comment le philosophe, avec ses notions métaphysiques et l'expérience interprétée à partir des dites notions, peut éclairer une question qui concerne chacun dans son identité la plus réelle et la plus intime, c'est-à-dire sous l'aspect de son âme.

La suite de son propos s'inscrit dans la même perspective : il s'agit encore pour lui de montrer toute l'importance de cette notion de l'âme pensée comme une « force représentative ».

Or, la tradition philosophique lui léguait tout un vocabulaire psychologique et épistémologique pour parler de l'âme, de ses actes, et tout d'abord de ses pouvoirs. Au paragraphe 747, Wolff se situe donc par rapport à cette tradition, en reprenant l'énumération de ces différents pouvoirs et en reformulant la réalité à partir de ses propres analyses. En première lecture, il pourrait ne s'agir que d'une simple question terminologique. Je voudrai montrer qu'au travers d'une manière plus adéquate de s'exprimer, Wolff propose une nouvelle intelligibilité de l'âme et de son étude.

Ainsi donc, Wolff commence par mentionner les différents pouvoirs de l'âme qui sont habituellement impliqués dans les actes de connaissance et qu'il a lui-même déjà travaillés. Sont ici mentionnés « les sens, l'imagination, la mémoire, la capacité de réfléchir, l'entendement, les désirs sensibles, la volonté et tout ce qu'on pourrait en plus différencier dans l'âme au travers des changements perceptifs. » Et il ajoute : (tous ces pouvoirs) « ne constituent pas des forces différentes. C'est pourquoi la

²²⁴ *Métaphysique allemande* § 45 et 194.

seule force de l'âme doit produire tantôt les sensations, tantôt les représentations de l'imagination, tantôt les concepts distincts, tantôt les syllogismes, tantôt les désirs, tantôt les volontés, tantôt encore d'autres changements. »

En apparence, donc, l'attitude de Wolff correspond à une volonté d'économie ou de simplification pour ce qui concerne le fonctionnement de l'activité de l'âme. C'est ainsi que l'on pourrait décrire ce qui se produit ici : on dépasse la pluralité des pouvoirs ou des facultés de l'âme pour les inscrire dans la seule force de celle-ci. Cependant, il me semble que l'intention de Wolff est autre en ce sens que la simplification correspond à un approfondissement de la description et surtout de la compréhension de l'activité de l'âme. La multiplicité des pouvoirs sans être purement nominale renvoie en réalité à ce que nous expérimentons tout d'abord comme des changements perceptifs. Il y a donc bien plusieurs instruments à notre disposition pour nous rapporter sur un mode épistémique ou pratique au monde qui nous environne. Toutefois l'essentiel, pour ce qui concerne la perception, c'est bien qu'il s'agit de changements perceptifs. Or, ceux-ci n'ont de sens que pour la pensée qui les expérimente en les rapportant à elle-même. Il convient alors d'inverser notre manière de dénommer.

Au lieu de proposer des mots qui n'ont de sens qu'à souligner des modalités particulières et peut-être pas exhaustives²²⁵ - il vaut mieux, selon la perspective wolffienne, partir de l'essentiel, c'est-à-dire partir de la force représentative. C'est elle, en effet, qui constitue la connaissance en tant que telle. Mais il devient alors inutile de prétendre rejoindre des potentialités qui, précisément, n'ont pas en elles-mêmes la « force » de passer à l'acte. En clair, on assiste ici à une reconfiguration méthodique des éléments de la connaissance dans le domaine psychologique. Au lieu de partir de la pluralité des puissances ou facultés de l'âme et des actes qu'elles posent en relation à leurs objets, on prend comme principe l'unique force de l'âme et c'est à partir d'elle que l'on considère ses actes comme autant de modalités de son exercice. Ces actes ont lieu au travers de changements qui peuvent et doivent être décrits ; les « puissances », en revanche, sont de simples noms qui ne peuvent rejoindre par eux-mêmes la vérité des opérations.

²²⁵ « ...muß die einige Kraft der Seele bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald VernunftSchlüsse, bald Begierden, bald Wollen und nicht Wollen, bald noch andere Veränderungen hervorbringen » *Métaphysique allemande* §747

A la faveur de cette reconfiguration, l'appel à l'expérience rencontre la pluralité, directement accessible à tout un chacun, des actes de connaissance ou d'action. Mais, en amont de ce domaine accessible à l'expérience, la notion de « force » assure à ce domaine son unité et son intelligibilité, intelligibilité d'autant plus vraisemblable que, sans jamais mélanger le domaine de la nature et celui de l'esprit, on s'efforcera de découvrir les lois du domaine de l'esprit en parallèle avec celles de la physique, le psychologue pouvant, en un certain sens, rêver de devenir le Newton du monde de l'esprit. Au total, d'un point de vue méthodique, le sujet connaissant, d'une part, et la force représentative, de l'autre, jouent à plein leur rôle de principes explicatifs et ontologiques pour cette nouvelle manière de pratiquer la psychologie.

Tel est le contexte épistémologique dans lequel on peut maintenant comprendre comment Wolff traite le problème des relations de l'âme et du corps lorsqu'il est question de l'unité de l'homme.

Cette question des rapports de l'âme et du corps est celle qui unit de la manière la plus nette le chapitre 3 au chapitre 5. De manière délibérée, le chapitre 5 reprend l'analyse là où le chapitre 3 l'avait laissée, montrant une nouvelle fois en quel sens ces deux textes se complètent. C'est pourquoi je me propose de revenir rapidement sur les acquis du chapitre 3 pour indiquer quel problème précis Wolff veut traiter par la suite et enfin montrer ce que cette étude du rapport de l'âme et du corps nous révèle quant à la manière dont Wolff se situe par rapport à deux de ses devanciers, Aristote et Locke.

Si nous nous en tenons à l'expérience, à ce que nous percevons de l'âme au travers de ses changements, la fin du chapitre 3 est parfaitement claire :

Si, ici, nous ne voulons pas aller plus loin que ce que nous expérimentons, nous ne pouvons alors rien dire de plus que ceci : certains mouvements du corps se produisent au moment où nous les voulons ou bien alors on s'en abstient quand nous ne les voulons pas.²²⁶

Il est capital de comprendre avec précision la portée et la limite de cette conclusion. Elle dépend, bien entendu, de la perspective méthodique retenue dans ce chapitre 3

²²⁶ *Métaphysique allemande* § 536.

et elle conditionne ce que Wolff tentera de clarifier quant à la relation de l'âme et du corps non moins que ce qu'il tiendra pour définitivement hors de notre portée.

Nous avons souligné plus haut l'importance primordiale de la conscience dans la connaissance humaine. Dans le contexte de nos sensations, celle-ci nous permet de nous représenter les objets de ces sensations et de nous rendre compte que ces sensations se produisent en même temps que se produisent des changements dans notre corps, à l'intérieur de ce qu'on appelle les organes des sens. Ces modifications dans le corps- par exemple, pour la vision, les mouvements de la matière subtile²²⁷ dans le nerf optique- se produisent toujours en même temps que la sensation et même nous observons que, lorsque le mouvement du corps n'a pas lieu ou est empêché, la sensation elle-même ne peut avoir lieu. On a donc deux certitudes tirées de l'expérience pour ce qui concerne le rapport âme/corps : en premier lieu, nos sensations nous sont connues au travers de la conscience que nous en prenons et, sous ce rapport, elles sont des pensées ; d'autre part, c'est toujours à l'occasion d'un changement corporel qu'ont lieu ces sensations. On voit donc se dessiner dès maintenant une dissymétrie et un parallélisme. La dissymétrie est celle- là même que nous avons relevée et qui rend possible la connaissance : l'âme ne doit qu'à elle-même, à sa force de représentation, la connaissance qu'elle obtient d'elle-même et des autres choses, y compris de son corps. D'autre part, les mouvements corporels ne sont que les occasions des sensations mais jamais leur cause. Le parallèle renvoie, lui, au fait que tant l'âme que le corps suivent un ordre – celui des représentations ou celui des mouvements-, cet ordre étant la manifestation d'une harmonie dont il nous faudra bientôt parler. Si donc on cherche à exprimer le sens de cette relation entre l'âme et le corps en prenant quelque recul on se trouve devant une situation plutôt complexe.

En tout premier lieu, il n'y a pas, et il ne saurait y avoir, d'unité ontologique entre l'âme et le corps. Le corps et l'âme sont deux « choses », c'est-à-dire qu'elles possèdent chacune une essence et suivent chacune des règles originales qui les inscrivent dans deux ordres de réalité distincts.²²⁸

²²⁷ Dans le prolongement des travaux de Descartes et de Malebranche en *Dioptrique*, Wolff estime que les mouvements de la matière subtile dans les nerfs se produisent à l'occasion des sensations, ce qui est une manière de dire qu'ils ne sont pas la cause de la connaissance comme telle.

²²⁸ *Métaphysique allemande* §757 où il est très clairement affirmé que l'âme et le corps possèdent chacun une « nature » et une « essence ». C'est pourquoi l'idée même d'une unité de composition entre l'âme et le corps telle que la définition aristotélicienne la proposait est absolument exclue dans la mesure où elle ruinerait la clarté de la connaissance de l'âme et du corps. Elle serait même en opposition directe avec notre expérience

En second lieu, il ne saurait non plus y avoir d'action de l'un sur l'autre. La raison de cette impossibilité tient à la force qui devrait à un moment donné se transformer pour atteindre son efficacité dans l'autre terme. Ainsi, par exemple, la force représentative de l'âme devrait devenir force de mouvement ce qui, selon Wolff, serait le comble de la confusion. En outre, cette transformation aurait pour effet de faire apparaître ou disparaître une force sans qu'on puisse la relier aux autres forces de même nature. Pour ce qui concerne le corps, une force de mouvement dans les nerfs devrait, dans cette hypothèse, devenir en elle-même force représentative ; mais alors, outre l'aspect inintelligible de cette transformation, la continuité et, par-là, le respect des règles du mouvement seraient brisés.

Par conséquent, si ni l'« unité », ni l'« action » ne permettent de comprendre le contenu de cette relation de l'âme et du corps que reste-t-il comme concept pour appréhender cet aspect de la réalité du monde ? Wolff en propose plusieurs qui tous mettent en avant un ordre : « Gemeinschaft » (§760,765), « Zusammenstimmung » (§760), « vorherbestimmte Harmonie » (§ 765), « Ubereinstimmung » (§765).

Pour bien comprendre ce qui se joue ici, il est essentiel de souligner que Wolff tient cette thèse de l'harmonie préétablie comme une réponse « minimale » à un problème que nous ne pouvons appréhender qu'en partie. Wolff insiste beaucoup sur la faiblesse de l'intelligence humaine. La notion d'ordre ne doit donc pas faire oublier que nous n'avons pas de concept clair de cette relation de l'âme et du corps et que l'expérience ne nous donne qu'une coïncidence des changements dans l'âme et des mouvements dans le corps sans nous indiquer que l'un agit dans l'autre. Évidemment, ce silence de l'expérience ne constitue pas en lui-même une réponse claire à un problème dont nous maîtriserions parfaitement tous les termes. C'est plutôt le minimum que nous puissions dire en raison de ce que sont notre âme, Dieu et le corps ; mais c'est également le maximum que nous soyons autorisés à affirmer en raison des limites de notre connaissance.

Nous savons que notre âme est une force représentative : voilà qui est clair. Si donc notre âme connaît, les choses qu'elle connaît doivent être semblables à ses représentations. Mais, comme il n'y a pas de causalité directe de l'âme sur le corps ni inversement du corps sur l'âme, Wolff en tire immédiatement un argument

qui, selon Wolff, nous donne accès à deux modalités différentes de la « Würckung », l'une provenant de l'extérieur où le corps, en lien avec d'autres corps, manifeste sa manière d'agir au travers des mouvements ; l'autre provient de l'intérieur dans le cas de l'effort, voire de l'acte volontaire.

« irréfutable » en faveur d'un auteur du monde qui harmonise ces deux registres distincts.²²⁹ Et, de fait, si Dieu est le créateur de l'ensemble, seule l'harmonie de ces deux ordres de réalité est digne de sa sagesse. C'est d'ailleurs pourquoi la simple référence à une volonté arbitraire de Dieu ne satisfait pas Wolff qui préfère imputer l'ordre du monde à la sagesse divine plutôt qu'à ce qui pourrait être présenté comme une sorte de caprice divin.

Cependant, l'affirmation de cette harmonie, si elle satisfait bien les exigences du regard théologico-métaphysique, ne nous apprend rien de plus pour ce qui concerne chaque ordre en particulier. Les mouvements corporels conservent leur caractère « subi » pour ce qui concerne notre expérience : aucune intelligibilité supplémentaire ne nous permet par exemple de les déduire de la nature du corps. En clair, la nature physique obéit bien à des règles mais celles-ci devront être découvertes selon le mode expérimental de notre rapport à l'extériorité des corps. De même, si nos représentations s'entresuivent selon un ordre, celui-ci n'est investi d'aucune transcendance ; ainsi, ce sera toujours à l'occasion des mouvements dans nos organes des sens que nous expérimenterons nos sensations.

On serait assez tenté pour résumer la situation de jouer sur deux acceptions possibles du terme « suffisant », chez un auteur qui invoque le principe de raison suffisante. D'un côté, en effet, Wolff ne peut faire autrement que de justifier cet ordre de l'âme et du corps à partir de la capacité représentative de notre âme et de la causalité créatrice de Dieu. En ce sens, il honore pleinement le principe de raison suffisante puisque comprendre l'ordre à partir de ses principes premiers c'est effectivement aller à l'ultime, c'est prétendre apporter à la raison humaine les justifications susceptibles de la satisfaire pleinement. Cependant, dans le même temps, Wolff est attentif à l'abîme qui existe entre l'ordre du corps et celui de l'âme. Chacun de ces ordres possède, de ce fait, une intelligibilité close sur elle-même et cette clôture ne peut être dépassée de manière immanente. C'est pourquoi, fort logiquement, Dieu est ici présenté comme le seul responsable transcendant du rapport de l'âme et du corps. C'est donc lui qui permet de penser le lien de ce qui est en fait disjoint. Le corps et l'âme possèdent chacun une essence distincte. Ils obéissent à des lois hétérogènes. Ils agissent en parallèle l'un avec l'autre mais sans

²²⁹ *Métaphysique allemande* §768 cf le terme : « unwidersprechlich »

que jamais l'un agisse dans l'autre. Simplement l'âme étant force représentative, elle doit, par son acte propre, refléter l'état du monde physique et ses mouvements. La cause ultime de cette similitude entre des réalités hétérogènes est l'être qui seul peut agir sur ces deux réalités, à savoir Dieu. C'est lui qui fonde la similitude des deux ordres quant à leur origine mais sans que les ordres en reçoivent un surcroît de clarté intrinsèque. À cet égard, donc, faire référence à Dieu ne constitue pas autre chose qu'une réponse qui « suffit », non qu'elle fournisse une lumière absolue mais au sens où elle apporte effectivement un éclaircissement dans une situation où manquent les concepts clairs. Toutefois, cette mise en avant de Dieu comme principe de relation entre le corps et l'âme ne nous permet pas de mieux comprendre les éléments qu'il relie. Elle est donc « suffisante » mais ne comble pas notre raison. Ce primat de la cause première pour rendre compte de la relation de l'âme et du corps ainsi que l'affirmation radicale et répétée selon laquelle c'est l'âme et elle seule qui rend compte de l'essence de la connaissance permet de comprendre pourquoi au paragraphe 820, Wolff peut traiter de la même façon Aristote et Locke et récuser de manière conjointe leur approche du problème de la connaissance.

Puisque, selon l'apparence, l'âme pâtit du fait du corps, lorsqu'elle a des sensations, Aristote aussi bien que Locke en Angleterre dans les temps nouveaux, s'est imaginé que les concepts des choses corporelles viendraient dans l'âme de l'extérieur et que, par voie de conséquence, l'âme ne pourrait en avoir aucun si elle n'avait pas un corps. Et c'est pourquoi Aristote a comparé l'âme à une tablette de cire qui en elle-même est lisse et le demeure si des figures n'y sont pas imprimées par une force extérieure. Pourquoi les preuves qu'ils ont apportées ne concluent pas est indiqué à partir de ce que nous avons dit au paragraphe 786 précisément parce que les sensations ont comme fondement pourquoi elles se suivent les unes les autres celui de l'état changeant des choses que nous sentons, fondement qui se trouve dans le monde.

La pointe de la critique émise contre Aristote consiste en ce qu'il lui fait grief de ne pas avoir reconnu à l'âme le pouvoir qu'elle détient en réalité et ceci se traduit immédiatement par le fait que la force qui va devoir rendre compte de la connaissance devra se trouver à l'extérieur de l'esprit. Locke, comme Aristote avant lui, succombe à l'apparence : la présence des choses sensibles et senties est rendue responsable de la connaissance sans que l'âme en soit pensée comme le principe

premier. Plus précisément, ceci revient à inverser le lieu de l'existence de la force : au lieu de la mettre dans l'âme et de penser cette dernière comme une force représentative, on place la force dans les corps et la seule possibilité est alors de réduire fallacieusement la connaissance aux mouvements corporels. Ici est en quelque sorte évacué ce qui est à expliquer à savoir le parallèle entre l'ordre de nos représentations et celui des choses que ces représentations font exister en nous. Il nous faut donc penser l'originalité et la puissance de l'âme au travers de cette activité de représentation : telle est la raison pour laquelle Wolff peut écrire dans le paragraphe 821 :

En fait (et non selon l'apparence) l'âme s'avère être un être actif (ein thätiges Wesen) pour toutes les sensations, en tant que celles-ci sont produites par l'âme grâce à sa propre force. Elles ont donc le fondement de leur survenue dans l'âme et de cette manière elles valent comme des actions de l'âme (nicht anders als für Thaten der Seele).

Pour expliciter pleinement sa pensée Wolff pousse plus loin son hypothèse : afin de faire ressortir l'essentiel de sa propre compréhension de la connaissance, contre Aristote et Locke, il envisage le cas où le monde extérieur n'existerait pas. Dans ce cas, notre pensée pourrait toujours agir par elle-même et c'est très exactement cela qui fonde la connaissance. Bien sûr, puisque la connaissance est représentation elle est aussi dépendante de ce qu'il y a à représenter et ceci pose à terme la question de l'existence du monde des corps. Mais, partir de l'existence des corps comme du principe même de l'acte de connaître est une erreur radicale concernant le corps et l'âme. La thèse de Wolff est donc claire : la connaissance n'est jamais passive et elle trouve son intelligibilité dans l'être de l'âme, même si aucun corps n'existait.²³⁰

Les corps existent et, de ce fait, nos représentations renvoient de manière ordonnée à cette diversité qui a été créée par Dieu. Dieu est donc, nous l'avons vu, le

²³⁰ Les paragraphes 776 et 777 font une hypothèse qui dans sa radicalité paradoxale est fort éclairante : voulant montrer l'originalité et l'absolue séparation des mouvements du corps et des représentations de l'âme, Wolff affirme que chacune des séries en question ne doit rien à l'autre de telle sorte que les sensations d'un côté, les changements dans les organes des sens, de l'autre, se déroulent chacun selon des lois invariables. Elles se dérouleraient, selon Wolff, de la même manière « même si aucun monde n'existait ». Cette hypothèse ne craint pas de poser l'inexistence du monde mais sans remettre en cause l'existence de nos organes des sens qui à l'évidence appartiennent à l'ordre physique du monde. La logique de cette hypothèse s'explique toutefois si l'on veut bien prendre en considération le fait que, selon Wolff, l'ordre du corps n'entre en rien dans la compréhension de ce qu'il y a d'essentiel dans la représentation. Ni le monde extérieur, ni même nos organes des sens ne participent à l'essentiel de la connaissance.

responsable ultime de cette harmonie préétablie. L'accord entre les représentations de l'âme et les mouvements du corps manifeste la sagesse de Dieu qui vise, ici comme ailleurs, la plus grande perfection.

e) La perfection

C'est avec cette notion de perfection que je voudrais terminer cette section de mon travail consacrée à la comparaison des chapitres 3 et 5 des *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele*. Il me semble en effet que ce concept assure une fonction synthétique à l'intérieur de la pensée de Wolff dans la mesure où il permet de relire la connaissance humaine à partir de sa double caractéristique : diversité et unité ou mieux, à partir du jeu en elle du multiple et de l'un. Je le crois également essentiel pour éclairer par la suite une grande part de ce qui nous aurons à développer sur la nature et le rôle de l'attention selon Wolff.

Le chapitre 2 propose une explicitation des concepts métaphysiques qui pourront apporter des éclaircissements aux problèmes psychologiques posés par les chapitres 3 et 5. Le terme « perfection » (Vollkommenheit) est ainsi défini au paragraphe 152 : « L'accord du multiple réalise la perfection des choses » (Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus). Cette définition embrasse dans sa généralité aussi bien le cas de la montre dont les différentes parties « s'accordent » lorsqu'elle indique correctement l'heure, que le cas de la conduite humaine (Wandel) dans laquelle les différentes actions (Handlungen) « s'accorderont », si elles renvoient toutes à l'unité d'une unique visée. Wolff utilise ici le terme « fondement » pour cette référence à l'unique visée qui s'applique à la multiplicité des actions et la réduit à l'unité.

Structurellement, la notion de perfection renvoie donc à celles de multiplicité et d'unité. Certes, aucune de ces deux dernières notions, à elle seule, ne permet de comprendre la notion de perfection mais c'est dans le jeu de l'une avec l'autre que la perfection se produira. Ainsi, on ne pourra admirer le mécanisme de la montre qu'en rapportant la disposition et le nombre des pièces à la quantité et à la précision des opérations de la montre. La perfection manifeste l'économie avec laquelle l'ingénieur obtient le maximum de précision dans l'indication de l'heure avec le minimum de pièces. La perfection n'est donc pas une notion simple comme pourrait l'être un

maximum ou une qualité possédée absolument. Cette perfection n'existe que dans un rapport entre une multiplicité et une unité. C'est pourquoi il n'y a de perfection pour des êtres finis que dans une composition et par conséquent grâce à un ordre. En effet, l'ordre, tel que Wolff le conçoit, est la condition principale d'intelligibilité de la perfection. Quelques paragraphes plus haut, Wolff développait ainsi sa pensée sur la notion d'ordre :

Quand, bien des choses sont ensemble considérées comme une et que se trouve en elles- alors qu'elles sont à côté (l'une de l'autre) ou qu'elles se suivent- quelque chose de semblable, alors se produit un ordre. L'ordre n'est donc rien d'autre que la similitude du multiple en tant que ces éléments se suivent à côté ou à la suite les uns les autres.²³¹

On remarquera tout de suite qu'ordre et perfection sont toutes deux des notions qui supposent le jeu du multiple et de l'unité. À vrai dire, le lien entre ces deux notions est si étroit qu'il est impossible de les séparer l'une de l'autre puisqu'il ne saurait y avoir de perfection sans ordre ni d'ordre sans perfection. C'est pourquoi Wolff peut affirmer au paragraphe 156 que : « dans la perfection se trouve un ordre éclatant ». La perfection est en quelque sorte la manifestation parfaite de ce que l'ordre contient – une manière d'unifier la multiplicité- et ce, en prenant en compte l'espace (ordre des positions) ou le temps (ordre de succession). Ainsi, la façade d'une maison sera « parfaite » dans la mesure où elle proposera une symétrie de ses parties telle que notre œil en parcourra l'ensemble en étant sensible à la fois à la richesse des éléments et à l'unité de cette composition. On doit toutefois ajouter que la notion de perfection apporte quelque chose que la notion d'ordre n'exprime pas - ou pas aussi facilement-, à savoir qu'il existe des degrés de perfection et que la perfection peut englober certains désordres.

Ce thème des degrés de perfection est fort important surtout si nous cherchons à comprendre comment des êtres simples peuvent être dits parfaits. La difficulté est ici évidente. La perfection a été définie au travers du jeu des notions d'unité et de multiplicité. Or, dans l'être simple ne se rencontre que le premier de ces deux termes qui constituent les conditions de possibilité de la perfection. Comment pourra-t-on dire sa perfection ? À quoi la reconnaîtra-t-on ? Wolff répond à ces questions en montrant que les êtres qui en eux-mêmes possèdent un être invariable et indivisible

²³¹ *Métaphysique allemande* §132

peuvent avoir des limites changeantes si ces limites sont elles-mêmes pensées en termes de degrés.²³² Ceci ouvre une possibilité de penser des qualités possédées plus ou moins, qualités qui trouvent leur raison d'être dans l'essence de la chose mais qui peuvent également caractériser cet être selon des modalités variables.

Outre la notion de degré de perfection, Wolff indique à plusieurs reprises que certaines perfections peuvent, selon les circonstances, entrer en conflit avec d'autres perfections de telle sorte qu'il est nécessaire de penser une composition entre ces perfections selon une harmonie plus subtile qu'il n'y paraissait au premier abord. Wolff nous invite donc à penser l'ordre à partir de la perfection car ce dernier terme nous permet d'avoir un regard plus nuancé sur ce que doit être un monde pour satisfaire aux exigences de la perfection. En effet, chaque perfection n'est pas immédiatement compossible avec toutes les autres. L'harmonie ne peut se résorber dans une vision strictement « linéaire » de l'ordre où chaque chose trouverait une place strictement déterminée, et par-là parfaite, une fois pour toutes. La notion de degré de perfection ouvre, en revanche, sur des possibilités d'évolution. De plus, celle d'exception à l'égard d'un ordre habituel, située dans un tout, enrichit, elle aussi, la notion d'ordre. Pour ce qui concerne ce dernier point, Wolff montre que, s'il existe bien des règles de perfection celles-ci peuvent, dans les cas particuliers, s'opposer entre elles. C'est en ce sens que la situation décrite ici ménage des possibilités d'exception.²³³ Au total, Wolff est ici soucieux de ne pas résorber la richesse de la diversité dans une unité qui ne correspondrait ni avec notre expérience de la nature ni avec le pouvoir d'un Dieu qui, tout en étant cause ultime de l'ordre, obtient le maximum de variété avec les moyens les plus économiques. On comprend donc qu'une perfection proportionnellement plus composée qu'une autre

²³² Les paragraphes 126 et 128 du deuxième chapitre montrent comment ces termes de limites et de degrés peuvent s'harmoniser et exister dans un être simple. Ici, Wolff, tout en traitant pour elles-mêmes ces notions métaphysiques, indique explicitement que ces clarifications seront nécessaires pour bien comprendre ce qui se passe dans le cas de l'âme. L'étude de l'âme, à son tour, illustrera et à sa manière explicitera ce qui jusque là était resté comme une simple élucidation de notions.

²³³ Les paragraphes 163 à 172 s'appuient sur l'exemple de l'architecture pour faire ressortir l'importance de l'unité de la construction qui ordonne l'ensemble des parties. Toutefois, avec les mêmes matériaux, différentes bâtisses peuvent être construites. Wolff utilise ici la notion de degrés de perfection pour désigner cette ampleur relative de la perfection qui dépend toujours de la manière dont la multiplicité est unifiée. De plus, le respect des symétries, pour ce qui concerne la disposition des fenêtres ou des portes, par exemple, amènera l'architecte à hésiter dans la détermination de ce qu'il devra faire. Il lui faudra parfois privilégier le respect de telle exigence au détriment d'une autre parce que, au total, c'est ainsi que se réalisera une bâtisse obéissant au mieux aux critères retenus comme primordiaux. Dans ce cas, l'« exception » désigne un « désordre » relatif mais qui, situé dans un tout plus grand, permet d'obtenir- et donc participe à -une harmonie ou une perfection à certains égards plus grande que le simple respect d'un ordre strict et univoque.

est plus riche et plus grande, même si pour obtenir cette richesse –ce degré de perfection plus grand- des « exceptions » à l'égard de telle ou telle règle de l'ordre sont nécessaires. Ce calcul désigne en fait, dans l'esprit de Wolff, une sagesse qui prend en compte les limites du créé et, pour retrouver la formule de Leibniz, produit le meilleur non dans l'absolu mais compte tenu du jeu de tous les possibles.

Ces notions ayant été présentées, Wolff montre dans le chapitre 5, toute leur importance lorsqu'elles sont appliquées à l'âme et à sa dynamique de connaissance. Il est nécessaire de remarquer tout de suite que le chapitre 3 ne parle pratiquement pas de perfection avant d'aborder le thème du plaisir²³⁴. Une telle absence s'explique fort bien car, dans ce chapitre, Wolff veut d'abord décrire notre connaissance et rester dans les bornes de l'expérience. Certes, cela ne l'empêche pas de faire référence au principe de raison suffisante mais la notion de perfection reste en quelque sorte cachée derrière l'horizon. Dans ce chapitre, nous nous familiarisons, en revanche, avec les caractéristiques de la pensée nécessaires pour comprendre la progression de la pensée et sa perfection. Ainsi, par exemple, au paragraphe 212, Wolff écrit-il :

Puisque nous pensons toujours beaucoup de choses en une fois, comme par exemple (aussi) je vois beaucoup de choses en un regard, toute la pensée qui s'étend à toutes ces choses en même temps, deviendra distincte, lorsque les pensées particulières qui se rapportent seulement à l'une de ces choses auxquelles nous pensons toutes ensemble, sont seulement claires.

Comme on peut le comprendre à la lecture de ces lignes, Wolff analyse la manière dont nous connaissons et se met en mesure de montrer comment nous pouvons passer d'une connaissance confuse à une connaissance distincte. Il va de soi que ceci n'est pas sans rapport avec la perfection de la pensée mais le terme ne fait pas ici l'objet d'une analyse formelle. Seul le chapitre 5 explorera avec précision ce qui se joue dans le progrès de notre pensée en tant que celui-ci révèle en profondeur la nature même de notre âme. Deux textes disent alors avec une grande clarté comment Wolff pense l'articulation de ces deux thèmes.

Le paragraphe 826 énonce le principe directeur de la doctrine de Wolff :

²³⁴ C'est-à-dire pas avant le paragraphe 404.

Plus il y aura de distinction dans les sensations, et plus elles seront parfaites ; d'où le fait que les degrés de perfection proviennent des degrés de distinction ; les degrés de distinction proviennent du nombre des choses qui sont distinctement représentées, et en particulier de ce qui dans une chose est distinctement représenté. »

Nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, l'épistémologie wolffienne met en avant les exigences de l'analyse et montre comment clarté et distinction s'appellent l'une l'autre. Ici l'accent est mis sur la distinction car, de cette manière, notre entendement découvre l'ampleur de sa tâche, proprement indéfinie si celui-ci se trouve face à la nature. De plus, la thématique des degrés le confirme dans l'idée que, pour ce qui concerne la connaissance d'un être fini, c'est dans le mouvement vers la distinction plutôt que dans la tranquille possession d'une connaissance achevée que se trouve la perfection à hauteur d'homme.

Le paragraphe 848 considère, pour sa part, la connaissance et sa perfection directement à partir de sa cause, c'est-à-dire à partir de l'entendement (Verstand).

La force de l'âme s'appelle entendement, dans la mesure où il se représente le possible de manière distincte²³⁵. Aussi pouvons-nous également mesurer la perfection de l'entendement à partir de ce qui a été dit plus haut de la perfection de l'âme²³⁶.

L'âme possède une force représentative. Toutefois, cette force s'exerce de manière différente selon qu'on la considère dans la connaissance des sens ou de l'imagination ou même de l'entendement. Dans ces trois cas, il peut y avoir représentation mais Wolff indique que les deux premiers pouvoirs ne peuvent atteindre « au mieux » que des connaissances claires.²³⁷ Seul l'entendement, par conséquent, peut atteindre la distinction dans ses connaissances. On comprend

²³⁵ Le texte du §848 renvoie ici au §277 (chapitre 3) dans lequel l'entendement est défini comme pouvoir de représenter le possible de manière distincte. Rappelons que le possible est la première notion que Wolff étudie après la mise en évidence du principe de contradiction (cf. §12 et13). Echappant à la contradiction, le possible est la première caractéristique de l'être. C'est pourquoi la « chose » est tout d'abord ce qui peut être ; d'où le fait que Wolff va définir l'essence d'une chose par sa possibilité (cf. §35)

²³⁶ Les paragraphes 828 et 829, auxquels renvoie le paragraphe 848, montrent que le principe wolffien selon lequel les degrés de distinction sont des degrés de perfection suppose la force de l'âme. C'est bien l'âme, en effet, qui va rendre possible le passage de la connaissance confuse à la connaissance distincte. Peut-être peut-on dire ici qu'un principe épistémologique mène à « la psychologie » (au sens wolffien d'étude de l'âme) lorsqu'on cherche à trouver la source ultime du processus que l'épistémologie a tout d'abord décrit et caractérisé.

²³⁷ *Métaphysique allemande*, § 277.

donc que Wolff applique à l'entendement ce qu'il a déjà établi concernant l'âme non seulement parce que l'entendement est en lui-même défini comme force de l'âme ce qui n'est pas le cas des sens ou de l'imagination mais aussi pour une raison qui tient à l'originalité de la notion de possible. Le possible est en effet, nous l'avons plus haut la première caractéristique de l'être véritable (l'essence). Par voie de conséquence, l'entendement est le moyen par lequel l'âme atteint au « degré le plus haut de la connaissance »²³⁸. C'est donc en ce point que l'on accède à la perfection de l'âme, perfection qui se comprend à partir de son objet (l'essence, le possible) et à partir du mode de la connaissance : la certitude. En effet, seule la connaissance du possible assure à l'âme un accès à l'être invariable. De cette manière, sa connaissance peut être certaine sans qu'elle ait à craindre les inévitables modifications qui affectent, elles, et de manière nécessaire, toutes les connaissances sensibles.

On peut alors comprendre plus nettement ce que Wolff signifie au travers de cette expression de « perfection de l'entendement ». En premier lieu, l'entendement différencie les choses les unes des autres et, à l'intérieur d'une même chose, il poursuit son analyse pour mieux connaître celle-ci. Mais, d'autre part, cette division s'opère toujours sur fond d'une recombinaison sans laquelle les choses perdraient leur nature. Sous ce rapport, la puissance de l'entendement apparaît au travers de ce que Wolff ajoute quelques lignes plus bas dans le paragraphe 848 : « La puissance de l'entendement est visible dans la capacité qu'il a de se représenter plusieurs choses en une seule. » Cette phrase est fort importante mais renvoie à des aspects différents qu'il convient de distinguer soigneusement si nous voulons progresser dans la compréhension de la notion de perfection. Trois nous semblent ici essentiels.

En premier lieu, notre pensée se caractérise précisément par le fait que nous pensons toujours plusieurs choses en une seule. Ce fait renvoie d'abord à l'essence de la représentation, pourrait-on dire, en ce qu'elle reproduit en nous une multiplicité qui est l'indice de la richesse du réel, que ce soit sous forme de sensation, d'image ou de concept.

D'autre part, c'est dire également que notre pensée est d'abord confuse tant qu'elle ne tire pas au clair les multiples traits de ce réel perçu ; la multiplicité, ici, offusque l'unité. Toutefois, si la confusion est évidemment en elle-même l'indice d'une

²³⁸ *Métaphysique allemande*, §280.

imperfection de la pensée humaine, elle pourrait aussi constituer un appel à une future clarification.

C'est pourquoi, enfin, l'entendement manifeste à plein sa puissance lorsqu'il est capable de conserver la riche diversité du réel et de la considérer dans l'unité, une unité qui est le résultat ultime d'une recombinaison du réel. Dans ce cas, le jeu du multiple et de l'unité illustre à la fois la perfection de ce qui est connu, mais aussi celle de l'entendement lui-même qui, loin d'être dépassé par la richesse de cette multiplicité des aspects du réel, parvient à les considérer, de manière distincte, mais dans l'unité.

f) Le plaisir

Avant de passer à l'étude des grands textes latins de psychologie il reste un dernier aspect de la perfection à présenter, celui que Wolff introduit dans le chapitre 3 lorsqu'il présente le rôle du plaisir. En elle-même, cette perspective semble complètement immergée dans l'expérience sensible et plus largement dans la vie sensible. Je voudrais toutefois montrer que, dans cette mise en place d'une étude des passions que Wolff mènera des paragraphes 404 à 491, étude qui commence par une présentation de la nature et du rôle du plaisir, la notion de perfection renvoie discrètement mais profondément à l'entendement. De cette manière, elle tisse un lien qui, pour discret qu'il soit, est capital pour comprendre l'unité de la vie de l'âme et auquel nous devons revenir lorsqu'il nous faudra interroger l'idée qui unifie le projet wolffien d'étude de la psychologie.

Le plaisir est ignoré dans le deuxième chapitre de la *Métaphysique allemande* et l'on s'explique aisément pourquoi : le propre de ce chapitre est de clarifier les notions métaphysiques. Or, le plaisir n'est pas en lui-même une notion métaphysique. Dans le troisième chapitre, il est, en revanche, traité comme une notion et, de surcroît, défini à partir de termes qui, eux, relèvent de plein droit du domaine métaphysique ; trois sont ici essentiels : la similitude, la perfection et l'apparence²³⁹. « En tant que

²³⁹ Ces trois termes (Ähnlichkeit, Vollkommenheit, et Anschauen) sont utilisés par Wolff dans le premier texte qu'il consacre au plaisir, c'est-à-dire dans le § 404 qui ouvre toute la réflexion consacrée aux passions.

nous intuitionnons la perfection, le plaisir se produit en nous. »(Indem wir die Vollkommenheit anschauen entstehet bey uns die Lust). C'est ainsi que commence le paragraphe 404. Wolff prend comme exemple pour élucider sa thèse le cas de la peinture : nous éprouvons du plaisir en regardant un tableau dans la mesure où nous y percevons une perfection. Or, la perfection en question est celle de l'imitation, c'est-à-dire plus exactement de la similitude entre l'image peinte et son modèle. Expliquant plus précisément le fond de sa pensée, Wolff ajoute que « l'accord » qui formellement définit la perfection²⁴⁰est ici perçu « si nous ne trouvons rien dans la toile qui soit différent de ce que nous percevons dans la chose qui lui sert de modèle ». Par le fait même, ces deux réalités sont reconnues comme semblables.

Le deuxième exemple retenu pour expliciter le plaisir est celui de la montre. Jusqu'à présent cet exemple permettait d'illustrer directement la notion de perfection au travers de l'agencement -et donc de l'« accord »- de ses parties. Mais ici Wolff veut souligner le fait que « celui qui voit une montre qui marque l'heure avec exactitude, en retire un plaisir. »²⁴¹

On ne peut manquer de s'interroger : pourquoi Wolff a-t-il utilisé ces deux exemples qui pourraient nous sembler assez différents l'un de l'autre, ne serait-ce que parce que le premier, quels que soient les canons de l'esthétique de l'époque, nous semble relever de ce que nous appellerions volontiers le « plaisir esthétique » alors que le second exemple nous semble étranger à ce domaine ? Mais précisément, il se pourrait que cette impression doive être écartée si nous voulons comprendre la perspective proprement wolffienne. Notre question pourrait être ainsi formulée : qu'est-ce qui rapproche ces deux exemples et qui autorise Wolff à parler de plaisir aussi bien dans le cas d'un tableau ressemblant à l'original que dans le cas d'un objet technique ayant atteint son but ? Dans les deux cas, nous retrouvons, selon Wolff, une perfection « intuitionnée », c'est-à-dire accessible à nos sens, perfection qui renvoie à une similitude. Si la similitude, dans le cas du tableau, est facile à saisir, celle de la montre désigne le fait que l'agencement des aiguilles, d'un côté, et la connaissance de l'heure exacte, de l'autre, se correspondent. À l'évidence, dans ce dernier cas, si nous parlons de « similitude » nous ne parlerons pas de beauté car, contrairement à notre façon moderne de parler, il n'y a ici rien d'« esthétique ». On doit en effet remarquer que, même dans le cas du tableau, Wolff ici ne parle pas

²⁴⁰*Métaphysique allemande*, §152

²⁴¹*Métaphysique allemande*, §404

de beauté mais simplement de plaisir. Autrement dit, aborder ce texte à partir de l'équivalence implicite entre plaisir et appréciation du beau est une fausse piste. Qu'il suffise ici de rappeler une évidence : Wolff précède Kant et le jugement esthétique tel que Kant va le caractériser est ici tout simplement hors de propos. Ce qui ne l'est pas, en revanche, c'est ce lien entre une perfection perçue et l'affect dénommé plaisir. C'est donc ce lien qu'il nous faut clarifier sans nous écarter du texte de Wolff et de sa perspective propre.

Ainsi donc, notre question initiale demeure : qu'est-ce qui autorise le rapprochement entre le tableau et la montre ? La réponse est simple : dans les deux cas, il y a ce que l'on voit comparé à ce que l'on sait. Dans le cas de la montre, on sait quelle est la vraie heure et que la position des aiguilles observée sur le cadran correspond bien à cette connaissance. De même, on voit l'image d'un visage sur le tableau et, connaissant l'original, on observe qu'on ne peut faire de différence quant aux traits du visage entre les deux termes de notre comparaison ; ils se ressemblent. Mais alors le plaisir ressenti est nécessairement lié à cette connaissance antécédente sans laquelle la comparaison ne pourrait être faite. C'est pourquoi on pourrait être tenté de conclure que le plaisir est purement et simplement le fruit de la connaissance en général, comme si la perfection de cette dernière était cause du plaisir. Je voudrais montrer que la pensée de Wolff est plus précise et qu'à la faveur des précisions qu'il faut maintenant apporter, le thème du plaisir acquerra une importance considérable.

Après avoir donné la définition du plaisir (§ 404), Wolff ajoute dans le paragraphe suivant : « Il n'est pas nécessaire que le plaisir ait pour fondement une vraie perfection, mais il est suffisant qu'une apparence (de perfection) soit donnée. »²⁴² Cette précision est d'importance car elle permet de mieux comprendre à la fois le contexte dans lequel le plaisir joue son rôle psychologique ainsi que sa nature. C'est à partir de ce que nous pensons être perfection que nous éprouverons un plaisir lorsque la chose concrète et sensible correspondra à l'idée que nous nous en faisons. Le mot « idée » doit d'ailleurs être nuancé car, ainsi que l'indique le paragraphe 405, l'opinion suffit pour fonder l'expérience du plaisir. Prévaut donc ici le point de vue individuel au sens où l'on juge non en fonction de ce qu'est réellement une perfection mais en fonction de ce qui, à tort ou à raison, nous semble être

²⁴² « Es ist aber nicht nötig, daß die Lust eine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat, sondern es ist genug, daß nur ein Schein vorhanden. » *Métaphysique allemande*, §405.

perfection. La conséquence est claire : on peut se représenter une fausse perfection. Dans ce cas, si la chose correspond à cette opinion fausse mais non connue comme telle, le plaisir sera quand même éprouvé. Inversement, si je rectifie ma conception de la perfection, aussitôt que la chose sera expérimentée et qu'on percevra l'écart entre ce qu'elle devrait être et ce qu'elle est en réalité, le plaisir disparaîtra.

La pensée de Wolff mérite d'être quelque peu développée car le rôle du plaisir est ici particulièrement mis en lumière. On remarquera tout d'abord que tout dépend du jugement, renvoyant lui-même à l'opinion que l'on se fait quant à la consistance de la perfection dans le cas qui nous occupe. Ainsi, la connaissance de l'original pour la peinture ou celle de l'heure exacte pour la montre sont les principes qui rendent possible ou non l'existence du plaisir. Ce primat de la connaissance doit donc être souligné d'autant plus qu'il ne s'agit pas pour autant d'un primat de la vérité. Nous venons de le voir, la perfection apparente peut causer immédiatement un plaisir aussi bien qu'une perfection réelle. Si je suis –faussement- convaincu de ce que je pense être l'heure exacte, la vision –réelle- de la montre indiquant cette heure fausse me réjouit. Comme on le voit, le point de vue du sujet connaissant est ici le critère principal de possibilité du plaisir. C'est pourquoi il suffit qu'on s'avise de la fausseté de cette perfection pour que le plaisir cesse aussitôt d'exister. Ce n'est donc pas la fausseté de la perfection comme telle qui invalide le plaisir mais plutôt la connaissance de cette fausseté.

L'illusion, pourrait-on dire, est un danger qui menace facilement l'homme dans ce domaine de l'affectivité où il suffit d'avoir une compréhension fautive ou superficielle de la perfection pour être exposé à un jugement erroné. Cependant l'illusion n'a aucune force en elle-même ; c'est pourquoi la connaissance est censée la dissoudre sans qu'elle puisse lui résister. Si donc le plaisir en lui-même ne peut donc être appelé vrai ou faux, sa cause, en revanche, est une perfection qu'à tort ou à raison je juge réelle. De plus, Wolff souligne que dans le cas d'un plaisir fondé sur une vraie perfection, chaque fois qu'on repensera à la cause de ce plaisir nous prendrons conscience à nouveau du caractère certain de sa cause, ce qui en retour accroîtra le plaisir. À cet égard, Wolff ne craint pas d'affirmer que chaque fois que l'architecte, par exemple, pensera aux règles qu'il a suivies afin de rendre son édifice harmonieux, il en éprouvera un plaisir plus grand parce que la perfection du bâtiment sera davantage perçue.

Au total, l'analyse proposée par Wolff vise à promouvoir non pas le plaisir en général ou le plaisir artistique mais le plaisir que l'on prend à trouver²⁴³ en soulignant le fait que plus l'effort consacré à cette recherche aura été intense et couronné de succès et plus le plaisir qui suivra sera intense. En effet, dans ce succès obtenu en mobilisant davantage d'effort c'est alors la perfection de l'agent qui se fait davantage sentir. C'est pourquoi Wolff n'affirme pas que le seul effort ou la simple atteinte du but de l'action suffiraient, à eux seuls, à causer du plaisir. La cause du plaisir est en fait le succès mais en tant que son obtention a nécessité un effort particulier révélateur d'une perfection plus grande ; c'est grâce à cet effort ressenti et récompensé par le succès que Wolff infère la présence d'un plaisir proportionnellement plus grand que celui dû à un succès facile.

On saisit ici une nouvelle fois le primat de la connaissance comme condition déterminante de l'obtention du plaisir. En même temps, toutefois, on doit mettre en lumière deux aspects qui permettent à Wolff de préciser la portée de ces développements. En premier lieu, le plaisir nous stimule toujours ; ²⁴⁴il est, d'autre part, relié à la clarté de la connaissance. Quant au premier point, il convient de noter que Wolff développe son étude du plaisir en le considérant comme le premier terme à partir duquel nos passions vont se mettre en place. En clair, nos passions seront des modifications du plaisir et du déplaisir. Il prend donc le plaisir comme une donnée psychologique qui possède ses caractéristiques propres. Certes, en raison du bien auquel il renvoie, il est plus ou moins durable. Toutefois, on notera que dans le vocabulaire de Wolff ce n'est pas le plaisir qui est illusoire, c'est, le cas échéant, la perfection à laquelle il renvoie. De même, ce n'est pas le plaisir qui trompe directement mais c'est la connaissance de la perfection qui peut être erronée. De plus, le plaisir est lié à la mobilisation de nos forces et, à cet égard il joue un rôle très important comme moteur de l'action. Sous ce rapport, le plaisir est en quelque sorte « neutre » du point de vue moral. Il peut être causé par un bien réel ou par un bien apparent mais le plaisir est recherché toujours et par tous. Il est donc un principe de mouvement universel pour l'agir humain.

²⁴³ Ce thème du « plaisir de trouver » apporte un nouvel éclairage concernant l'*Erfindungskunst* dont nous avons parlé plus haut (voir note 120).

²⁴⁴ *Métaphysique allemande*, § 413 : « Le plaisir n'adoucit pas seulement la science mais fait également que nous persévérions dans la réflexion et que nous surmontions tous les efforts et les incommodités qui en proviennent. De fait, le plaisir nous stimule également, de sorte que nous allions toujours plus loin. »

Quant au second aspect, Wolff affirme que : « pour ce qui concerne le plaisir aucune connaissance distincte n'est exigée mais seulement une connaissance claire. »²⁴⁵ Cette relative confusion du plaisir relève d'une profonde logique. En effet, une connaissance distincte n'est susceptible d'être atteinte que par l'entendement. Or nos passions, et en premier lieu nos plaisirs, se passent fort bien de connaissances distinctes. Les passions s'opposent d'ailleurs à l'attitude nécessairement distanciée car réflexive que le fonctionnement de l'entendement suppose. C'est pourquoi, depuis les premières lignes du paragraphe 404, Wolff n'a cessé d'utiliser le verbe « anschauen » pour parler du contexte psychologique dans lequel peut naître le plaisir. D'où la formule très ramassée du paragraphe 414 : (le plaisir) « consiste en une connaissance intuitive (in einer anschauenden erkenntniß) de la perfection ». Cette définition montre, qu'à évidence, nous avons tout intérêt à rechercher quelle est la cause des plaisirs pour éviter de nous tromper quant à la consistance réelle des biens que nous désirons acquérir. Wolff exprime cette idée quelques paragraphes plus loin en soulignant le caractère indistinct de nos plaisirs. Ceux-ci ne s'embarrassent pas de l'analyse qui nuance et différencie les choses en recherchant la perfection de la connaissance ; moyennant quoi, nous risquons de tomber sur de vrais maux en croyant avoir choisi des biens qui n'en avaient que l'apparence. Dans ce contexte Wolff fait référence à la raison qui, dit-il, distingue « l'essence et l'ombre »²⁴⁶.

Cela étant dit, la simple clarté qui caractérise nos plaisirs se reporte sur toutes nos passions. En d'autres termes, toutes nos passions ont à leur fondement une connaissance confuse et non distincte d'une perfection. C'est d'ailleurs pourquoi Wolff évoquant le cas du désir indique que celui-ci dépend de nos représentations présentes et passées et que ces dernières dépendent de notre imagination et de notre mémoire. Ainsi, lorsque nous désirons boire un verre de vin, par exemple, entrent dans ce désir les souvenirs de situations semblables, ceci faisant référence non seulement à la qualité gustative des vins déjà bus mais plus largement aux multiples résonnances affectives qu'éveillent en nous les actes qui sollicitent notre désir. Tout cela, dit Wolff, « fait pour ainsi parler une impression (einen Eindruck) dans notre âme ». On l'aura noté : cette impression est nécessairement confuse car

²⁴⁵ *Métaphysique allemande*, § 414.

²⁴⁶ *Métaphysique allemande*, § 433 : « hier kan man das Wesen von dem Schatten durch die Vernunft unterscheiden ».

elle contient une multiplicité que nous n'analysons pas. Pourtant, cette multiplicité joue sur nous et nous pousse à agir dans un sens ou dans un autre. D'ailleurs, le fait que nous ne l'analysons pas ne retire pas son efficacité à cette multiplicité de souvenirs et d'images de toute sorte. La clarté désigne ici la présence agissante de nos représentations lourdes de notre passé et qui incline²⁴⁷ notre âme à choisir ou à refuser tel objet.

Il se trouve, à ce sujet, que deux textes tirés respectivement du chapitre 3 et du chapitre 5 se correspondent nettement, Wolff lui-même renvoyant à chaque fois au texte complémentaire. Je me propose donc de traduire chacun de deux textes, puis d'en dégager les idées principales afin de pouvoir conclure en interrogeant le lien entre les deux textes.

Chapitre 3, paragraphe 434 :

Le désir sensible provient de la représentation non distincte du bien. Ce désir n'est rien d'autre qu'une inclination de l'âme à l'égard d'une chose au sujet de laquelle nous avons un concept non distinct du bien. Par exemple, on goûte un vin dont la saveur est agréable. Puisque son goût procure un plaisir sensible, on juge que le vin est bon et le plaisir au travers duquel la chose est représentée comme bonne éveille en même temps le désir de boire. Ce désir, on l'appelle à bon droit un désir sensible. En effet, il provient seulement des sens et la raison n'a rien à faire ici.

Nous expliquons ici seulement le mot. En effet, ce que l'inclination de l'âme à l'égard du bien est, au juste, nous le montrerons plus tard au paragraphe 878.

Chapitre 5, paragraphe 878 :

Nous pouvons ici comprendre comment le désir sensible et la volonté ne requièrent aucune force particulière de la force représentative de l'âme. En effet, nous avons vu plus haut que les désirs sensibles aussi bien que la volonté proviennent des représentations du bien (cf. § 434 et 492). Mais, puisque nous prenons un plaisir à la représentation du bien, l'âme sera déterminée par-là à s'efforcer de produire cette sensation ou bien, ce qui revient au même, elle se détermine par-là à produire cette sensation. Et, dans cet effort réside l'inclination qui parfois sera nommée désir sensible et parfois volonté...

²⁴⁷ Le terme allemand est celui de « Neigung » qu'on trouve dans les deux textes que nous commentons par la suite et qui nous permettent de conclure notre chapitre.

On remarque, d'entrée de jeu, plusieurs choses à la lecture de ces deux textes parallèles. Les thèmes du désir sensible leur est commun mais le second ajoute la référence à la volonté. Cette dissymétrie peut être expliquée de deux manières : dans le premier texte, issu du chapitre 3, on envisage l'affect à partir des représentations confuses qui le causent ; dans le chapitre 5, en revanche, c'est la détermination de l'âme qui constitue le thème central de la réflexion de Wolff ; le désir sensible ne représente alors qu'un cas, certes important, mais qui n'épuise pas les possibilités de situations dans lesquelles notre âme est amenée à se déterminer et à agir.

La continuité entre les deux textes se remarque singulièrement si nous prenons en compte le thème du plaisir qui traverse et unifie les deux argumentations. Dans le premier cas Wolff souligne, au ras de l'expérience psychologique, que nos sens suffisent à rendre compte de notre désir de boire lorsque nous avons apprécié le goût du vin. La simplicité du propos n'est toutefois pas dénuée d'une certaine richesse conceptuelle. Tout d'abord, cela signifie que le moment représentatif dont parle Wolff est en quelque sorte encadré par deux moments hédoniques. L'un qui précède, l'autre qui suit. La représentation est, de ce point de vue, importante, essentielle même, mais elle n'est pas première sous tous les rapports. Si, en effet, il ne peut y avoir de désir sans représentation, nous avons vu également que le contenu de la représentation dépendait, lui, d'un plaisir initial (la saveur agréable du vin). D'autre part, le processus de l'action qui a la représentation pour principe vise à terme l'obtention d'un plaisir. C'est donc, au total, parce qu'on se souvient d'une expérience agréable que celle-ci est représentée comme telle et qu'elle pousse à rechercher à nouveau le plaisir éprouvé. De plus, le jugement est ici totalement dépendant des données sensibles et affectives. C'est d'ailleurs pourquoi, comme nous le disait Wolff plus haut, l'erreur est parfaitement possible, car, dans ce contexte, ce sont des idées confuses qui sont à la base du jugement. On comprend alors sans difficulté la remarque qui clôt le paragraphe 434 selon laquelle « l'inclination » (Neigung) de l'âme reste ici en dehors de notre analyse. Celle-ci est présente, bien entendu, dans ce dont nous venons de parler, mais elle ne bénéficie d'aucun traitement visant à clarifier son statut : l'agent cherche ici simplement à éprouver à nouveau ce qui lui a semblé agréable.

C'est d'ailleurs pourquoi le paragraphe 434 s'achève sur une transition, un appel à reprendre l'étude de cette inclination : tel devra être l'objet propre du paragraphe 878. Celui-ci reprend dans ses grandes lignes les affirmations du paragraphe précédemment étudié mais lui ajoute une nouvelle problématique qui permet de développer deux perspectives éclairant l'ensemble du propos wolffien et qui nous amènera à récapituler les apports principaux de notre étude : le plaisir est un révélateur unique de la dynamique de l'âme ; le plaisir, paradoxalement, peut nous reconduire jusqu'à l'essence même de l'âme.

Wolff a déjà distingué plus haut le désir sensible du bien de la volonté du bien. Le premier est produit par des idées qui peuvent être confuses ou claires ; la seconde ne peut être produite que par des idées distinctes.²⁴⁸ Or, il est frappant de constater que notre texte, sans ignorer cette distinction, met l'accent sur autre chose : non pas la différence des idées mais l'unité de la force représentative de l'âme. Wolff, bien entendu, ne revient pas sur la distinction des idées car elle structure toute sa pensée, mais il insiste ici sur un point commun aux deux expériences, à savoir que nous goûtons le plaisir et que nous le recherchons. Cette recherche du plaisir n'implique en elle-même aucun primat du distinct sur le clair. D'ailleurs, nous avons vu plus haut que l'on pouvait tirer du plaisir d'un jugement fondé sur une erreur pour autant que cette erreur n'était pas détectée. Le plaisir, on s'en souvient, venait dans la conscience indistincte que l'on prend d'une perfection, avec, comme conséquence de cette thèse la possibilité d'accroître ce plaisir chaque fois que l'on prenait davantage conscience des raisons que l'on avait de se réjouir. Dans ces circonstances, Wolff en venait alors à distinguer des plaisirs constants et d'autres foncièrement instables dans la mesure où les seconds ne pouvaient renvoyer à des biens réels de l'homme. Le texte devant lequel nous nous trouvons met, lui, l'accent sur l'unique force représentative de l'âme pour nous faire comprendre que, dans un cas comme dans l'autre, c'est bien de la même âme – et du même homme- qu'il s'agit. Puisque le désir sensible, comme la volonté, « jaillit » de nos représentations il nous revient de porter notre attention précisément sur nos représentations : telle semble être la condition strictement première du processus que nous venons d'analyser. Nous retrouvons ici de manière assez surprenante le premier texte que nous avons travaillé à savoir la *Philosophia practica universalis*. Ce texte était, on

²⁴⁸ *Métaphysique allemande*, § 492

s'en souvient, très marqué par la référence théologique. La perfection de l'homme, finalité de la vie humaine n'était pas intelligible en dehors de la gloire de Dieu. Pourtant, dans cette dissertation et dès les premières pages, Wolff prenait en compte la thématique du plaisir dans une perspective très proche de celle de notre paragraphe. En effet, après avoir défini le plaisir (voluptas) comme « ce doux sens de l'esprit qui produit des objets que nous pensons convenir à la nature humaine », Wolff ajoutait aussitôt un corollaire selon lequel il y aura d'autant plus de plaisir qu'il y aura plus de certitude dans notre jugement concernant ce qui convient à notre nature. Il soulignait, enfin, l'importance de l'attention comme condition indispensable pour ne pas nous laisser disperser par les images et les affects.

On ne peut qu'être frappé par la convergence des doctrines qui, à des années de distance, souligne à quel point le plaisir révèle ce qui est en cause dans notre vie à savoir la recherche du bien à partir d'une représentation de l'âme. Plus précisément encore, cette recherche du bien passe, dans les deux textes, par notre jugement et Wolff indique que plus notre jugement sera assuré dans la certitude de ses conclusions et plus nous en tirerons une satisfaction ou un plaisir important. Ce que nos différentes études nous ont permis d'établir c'est que ce progrès dans le jugement et dans la conscience que l'on en prend passe par des connaissances qui nous apportent davantage de clarté. Ainsi, l'architecte qui prend conscience que son plan correspond aux règles de l'art plus encore qu'il ne l'avait perçu auparavant, se réjouit davantage de la perfection de la maison construite. Plus simplement, le fait d'être attentif aux différents arômes du vin que l'on goûte accroît la jouissance de la dégustation. Comme on peut aisément le comprendre, ces connaissances sollicitent de notre part toujours davantage d'attention de telle sorte que le sens exact de ce progrès est un éclaircissement dont notre connaissance bénéficie mais dont notre âme est en fait le véritable et principal artisan.

La fin du paragraphe 878 propose, comme nous l'écrivions plus haut, une nouvelle problématique qui, à sa manière, nous renverra elle aussi, mais sous un autre angle de vue, au statut révélateur du plaisir.

Wolff écrit en effet que « puisque nous avons un plaisir à la représentation du bien, l'âme sera déterminée par-là à produire cette sensation ou, ce qui revient au même, elle se déterminera par-là à produire cette sensation ». On se souvient que l'enjeu de ce paragraphe est de clarifier le sens de l'inclination au bien (§ 434). Or, Wolff

indique très explicitement que « dans cet effort réside l'inclination qui parfois sera dénommée désir sensible et parfois volonté.

De quoi s'agit-il donc dans ces lignes ? Il me semble que notre philosophe veut signifier que notre âme ne peut être comprise qu' à partir d'un double éclairage : celui de la représentation et celui du plaisir, le lien entre ces deux domaines étant réalisé par l'âme ou plutôt par l' « effort » de l'âme. Ici, le point de vue descriptif du chapitre 3 est décidément dépassé. La question principale est de savoir comment concevoir notre âme en tant qu'elle est principe aussi bien de nos représentations que de notre agir. Nous avons vu plus haut que la notion de force répondait de manière commune à cette recherche. Cette force avait comme caractéristique propre de nous faire découvrir notre âme comme une substance capable de changements. C'est pourquoi, à plusieurs reprises nous avons mentionné le passage d'une pensée confuse à une pensée plus distincte. Ceci s'expliquait par le fait que notre âme est limitée mais capable de progrès, capable de repousser les limites qui affectent ses connaissances. Le terme d' « effort » s'inscrit ici dans la même perspective tout en ajoutant une dimension « psychologique » particulière : chacun d'entre nous a l'expérience de l'effort mais cette expérience par elle-même ne suffit pas à nous enseigner que l'effort constitue l'essence même de l'âme. C'est pourquoi le terme « détermination » traduit sur un plan ontologique et opératif ce que le terme « effort » indiquait en lien avec notre expérience. Nos représentations nous permettent d'agir et, par-là, elles sont principes de détermination de l'âme. Mais on doit aussi dire que c'est l'âme par elle-même qui agit, qui est principe de sa propre détermination, qui s'autodétermine. En outre, parler de « détermination » de l'âme acquiert un sens qui paraît clair à toute personne qui « veut faire » quelque chose. À l'origine de cette « détermination » notre expérience nous convaincra sans difficulté qu'il faut avoir « en tête » un projet (une représentation) et qu'il faut que, dans cette représentation, on puisse lire un bien.

Au total, l'essentiel de ce que Wolff veut nous faire saisir concernant l'âme est ici sa dynamique profonde en tant que force représentative. La représentation est nécessaire tant pour le désir sensible que pour la volonté. Dans les deux cas, la recherche d'un bien se reconnaît au fait que celui-ci se présente comme produisant en nous un plaisir. Nous ne saurions oublier que parler de bien chez Wolff c'est identiquement parler d'une perfection qui peut être apparente ou réelle. Dans ce contexte, on observera que Wolff propose deux manières de parler de la

détermination de l'âme. La première s'énonce ainsi : « ainsi (grâce à la représentation du bien qui contient un plaisir) l'âme sera par-là déterminée à s'efforcer de produire une telle sensation... » La seconde est introduite par : « ou, (ce qui revient au même), elle se détermine par-là à produire cette sensation ».

Une question s'impose alors d'elle-même : en quoi les deux formules reviennent – elles au même ? La réponse n'est guère cachée ; Wolff a, dans la première formule, utilisé le mot « effort » et il a estimé par la suite qu'il pouvait ne pas le reprendre sans changer en rien le sens de sa thèse. La raison de ce fait s'explique si l'on se souvient de la nature de l'âme. La détermination de l'âme par elle-même est nécessairement de l'ordre de l'effort, un effort qui porte sur la production d'une représentation dans laquelle l'âme pense trouver un bien. La force représentative et l'effort ne font donc qu'un, non en ce qu'une représentation et un effort seraient des termes synonymes mais parce qu'ils renvoient tous deux de l'unique force de l'âme. Peut-être peut-on dire ici, en guise de conclusion partielle, que cette manière de concevoir le dynamisme de l'âme est fort logique dans une philosophie qui a présenté l'esprit humain sous le double signe de la finitude mais également de son rapport à l'infini divin : n'est-ce pas, en effet, une manière de dire que l'âme doit sans cesse, indéfiniment, faire effort, pour correspondre à sa nature la plus profonde et pour se rapprocher de sa source ontologique ?

Deuxième Partie :

Chapitre 4 : Représentation et attention. Le point de vue des deux Psychologies

Avant d'étudier en détail le concept central de cet ouvrage, l'attention, il vaut la peine de présenter les deux Psychologies latines dans lesquelles Wolff a choisi de développer le concept en question. La *Psychologia empirica* (1732) et la *Psychologia rationalis* (1734) constituent la double matrice dans et grâce à laquelle l'attention pourra nous apparaître dans toute son importance et sa richesse.

À vrai dire, distinguer empirique et rationnel n'avait en soi rien de révolutionnaire. Leibniz, entre autre, avait déjà amplement utilisé cette dualité et montré que la philosophie, et plus généralement la connaissance, devaient honorer tant l'importance de l'expérience que les ressources originales de la raison²⁴⁹. C'est dans l'application à la psychologie de cette distinction que Wolff va manifester son originalité dans la mesure où chacun des ouvrages possède sa perspective propre et tient en quelque sorte par lui-même. Dans la *Métaphysique allemande* (1720) que nous avons étudiée plus haut, le point de vue empirique sur l'âme (chapitre 3) et le point de vue rationnel sur l'âme (chapitre 5) apparaissaient déjà, mais seulement comme les deux moments d'un unique ouvrage. Par le fait même, la

²⁴⁹ Dès ses premiers écrits, ainsi par exemple, dans l'essai *sur le style philosophique de Nizolius* (1670) Leibniz soulignait l'importance de l'expérience non moins que l'incapacité de celle-ci à établir des vérités universelles (Gehardt Philosophischen Schriften IV, p.161-162). D'autre part, notre raison remonte aux principes qui, dès cette époque, sont identifiés par Leibniz comme étant « les essences des choses qui contiennent la possibilité même des choses » ainsi que Dieu qui « fait non la possibilité des choses mais leur existence ». (Lettre à Magnus Wedderkopf, 1671 in *Œuvres de Leibniz*, éditées par Lucy Prenant, Aubier Montaigne, Paris 1972). Dans la correspondance avec Arnaud (juillet 1686) et concernant le thème de l'idée, Leibniz affirme que « la marque d'une idée véritable est qu'on en puisse prouver la possibilité, soit a priori en concevant sa cause ou raison, soit a posteriori lorsque l'expérience fait connaître qu'elle se trouve effectivement dans la nature » (A Arnaud 4-14 juillet 1686 in *Œuvres de Leibniz* ed. Prenant p.229). Enfin, dans la *Monadologie*, Leibniz montre très clairement comment notre connaissance relève à la fois de l'expérience et de la raison. Toutefois, seule la raison nous permet d'accéder à l'universel et au nécessaire. « Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison. » (Leibniz, la *Monadologie* §28 édition Delagrave, Paris 1975, p. 155)

complémentarité des points de vue semblait aller de soi. En les séparant nettement, c'est-à-dire en rédigeant deux ouvrages distincts, c'est maintenant l'unité du terme « psychologie » qui peut paraître menacée. Comment une psychologie empirique pourrait-elle se passer des ressources que le recours aux principes rationnels garantit ? Inversement, en quoi une psychologie rationnelle pourrait-elle se constituer indépendamment d'un enracinement dans l'étude expérimentale de l'âme ?

Wolff a, dès le début, perçu la difficulté et c'est pourquoi dans la présentation de l'ouvrage de 1732, il fournit plusieurs indications significatives, à commencer par les premiers mots de cette présentation : « nous publions la première partie de la psychologie, partie que nous avons l'habitude de dénommer empirique²⁵⁰ ». On voit donc bien que la perspective de l'unité l'emporte décidément sur celle de la dualité : en clair, il ne s'agit pas de deux psychologies mais plutôt de deux parties d'une seule psychologie. La suite de cette préface indique, en outre, l'originalité de cette étude empirique de la psychologie et, par là-même, justifie cette appellation. Wolff explique : « ...car elle traite de l'âme et nous apprend, conduits par l'expérience, les choses (de l'âme) en découvrant des notions à partir de ce que nous observons en nous-mêmes. »

Quelques lignes plus bas, c'est la psychologie rationnelle qui est, à son tour présentée : « dans la psychologie rationnelle, nous expliquons la nature et l'essence de l'âme et de là nous tirons une raison a priori de tout ce que nous observons dans notre âme »²⁵¹.

La mise au jour des différences entre ces deux parties de la psychologie est extrêmement intéressante car elle permet de les situer l'une par rapport à l'autre et, par-là, d'atteindre une compréhension plus profonde du projet wolffien dans ce domaine.

La philosophie scolastique fournissait à Wolff deux points de vue principaux pour distinguer les deux psychologies et bâtir l'architecture de ses ouvrages : il était possible de les distinguer grâce à leur objet et/ou grâce à leur méthode. Or, si l'on applique ces deux paramètres, on s'aperçoit vite qu'ils ne conviennent pas vraiment,

²⁵⁰ « Psychologiae primam partem in lucem proferimus, quam empiricam appellare suevimus, propterea quod de anima tradit, quae experientia magistra addiscuntur, eruendo notiones ex iis, quae in nobismetipsis observamus ». *Psychologia empirica*, praefatio.

²⁵¹ « Cum in Psychologia rationali naturam mentis humanae ac essentiam explicemus et inde eorum quae in mente observantur, rationem a priori eliciamus... ». *Psychologia empirica*, praefatio.

ou pas totalement, à la relation qui s'esquisse entre les deux parties de la psychologie, et ce, dès la préface du premier ouvrage.

Il ressort en effet très clairement de cette déclaration liminaire de Wolff que la psychologie empirique procède « *experientia magistra* », sous la dictée de l'expérience, pourrait-on dire ; cela semble donc indiquer que l'expérience joue ici le rôle de la méthode ou, à tout le moins, d'une partie de la méthode ; de plus, le recours à l'« observation » indique l'objet sur lequel porte notre étude : il s'agit de l'âme mais plus précisément « des choses (de l'âme) que nous observons en nous-mêmes ». Une telle présentation de la psychologie empirique, pour incontestable qu'elle paraisse au premier abord, laisse pourtant dans l'ombre des aspects peut-être plus décisifs que ceux qui viennent d'être soulignés. Ceux-ci, en effet, donnent une vision en quelque sorte figée de la psychologie et donc nous amènent à creuser l'écart entre les deux psychologies. Or, sans nier la pertinence de cette dualité de la méthode et de l'objet, il me semble plus judicieux de distinguer les points de départ des deux psychologies ainsi que leur visée. De cette manière, l'intention proprement wolffienne ressortira davantage. Et, de fait, le point de départ de la psychologie empirique est bien ce que nous observons sur et en nous-mêmes, au-delà des mouvements corporels, eux aussi objets d'observation. Il s'agit donc d'une expérience mais d'une expérience originale de par son objet, à savoir nous – même. Qui plus est, ce à quoi nous visons ce n'est pas à un simple enregistrement de ces observations mais à mettre en évidence des « notions » qui ne sont donc pas – ou pas immédiatement – données à observation.

Cette nouvelle façon d'analyser la psychologie est moins simple et, en un sens, moins claire que ce qui précédait. Cette relative obscurité touche d'abord au thème de l'objet. On ne peut pas ne pas remarquer ici une équivalence très problématique entre l'affirmation selon laquelle la psychologie « traite de l'âme » et la seconde selon laquelle elle nous parle des choses (« quae ») que nous « observons en nous-mêmes ». Que ces « choses » aient à voir avec l'âme ne garantit pourtant pas qu'il s'agisse en fait d'une connaissance de l'âme elle-même. Qui plus est, l'enjeu de cette approche empirique se traduit, selon Wolff, par la mise en évidence de « notions ». On suppose alors que l'observation ne suffira pas à les dégager mais qu'il faudra en appeler à d'autres ressources épistémiques pour atteindre les dites notions. Toutefois de ces ressources, notre texte, ne dit rien.

Si, maintenant, on regarde la manière dont la psychologie rationnelle est présentée, c'est, là encore, le point de départ et la visée qui me semblent être les outils méthodologiques pertinents plus que la simple référence à son objet et à sa méthode. Certes, l'objet est ici fort clairement indiqué au travers des termes « nature et essence de l'âme » ; de plus, s'il faut « obtenir une raison a priori de ce qui se passe dans l'âme²⁵² » on est en droit de supposer qu'il faudra raisonner et que ce raisonnement est constitutif de la méthode. Mais, derrière cette présentation très littérale du propos wolffien on soupçonne, pour le moins, une double difficulté ; d'une part, l'ouvrage semble se donner, sans justification, son point de départ, à savoir « la nature et l'essence de l'âme ». Or, il semble plutôt contestable qu'on accède immédiatement à cette nature et à cette essence. D'autre part, s'il faut conquérir cette raison « a priori », Wolff ajoute aussitôt que cette conquête s'effectue à partir de ce que nous observons dans notre âme. Mais alors, l'opposition des deux psychologies –ou des deux parties de la psychologie- ne se laisse plus enfermer dans celle de l'observation et du raisonnement. Ces deux actes épistémiques se rencontrent –doivent se rencontrer- dans les deux parties de la psychologie. En revanche, compte tenu de visées différentes, l'ordre et la portée de ces actes ne sont pas les mêmes ici et là. C'est pourquoi, tout d'abord, la date de parution des ouvrages ne me semble pas insignifiante. Il était en effet conforme à la perspective doctrinale de sa psychologie que Wolff publiât sa *Psychologia empirica* (1732) avant sa *Psychologia rationalis* (1734). De fait, la référence à l'observation se retrouve dans les présentations des deux ouvrages mais dans l'un, l'observation constitue le principe de notre connaissance²⁵³ alors que, dans l'autre, il s'agit de montrer en quoi la définition même de l'âme comme force représentative de l'univers rend compte, « rend raison a priori » de ce que nous observons. On peut alors se représenter le rapport des deux ouvrages au travers de deux mouvements opposés de montée et de redescente – on monte dans la psychologie empirique de ce l'on observe vers les notions accessibles à notre intellect et qui rendent raison de ces observations- alors que la psychologie rationnelle « redescend », c'est-à-dire montre dans les notions et

²⁵² *Psychologia empirica* Praefatio, p.6

²⁵³ « Observatio est experientia quae versatur circa facta naturae sine nostra opera contingentia » *Psychologia empirica* §456.

« Experientia est cognitio eorum quae sola attentione ad perceptiones nostras patent, atque singularium » *Psychologia empirica* § 490.

même dans tout le domaine de l'expérience la fécondité de la « force représentative de l'univers », c'est-à-dire la fécondité de la définition de l'âme.

Cette interprétation qui met l'accent sur l'unité du propos wolffien par-delà la dualité des ouvrages a l'avantage de retrouver, sans forcer les textes, une expression que Wolff affectionnait et dont il se sert lorsqu'à la fin de la première partie de la *Psychologie empirique* il présente la manière dont il comprend la nature et le rôle de la raison. « La raison est pure si dans notre raisonnement nous n'admettons que des définitions et des propositions connues a priori. »²⁵⁴ Dans le cas contraire, lorsque la raison n'est pas pure, l'expérience intervient et collabore à la connaissance. Wolff parle à propos de ce dernier cas de « *connubium* » (mariage) entre la raison et l'expérience²⁵⁵. Or, depuis le début de notre présentation, nous croyions en effet devoir distinguer et même séparer observation et raisonnement. Mais, précisément, Wolff tout en soulignant l'apport indispensable et original de la raison ne pense pas que, dans le domaine psychologique, celle-ci puisse se passer de l'expérience. Telle est la raison pour laquelle aussi bien la psychologie empirique que la psychologie rationnelle inaugurent leur développement en faisant référence au même fait : nous sommes conscients de nous-même et d'autres choses²⁵⁶. D'ailleurs, le propre de la raison est non pas de saisir des vérités mais de percevoir le lien des vérités universelles²⁵⁷. L'observation particulièrement mise en avant dans la *Psychologie empirique* pourra donc mener à des vérités sans que celles-ci mettent en danger la perspective expérimentale de l'ouvrage. Simplement, les vérités découvertes pourront encore être connectées avec d'autres et ce lien fournira un surcroît d'intelligibilité. Mais la perspective du « *connubium* » ne concerne pas que le point de départ des psychologies. Cette science de l'âme illustre un régime de la raison que le vocabulaire de Wolff qualifie de « non pur ». En effet, à la différence de l'arithmétique, la géométrie et l'algèbre sont des sciences dans lesquelles, selon Wolff, le raisonnement déploie sa puissance sans rien devoir à l'expérience. Ici, en

²⁵⁴ « Ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones a priori cognitatas. » *Psychologia empirica* §495

²⁵⁵ « Concursus rationis et experientiae in cognoscendo Connubium rationis et experientiae dici solet. » *Psychologia empirica* §497

²⁵⁶ « Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur. » *Psychologia empirica* § 11. « Quae simul percepta anima a se invicem distinguit, eorum sibi conscia est... » *Psychologia rationalis* § 10. La psychologie rationnelle introduit, dès le début, une perspective de « distinction » qu'on ne retrouve pas dans le texte de la psychologie empirique. En revanche, le fait de départ est le même : l'expérience de notre conscience. La différence entre les deux parties de la psychologie apparaît lorsqu'il s'agit de préciser la visée qui commande l'analyse de ce fait.

²⁵⁷ « Ratio est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu percipiendi ». *Psychologia empirica* §483

revanche, dans le cas de l'âme, raison et expérience apportent chacune leur contribution à une œuvre commune. Toutefois, Wolff ne se contente pas d'indiquer qu'aura lieu une addition des forces de l'une et de l'autre faculté. Chacune des deux est en quelque sorte modifiée par cette collaboration : la raison, nourrie par l'expérience, est dite, nous l'avons vu, « non pure » et, inversement, l'observation va déboucher sur des vérités valables au-delà du cas singulier. Au total, ce sera donc une raison toute pénétrée d'observations qui sera, en fait, l'artisan de la psychologie empirique. Corrélativement, si Wolff fait confiance à la raison pour développer ses syllogismes et, par-là, honorer la définition classique de la science, la psychologie rationnelle ne se présentera pas comme étrangère à la richesse de l'expérience. Elle proposera, tout au contraire, une relecture de celle-ci à partir d'un principe original, la « force représentative de l'univers », principe que la psychologie empirique ne connaît pas en tant que tel mais qui, une fois mis en lumière, permettra de mieux comprendre ce que la psychologie empirique affirmait selon sa propre perspective. Les Prolegomena de la *Psychologia empirica* indiquent avec une grande précision ce qu'il faut attendre de cet ouvrage et comment il s'insère dans l'œuvre philosophique de Christian Wolff. La comparaison avec ceux de la psychologie rationnelle est, en outre, du plus haut intérêt pour qui veut comprendre clairement la contribution que chacun des deux ouvrages apporte à la constitution de la psychologie telle que Wolff la conçoit.

En prenant une vision d'ensemble de l'ouvrage il est possible d'affirmer que la Psychologie empirique réalise trois objectifs : elle décrit les actes dont nous avons conscience ; au travers de ces actes, elle fait connaître notre âme ; enfin, elle apporte un éclairage sur les différentes parties de la philosophie.

Regardons de plus près comment ce programme doit être réalisé. Après avoir défini, dans le premier paragraphe, la psychologie empirique comme « la science qui, par l'expérience, établit les principes à partir desquels on rend raison des choses qui se produisent dans l'âme humaine »²⁵⁸, Wolff explicite la méthode et les enjeux de son futur travail : « Puisque dans la Psychologie empirique sont établies par l'expérience les choses qui se rapportent à l'âme humaine, ces choses nous les expérimentons,

²⁵⁸ « *Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt.* » *Psychologia empirica*, Prolegomena, §1.

c'est-à-dire que nous les connaissons en étant attentifs à nos perceptions... »²⁵⁹ On remarquera immédiatement que la qualification d'empirique n'empêche pas l'observation psychologique d'établir des principes. Ces principes sont lus dans nos perceptions à la condition que nous y soyons attentifs.²⁶⁰ On observe alors que tout s'appuie sur les perceptions car ce sont elles qui nourrissent notre expérience et c'est à elles qu'il convient d'être attentif si l'on veut atteindre les principes. De ce point de vue, l'expérience que nous avons grâce à notre conscience est bien ce qui caractérise la psychologie empirique. Inversement, la Psychologie rationnelle se définit comme : « la science des choses possibles par l'âme humaine ».²⁶¹ Ici apparaît un terme de grande importance auquel nous avait habitué le *Discours préliminaire* de la Logique : la philosophie est la science du possible²⁶². Il est alors très significatif que le point de vue du « possible » comme constitutif de la science ne soit repris que pour caractériser la Psychologie rationnelle. Cela ne signifie pourtant pas que Wolff ait diminué l'importance de la Psychologie empirique ; en effet, c'est bien elle, d'après les déclarations explicites de Wolff qui fournit ses principes à la Psychologie rationnelle²⁶³. Qu'ajoute, dès lors, la référence au possible ?

La réponse se laisse lire assez aisément dans les textes de Wolff : pour envisager le possible il convient de définir et de comparer ce que l'expérience apporte avec les exigences de la définition. En d'autres termes, si la psychologie (empirique) commence dans l'observation, elle se poursuit dans la recherche des raisons des faits que notre conscience a tout d'abord constatés. Le « possible » ajoute aux faits relevés par la conscience une dimension rationnelle en ce sens que manifester la possibilité d'une perception, d'une essence ou d'une proposition c'est montrer la non-contradiction de ce que l'on pense ou de ce que l'on dit et, de cette manière, la raison elle-même se reconnaît dans le respect de cette exigence. C'est aussi pourquoi revient si souvent sous la plume de Wolff cette formule de « rendre

²⁵⁹ « Quoniam in Psychologia empirica per experientiam stabiliuntur ea quae de anima humana traduntur (§1) ; ea autem experimur quae ad perceptiones nostras attenti cognoscimus... » *Psychologia empirica*, Prolegomena, §2.

²⁶⁰ Au paragraphe 434 de la *Psychologia empirica* Wolff explicitera la nature de la connaissance en précisant la distinction entre connaissance a priori et connaissance a posteriori : « quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur : quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur. Mixta est cognitio, quae partim a posteriori, partim a priori acquiritur. » *Psychologia empirica* § 434

²⁶¹ « Psychologia rationalis est scientia eorum quae per animam humanam possible sunt » *Psychologia rationalis*, prolegomena §1.

²⁶² « Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt ». *Discursus praeliminaris* de Philosophia in genere caput 1 § 29

²⁶³ « ...definitiones eorum, quae ad animam pertinent, Psychologia empirica tradit... » *Psychologia rationalis* §3

raison ». Il s'agit bien, en effet, et grâce au raisonnement, de montrer comment ce qui se produit dans l'âme est en accord avec la définition et, de cette manière, est rendu possible par elle. Wolff montrera également comment ce qui se produit dans l'âme obéit à des lois. Par-là même, il illustre la prégnance d'un autre principe que celui de non-contradiction à savoir celui de raison suffisante. En dépit de la dualité des écritures, on saisit donc une nouvelle fois qu'il n'existe qu'une seule psychologie qui se réalise par des moyens différents et selon des objectifs progressifs : mise en évidence des faits, recherche des raisons de ces faits, mise en relation des raisons et, pour cela, relecture de cet ensemble à partir de la définition de l'âme conçue comme force représentative de l'univers.

Pour aller au bout de cette présentation du rapport des deux Psychologies, il semble bien que le paragraphe 5 des Prolegomena de la *Psychologia empirica* parvienne à expliciter au maximum ce que chacune des deux Psychologies apporte et reçoit de l'autre. La thèse principale, derrière son apparente simplicité, va nous permettre d'entrer dans l'essentiel du propos : « La psychologie empirique est vouée à examiner et à confirmer les choses qui concernent l'âme et qui sont découvertes a priori ». ²⁶⁴ Nous avons ici l'impression que derrière la perspective principale de l'accord entre les deux approches, pointe une insistance de Wolff, comme si la Psychologie empirique jouissait d'une précellence nouvelle, et comme s'il lui revenait d'exercer un droit de regard sur la Psychologie rationnelle. Si tel est bien le cas, nous ne retrouvons pas, ou pas de la même manière, le mouvement que nous avons esquissé plus haut, lorsque nous présentions la Psychologie empirique comme purement préparatoire à l'œuvre de la Psychologie rationnelle. La première montait vers la seconde qui, par après, munie d'un principe plus élevé, relisait et amplifiait les perspectives limitées de la première. Notre texte semble ajouter que, par elle-même, la Psychologie empirique apporte une vérité qui doit s'accorder avec la connaissance a priori, ce qui revient à présenter autrement le rapport de deux psychologies.

Dans ce paragraphe 5, c'est bien la Psychologie empirique qui examine ce qui a été découvert a priori. Wolff attend d'abord de cet examen que notre connaissance en ressorte plus solide, mais il envisage également l'hypothèse d'une opposition entre les deux connaissances. Dans ce cas, il serait nécessaire de reprendre l'analyse car ces deux connaissances ont chacune leur légitimité ; en clair, Wolff ne sacrifie pas

²⁶⁴ « *Psychologia empirica* inservit examinandis et confirmandis iis, quae de anima humana a priori eruuntur. » *Psychologia empirica*, Prolegomena §5.

une des deux connaissances à l'autre. Il ne pense même pas qu'il puisse véritablement y voir deux connaissances séparées car issues des deux types de psychologie. Encore moins pense-t-il qu'il faille récuser l'une au nom de l'autre. Le vrai, pour Wolff, ne se divise pas ni ne se contredit lui-même, quelles que soient les voies d'accès qui nous ont permis de le découvrir. Par principe, l'a priori et l'expérience ne peuvent délivrer des messages contradictoires. Si, malgré tout, il y avait une opposition, cela constituerait un appel à notre « attention » (*Psychologiae empiricae Prolegomena* §5) afin que celle-ci exerçant une fonction heuristique recherche les possibilités d'un accord entre les données expérimentales et ce qui est connu a priori²⁶⁵. On ne manquera pas d'être étonné par cette situation car, s'il est clair depuis le début que l'attention est requise par la psychologie empirique (cf. § 2) afin d'observer ce qui se passe en nous, ici, c'est encore elle qui est sollicitée afin de vérifier que les connaissances a priori s'accordent avec ce qui est connu par l'expérience. Mais alors, c'est bien un acte ou une faculté de connaissance qui s'exerce dans le domaine empirique –l'attention- qui possède un droit de regard non pas sur l'a priori en lui-même mais sur l'accord entre cet a priori et la connaissance empirique. Bref, le « connubium » dont nous parlions plus haut présuppose non seulement une raison « non pure » mais également une attention qui, en dernière analyse, réalise le lien entre les différents types de connaissance²⁶⁶. Il nous faudra revenir plus tard sur cette surprenante capacité de l'attention mais, d'ores et déjà, on peut relever ce que Wolff veut ici établir. À l'instar de ce qui se passe dans la Physique expérimentale où les expérimentations permettent de discuter et de préciser les formulations de l'hypothèse, l'attention, en cas de conflit apparent entre l'a priori et l'expérience doit être réactivée afin de trouver un moyen d'accorder les deux voies d'accès à la connaissance de ce qui concerne l'âme. Si donc la

²⁶⁵ « Quodsi in Psychologia empirica nondum reperitur, quod a priori de anima fuit evictum ; beneficio aliorum, quae in Psychologia empirica traduntur, attentio ad mentem nostra dirigenda et in eo defigenda, quod eidem respondere debet, ut appareat, utrum eidem conveniat, nec ne. » *Psychologia empirica* Prolegomena §5.

²⁶⁶ L'interprétation que nous proposons ici du rôle de l'attention s'appuie sur deux phrases du §5 dans lesquelles Wolff parle de ce sur quoi porte l'attention. Dans la première, c'est en conformité avec le §2 qu'est rappelée la fonction première et fondamentale de l'attention : « dans la Psychologie empirique sont enseignés et connus grâce à l'attention les faits qui se produisent dans notre âme et dont nous sommes conscients ; (in Psychologia empirica ea traduntur, quae attentione ad ea facta quae nobis consciis in anima nostra fiunt). » Ensuite, Wolff fait référence à une éventuelle connaissance a priori qui ne s'accorderait pas immédiatement avec ce que nous retirons de notre expérience et il ajoute pour cette circonstance: « à la faveur des autres choses qui sont enseignées dans la psychologie empirique, l'attention doit être dirigée vers notre âme et fixée sur elle (attentio ad mentem nostram dirigenda et defigenda.) » On remarquera cette capacité de l'attention de déplacer sa propre visée : dans le premier cas, elle portait sur ce qui se trouve dans l'âme ; dans le second elle porte directement sur l'âme elle-même.

Psychologie rationnelle permet d'obtenir de l'âme une compréhension plus profonde en ce qu'elle la considère comme une « force représentative de l'univers » et qu'elle l'étudie à partir des possibilités qui la caractérisent, le point de vue de la Psychologie empirique vaut par lui-même et n'est pas dépassé par la Psychologie rationnelle. Dès lors, on comprend mieux pourquoi, dans ces *Prolegomena*, Wolff ne cesse d'affirmer que la Psychologie empirique fournit des principes à plusieurs parties de la philosophie. Ce faisant, Wolff montre que sa philosophie fait toute sa place à l'expérience.

Cela dit, il est temps de pénétrer dans le premier chapitre de la Psychologie rationnelle afin de mettre en lumière la manière dont Wolff va progressivement se donner les moyens de penser sa définition de l'âme comme « force représentative de l'univers ». Les points de départ sont pratiquement identiques dans les deux Psychologies. Dans les deux cas, l'auteur fait référence à l'expérience réalisée par notre conscience. Cependant, à regarder les textes de près, on perçoit rapidement que l'intention de Wolff est différente ici et là, comme, d'ailleurs, les titres des chapitres dans les deux Psychologies l'indiquent.

Dans la *Psychologia empirica*, Wolff écrivait : « Nous expérimentons que, à n'importe quel moment, nous sommes conscients de nous-mêmes et des autres choses, situées à l'extérieur de nous. Il n'est besoin que d'attention à nos perceptions pour que nous soyons certains de ce fait²⁶⁷. » La *Psychologia rationalis* indique, pour sa part : « Des choses perçues ensemble, l'âme les distingue entre elles, et d'elles l'âme est consciente et inversement : des choses dont elle est consciente, l'âme les distingue entre elles²⁶⁸ ». L'expérience de la conscience est sollicitée dans les deux cas mais alors que dans le premier, Wolff souligne l'immédiateté de cette expérience, dans le second, c'est le lien entre conscience et distinction qui le retient. Ces deux accents différents s'expliquent si l'on se reporte aux titres des deux chapitres. Dans la *Psychologia rationalis*, le chapitre I dans son entier (des paragraphes 10 à 82) a pour but de clarifier ce qui touche à la nature et à l'essence de l'âme. Dans la *Psychologia empirica*, en revanche, il s'agit d'établir l'existence de l'âme. Or cette dernière est inférée directement de l'expérience d' « être conscient de nous et d'autres choses en dehors de nous ». Trois propositions s'enchaînent alors et

²⁶⁷ « Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur. Non opus est nisi attentione ad perceptiones nostras, ut ea de re certi simus. » *Psychologia empirica* §11

²⁶⁸ « Quae simul percepta anima a se invicem distinguit, eorum sibi conscia est et contra : quorum sibi conscia est, ea a se invicem distinguit ». *Psychologia rationalis* §10

s'impliquent l'une l'autre : nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses en dehors de nous (§11), nous existons (§14), l'âme humaine existe (§21). Si Wolff insiste sur l'immédiateté de la première proposition c'est parce qu'elle est, selon lui, inaccessible au doute, tout essai de douter de son contenu l'accréditant, au contraire, et réduisant celui qui voudrait la mettre en doute à se contredire.²⁶⁹ L'explication de Wolff prend simplement en compte le fait que celui qui voudrait douter devrait être conscient de douter – de l'acte de douter et d'un certain contenu de pensée. Mais alors, il apparaît clairement que, pour douter, il faut être nécessairement conscient. Bref, la conscience s'impose comme le premier fait indubitable. L'immédiateté de cette conscience n'est pourtant pas exclusive d'une possibilité de présenter la proposition du paragraphe 14 comme la conclusion d'un syllogisme. Ainsi : « Tout étant qui est conscient de soi-même et d'autres choses en dehors de lui-même, (cet étant) existe. Or, nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses en dehors de nous-mêmes. Donc nous existons ».²⁷⁰ Nous venons de voir que la proposition : « nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses en dehors de nous » résistait au doute parce qu'en douter revenait nécessairement à se rendre compte que l'on doute et que le doute porte sur un contenu de pensée ; donc douter implique la conscience qui porte sur elle-même et sur d'autres choses en dehors d'elle (son contenu). Mais Wolff veut également montrer que, dans cette présentation syllogistique et dans le discours qu'elle suppose, une logique est à l'œuvre : en clair, on y parle d'un sujet : « nous-même » et, de ce sujet, on prédique quelque chose : l'existence. De ce fait, Wolff explique alors que, même si les notions de sujet et de prédicat sont « confuses » dans la première prémisse, elles jouent quand même un rôle et un rôle important dans la mesure où ayant posé la première partie de la prémisse je dois poser la seconde. Et il en est ainsi (cf. § 13) parce la proposition : « Celui qui est, en acte, conscient de lui-même et d'autres choses, celui-là (en outre) existe », cette proposition est un axiome. En effet, être conscient c'est être ; ou encore, l'être (en acte) est logiquement contenu dans l'être conscient en acte. Il n'y a pas besoin de le démontrer tant il est, de fait, impossible de ne pas attribuer l'existence à celui que

²⁶⁹ Comme l'explique le §12 : « Pose donc que tu doutes si tu es – ou pas- conscient de toi et d'autres choses hors de toi. Tu ne peux pas douter que tu doutes puisque tu l'affirmes toi-même. Mais alors, d'où sais-tu que tu doutes sinon de ce que tu es conscient de ton doute ? Et donc, par-là, tu affirmes que tu es conscient alors que tu affirmais douter. Que donc tu sois conscient, cela est confirmé par ton doute (lui) même ».

²⁷⁰ Cf le §16 qui détaille la manière dont le paragraphe 14 développe son syllogisme.

l'on conçoit comme un être conscient de soi et d'autres choses. Telle est la raison pour laquelle Wolff parle à ce propos de « notion commune par la puissance de laquelle nous relions l'existence à la chose »²⁷¹. Et, en effet, pour notre âme comme pour n'importe quelle autre chose, d'un point de vue logique non moins qu'ontologique, l'attribution d'un prédicat actuel à un sujet nous oblige à poser l'existence actuelle de ce sujet. Wolff n'entend donc pas faire de l'affirmation de notre existence le tout premier principe de sa philosophie comme si toute vérité ou toute autre existence en dépendait comme de leur fondement. Il s'agit simplement pour lui d'établir, sur le mode de l'évidence, une vérité indubitable et analysable de telle sorte que son évidence, suffisante du point de vue de l'objectif visé par la Psychologie empirique,- affirmer avec certitude l'existence de l'âme- se prête à un approfondissement qui montre que des notions sont à l'œuvre sans que ces dernières soient ici totalement tirées au clair. Au total, l'affirmation de notre existence se réalise en réduisant ce que nous savons de notre âme à la conscience qu'elle prend de son existence²⁷². Quant à la deuxième prémisse du raisonnement : « nous sommes conscients, en acte, de nous et d'autres choses hors de nous », l'évidence du fait n'exclut pas qu'il y ait également et comme en arrière-plan une « notion », à savoir nous-même en tant que nous est attribuée la conscience comme prédicat. Que le discours porte sur un singulier n'invalide pas la possibilité de raisonner ni la réalité logique du lien effectivement réalisé. Certes, Wolff, pour assurer la validité ontologique de son raisonnement dont l'enjeu ultime est d'affirmer avec certitude notre existence, souligne bien que cette expérience que nous faisons d'être conscient se réalise « in actu » et que c'est donc à partir de l'acte que le raisonnement se développe. La vérité est la même, pourrait-on dire, qu'elle soit présente de manière universelle ou bien appliquée au cas singulier. Dans tous les cas, être conscient renvoie nécessairement, comme un prédicat renvoie à son sujet, à un « quelque chose » (cf. § 20) et ce quelque chose c'est l'existence de l'âme. La

²⁷¹ « La proposition présente est un cas spécial d'une notion commune par la puissance de laquelle nous relions l'existence à la chose ». *Psychologia empirica* §13.

²⁷² Le paragraphe 20, préparant directement l'affirmation du paragraphe suivant : « l'âme humaine existe » s'exprime ainsi sur l'âme : « Cet être, qui en nous est conscient de soi-même et d'autres choses en dehors de nous, est appelé âme. Il est aussi appelé ci-dessous âme humaine et même esprit ou esprit humain. » Et la note poursuit : « Cette définition est nominale mais toutefois positive. Sa réalité est évidente a posteriori. Dans ce qui précède en effet nous avons vu qu'est donné quelque chose en nous, qui est conscient de lui et d'autres choses. Quelle est la qualité (« Quale sit ») de cet être, nous l'étudions dans la Psychologie empirique. Ce qu'il est (« Quid sit ») et qu'il est différent d'un corps organique, cela nous le montrons seulement dans la Psychologie rationnelle. »

certitude de l'expérience non moins que celle du raisonnement sont pour Wolff comme les marques d'une vérité à la fois limitée mais capitale car en elle l'existence, l'expérience de la conscience et la certitude du jugement convergent sans que pour autant la connaissance de la nature de l'âme ait été approfondie et précisée. Cet approfondissement sera précisément l'enjeu de l'analyse développée dans le premier chapitre de la *Psychologia rationalis*.

Comme nous l'écrivions plus haut, Wolff veut ici clarifier ce qui touche à la nature et à l'essence de l'âme. Le premier chapitre de la première section a pour titre : « de la nature et de l'essence de l'âme ». Ces deux termes d'essence et de nature sont proches l'un de l'autre mais non synonymes. Le mot « nature » désigne le « principe des changements (de l'âme) (§67) alors que l'essence désigne « ce qui est conçu en premier lieu » (§66) de la chose dont elle est l'essence. C'est pourquoi, tout en mentionnant un fait d'expérience, Wolff met en avant la distinction opérée par la conscience car cette distinction promeut –et promet– un progrès de la connaissance. Dans ce paragraphe 10 de la *Psychologia rationalis*, Wolff affirme un lien strict entre conscience et distinction et un lien tel que chacun des deux termes implique l'autre. Précisons toutefois que cette thèse porte tout d'abord sur les éléments de notre connaissance objective. Ainsi, dans l'exemple retenu par Wolff, lorsqu'on regarde une bougie, le fait de distinguer dans cette connaissance la cire, la partie inférieure de la flamme et la partie haute, nous rend plus conscient de regarder la bougie que si, du fait de l'éloignement ou de la distraction, nous ne pouvons rien distinguer en elle. On comprend donc sans difficulté qu'une connaissance qui décompose l'objet sur lequel elle porte nous donne de cet objet une connaissance supérieure à une simple appréhension confuse, la confusion signifiant que l'objet est perçu comme un tout sans que nous ayons la possibilité d'en reconnaître les parties. Toutefois, le mot « distinction » nous ouvre également et sans tarder sur un autre aspect de la connaissance. En effet, distinguer les aspects d'une chose c'est être plus conscient de la chose sur laquelle porte notre connaissance, mais c'est également distinguer la chose elle-même de nous, ou encore, être conscient de l'écart entre nous et la chose. Cela revient à dire que la distinction a, comme une double dimension, objective et subjective. Si donc la distinction est l'indice et l'instrument d'une meilleure connaissance des choses qui nous entourent, elle est également l'indice et l'instrument d'une meilleure connaissance de nous-même. On doit remarquer que, dans la Psychologie empirique, l'évidence de l'acte de conscience suffisait à mettre

en évidence l'existence de l'âme. Ici, en revanche, on commence à mesurer qu'il existe en fait des degrés de distinction – et donc des degrés de conscience. C'est cette nouvelle complexité qui fait la richesse du point de vue de la Psychologie rationnelle. C'est également dans la prise en compte de cette complexité que Wolff va tenter de mener à bien son étude de la nature et de l'essence de l'âme.

Si donc Wolff utilise constamment le vocabulaire déjà utilisé dans la Psychologie empirique il ne se contente pas de reprendre les notions mais veut montrer comment la référence à l'âme, à l'essence de l'âme, est explicative de ce vocabulaire. Davantage, il montre que seul cet approfondissement permet de mieux relier entre elles les notions déjà présentées. Ce sera donc à la fois cette reprise des termes de la Psychologie empirique ainsi que leur approfondissement qui doivent maintenant nous retenir.

Au paragraphe 40 de la *Psychologia empirica*, Wolff avait proposé une définition en apparence simple, quasi descriptive, et dont l'enjeu ne semblait pas décisif : « La perception partielle est celle qui est contenue dans la perception d'une autre chose ». Or, la thématique de la distinction confère à cette thèse un relief très particulier puisque la différence entre perception totale et perception partielle conditionne en quelque sorte l'accès à la distinction. En effet, le paragraphe 11 de la *Psychologia rationalis* énonce la thèse suivante :

Si l'âme distingue des (perceptions) partielles dans la perception totale, elle est consciente des choses perçues et inversement (si l'âme est consciente des choses perçues, elle distingue des perceptions partielles dans la perception totale).

Ce texte fait suite à l'analyse de l'exemple de la bougie et l'on comprend mieux pourquoi : la distinction et le progrès dans la prise de conscience qui l'accompagne sont en fait liés à cette décomposition de la perception totale (la bougie perçue comme un tout) en perceptions partielles (en faisant attention aux différentes parties de la bougie). Pour le dire en d'autres termes, ce qui était d'abord perçu globalement comme un tout confus dans une seule perception est, par la suite, perçu comme composé de parties diverses, ces « parties » étant des perceptions partielles renvoyant chacune à des parties de la chose perçue. Qui plus est, l'âme ne peut réaliser cette décomposition qu'en étant consciente de son propre acte de perception. Or, dans la Psychologie empirique, Wolff avait défini par le mot

d' « aperception », cette conscience que l'âme a de sa propre perception²⁷³. Il semble, dès lors, que la dualité perception totale/perceptions partielles joue un rôle fort important, essentiel même. En effet, Wolff n'affirme la présence de la conscience que dans le passage de la perception totale aux perceptions partielles, c'est-à-dire en même temps que l'âme passe du confus au distinct. Tout se passe donc comme si, la perception étant donnée, l'esprit accédait, grâce à l'attention, à une conscience distincte de cette première perception.²⁷⁴ Il convient d'insister sur le rôle central de l'attention selon cette nouvelle perspective : l'attention accomplit le passage de la perception à l'aperception ou, plus précisément, l'attention permet de mettre en évidence ce qui était déjà présent dans la perception sans qu'on en fût conscient. En se concentrant sur le pôle subjectif de la perception, l'attention rend possible, à terme, la découverte complète du sujet et de sa nature et accomplit, d'ores et déjà, un progrès de la connaissance distincte. On comprend, dès lors davantage le lien qui unit aperception et distinction et en quoi le lien entre ces notions correspond à la perspective propre de la Psychologie rationnelle. La distinction première dont Wolff nous a parlé est celle qui correspondait au passage entre perception totale et perceptions partielles. Mais il existe également une autre distinction plus radicale en un sens, que celle-là : celle du sujet et de l'objet de la connaissance. Pour y accéder, il est nécessaire de « creuser un écart » entre la perception et le sujet de cette perception ; en clair, il est nécessaire de se découvrir sujet de la perception. C'est donc dans l'aperception que nous prenons conscience de ce qui s'y trouve à savoir l'objet et le sujet, et cette prise de conscience est en même temps une mise à distance des deux aspects compris dans l'aperception, à savoir la perception (de l'objet) et la conscience (de soi) du sujet. Insistons dès maintenant sur un point central : si, de cette façon, l'âme est « consciente d'elle-même », c'est à la faveur des changements qui l'affectent et qui l'amènent à se découvrir sujet de ces

²⁷³ « A l'âme est attribuée l'aperception en tant qu'elle est consciente de sa perception » (Menti tributur Apperceptio, quatenus perceptionis suae sibi conscia est). *Psychologia empirica* §25

²⁷⁴ « L'âme est consciente d'elle-même en tant qu'elle est consciente de ses changements ou de ses actions, et pas autrement (c'est nous qui soulignons). La même chose est évidente si nous tournons notre esprit vers nous-mêmes. En effet, lorsque nous tournons notre attention sur le fait que nous sommes conscients des choses perçues, nous sommes en plus conscients de nous-mêmes. Mais nous percevons l'aperception, cette action de l'esprit, et nous, en nous percevant nous-mêmes grâce à elle comme des sujets, nous nous distinguons des objets perçus, reconnaissant de toute façon qu'un sujet percevant est une réalité différente d'une chose perçue. L'âme est donc consciente d'elle-même en tant qu'elle est consciente de ses changements. *Psychologia rationalis* » §12.

changements²⁷⁵. La découverte de la nature de l'âme, à la différence de celle de l'existence de l'âme n'a rien d'immédiat ; elle est même indirecte. Elle s'opère en fait grâce à une proposition qui joue un rôle de principe : « reconnaissant de toute façon qu'un sujet percevant est une réalité différente d'une chose perçue »²⁷⁶. Les mouvements (mutations) de l'âme sont, eux, directement accessibles à notre expérience. Nous en prenons donc conscience sans difficulté particulière. En revanche, ce que Wolff demande à sa Psychologie rationnelle, c'est de mettre en évidence ce qui rend possible conceptuellement cette expérience, à savoir un sujet percevant. Pour cela, il est nécessaire de manifester la présence d'une diversité au sein des éléments de l'expérience. On remarquera également que, pour dire l'émergence de ces caractéristiques de la nature de l'âme, Wolff a recours au terme « posse » qui, dans ce contexte, peut être rendu par « pouvoir » mais qui nous parle également d'une authentique possibilité, au travers de laquelle l'âme se fait réellement connaître. Précisons ce dernier point. « On comprend que l'âme ne peut être consciente d'elle-même autrement qu'en étant consciente de ses changements » (...intelligitur animam sibi sui consciam aliter esse non posse, nisi quatenus sibi conscia est suarum mutationum). La prise de conscience de notre âme au travers de l'analyse de nos perceptions débouche sur une découverte qui outrepassa le point de vue empirique car le « sujet » dont Wolff nous parle est certes découvert en faisant attention aux changements qui nous affectent mais il est posé comme un cas particulier d'une exigence générale, à savoir comme le dit Wolff lui-même : « un sujet percevant est de toute façon une réalité différente d'une chose perçue ». Cette proposition n'est pas d'ordre expérimental ; elle énonce une vérité universelle et nécessaire qui relève de la logique et de l'ontologie. Une nouvelle fois, nous voyons que si le point de départ de Wolff ce sont nos expériences et la conscience que nous en prenons, son objectif est de découvrir des vérités qui en rendent raison et qui sont autant que possible, de nature universelle. On retrouve ainsi, sur ce point de première importance, ce que Wolff affirmait dans les Prolegomena de la *Psychologia rationalis* : « Par la Psychologie rationnelle on comprend plus pleinement et plus justement ce qui est enseigné dans la Psychologie

²⁷⁵ Telle est la thèse principale du §12 : « l'âme est consciente d'elle-même en tant qu'elle est consciente de ses changements, ou de ses actions : elle n'est pas consciente d'elle-même autrement ».

²⁷⁶ « ...agnoscentes utique percipiens subjectum esse quid diversum a re percepta. » *Psychologia rationalis* §12

empirique ». ²⁷⁷ Cependant, ce qui surprend et même déroute dans la lecture de Wolff c'est qu'il maintient que c'est bien à la Psychologie empirique de donner ses principes à la Psychologie rationnelle, comme si la connaissance confuse, pour insuffisante qu'elle soit, n'était jamais abolie par la connaissance plus distincte que doit donner la Psychologie rationnelle. Davantage, Wolff demande également à la Psychologie rationnelle de pénétrer sur le « terrain » de la Psychologie empirique et d'y produire un résultat qui est en fait le résultat de leur collaboration au point que, selon les cas, on a l'impression, pour ainsi dire, que chacune des deux psychologies « tient le langage de l'autre ». Wolff le laisse entendre fort clairement dans l'énoncé

²⁷⁷ « Per Psychologiam rationalem plenius ac rectius intelliguntur, quae in empirica docentur ; » *Psychologia rationalis*, Prolegomena, §7. Le commentaire de cette thèse est également très éclairant. Nous en retiendrons simplement deux aspects : tout d'abord, pour justifier cette thèse Wolff ajoute aussitôt : « dans la Psychologie rationnelle on rend raison de ce qui se trouve dans l'âme ou de ce qui peut s'y trouver, puisque c'est par la raison que l'on comprend pourquoi une chose est plutôt qu'elle n'est pas (*Ontologia* §56). » La connaissance de l'apperception est rendue possible de deux manières : par l'attention et par l'analyse. A l'évidence, ces deux formes de connaissance ne s'opposent pas ; la première est même le « principe » de la seconde. En revanche, la seconde apporte une distinction qui enrichit notre connaissance. Ainsi, lorsqu'il est question de l'apperception, y découvrir par analyse rationnelle, la présence d'une dualité cachée, en quelque sorte dans l'unité de l'expérience, c'est à l'évidence se mettre en mesure de mieux comprendre les principes les plus profonds de l'apperception, non pas perception et conscience de soi, mais plutôt la dualité présente dans la conscience, du sujet et de l'objet.

Le deuxième aspect que le §7 met en lumière s'énonce ainsi : « Et, parce que celui qui a reconnu pourquoi une chose est plutôt qu'elle n'est pas, perçoit de la manière la plus claire s'il faut attribuer un prédicat à un sujet ou en raison de sa définition (vel vi definitionis), ou sous une condition ajoutée, ou en raison de certaines déterminations accidentelles qui se sont produites, ce qui est également revendiqué par l'expérience (vi experientiae vindicator). La Psychologie rationnelle enseigne les limites à l'intérieur desquelles les prédicats qui y sont contenus doivent être attribués à l'âme ». On voit bien ici, me semble-t-il, la continuité et la rupture entre les deux Psychologies. La Psychologie empirique, par ses propres moyens, peut établir des thèses et par là faire connaître ce qui se rapporte à l'âme. En revanche, elle ne peut pousser l'analyse jusqu'aux concepts premiers que l'Ontologie, pour sa part, étudiera. Ici, c'est le concept de sujet qu'apportent la logique et la psychologie rationnelle. Cette notion de sujet est fort importante du point de vue de la logique puisqu'elle rend possible la nécessaire composition de nos concepts- sujet et prédicat- dans le jugement. C'est d'ailleurs ainsi qu'elle apparaît pour la première fois dans la Psychologie empirique lorsqu'au §16 Wolff présente son syllogisme démontrant que « nous existons ». Commentant la proposition majeure –un étant, quel qu'il soit, qui est en acte conscient de soi et d'autres choses extérieures à lui, cet étant existe- Wolff y reconnaît un « principe de la raison, dans lequel les notions confuses de sujet et de prédicat sont rattachées par un lien inséparable tel que la notion de sujet étant produite, celle de prédicat apparaît dans la notion du sujet de la même manière ; il s'agit donc d'une proposition indémontrable (§263 *Logica*). La Psychologie empirique ne nous donne pas par elle-même la notion de sujet ni lorsqu'elle envisage l'existence de l'âme ni lorsqu'elle considère la perception et la conscience. Comme le §28 de la *Psychologia empirica* l'affirme avec toute la clarté désirable, dans cet ouvrage, attentifs à nos pensées nous parvenons à la connaissance de l'âme en tant que nous reconnaissons « non seulement comment nous nous représentons l'objet mais également de quelle manière se produit alors le changement dans l'âme. » La manière dont Wolff s'exprime ne laisse place à aucun doute : la Psychologie empirique fait connaître ce qui se passe dans l'âme mais la signification profonde et réelle de ce « dans » n'est pas son objet. Pourquoi en est-il ainsi ? Il existe selon Wolff deux méthodes différentes, deux manières de pratiquer la psychologie : l'une demeure dans la connaissance confuse ; l'autre cherche à se mouvoir, de part en part, dans la connaissance distincte.

du paragraphe 8²⁷⁸ : « La Psychologie rationnelle augmente la pénétration d'esprit pour observer les choses qui sont dans l'âme ». On l'aura bien compris : les choses qui sont dans l'âme sont celles dont s'occupe la Psychologie empirique ; Wolff prétend donc que l'étude menée par la Psychologie rationnelle, outre son apport propre en fait de « rendre raison », permet à notre esprit d'aller plus loin, même lorsqu'il s'agit d'observation, car les vérités conquises par la Psychologie rationnelle, du fait de leurs difficultés, nous rendent en quelque sorte plus exigeants et plus attentifs sur le terrain même de observation. Qui plus est, de par les distinctions qu'elle nous amène à opérer, la Psychologie rationnelle propose à l'attention du psychologue empirique des objets qu'il n'avait pas encore découverts mais qui concernent l'âme. En un mot, la Psychologie rationnelle apporte un élargissement des connaissances grâce à la distinction qui est sa marque propre. Cette distinction, ou pour être plus précis, cet accès à la distinction est rendu possible par l'attention. Au total, la perspective unitaire du « connubium » n'est pas oubliée : chacune des deux psychologies apporte à l'autre et reçoit d'elle. Pour ce qui concerne la Psychologie rationnelle, Wolff dans une formule imagée tirée de la vie économique, affirme que les principes qu'elle reçoit effectivement de la Psychologie empirique elle les lui rend, mais « avec intérêt »...

Cette même continuité dans l'étude de l'âme, en même temps que les différences de perspective, peuvent se retrouver dans la manière dont chacune des Psychologies, aborde le rôle de la perception. La *Psychologia empirica*, tout d'abord, dans sa deuxième Section, au chapitre I, va travailler avec précision ce que le titre même de cette section appelle « la différence formelle des perceptions » ; en bref, la différence entre perceptions confuses, perceptions claires et perceptions distinctes. À la faveur de ces différences, Wolff veut nous donner l'idée la plus précise possible du pouvoir de nos connaissances et bien distinguer ce qu'il appelle respectivement, la partie inférieure de notre faculté de connaître (§54) et la partie supérieure de notre faculté de connaître (§55). Chacune de ces deux facultés constitueront respectivement les sections II et III de la première partie de la *Psychologia empirica*, avant que Wolff, dans la deuxième partie, ne se consacre à l'étude « de la faculté de désirer ainsi qu'au commerce de l'âme et du corps ».

²⁷⁸ « Psychologia rationalis auget acumen in observandis iis, quae animae insunt » *Psychologia rationalis*, Prolegomena §8

Le point de départ de son étude, Wolff n'en doute pas, ne saurait échapper à quiconque. Ainsi que l'énonce le paragraphe 30 : « Si nous percevons quelque chose, ou bien nous distinguons suffisamment cette chose des autres perceptions ou bien nous découvrons que nous ne pouvons que faiblement accomplir cette opération²⁷⁹ ». Dans le premier cas, notre perception est claire (cf. § 31), dans le second, la perception est obscure (cf. § 32). La simplicité du critère retenu amène Wolff, par la suite, à souligner la possibilité de rencontrer, dans la même expérience, l'obscurité et la clarté. En effet, dans la même perception, peuvent se rencontrer de l'obscurité car nous sommes, par exemple, incapables de reconnaître la chose grâce à la perception, même si telle ou telle caractéristique extérieure de la chose nous saute aux yeux; sous ce dernier rapport, notre connaissance mérite d'être qualifiée de claire.

Les distinctions qui viennent d'être ainsi faites amènent alors Wolff à relier directement ces caractéristiques de la perception au thème de la conscience que l'âme prend d'elle-même. En effet, on ne peut faire la différence entre ces deux sortes de perception qu'en prenant conscience de ce qui se produit en nous de telle sorte que, pour l'âme également, vaut ce que nous venons de relever quant au possible mélange du clair et de l'obscur : notre âme peut s'aviser du fait que sa connaissance est obscure ; mais cette perception peut, elle, être fort claire. Au travers de ces distinctions, l'âme prend conscience d'elle-même ce qui implique, ici, qu'elle est à la fois consciente de ce qu'elle perçoit et surtout qu'elle ne confond pas ces choses perçues avec elle-même, bref, qu'elle distingue les deux aspects de son expérience²⁸⁰. S'il fallait résumer en une phrase la thèse wolffienne, nous dirions donc que la clarté est la condition de la conscience.

Ce qui intéresse particulièrement Wolff, dans la suite de cette section, c'est bien évidemment le passage du clair au distinct ; c'est en effet dans l'accès à la connaissance distincte que l'esprit humain manifeste, au maximum, ses capacités et sa perfection. Ce passage est présenté avec grande précision et brièveté dans le paragraphe 38 qui stipule : « Si dans une chose perçue nous distinguons un à un

²⁷⁹ « Si quid percipimus, aut id ab aliis perceptibilibus satis distinguimus, aut idem a nobis fieri minime posse deprehendimus. » *Psychologia empirica*, sectio II : de Facultatis cognoscendi parte inferiori. Caput I. De differentia perceptionum formali. §30

²⁸⁰ C'est la thèse du §35 qui s'énonce ainsi : « la clarté des perceptions est ce que nous avons l'habitude d'appeler la lumière de l'âme. Et c'est à partir de cela que l'âme est dite être illuminée, en tant qu'elle acquiert la faculté de percevoir clairement les choses de telle sorte qu'elle soit consciente de ce qu'elle perçoit et que les choses qu'elle perçoit elle les distingue parfaitement d'elle ».

plusieurs « énonçables » la perception claire est dite distincte. »²⁸¹ Il convient de s'arrêter un instant sur le critère retenu pour caractériser ce passage du clair au distinct. Il renvoie de manière délibérée à un critère strictement logique, à savoir la capacité de dire – d'énoncer- et, de cette façon, c'est tout le progrès de notre connaissance qui est en quelque sorte placé sous l'égide de la logique. En disant cela, nous voulons seulement mettre bien en évidence que la définition de la perception distincte nous fait pénétrer dans un domaine original qui n'est plus celui de la simple reconnaissance extérieure de la chose dont nous parlons ; pour cela, en effet, la clarté de la perception suffit. Avec la distinction, c'est la question du pouvoir de l'esprit humain qui se trouve radicalement posée. Le paragraphe 24 de la *Psychologia empirica* définissait la perception comme l'acte de l'esprit par lequel il se représente un objet quelconque. La perception distincte, en revanche, nous oblige à savoir si nous sommes conscients de ce que nous nous représentons et si nous sommes capables de décomposer l'ensemble de notre expérience en perceptions partielles mais claires. Cette décomposition est le signe même de notre pouvoir, comme Wolff y insiste au paragraphe 39²⁸².

Que nous soyons capables- ou pas- de décomposer la perception, il reste que toute cette analyse est vraiment représentative du point de vue empirique. La suite des

²⁸¹ « Si in re percepta plura sigillatim enunciabilia distinguimus, perceptio clara dicitur distincta ». *Psychologia empirica*, §38

²⁸² Il vaut la peine de le suivre dans son argumentation car ce paragraphe jette une vive lumière sur l'expérience que nous faisons de notre pouvoir ainsi que sur les enjeux de cette expérience. Sa thèse est la suivante : « Si, dans une chose clairement perçue nous ne distinguons pas plusieurs « énonçables », la perception est dite confuse. La perception confuse est certes claire mais non distincte. Des exemples viennent illustrer l'expérience et la nomenclature retenue. Ainsi, la couleur jaune de l'or et la verdure des feuilles appartiennent à ce type de caractéristiques qui, une fois mises en évidence, ne peuvent plus être analysées, au sens où elles nous permettraient de produire de nouvelles propositions sur ces perceptions partielles, des « énonçables ». Wolff observe également que la manière dont il a défini la perception confuse est purement négative, à savoir qu'elle n'est pas distincte. Toutefois comme il s'agit d'une opposition de contradiction, dans ce cas, il suffit d'établir qu'un terme n'est pas l'autre pour que la nature qu'il désigne soit aussitôt établie ; ce pourquoi Wolff, rappelant ce qu'il disait dans l'*Ontologia* (§ 85), peut conclure que cette définition négative équivaut à une définition positive. Mais cette considération purement logique prépare une remarque de plus grande portée. En effet, Wolff remarque que, selon les cas, nous ne sommes pas moins conscients de notre capacité de distinguer une perception totale en perceptions partielles que de notre incapacité à le faire. En d'autres termes, d'un point de vue empirique, c'est-à-dire ici du point de vue de notre conscience, la perception confuse est aussi certaine et claire que la perception distincte.

Qui plus est, Wolff ajoute que nous percevons en un sens davantage notre impuissance à distinguer que notre puissance à le faire parce que nous observons à ce moment-là un désir – inassouvi- de distinguer plusieurs réalités dans une chose. Or, si nous ne parvenons pas à distinguer, la découverte de ce désir est une réalité très positive et bien fondée, dans la mesure où un désir, même frustré de son objet, révèle une notion et garantit la réalité de la perception confuse. Ainsi, au plan même de notre expérience, le terme de « confusion » n'est pas indéterminé ni purement négatif. Il nous parle d'un désir qui porte l'ensemble du progrès de la connaissance. Il n'est également pas impossible que, par les limites qu'il nous révèle, il nous fasse connaître une vérité de l'homme inaccessible par d'autres moyens.

paragraphes – du paragraphe 39 au paragraphe 47- en s'appuyant sur les trois possibilités de qualification de nos connaissances en perceptions claires, confuses ou distinctes, va expliciter le pouvoir de notre esprit et les limites de ce pouvoir.

Il est alors particulièrement éclairant de regarder la façon dont la Psychologie rationnelle approfondit notre connaissance de l'âme et interprète, pour sa part, la signification de ce désir de distinction. La thèse que nous proposons est la suivante : alors que la Psychologie empirique détaille la dynamique du progrès dans le passage de la perception confuse à la perception distincte, la Psychologie rationnelle, elle, fournit un discours plus profond sur l'âme elle-même, discours qui nous parle de l'émergence de la connaissance en tant que telle et de ce que cette émergence nous révèle.

Le paragraphe 23 contient une analyse très originale de la manière dont l'âme « parvient » à connaître. Son rapport au réel s'élabore successivement selon des étapes précises et rigoureusement agencées.

La thèse principale du paragraphe 23 s'énonce de la manière suivante :

Quand l'âme est consciente d'elle-même et des choses perçues, elle réfléchit sur la perception totale. Quand, en effet, l'âme est consciente d'elle-même et des choses perçues, elle compare les choses perçues et entre elles et avec elle-même ; par voie de conséquence, elle dirige son attention, de manière successive, sur l'une puis sur l'autre des perceptions partielles contenues dans la perception totale et ensuite elle rappelle ensemble la même (perception) avec les autres (qui suivaient la première). Et, d'une manière assez semblable, elle convertit l'attention de l'objet perçu vers soi comme sujet percevant et ensuite elle l'applique (cette attention) ensemble à l'objet et au sujet de la perception. C'est pourquoi elle réfléchit sur la perception totale.

Ce texte rassemble des aspects que nous connaissions depuis la Psychologie empirique. On y retrouve l'importance de l'attention ainsi que le lien entre une connaissance plus distincte de nos perceptions et une conscience plus distincte de nous-même. Toutefois, ce texte souligne également le fait, repris et commenté plus tard dans la Psychologie empirique²⁸³, que nous rappelons nos perceptions en fonction de la similitude qu'elles entretiennent les unes avec les autres, soit en raison de la proximité spatiale de leurs objets, soit, plus simplement encore, parce que,

²⁸³ *Psychologia empirica* §258 et 259.

dans notre expérience, ces perceptions ont entre elles un rapport de succession. Dans ce cas, du strict point de vue psychologique et expérimental, se produit un rappel de nos perceptions ainsi qu'une sorte d'unification entre elles. Cette unification est dépendante de l'espace et du temps, ces deux ordres qui, chacun à leur manière, relient nos perceptions²⁸⁴. Enfin, le présent texte de la *Psychologia rationalis* va plus loin, lorsqu'il souligne la dimension d'unité et de distinction- en même temps- qui se produit à l'occasion de cette « réflexion » sur la perception totale. Le terme de « réflexion », sur lequel nous reviendrons, semble désigner ici la signification ultime du processus dont nous venons de dégager les principaux éléments et au cœur duquel se rencontre l'attention. Ainsi, c'est en « revenant » à soi que l'âme se découvre comme sujet percevant. Nous sommes donc en face de deux processus dont Wolff nous dit qu'ils ne sont pas différents (« nec absimili modo »), en ce qu'ils concernent tous deux la manière d'utiliser notre attention. Le premier, toutefois, nous est présenté comme produisant une unification de nos perceptions en tant qu'elles sont semblables entre elles (« mox eandem ad eandem simul revocat »). Le second, pour sa part, nous permet d'accéder à une connaissance distincte et unifiée du rapport sujet/ objet, véritable principe de tout le processus de connaissance.

Ce processus de connaissance est explicité tout de suite après par Wolff, et selon quatre étapes importantes :

Assurément au premier moment de la perception l'âme est absorbée et comme attachée à l'objet, toute embarrassée et confuse par la clarté (de l'objet) de telle sorte qu'elle ne peut être encore dite consciente de celui-ci. Puis, en un autre moment, une perception partielle attire à soi l'attention, et pas pour la même raison dans chaque cas, comme il apparaîtra plus clairement plus bas : en tout cas, une raison doit être présente pour laquelle l'âme revienne à soi à partir de sa confusion. À partir de là, en un troisième moment, elle étend la même attention à une autre perception partielle qui est contenue dans la perception totale et en un quatrième moment, cette attention, elle la ramène au deux ensemble (la perception partielle et la perception totale). C'est de cette manière qu'est achevée la comparaison qui suffit à la reconnaissance de la diversité. (*Psychologia rationalis* §23)

²⁸⁴ Sur la perspective commune qui rassemble les notions d'espace et de temps : cf. *Ontologia* §544 ; sur la définition de l'espace cf. *Ontologia* § 589 ; sur celle de temps cf. § 572.

On notera tout d'abord l'aspect peut-être le plus remarquable de ce texte étonnant, à savoir qu'au point de départ de la connaissance humaine notre âme est, paradoxalement fixée sur l'objet mais incapable d'en prendre conscience alors même qu'elle se trouve dans la clarté. Le paradoxe réside très exactement en ceci que c'est, semble-t-il, la clarté elle-même (de l'objet) qui rend l'âme confuse comme si la clarté qui se révélera plus tard la condition même du progrès de la connaissance causait au point de départ comme une stupeur empêchant toute analyse. En tout état de cause, tout commence, si l'on peut dire, dans un état d'absorption comme si l'objet exerçait une fascination sur le sujet, fascination exclusive de tout progrès. C'est, dans un deuxième temps, une perception partielle qui, semble-t-il de manière contingente, va mobiliser l'attention. Ici, quelque chose du sujet – une activité – apparaît, et l'intention de Wolff est, à évidence, de montrer que le dynamisme de la connaissance est enclenché à partir de cette activité. Qui plus est, Wolff ne peut ou ne veut rendre raison de manière trop déterministe de ce processus. C'est pourquoi tout en disant qu'il faut bien une raison pour que le processus se mette en place, il affirme que la raison de cette mise en place n'est pas toujours la même. En outre, l'attention joue ici un rôle de première importance dans la mesure où, à la faveur de cette concentration sur un aspect très limité de notre rapport à l'objet, c'est grâce à elle que « *anima ex perplexitate ad se redeat* » (l'âme revient à elle à partir de sa confusion). Peut-être vaut-il la peine de revenir sur les phases du processus et sur leur importance. Cela nous permettra de mettre mieux en lumière le rôle de l'attention.

Wolff nous parle d'abord d'une absorption première dans l'objet : tel est le point de départ du processus. Dans ce point de départ, clarté et confusion se rencontrent, chacune étant portée à son maximum : clarté, tout d'abord, car rien ne vient offusquer le rapport à l'objet mais confusion, également, car aucune analyse ne vient expliciter le statut de cet objet. Davantage, à ce stade aucune conscience de ce qui se passe n'est possible.

C'est l'événement d'une perception partielle qui va orienter la suite du processus, si l'attention se fixe sur la perception partielle et lui accorde un surcroît de force et de présence. Mais alors, c'est la conscience qui est rendue possible par cette nouvelle clarté, conscience grâce à laquelle l'âme accède enfin à elle-même en saisissant l'objet sur lequel elle porte car, de fait, elle se rapporte à cet objet.

Donc, sans cette attention, c'est-à-dire, cette activité qui vient d'elle, l'âme ne pourrait « s'écarter » de l'objet et n'aurait aucune possibilité d'accéder à elle-même. Tout se passe donc comme si ce rapport à soi que rend possible l'attention était inauguré par ce qui se joue dans la perception partielle. En outre, l'attention est ici ce qui permet à l'âme d'accéder, à terme, à la conscience de soi.

Les deux derniers moments que Wolff a distingués dans le texte retrouvent la double dimension dont nous avons esquissé l'étude en parlant du rapport d'approfondissement que la Psychologie rationnelle produit lorsqu'elle reprend les résultats de la Psychologie empirique. L'attention, qui avait tout d'abord porté sur un aspect de la perception totale, se diffuse en quelque sorte sur les autres aspects. Par-là même, elle les fait sortir d'une certaine confusion et l'objet est donc connu avec toujours davantage de distinction. Mais Wolff ne manque pas de souligner également l'aspect en quelque sorte terminal de ce processus et, à certains égards, le plus perfectif. Dans cette extension de l'attention aux autres aspects partiels contenus dans la perception totale, notre connaissance progresse en distinction. Mais la logique profonde du processus mène également notre esprit à comparer les perceptions partielles avec la perception totale comme lorsqu'on cherche à vérifier que la somme des parties correspond bien au tout dont nous avons tenté l'analyse. C'est bien ce qui se passe lorsque, grâce à l'attention, l'âme accède à la conscience. Qui plus est, ce processus ne peut être mené à bien sans que soient nécessairement distingués les deux principes ultimes de tout ce qui est ici en cause, à savoir le sujet percevant et l'objet perçu. Au total, la signification de ce processus n'est donc pas seulement de mieux distinguer l'objet mais d'accéder à soi-même. Pour ces deux derniers termes, il ne s'agit d'ailleurs plus de perceptions mais de concepts. L'objectif de Wolff est alors atteint : il vient de nous montrer que cette réflexion²⁸⁵ qui récapitule le contenu de la perception est également l'instrument de la découverte de l'âme par elle-même, à partir de son état d'inconsciente et originelle immersion dans le monde.

Les deux derniers paragraphes reviennent sur la signification à la fois psychologique et ontologique de cette réflexion « totale ». Tous deux (les § 24 et 25) s'efforcent de

²⁸⁵ « Super totali itaque perceptione reflectit ». Il s'agit de la dernière phrase du §23 de la *Psychologia rationalis*. Le verbe « réfléchir » intègre cette plénitude de conscience qui convoque analyse et synthèse, elles-mêmes mises en œuvre en faisant attention à ce que contient notre perception.

montrer quel rôle joue l'aperception et comment celle-ci éclaire le rapport entre notre connaissance et l'ordre du temps.

Le paragraphe 24, tout d'abord, commence par souligner la présence du temps, au cœur du processus de connaissance distincte.

Quand l'âme est consciente d'elle-même et des choses perçues, elle conserve la même perception pendant un certain temps, cette même perception qu'elle distingue d'elle-même et, qu'à ce moment, elle comprend être encore la même que celle qu'elle était auparavant.

Ce texte présente la perception comme possédant une continuité, continuité qui ne va pas de soi compte tenu de ce que nous venons de voir quant à l'émergence de la capacité cognitive de l'âme. En clair, notre âme est d'abord plongée dans une sorte d'inconscience et elle ne sort de cet état qu'en conquérant progressivement une connaissance distincte et une conscience de soi. Mais alors, on ne peut aucunement présupposer que l'âme accède immédiatement au temps car ce qui fait ici problème c'est précisément le lien entre deux perceptions. En effet, que notre âme aient des perceptions est une chose, mais qu'elle fasse une unité entre ces perceptions est tout à fait nécessaire si le temps doit apparaître pour elle. Or, c'est à la faveur de cette succession de perceptions partielles, elles-mêmes toutes prélevées sur une perception totale, que le temps va pouvoir apparaître pour l'âme. Encore faut-il qu'il y ait, pour retrouver le vocabulaire du texte, conservation de la même perception. Ceci n'est possible que par la mémoire qui se mêle ainsi à la conscience de nos perceptions. Sans cette conservation, il pourrait bien y avoir des perceptions successives mais, faute de continuité c'est-à-dire d'unité entre ces perceptions, notre âme resterait indéfiniment dans la perception présente sans jamais la relier à celle qui vient de s'écouler. Au fond, jamais le temps ne s'écoulerait pour elle et elle resterait indéfiniment oublieuse de tout le passé et, ce qui est plus grave, indéfiniment oublieuse d'elle-même. Nous avons vu, en effet, dans le paragraphe précédent que, dans la réflexion totale, apparaissaient clairement à l'âme les deux principes vraiment premiers, à savoir le sujet percevant et l'objet perçu. Dans le présent paragraphe, Wolff dégage une idée quelque peu différente mais qui obéit à la même logique, celle de la différence et de l'unité entre perceptions partielles et perception totale. C'est bien à l'intérieur de la perception totale que l'âme distingue

les perceptions partielles. Par définition, celles-ci la constituent ; comme le mot l'indique, elles en sont les parties. Pourtant, dans cette décomposition de la perception totale, l'âme demeure consciente de chacune des perceptions : en termes wolffiens, notre âme est ici dans un état « aperceptif ». Ce terme signifie très précisément qu'au travers des multiples perceptions partielles l'âme parvient à l'unité de la perception totale. En d'autres termes, et l'analogie avec le rapport entre le temps comme tout et ses multiples moments est, dans ce cas, très prégnante, l'aperception garantit à la fois la continuité de l'expérience, du côté des objets perçus, mais elle permet également au sujet, ce qui est au moins aussi décisif, d'accéder à son identité temporelle. Que faut-il entendre par là ? Simplement ceci, qu'au travers des multiples perceptions, c'est au fond d'une seule et même perception totale qu'il s'agit car l'âme découvre dans cette aperception une continuité qui englobe la pluralité de ses perceptions. Cet accès à son identité temporelle est également rendue possible parce qu'à la faveur de la diversité des moments temporels l'âme fait l'expérience de sa propre consistance qui la rend apte à prendre en vue cette multiplicité. Or cette dernière, loin de la faire « éclater » en moments disjoints, lui permet au contraire de « revenir » à elle, bref de subsister comme telle dans la multiplicité des moments du temps.

Le paragraphe 25 de la *Psychologia empirica* revient encore une fois sur l'acte de l'aperception et, de manière synthétique, en souligne une fois encore la portée. Celle-ci, d'ailleurs ressortira d'autant plus si l'on compare ce que Wolff en dit ici avec ce que la Psychologie empirique affirme à ce sujet, surtout si on relie le thème de l'aperception à celui de la pensée (cogitatio). Je voudrais montrer, dans les pages qui suivent que, dans ce débat concernant la double perspective, celle de la Psychologie empirique et celle de la Psychologie rationnelle, l'écart des perspectives est toujours présent, Wolff voulant expliquer comment, de manière décisive, le point de vue de la Psychologie rationnelle apporte, dans le prolongement de la Psychologie empirique, un éclairage sur la nature de la connaissance et l'essence de l'âme.

Le texte de la *Psychologia empirica* propose successivement trois définitions centrales pour la connaissance de l'âme : celle de la pensée (§ 23), celle de la perception (§ 24) et celle de l'aperception (§25) et montre comment la définition de la pensée contient en elle les deux autres définitions (§26). À cet égard, Wolff ne craint pas de se recommander de l'usage cartésien, renvoyant son lecteur au texte

des *Principes de philosophie* (Première partie, § 9) dans lequel Descartes définit la pensée de manière très extensive : « par le mot de pensée j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »²⁸⁶. Tout en revendiquant un accord, comme nous le verrons, assez problématique avec le vocabulaire de Descartes, Wolff définit à son tour la pensée comme : « l'acte de l'âme par lequel elle est consciente d'elle-même et d'autres choses extérieures à elle »²⁸⁷. La pensée est donc le terme le plus « englobant » en ce sens que, pour reprendre les termes mêmes du paragraphe 26 : « toute pensée enveloppe perception et aperception ». Il semble donc que la Psychologie empirique nous propose une explicitation générale de la connaissance en partant du terme le plus générique – pensée- et nous montre par la suite que ce terme en contient deux : perception et aperception. Cette lecture littéralement correcte, laisse pourtant échapper un point – et un terme-très importants que Wolff ne développera que plus tard, à savoir le thème de la représentation.

À vrai dire, ce terme figure déjà dans l'argumentation de Wolff et ce, d'une façon très significative, si l'on se souvient de la manière dont le verbe « penser » vient d'être défini. Wolff écrivait : « nous sommes dits penser quand nous sommes conscients des choses qui se produisent en nous et qui nous sont représentées comme extérieures à nous (... et quae nobis tanquam extra nos repraesentantur, je souligne le passif). En fidélité revendiquée à la référence cartésienne, Wolff relie intrinsèquement la pensée à la conscience mais, concernant les choses dont nous sommes conscients, il souligne également que si « elles se produisent en nous », parce que ce sont des modifications de notre âme et non des mouvements de notre corps, elles « sont représentées comme extérieures à nous ». La représentation devient alors le tout premier terme à partir duquel le processus de la connaissance et tout d'abord celui de la pensée est envisageable.

Pour mieux comprendre sur ce point la doctrine de Wolff et préparer par-là l'étude que Wolff développe dans la Psychologie rationnelle sur l'essence de l'âme, il

²⁸⁶ Le texte latin des *Principia philosophiae* que Wolff reproduit dans le commentaire du § 23 s'exprime autrement : « Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. » La référence à « des choses extérieures à elle » est, bien entendu, un ajout et une différence considérable par rapport à Descartes. Nous soulignerons très bientôt tout ce qui se joue dans cette reprise de Descartes, reprise qui, selon Wolff lui-même ne signifie pas qu'il accepte l'ensemble du propos cartésien.

²⁸⁷ « Nous sommes dits penser quand nous sommes conscients des choses qui se produisent en nous et qui nous sont représentées comme extérieures à nous. La pensée est donc l'acte de l'âme par lequel elle est consciente d'elle-même et d'autres choses extérieures à elle. » *Psychologia empirica* §23

convient de suivre de très près le commentaire que Wolff nous donne du paragraphe 26 de la *Psychologia empirica*. Après avoir posé la définition des trois termes – pensée, perception et aperception- Wolff ajoute, et c'est la thèse du paragraphe 26 : « ...Nous pensons quand nous sommes conscients des choses qui se produisent en nous et qui nous sont représentées comme extérieures à nous. » Puis, il développe le commentaire suivant :

Pendant que j'écris, je suis conscient du fait que je suis en train d'écrire. En tant que je suis conscient de l'acte d'écrire, j'aperçois cet acte ; et en tant que cet acte est représenté dans l'esprit de telle sorte que je puisse en être conscient, je le perçois. En effet, l'acte d'écrire n'est pas perçu en tant que des mouvements de la main et des doigts nécessaires pour le tracé et l'enchaînement des lettres se produisent. De même, lorsque je vois le soleil, je suis conscient de lui comme d'une réalité consistante, extérieure à moi. Je le perçois donc en tant que je me le représente ; mais je l'aperçois en tant que je suis conscient qu'il est tel que je le représente. Ceci est évident à partir de l'astronomie et la même chose est montrée en physique, à savoir que le soleil est vraiment autre que la manière dont il apparaît. Sa forme s'approche de la sphère mais l'esprit se le représente en fait comme un disque. Sa masse dépasse tellement celle de la terre que cette dernière, rapportée au soleil, doit être estimée comme négligeable par sa petitesse, mais notre esprit le représente comme un disque très petit. Nous ne sommes donc pas conscients du soleil comme il est en vérité mais comme se le représente notre esprit. Dans toute pensée, la perception ou la représentation de la chose dans l'esprit et l'aperception, par la force de laquelle nous sommes conscients de l'objet qui est représenté dans l'esprit, ou, si tu préfères, (nous sommes conscients) de cette représentation, elles doivent, de fait, être distinguées entre elles.

Ce texte montre de façon très claire que le tout premier terme à partir duquel la connaissance est intelligible c'est la représentation. Pourquoi en va-t-il ainsi ? Wolff nous explique que « des choses se produisent en nous » mais que, pour que nous les pensions, il faut qu'elles soient représentées. Nous avons vu plus haut que l'âme devait sortir d'un état d'hébétude originelle pour pouvoir penser. Cette idée peut se retrouver ici sous la forme suivante : sans la représentation, « les choses qui se produisent en nous demeurent ce que sont les réalités naturelles, à savoir des mouvements corporels, mais cela ne relève pas du domaine de ce que nous

appelons connaître. On remarquera également que Wolff utilise le verbe « se représenter » au passif pour désigner par-là, me semble-t-il, plus encore qu'un acte produisant une pensée, la toute première condition de toute pensée. La représentation se produit en nous comme une réalité fondatrice mais qui, sous un rapport au moins, ne dépend pas de nous. Les actes de la pensée viendront par après, grâce à la représentation, comme des modalités de cette réalité fondamentale.

D'ailleurs, si Wolff souligne bien le lien étroit entre pensée et conscience, on peut et on doit se poser la question du rapport précis entre conscience et représentation. Or, il semble que chez Wolff la représentation possède une antériorité sur la conscience. Certes, le texte que nous venons de traduire paraît accorder à la conscience une immédiateté unique.

« Alors que j'écris, je suis conscient du fait que j'écris ». Il suffit, pourrait-on dire, d'être attentif à ce que l'on fait – ici écrire – pour que la conscience se manifeste. Toutefois, le texte poursuit : « en tant que je suis conscient de l'acte d'écrire je l'aperçois ; en tant qu'il est de fait représenté dans l'esprit, de telle sorte que je puisse (c'est moi qui souligne) en être conscient, je le perçois ».

La représentation constitue donc bien ce à partir de quoi on peut prendre conscience. De fait, on n'est pas nécessairement ni automatiquement conscient de ce que l'on fait mais, c'est précisément la raison pour laquelle Wolff écrit que la représentation est la condition première pour qu'éventuellement on prenne conscience. En ce sens, la représentation est le terme premier qui rend possible tous les actes de pensée et de connaissance.

En outre, c'est en tant qu'il y a représentation qu'il y a perception. Cette dernière thèse est extrêmement importante. On aurait pu croire que Wolff, qui insiste tant sur l'aspect « réaliste » de sa théorie de la connaissance, ait défini la perception au travers d'un lien direct avec la chose connue. Or il n'en est rien. Le paragraphe 24 de la *Psychologia empirica* définit la perception comme l'acte de l'esprit par lequel un objet quelconque est représenté. Ce sur quoi Wolff insiste c'est donc l'originalité de ce domaine ou de ce milieu dans lequel s'accomplit la connaissance des choses et qui s'appelle « représentation ». Telle est la raison pour laquelle il explique très clairement que l'acte d'écrire n'est pas perçu selon la manière dont, dans la nature, les mouvements des doigts se produisent car cette manière relève purement et simplement de la physique. Connaître le mouvement des doigts ne renvoie pas à une

expérience interne mais à un modèle mécanique qui, d'une façon ou d'une autre, nous éloigne de ce que nous sentons ou ressentons afin d'obtenir une idée claire et si possible distincte de la manière dont fonctionne notre main. Mais ce n'est pas ce dont nous avons conscience.

C'est pourquoi, dans la suite de ce texte, Wolff va prendre un exemple physique pour mieux mettre en valeur sa thèse concernant la représentation. Le soleil, dit Wolff, je suis conscient, qu'il est une réalité consistante extérieure à moi. En outre, je le perçois en tant que je me le représente ; enfin, je l'aperçois en tant que je suis conscient qu'il est tel que je me le représente. Qu'est-ce à dire ?

Ceci tout d'abord que, selon Wolff, se représenter c'est se placer face aux choses dans une position de vis-à-vis : il y a les choses et nous. Les connaître c'est, en quelque sorte, partir de cet écart entre les choses et celui qui les connaît mais, comprendre cette situation, c'est aussi se rendre compte que jamais la représentation n'annule cet écart entre les choses et celui qui les connaît. Davantage, se représenter c'est, d'une manière qui reste à déterminer, s'exposer à des biais qui affectent notre connaissance. Or, c'est ici le cas pour ce qui concerne la connaissance du soleil. Nous savons que sa masse est énorme par rapport à celle de notre terre et pourtant la représentation que nous en avons est celle d'un disque de petite taille. Tout se passe donc comme si cette « aberration » était en quelque sorte le prix à payer pour la représentation. Il reste que nous ne subissons pas, sous tous les rapports, cette aberration. Les progrès de la Physique nous donnent une idée plus précise des dimensions réelles des corps astronomiques. Notre connaissance est donc toujours un mélange entre ce que notre raison découvre et la manière dont nous nous représentons les choses connues. On peut même ajouter que prendre conscience de cette situation, selon la pensée de Wolff, ne supprime pas la dite situation. Si l'on ne craignait de rapprocher trop le vocabulaire de Wolff de celui de Kant on pourrait dire qu'en raison de la représentation – du fait que nous nous représentons les choses-nous sommes condamnés à percevoir les choses du point de vue de cette représentation et non directement en elles-mêmes. Comme Wolff l'écrit un peu plus bas : « Nous ne sommes pas conscients du soleil comme il est en vérité mais comme se le représente notre esprit ». Bref, nous possédons assez de lucidité pour comprendre que tout dans notre manière de connaître dépend de la notion de représentation, et en comprenant cela nous découvrons, comme nous l'étudierons, l'essence même de notre esprit. Il nous est toutefois impossible de

dépasser la représentation pour accéder, par exemple, directement à une pure présence de l'essentiel.

Nous aurons l'occasion de revenir dans notre dernier chapitre sur les enjeux métaphysiques de la théorie de la connaissance de Wolff. Il nous reste toutefois un dernier texte à regarder de près, un texte qui dit avec une grande clarté et précision la manière, ou mieux, les manières selon lesquelles il faut considérer la « représentation ».

Les paragraphes 48 et 49 de la *Psychologia empirica* nous proposent deux regards différents sur la représentation et par conséquent deux termes pour en parler : l'idée et la notion.

« La représentation est dite Idée d'une chose en tant qu'elle renvoie à la chose, c'est-à-dire en tant qu'elle est considérée objectivement ». (*Psychologia empirica*, § 48)

« La représentation des choses dans l'universel, c'est-à-dire des genres et des espèces, sera appelée par nous Notion ». (*Psychologia empirica*, § 49)

Je me contenterai, pour l'instant, de regarder le commentaire que Wolff nous propose du paragraphe 48 et d'en souligner par après les aspects les plus importants. Voici ce qu'il écrit :

« Si un objet est représenté dans l'esprit, on doit distinguer **l'acte de l'esprit par lequel se produit** (« fit ») la représentation, (on doit distinguer) la **représentation elle-même**, en tant qu'elle montre un objet à l'esprit et enfin (on doit distinguer) **l'acte par lequel l'esprit est conscient** de cette représentation et par voie de conséquence de la chose telle qu'elle est représentée. Le premier acte, par lequel se produit la représentation, est la **perception** (§ 24) ; l'acte postérieur (en fait, ultime) par lequel l'esprit est conscient de la représentation est appelé « **aperception** » (§25) ; et la représentation prise « materialiter », ou bien en relation à l'objet qui est représenté, est dite **idée**. Communément, les perceptions et les idées ne sont pas distinguées entre elles et pas davantage la perception et l'aperception. »

Ce texte, qui se présente comme une clarification et même comme une rectification par rapport à l'usage commun, ne craint pas de proposer un triple regard sur la représentation. Toute la question sera de savoir si, et dans quelle mesure, l'unité du terme peut résister à cette triplicité de points de vue.

On remarquera, tout d'abord, que ce texte a le souci de reprendre les deux autres textes définissant la perception et l'aperception mais avec une différence. Alors que, plus haut, perception et aperception servaient à montrer de manière précise que notre pensée les contient, ici, Wolff reprend son analyse terminologique en centrant sa réflexion sur le thème de la représentation. Les actes de l'esprit- perception et aperception- lui sont associés de telle manière qu'ils en deviennent, en quelque sorte, des aspects.

Si représentation il y a, c'est, en premier lieu, parce que des objets sont représentés. Une nouvelle fois, le passif du verbe nous semble le signe du primat de la perspective réaliste : quelle que soit, par après, l'importance prise par l'esprit et ses actes, ce sont les choses qu'il faut connaître et non nos propres actes. Ces derniers sont des instruments de connaissance et non les objets mêmes de notre connaissance. Cela dit, il existe bien un acte de l'esprit par lequel se produit la représentation, ce qui revient à dire que l'esprit ne saurait être purement passif et qu'il collabore à cette représentation.

Wolff parle ensuite de l' « ipsa repraesentatio », la représentation elle-même. De fait, on a bien le sentiment d'être ici en présence- si l'on peut ainsi parler- de ce qu'il y a d'essentiel pour la représentation, à savoir de montrer un objet à l'esprit. Le caractère actif du verbe (« la représentation montre (exhibet objectum quoddam) » fait contraste avec ce que nous relevions plus haut : dans la représentation, des objets sont représentés ; peut-être est-ce là le trait le plus étonnant de la représentation qu'elle contient en elle, à la fois et sans pouvoir les séparer, ces deux aspects opposés.

Enfin, il existe un dernier acte par lequel l'esprit est « conscient de cette représentation et par conséquent de la chose telle qu'elle est représentée ». C'est dans ce dernier acte que se concentrent la difficulté maximale et l'intérêt du texte. Cet acte bénéficie des deux aspects précédemment mis en lumière, à savoir la perception et ce que Wolff appelle maintenant l'idée, c'est-à-dire la représentation en tant qu'elle renvoie à la chose dont elle est l'idée ; ce troisième aspect contient en quelque sorte les deux autres selon un mode conscient, c'est-à-dire réflexif²⁸⁸. On

²⁸⁸ Le §257 de la *Psychologia empirica* sur lequel nous reviendrons bientôt définit la réflexion comme « la direction successive de l'attention sur les choses qui se trouvent dans la chose perçue ». Dans le §48, le terme de « réflexion » n'est pas utilisé mais c'est bien de cela qu'il s'agit dans la mesure où c'est la « perception totale » -ici la représentation- qui constitue l'objet sur lequel nous appliquons successivement notre attention afin d'en découvrir les aspects : perception, aperception et conscience.

observera que la représentation, ici, c'est l'aperception en tant que ce dernier terme exprime au mieux la puissance qu'a l'esprit de distinguer les différents aspects au travers desquels se réalise sa connaissance .

Au terme de ce commentaire on soulignera pour finir que les actes de l'esprit, dans leur diversité et leur unité, sont au service de la représentation. Davantage, ils en constituent la structure et n'en compromettent donc pas l'unité. Par conséquent, la représentation est tout à la fois la manière dont les choses se rendent présentes à l'esprit par-delà leur éventuelle absence physique, et c'est également, sous un autre rapport, la manière dont l'esprit se rend présentes les choses, tout en prenant conscience, pour lui-même, de l'écart irréductible entre les choses représentées et l'esprit qui se les représente.

Il nous est alors possible de tirer de ce qui précède la conclusion suivante : Wolff est maintenant en mesure :

- d'une part, de montrer que l'âme au travers de la capacité de représentation qui la caractérise est irréductible au corps ;
- d'autre part, que, compte tenu de ce que sont les perceptions, l'âme entretient un rapport nécessaire avec les corps en général comme avec des objets de connaissance et avec son corps particulier comme vecteur de sensation et de perception.
- Enfin, en raison des capacités cognitives dont nous venons de parler, l'âme semble pouvoir être définie comme une « force représentative ».

Nous avons vu plus haut (*Psychologia rationalis* §26) que la pensée (cogitatio) contient en elle la perception, l'aperception, non moins que l'attention, la mémoire et la réflexion. Par voie de conséquence le corps, s'il devait lui-même penser, devrait être conscient de lui-même et d'autres choses représentées, et il devrait se représenter lui-même en se distinguant de ce qu'il penserait. Mais, argumente Wolff (*Psychologia rationalis* §44), dans le corps ne se trouve que le changement quant à la figure, à la grandeur ou à la position de ses parties. Si donc le corps pensait au travers de ce type de mouvement ce serait la représentation elle-même qui se « disloquerait » puisque certaines de ses parties seraient mues alors que d'autres resteraient en repos. Au fond, ce qui est ici décisif, selon Wolff, ce sont deux idées claires et même distinctes : celle de mouvement au sens de déplacement de parties et celle de représentation. La première envisage la chose qui est en mouvement selon les parties qui nécessairement passent d'une portion de l'espace à une autre,

l'autre désigne la manière qu'a l'âme, originale et irréductible au mouvement physique, de changer tout en restant totalement elle-même, ce qui signifie pour Wolff que l'âme doit être pensée comme simple. On se trouve ici sur une doctrine wolffienne de grande importance et qui, de l'aveu même de son auteur, lui permet de se situer par rapport à ses grands devanciers que furent Aristote et Descartes (*Psychologia rationalis* §51). Il est clair, du point de vue de Wolff, qu'Aristote n'a pas assez distingué l'âme du corps. Et, de fait, en faisant de la première l'« acte » du second, Aristote semble avoir totalement négligé ce qui pour Wolff est l'essentiel, à savoir la dimension cognitive de l'âme. Plus précisément, pour n'avoir pas voulu définir l'âme à partir de la représentation, Aristote a, selon Wolff, échoué dans la mise en évidence de l'essentiel. On ne peut faire le même reproche à Descartes, nous dit Wolff. Celui-ci en effet, distingue explicitement âme et corps. On se trouve même en face de deux idées irréductibles l'une à l'autre parce que leurs propriétés (la pensée et l'étendue) sont exclusives l'une de l'autre. Toutefois, en plaçant l'essence de l'âme dans la pensée, Descartes n'a pas assez poussé son analyse de la pensée. C'est précisément ce travail de clarification que Wolff pense avoir fait et que nous avons présenté dans les pages consacrées à la perception, la conscience et l'aperception.

Cela dit, et c'est le deuxième point que nous voulons développer, notre expérience nous convainc de manière irrécusable qu'il existe des perceptions dans lesquelles se rencontre un double rapport : à notre corps, et à ceux qui nous environnent. Cette perspective est de grande importance car c'est seulement après avoir mis en évidence le rapport entre l'âme et le corps que Wolff pourra donner la définition complète de l'âme qui, elle aussi, contient explicitement une relation aux corps présents dans l'univers.

Le deuxième chapitre (1^{ère} partie, 2^{ème} section de la *Psychologia empirica*) commence ainsi : de même que notre expérience de la conscience se caractérisait par une double référence, à nous-même et à d'autres choses extérieures à nous, ici, « si un corps touche ce corps, nous sommes conscients de ce contact et donc nous le percevons » (*Psychologia empirica* §56). Pour Wolff, l'expérience sensible première, celle du toucher (mais ce serait également vrai pour la vue) constitue un donné irrécusable et elle est nécessairement double au sens où elle nous livre accès à une chose sensible différente de nous et nous révèle le corps que nous sommes et au travers duquel nous sentons le corps extérieur. Ce sur quoi Wolff insiste c'est, si

l'on peut s'exprimer ainsi, la structure extérieur/ intérieur qui habite nécessairement l'expérience sensible, et ce, dès le début. Parler de perception de « choses extérieures à nous » c'est structurellement indiquer que notre corps est relié à elles. Mais il y a plus :

Puisque par les changements (mutationes) qui se produisent dans ce corps nous comprenons pourquoi nous percevons les choses matérielles dans ce monde observable et pourquoi nous les percevons ainsi plutôt qu'autrement, (c'est donc) qu'est contenue la raison des perceptions des choses matérielles dans les changements qui se rencontrent dans ce corps de telle sorte que les perceptions des choses matérielles dans ce monde observable dépendent des changements se produisant dans ce corps ». (*Psychologia empirica* §57).

On ne peut qu'être impressionné par la manière dont Wolff conjoint, dans ce texte, l'analyse d'une immédiateté et celle d'une raison. Loin de mettre en doute l'expérience sensible, sous quelque aspect que ce soit, Wolff lui demande, tout au contraire, de nous fournir une attestation claire de l'existence des corps en général, et du nôtre en particulier. Si donc l'existence de notre corps et celle des autres corps sont immédiatement et conjointement données selon l'expérience c'est parce que Wolff affirme comprendre et donc lire une « raison » des perceptions dans les mouvements des corps et, par conséquent, dans les mouvements qui affectent notre corps. En réalité, notre expérience est, selon Wolff, plus riche que ce que l'on pourrait croire. En effet, nous sont donnés, de manière irrécusable, un ensemble de mouvements relevant de l'étude de la physique et qui constituent le corrélat et même la condition physique de notre expérience psychologique. De ce point de vue, notre corps fait vraiment partie de cet ensemble qu'est la nature ; il lui est non seulement relié mais encore immergé en elle sans possibilité de lui échapper. Cette situation fait également qu'au travers de notre corps et des changements qu'il subit c'est bien notre âme qui est renseignée sur ce qui se passe dans la nature au travers des perceptions qui sont les siennes.

Nous avons vu plus haut que l'âme est irréductible au corps. Le développement présent montre, pour sa part, qu'elle n'est pas sans rapport avec lui et que notre expérience est sur ce point irremplaçable. Certes, on ne peut réduire la perception à ces mouvements corporels mais on ne peut non plus l'en séparer car l'expérience

nous donne conjointement cet ensemble de mouvements et de perceptions. Cela dit, Wolff ne craint pas de nous renvoyer ici pour interpréter la signification de notre expérience à ce qu'il écrit dans l'*Ontologia*. Il nous renvoie même à son affirmation principale : « Par raison suffisante nous comprenons ce à partir de quoi on comprend pourquoi quelque chose se produit ». (*Ontologia*, §56) Que faut-il donc comprendre au travers de cette citation d'un de deux principes premiers de sa philosophie ? Pourquoi donc Wolff nous y renvoie-t-il lorsqu'il est question du rapport de l'âme et du corps ?

Nous avons vu que la perception, donnée irrécusable, et constitutive de notre expérience, dépend manifestement des mouvements des corps et de ceux de notre corps : si, par exemple, la nuit tombe sur un paysage c'est toute ma perception qui s'en trouve modifiée ; si je choisis de fermer les yeux c'est également toute ma perception qui est changée. Le mouvement de la terre relève de la physique, comme celui de tous les corps, et, sous ce rapport, le mouvement de mes paupières également. Mais, si le mouvement des paupières relève bien de la physique, la perception de mon environnement, elle, relève de la psychologie et on doit prendre acte de cette dépendance entre les mouvements physiques des paupières et les modifications de notre vue qui affectent notre âme. Ce qui se produit dans le sensible, et qui est bien sensible, est soumis à un lien et ce lien est une « raison » ; c'est pourquoi Wolff parle de « raison des perceptions »²⁸⁹.

Wolff met ici en exergue le rôle des organes des sens en soulignant le fait que la sensation peut être définie comme une perception « explicable d'une manière intelligible par le changement qui se produit dans un organe de notre corps ». (§ 65) Mais ce qui est surtout à remarquer c'est la manière dont Wolff prétend retrouver la « raison » directement dans les mouvements corporels. C'est que la sensation elle-même, pour être une donnée psychologique, n'échappe pas pour autant aux principes, que ce soit celui de contradiction ou celui de raison suffisante. Or, ici, c'est bien de raison suffisante qu'il s'agit. Comme le développera quelques pages plus bas le paragraphe 78 : « la raison des sensations est contenue dans le mouvement que l'objet sensible induit dans l'organe des sens ; par voie de conséquence, lorsque le changement se produit dans l'organe, la sensation existe nécessairement dans

²⁸⁹ Au paragraphe 65 de la *Psychologia empirica* Wolff définira ainsi la sensation : « Les perceptions dont la raison est contenue dans les organes de notre corps par lesquels elles se produisent, sont dites sensations » (Perceptiones, quarum ratio continetur in mutationibus, in organis corporis nostri qua talibus contingentibus, dicuntur sensationes).

l'esprit et celle-ci plutôt que celle-là ou que telle autre ». Bref, Wolff veut montrer qu'ici on « rend raison » de ce qui se produit, jusques et y compris dans le domaine sensible, en reliant des types de réalité qui sont, à certains égards, strictement hétérogènes.

- Il nous reste un dernier point à établir : ce qui précède nous mène-t-il clairement à cette définition de l'âme comme « force représentative de l'univers » ? Nous savons déjà que l'âme se caractérise par la représentation mais cela suffit-il pour qu'on parle à son sujet de « force » ? De plus, on comprendrait difficilement que l'âme soit « force » sans plus, car la question demeurerait de son statut ontologique. En somme, l'âme existe-t-elle par elle-même, comme une substance ? Mais alors, quel rapport établir, dans ce cas, entre substance et force ? Enfin, pourquoi le terme « univers » intervient-il dans la définition même de l'âme ? Devrait-il être pensé comme l'objet même auquel nécessairement renvoie la représentation de l'âme ?

a) Pour répondre à la première question, il peut être utile de rapprocher deux textes issus respectivement de la *Psychologia empirica* et de la *Psychologia rationalis*. Dans le premier ouvrage, Wolff parle de différentes « facultés » de connaissance et fait notamment la différence entre faculté de connaissance supérieure et faculté de connaissance inférieure²⁹⁰. Dans la *Psychologia rationalis*, Wolff souligne la différence entre parler de « vis » (force) et parler de « facultas » (faculté) lorsqu'il est question de l'âme²⁹¹. À cet égard, le paragraphe 54 de la *Psychologia rationalis* est si décisif qu'il nous faut l'exposer tout d'abord puis en proposer un commentaire.

La force et la faculté de l'âme diffèrent entre elles. La force en effet consiste en un continuel effort (conatus) d'agir (*Ontologia* § 724) ; les facultés sont seulement des puissances actives de l'âme (*Psychologia empirica* §29) et donc de « nues possibilités d'agir » (*Ontologia* § 716). La force de l'âme et la faculté diffèrent donc entre elles.

L'action suit toujours constamment de la force, à moins qu'il y ait une résistance (*Ontologia* §728.) Mais les facultés de l'âme sont seulement des puissances actives (*Psychologia empirica* §29), de telle sorte que d'elles ne s'ensuit aucune action (*Ontologia* §717). Les Facultés de l'âme, donc, sauf à considérer leurs perceptions et

²⁹⁰ *Psychologia empirica* §29, §53, §54, §55.

²⁹¹ *Psychologia rationalis* §54 et 55.

leurs appétits, ne peuvent être substituées à la force. De ce fait, la force et les facultés de l'âme sont des réalités diverses.

On remarquera pour commencer que, pour expliquer le concept de « force », Wolff renvoie directement à l'*Ontologia*. Il s'agit en effet d'un concept que notre auteur travaille dans la section consacrée aux « Modifications des choses, principalement des choses simples ». La définition qu'il en propose : « la force consiste dans l'effort continuel d'agir » (*Ontologia* §724) a, dans l'esprit de Wolff, plusieurs qualités et répond à plusieurs exigences. En premier lieu, elle correspond à notre expérience en ce sens que si, par exemple, ma main gauche empêche ma main droite d'écrire alors même que je fais effort pour écrire, dès que l'obstacle sera levé, le mouvement d'écriture aura lieu sans qu'il soit besoin de rajouter aucune autre force à l'effort qui existait depuis le début. Inversement, dès que l'effort disparaît, le mouvement cesse d'être explicable. La notion de force, et c'est sa première qualité, est à la fois parfaitement accessible à notre attention et elle rend raison par elle-même de ce qu'il y a de réel dans le mouvement et le changement. C'est grâce à elle que le changement se produit et sans elle, il ne peut se produire.

Qui plus est, la « force tend continuellement au changement d'état du sujet soit externe, soit interne ». (*Ontologia* §725) De cette manière, la notion de force peut rendre compte des changements sans pour autant que ceux-ci existent sur le mode de déplacements dans l'espace ; il suffit que l'état du sujet (de ce changement) soit constamment « altéré » pour que la notion de force dise, de manière pertinente, ce qui se passe et, surtout, pourquoi cela se passe. Or, ainsi que l'affirme le paragraphe 56 de la *Psychologia rationalis* : « l'âme tend continuellement au changement de son état ». Sur ce point encore, notre expérience ne saurait nous tromper : « (lorsque nous sommes éveillés) nous sommes conscients que se succèdent continuellement des perceptions toujours différentes entre elles ». (*Psychologia rationalis* §58)

Cette omniprésence du changement dans le domaine de nos représentations et l'adéquation du terme « force » pour expliquer ce changement rendent compte du choix de ce terme pour dire l'être même de l'âme.

D'un point de vue plus conceptuel, encore, Wolff demande à ce conatus (effort) de dépasser la notion de « puissance » qui lui semble obscure. Plus précisément (*Ontologia* § 761) il lui semble que la puissance « des scolastiques » est une notion

confuse qui, de fait, ne peut expliquer ni ce qu'il y a d'essentiel dans l'âme et dans sa connaissance, ni le passage à l'acte dans ce dernier domaine.

La puissance active des scolastiques, ou bien la faculté, écrit-il dans le §761 de l'*Ontologia*, n'est rien d'autre que la puissance prochaine d'agir qui cependant a besoin d'une « excitation » et comme d'un stimulant pour être portée à l'acte ; mais la force active contient un acte et elle est un intermédiaire entre la faculté d'agir et l'action elle-même et elle enveloppe un effort et ainsi, par elle-même, elle est portée à l'opération et n'a besoin d'aucune aide mais du seul retrait de l'obstacle .

Wolff, qui se recommande sur ce point de Leibniz, estime que la notion de puissance et en elle, celle de faculté, ne se situent pas correctement par rapport à l'acte et manquent d'intelligibilité. La puissance, en effet, doit être mise en acte ; mais alors, selon Wolff, l'actualisation vient de l'extérieur de cette puissance. En d'autres termes, ce n'est pas par elle-même qu'elle rend raison de l'actualisation. Ce serait bien plutôt le stimulant, comme ultime détermination, qui jouerait ce rôle. Quant à l'intelligibilité, Wolff pense que seule la force est apte à faire connaître l'essence dans ses traits principaux (les « essentialia ») et ceci est, par excellence, le cas pour l'âme. Nous l'avons vu plus haut : s'il est bien une manière d'être et d'agir qui caractérise l'âme c'est la représentation. C'est au travers d'elle que nous rapportons à l'âme l'ensemble de nos actes de sensation, d'attention, de réflexion, de raisonnement et d'appétition. Tous ces actes relèvent de la représentation au sens le plus général du terme. Faire référence à une et à une seule force de représentation semble bien en accord avec ce que nous expérimentons et à ce que nous comprenons de notre expérience.

Le terme « faculté » ne peut donc avoir qu'une fonction seconde et, somme toute, accessoire : nous pousser à rechercher comment se déroulent nos différentes actions en tant qu'elles renvoient à nos capacités internes d'agir. Toutefois, par lui-même, ce terme n'explique, ou encore ne rend compte de rien. En effet, de deux choses l'une : ou nous nous situons à l'intérieur de notre expérience et ce sont de actes qui nous sont donnés. Dans ce cas, le terme « puissance » s'interpose faussement entre la substance – simple- et les actes ; la confusion du terme est ici l'alliée directe d'une erreur ontologique. Ou nous considérons l'essence même de l'être, auquel cas il faut comprendre l'être à partir des possibles et des

déterminations internes. Mais alors, comme nous venons de le voir, la « puissance » des scolastiques ne contient pas en elle la raison suffisante du passage à l'acte et il faut quémander à l'extérieur une raison explicative. Bref, la puissance et, avec elle, le terme faculté, ne sont éclairants ni pour rendre compte de l'essence ni pour justifier l'existant. Dans ces conditions, on s'explique aisément pourquoi si la Psychologie empirique parle effectivement des facultés et décrit leur fonction et les modalités de leur action, la Psychologie rationnelle, elle, montre l'insuffisance de ce terme et la raison pour laquelle il faut impérativement lui substituer le concept de « force ». Seul ce concept fait réellement le lien entre l'âme et ses actions alors que le terme de puissance interpose entre la substance et ses manifestations empiriques un mot qui cache plus qu'il ne révèle l'unique et vrai pouvoir de l'âme²⁹².

b) Il est maintenant possible de saisir pourquoi et surtout comment Wolff affirme à la fois la substantialité de l'âme tout en lui attribuant comme trait essentiel d'être une « force représentative ». D'un point de vue ontologique, l'âme est un être simple, c'est-à-dire dépourvu de parties (*Ontologia* §673). Nous avons vu plus haut que si Wolff reconnaît en Descartes un de ses devanciers, c'est précisément parce que le philosophe français opposait âme et corps de cette manière : l'âme est indivisible et le corps est, lui, essentiellement divisible. L'âme, toutefois se caractérise également par ses modifications représentatives et, sur ce point, Wolff reprend le terme que la tradition lui proposait : l'âme peut et doit être pensée comme sujet de ses modifications ; c'est en elle que doit se trouver la raison de ces dernières (*Ontologia* §715)

Wolff cependant se méfie de ce terme de « sujet » qui lui semble être trop dépendant de l'imagination²⁹³ et c'est très précisément pourquoi il souligne l'importance de la

²⁹² Dans le §81 de la *Psychologia rationalis* Wolff explique avec beaucoup de clarté pourquoi, selon lui, la référence aux « facultés » de l'âme ne correspond pas à l'intelligibilité qui doit caractériser le point de vue de la *Psychologia rationalis*. Les facultés souffrent d'une double déficience : elles ne sont pas des êtres au sens plein du terme (cf *Psychologia rationalis* § 82) et elles sont par elles-mêmes indéterminées ou, pour mieux dire, elles n'indiquent qu'une possibilité d'action. C'est pourquoi Wolff propose le terme de « vis » pour dire la nature et l'essence de l'âme. Grâce à cette « vis » les possibilités sont actualisées et, par-là, notre intelligence atteint le maximum de détermination dans sa connaissance. D'autre part, d'un point de vue expérimental, les « facultés » sont trop loin de ce qui se passe effectivement, c'est-à-dire des actes concrets au travers desquels nous connaissons effectivement les choses.

²⁹³ Au § 712 de l'*Ontologia* Wolff affirme que sa « notion de sujet » convient avec celle qui est reçue chez les philosophes de tradition thomiste. Selon Wolff, l'accord entre sa propre analyse de la structure de l'étant et celle des thomistes repose sur le rôle des essentialia qui garantissent par leur actualité celle des attributs et des modes. Cependant, les philosophes thomistes ajoutent une dimension « imaginative » à la notion de sujet en parlant de lui comme d'un réceptacle qui, à l'instar d'une corbeille (« cista »), reçoit les caractéristiques qui

notion de force afin de pouvoir rendre compte de l'actualité des modifications (*Ontologia* §722) car tel est bien le rôle de la force : rendre raison de l'action. Comme l'exprime la vigoureuse formule du §723 : « posita vi, ponitur actio » (la force étant posée, l'action l'est aussi). Pourquoi, dès lors, quelques paragraphes plus loin, Wolff va-t-il se mettre à parler le langage de la substance ? Cette manière de procéder paraît au premier abord assez étrange car, jusque dans le vocabulaire, l'ontologie wolffienne souligne l'importance déterminante de l'essence et cela au prix, semble-t-il, d'une relative mise à l'écart de la substance.

Il faut toutefois regarder les textes de près. La référence à la force, à la définition de l'âme comme force, nous invite et nous oblige à approfondir ce thème de la substance en précisant la pensée de Wolff à ce sujet ainsi que la manière dont il se situe par rapport à la tradition aristotélicienne, telle qu'il la rapporte et la critique. Sur ce thème de la substance un texte d'une exceptionnelle densité et clarté domine l'ensemble du propos wolffien. Au paragraphe 771 de l'*Ontologia*, Wolff affirme que sa notion de substance s'accorde avec la notion commune de substance, même s'il estime que l'école aristotélicienne reste dans la confusion à ce sujet. Elle ne parvient à expliquer, selon lui, ni le « per se subsistere » (subsister par soi) qui caractérise en propre la substance, ni le « sustinere accidentia » (supporter les accidents). Pour accéder à une notion distincte du terme « substance », Wolff, de manière synthétique, propose par la suite, une sorte de résumé de ses thèses métaphysiques. Deux passages nous semblent particulièrement éclairants :

« tout ce qui se trouve dans un étant (enti inest) prend place soit parmi les essentialia, soit parmi les attributs, soit parmi les modes. Et ici intervient une différence entre ces réalités, à savoir qu'aucune raison intrinsèque n'est donnée par laquelle les essentialia soit sont dans les choses, soit peuvent y être ; mais une raison est donnée pour laquelle les attributs et les modes sont dans la chose. La raison pour laquelle les attributs sont dans la chose se trouve seulement dans les essentialia ; mais la raison pour laquelle les modes sont dans la chose se trouve dans les essentialia et dans d'autres modes qui précèdent ou même dans d'autres étants que celui dans lequel se trouvent les modes ». (*Ontologia* § 771) (...)

L'étant, en tant qu'il est considéré comme ayant une essence et capable des autres caractéristiques (à savoir attributs et modes) est dit sujet et l'étant ne peut exister s'il

se surajoutent aux essentialia. L'image peut ne pas être inutile mais, à elle seule, elle ne délivre qu'une connaissance confuse du sujet alors que le rapport aux essentialia offre la connaissance distincte.

est supposé dénué de toutes les déterminations. Les essentialia constituent donc le sujet lui-même. De fait, sans eux (les essentialia), celui-ci (le sujet) ne peut être conçu dans l'étant et, par eux, l'existence des attributs et la possibilité des modes est déterminée. En même temps, est comprise en lui la capacité à recevoir plusieurs choses. Par-là il devient clair que l'étant subsiste par lui-même, en tant qu'il a une essence par laquelle le sujet est constitué et qui est apte à recevoir les autres (caractéristiques). D'où, en plus, le fait que la substantialité soit souvent confondue avec l'essence : même si la notion de substance ajoute à l'essence un mode d'existence différent de celui de l'accident, de même que la notion de sujet ajoute la compatibilité de coexistence avec les autres (caractéristiques). C'est si tu conjoins la notion d'essence (qui contient) la compatibilité de coexistence avec les autres et l'existence indépendante des autres (caractéristiques) qui se trouvent en même temps en elle, que tu retrouveras les choses qui se trouvent dans la notion confuse des aristotéliens scolastiques, grâce auxquelles ils se représentent la substance comme un étant qui subsiste par soi .(*Ontologia* § 771)

Le développement de la triplicité des essentialia, attributs et modes se situe au cœur de *l'Ontologia*, au troisième chapitre de la deuxième section de la première partie. Ce chapitre a pour titre : « de la notion d'étant » (de notione entis). Son organisation est particulièrement simple. Après avoir indiqué, dans un premier temps, que la notion d'étant se conçoit comme « possible », il développe les différents aspects nécessaires à la clarification de la pensée de l'étant sous l'aspect de sa possibilité. Une fois la notion d'essence clarifiée, Wolff considère, pour finir, les rapports entre l'essence et l'existence. C'est ici que la notion de substance reçoit sa signification précise.

Les essentialia- les éléments de l'essence- constituent l'essence et, puisqu'ils ne se contredisent pas entre eux, l'essence est dite intrinsèquement possible (*Ontologia* § 143). Au sens strict, les essentialia sont donc les principes premiers de l'essence au point qu'on ne peut rendre raison d'eux-mêmes car si l'essence est intelligible à partir d'eux, les essentialia ne sont dérivables de rien d'antérieur à eux. (*Ontologia* § 156). En revanche, les attributs sont, pour leur part, déterminés par les essentialia. Ainsi, on ne peut rendre raison du nombre 3 dans le cas du triangle ; la ternarité et la notion d'angle sont les constitutifs essentiels de la notion de triangle mais, en elles-mêmes, « ternarité » et « angle » sont des notions premières. En revanche, la notion

de triangle étant posée, s'ensuivent nécessairement des propriétés révélatrices des attributs de cette figure spécifique.

Quant aux modes, c'est-à-dire ces aspects qui affectent –ou pas –telle ou telle réalité, ils dépendent d'abord de l'essence mais aussi de l'ensemble des êtres. C'est donc dans et grâce à cet ensemble, en lien avec l'essence, que ces modes sont intelligibles.

Au travers de cette nomenclature métaphysique, ce qui intéresse Wolff par-dessus tout c'est de montrer la prégnance des deux grands principes jouant ici, au cœur de l'ontologie. Ainsi, l'essence est intrinsèquement possible, ce qui revient à dire qu'elle respecte et illustre le principe de contradiction ; quant aux modes, leur existence dépend pour partie de l'essence elle-même quant à leur possibilité, car c'est bien en raison de ce qu'est cette essence que telle affection et pas telle autre pourra la concerner, c'est-à-dire exister dans cette essence. Le principe de raison suffisante joue ici à plein car, de chaque mode, il existe une raison qui le détermine dans son existence. Cela nous amène à penser tout ce qui existe comme obéissant à une série de déterminations à la fois universelle dans son ampleur et contingente dans son origine et dans son intelligibilité. La contingence désigne ici le fait qu'il ne suffit pas de poser l'essence pour que telle mode s'ensuive immédiatement. Wolff insiste en effet sur l'aspect suivant : le mode est déterminé mais à l'intérieur d'un « nexus » (d'un lien) général des choses et non par une nécessité absolue, c'est-à-dire venant de la seule essence.

Ce cadre ontologique étant posé, il est alors possible de revenir au thème de la substance à la fois pour le relire de manière critique et pour tenter de dire l'écart entre Wolff et la tradition aristotélicienne. C'est par la notion de sujet qu'il faut commencer et ce pour deux raisons : l'une tient à l'histoire de la métaphysique, l'autre à la pensée de Wolff telle que nous venons de la présenter. Lorsque dans le livre Z de la *Métaphysique*, Aristote s'interroge sur l'être même de la substance, il indique qu'une de réponses possibles serait d'affirmer que la substance est « sujet » et sujet en un sens particulièrement éminent, non pas sujet simplement dans l'ordre du mouvement mais dans l'ordre de l'être ²⁹⁴. Pour ce qui concerne Wolff, nous avons vu plus haut que cette notion de sujet lui semble assez confuse mais non fautive, en rigueur. Il faut donc la clarifier, c'est-à-dire montrer, grâce aux concepts

²⁹⁴ Aristote *Métaphysique* Z,3 1028 b 35- 1029 a 10

qui viennent d'être mis en lumière, à quelles conditions il est pertinent de se servir de la notion de sujet. Au paragraphe 711 de *l'Ontologia*, Wolff montre le bénéfice qu'on peut retirer de l'emploi du terme « sujet » pour comprendre l'étant à condition de se rappeler de l'apport conceptuel qui vient d'être exposé.

Tout d'abord, le sujet est déterminé par les essentialia et ce sont eux qui le rendent capable des attributs et des modes. De ce fait, le terme « sujet » possède bien un sens et ce sens est, selon Wolff, fondé dans la vérité des choses : « le sujet c'est l'étant déterminé par les essentialia ». Cependant, si telle est bien sa définition réelle, dans l'usage commun en revanche, le risque est grand qu'on se contente de penser un quelque chose qui sert de support pour d'autres choses. Ici, c'est davantage l'imagination que l'entendement qui opère et ce flou – cette confusion-va se retrouver dans l'usage du terme « substance ».

De plus, Wolff estime que lorsqu'on forme la notion de « sujet » on laisse de côté ce à partir de quoi on pourrait rendre raison- les essentialia- et, dans ce cas, la notion d'étant ne nous mène pas directement à la découverte de ce qui est vraiment et distinctement intelligible. C'est qu'au travers des essentialia nous rencontrons une exigence principale de l'ontologie wolffienne, à savoir rendre raison en donnant les déterminations de l'étant. De fait, les essentialia sont les premières déterminations de l'être²⁹⁵, ce par quoi un étant est lui-même et, en même temps, ce par quoi il peut être intelligible. Sans détermination, toute affirmation cesse d'avoir une pertinence et même la notion de « possible » qui est la première notion ontologique dans la pensée de Wolff requiert celle de détermination²⁹⁶. Un possible, pour être lui-même, doit avoir une « consistance » propre et, par-là, être déterminé. Si donc l'être au sens le plus strict, l'essence, requiert la notion de détermination, on comprend qu'a fortiori le reste, à savoir les attributs et les modes, tout en étant eux-mêmes des déterminations dépendent des premières d'entre elles, à savoir des essentialia.

Ces rappels étant faits, la route est maintenant déblayée pour conclure sur le terme de « substance » et comprendre ce qu'il dit de l'âme.

²⁹⁵ *Ontologia* §144

²⁹⁶ Les notions de « possible » et de « détermination » sont profondément reliées dans la pensée de Wolff. Dans cette relation se joue le rapport entre les deux premiers chapitres de la section II : du possible et de l'impossible et du déterminé et de l'indéterminé. Si la notion de possible est posée et pensée en premier, elle ne l'est en fait qu'en opposition avec celle d'impossible. Or, (cf §84) qui dit contradiction dit (cf §43, 44) que l'un des deux termes (définition ou hypothèse) est déterminé comme radicalement opposé à l'autre. La notion de détermination est donc bien un vrai principe et sa conception est contemporaine de la pensée du possible.

Wolff valide en quelque sorte l'emploi aristotélicien du terme « substance » compris comme ce qui subsiste par soi. Il ajoute toutefois deux remarques décisives : d'une part, cette possibilité de subsister par soi-même, qui fait de la substance un sujet tout à fait premier, elle le doit à l'essence qui de même, l'habilité à être sujet de prédication tant des attributs que des modes. Au fond, Wolff pense ici la substance comme devant être abordée à partir de l'essence et non à partir des accidents. Ce retournement permet de rendre raison de ce que la substance peut réaliser : « subsister par soi », alors que se contenter de l'aborder à partir des accidents – en la définissant comme leur sujet- c'est en quelque sorte s'interdire de lire en elle une raison littéralement « essentielle » qui explique ses capacités ontologiques et par voie de conséquence, logiques. Certes, poursuit Wolff, la notion de substance exprime bien un « mode d'existence différent de celui de l'accident » mais, une nouvelle fois, ceci n'est qu'une conséquence et non un principe ; il faut donc remonter à cet intelligible premier que nous livre le concept d'essence.

Il n'est donc pas anecdotique que Wolff parle de l'âme comme d'une substance et d'une substance simple (*Psychologia rationalis* § 48). Elle l'est en tant que « sujet durable et modifiable ». (*Ontologia* § 768). Le contenu de ces modifications ce sont nos représentations et nos appétitions. C'est pourquoi l'âme humaine constitue un cas emblématique de substance simple. Certes, Dieu est, par excellence, l'être simple mais, de lui, on ne peut prédiquer aucune force car là où il y a force il y a changement ; or, en Dieu tout changement est exclu.

Quant aux corps, s'il y a bien en eux, au principe de leur être, des corps indivisibles et comme des « atomes de la nature », Wolff ne leur accorde pas²⁹⁷ d'être pleinement des substances. En effet, le propre d'un corps étant d'être étendu et divisible, et celui de la substance étant d'être simple, seuls les principes premiers des corps, ce que Wolff appelle les « éléments »²⁹⁸ méritent d'être dénommés « substances ». Ceci ne signifie pas que les corps que nous expérimentons soient de pures apparences. Ils sont dotés de forces- passives et actives- et possèdent, comme tous les êtres

²⁹⁷ J. Ecole *La métaphysique de Wolff* p.218

²⁹⁸ A l'intérieur d'une conception mécanique de la science de la nature, Wolff accorde aux corps une « vis activa » et une « vis inertiae ». A la base des corps qui sont tous des êtres composés, il pose des êtres simples et c'est ce que doivent être les éléments. Ceux-ci sont donc les premières unités physiques indivisibles de la nature et, en dépit de leur hétérogénéité par rapport aux qualités obviées des corps physiques expérimentés, c'est eux qui garantissent l'intelligibilité de la nature.

composés, le simple au principe de leur être. C'est pourquoi, afin de faire ressortir ce statut très particulier des corps, Wolff les appelle des « phenomena substantiata »²⁹⁹. L'âme humaine, pour sa part, conjoint la substantialité en raison de son essence – elle est simple c'est-à-dire indivisible- et la « force » en raison également de son essence car c'est par essence que l'âme est principe de représentation ; telle est l'originalité de cette « substance » qui, grâce à la force qui la constitue, actualise en permanence ses multiples possibilités de connaissance et d'appétition.

c) Il nous reste maintenant à commenter le dernier terme de cette définition de l'âme : « l'univers ». Dès la préface de la *Psychologia rationalis* Wolff montrait ce qui apparaît bien comme l'objet sur lequel porte la représentation dont l'âme est le principe. Ce terme d' « objet » pose, pourtant, problème : notre connaissance porte sur le monde mais, au dire même de Wolff, également sur Dieu et sur nous-mêmes, sur notre esprit. N'est-il donc pas réducteur de ne définir la représentation de l'âme qu'en lien avec l'univers qui ne constitue qu'un des thèmes de notre connaissance ? Afin de clarifier la situation, Wolff commence par faire référence à ce de quoi, selon lui, tout le monde doit convenir : chacun de nous possède en lui une représentation de cet univers.³⁰⁰ Certes, à parler précisément, nous ne nous représentons clairement qu'une infime partie de cet ensemble qui contient en lui, de manière ordonnée, tous et chacun des corps.³⁰¹ Mais cette référence à une expérience universelle – et indiscutable comme fait- signifie beaucoup si nous en cherchons la raison. Tout d'abord, l'état de notre corps, dépendant lui-même de l'ensemble des corps naturels, modifie profondément l'état de nos représentations. En fait foi le contenu de nos songes dont nous comprenons qu'il dépend de l'état physique dans lequel nous étions lorsque notre sommeil était peuplé d'images sans que ces images aient obéi à un ordre clair et conceptuel dont nous avons la maîtrise. L'expérience du songe, en attirant notre attention sur le lien entre l'état de notre corps et la qualité de nos représentations, nous met sur la piste : notre âme est capacité de représentation mais la qualité de cette représentation dépend de notre état corporel et ce, d'une

²⁹⁹ *Cosmologia generalis* § 299-300 ; J. Ecole *La métaphysique de Wolff* p.240.

³⁰⁰ *Psychologia rationalis* §62.

³⁰¹ Le projet cosmologique de Wolff obéit à deux impératifs : d'une part, montrer quelles sont les règles du mouvement au travers desquelles nous connaissons la nature comme force motrice. D'autre part, concevoir le « nexus » qui selon l'espace et le temps ordonne l'ensemble des corps. Ce double regard nous fait saisir, d'une double manière, la perfection que Dieu a fait exister dans la création matérielle. Sur tout ceci voir J. Ecole *la métaphysique de Wolff* p. 247 et sq.

double manière : d'une part, la position du corps³⁰² conditionne à l'évidence notre rapport aux objets sensibles. Ceux-ci ne seront effectivement perçus que s'ils entrent dans le champ de notre perception : l'intensité de nos sensations est ainsi strictement dépendante de notre plus ou moins grande proximité avec l'objet de la sensation. D'autre part, et plus radicalement en un sens, le fait même que nous ayons ces organes des sens fait dépendre notre connaissance, et la première d'entre elle, la connaissance sensible, de l'état très variable et contingent de ces organes. On comprend mieux, dès lors, pourquoi, mentionnant ce conditionnement physique et physiologique de toute notre connaissance, Wolff peut parler d'une essence de l'âme doublement limitée, « materialiter » par la position du corps et « formaliter » par la constitution de nos organes des sens.

La définition que Wolff propose pour l'âme humaine, en accordant à l'univers le rôle d'objet sur lequel porte nécessairement notre âme, ne nous interdit pas toutefois d'étudier l'être de notre âme ou celui de Dieu. Elle nous rappelle toutefois que toute notre connaissance trouvant son origine dans nos sens, plonge de ce fait ses racines dans l'univers³⁰³. À ce sujet, Wolff va même jusqu'à dire que les notions et les jugements qui structurent notre activité intellectuelle dépendent de nos sensations et par conséquent de nos perceptions pour autant que nous y avons été attentifs. Nous reviendrons sur ce point capital dès le prochain chapitre.

Il est pourtant possible de montrer, à la fin de ce développement, la grande affinité entre le rôle de l'attention tel que nous l'avons présenté et la définition de l'essence de l'âme conçue comme « force représentative de l'univers » limitée, matériellement, par la position de son corps organique dans l'univers et, formellement, par la constitution des organes des sens.

En tout premier lieu, s'il est vrai que l'attention n'est qu'une des multiples activités de l'âme, souvent présentée entre l'imagination, la mémoire, d'un côté et l'intellect de l'autre, elle se retrouve à l'intérieur des activités sensibles lorsque l'âme, pour prendre conscience de celles-ci, y fait attention. En se fixant sur chaque activité, selon que l'âme le décide, l'attention apparaît alors comme l'instrument principal grâce auquel l'âme rassemble et unifie les actes de ses puissances.

De plus, il est nécessaire de rappeler un texte déjà mentionné qui souligne l'état de changement continu dans lequel se trouve l'âme humaine. Ainsi, comme l'affirme le

³⁰² *Psychologia rationalis* § 66

³⁰³ *Psychologia rationalis*, §64

paragraphe 56 de la *Psychologia rationalis* : « l'âme tend continuellement au changement de son état ». Ce texte permet, lui aussi, d'illustrer l'affinité de l'âme avec l'attention. En effet, fixer l'attention sur une activité de l'âme, c'est en obtenir une connaissance plus claire ; par là-même, nous l'avons vu également, c'est en devenir davantage conscient. Comme l'établit le paragraphe 367 : « l'attention ne tend à rien d'autre qu'à ce que nous percevions une chose d'une manière plus claire qu'une autre ». Mais alors, cette « tendance » de l'attention correspond parfaitement avec celle de l'âme : l'attention traduit dans le dynamisme de la connaissance ce que la caractéristique de l'âme donne à entendre : elle ne cesse de tendre au changement de son état.

On comprend mieux, dès lors, comment il est possible de penser, en même temps, la simplicité de l'âme et sa nature de force représentative. En effet, l'âme réside en cet effort continu de passer à une connaissance plus claire : tel est son être et pour cela il n'est point besoin d'être divisible. Il faut et il suffit qu'une seule force caractérise ou mieux, définisse, l'être même de l'âme.

Il est aussi un autre aspect de cette affinité de l'âme et de l'attention que notre chapitre nous permet de mettre en lumière. Nous avons souligné plus haut l'importance du concept de représentation et ceci était fort nécessaire pour comprendre, à terme, l'expression de « force représentative » qui définit l'âme. Or, nous avons relevé que la représentation, selon Wolff, c'est, à la fois, la manière dont les choses se rendent présentes à notre esprit ainsi que celle dont notre esprit se rend présent aux choses. Mais, à regarder la manière dont Wolff parle de l'attention on retrouve une analogie avec ce double regard sur la représentation. L'attention est en effet parfois induite par les choses elles-mêmes. On dit alors que les choses « attirent » notre attention. Cependant l'attention, c'est aussi, dans de nombreux cas, la manière dont l'âme se rapporte elle-même aux choses, dont elle y « fait attention » afin d'en obtenir une connaissance plus claire.

Il nous faudra, plus tard, approfondir et « rendre raison » de cette dualité de fonctionnement de l'attention. Le présent chapitre nous a tout d'abord permis de l'établir.

Un dernier aspect peut être mentionné pour mettre un point final à cette étude de la définition de l'âme comme substance douée de force représentative de l'univers. Au paragraphe 68 de la *Psychologia rationalis*, Wolff distingue deux manières de parler

de l'âme, sans modifier l'unique définition que nous venons de rappeler. On peut considérer l'âme sous l'aspect de sa nature ou sous celui de son essence.

A l'évidence, cette distinction doit beaucoup à ce que nous avons choisi comme fil directeur de ce chapitre, à savoir la dualité de la Psychologie empirique et de la Psychologie rationnelle. Parler de la nature de l'âme, c'est en effet, prendre en considération –et tout d'abord décrire – les actes multiples dont l'âme est le principe et, en reprenant la perspective aristotélicienne, honorer la définition de la nature comme « principe de mouvement intrinsèque et premier »³⁰⁴. Nous nous souvenons que, plus haut (cf. p.39-40) Wolff a fait commencer la connaissance dans l'attention à une perception partielle, tout en ajoutant que si l'âme conserve cette attention, celle-ci va s'étendre à d'autres aspects de la perception totale. Cependant, en lien avec cette exploration analytique de ses perceptions, Wolff a recouru également à l'attention pour rendre compte d'une découverte plus radicale : à savoir celle de l'âme par elle-même. Dans ce cas, l'utilisation de l'attention se fait réflexive, au sens strict, dans la mesure où l'âme revient sur un processus – sa relation aux perceptions – qui avait déjà eu lieu sans qu'on l'ait vraiment analysé. L'attention nous a donc semblé jouer un rôle de double intermédiaire : entre l'âme et ses perceptions tout d'abord, puis entre l'âme expérimentée et l'âme connue comme principe de toute notre connaissance.

Ce dynamisme de la connaissance, notre chapitre l'a travaillé et en a repéré les étapes en analysant la richesse du concept de représentation. Mais, on ne saurait oublier que si, en lui-même, le concept de représentation est tout à fait premier car il englobe comme autant de modalités représentatives les actes de nos facultés, c'est bien, comme nous venons de rappeler, par l'attention que l'âme inaugure son rapport aux perceptions et par-là, son accès au monde de la représentation.

En revanche, lorsqu'il développe le thème de l'essence de l'âme, Wolff demande à ce terme de mettre en évidence les limites de l'âme³⁰⁵. On retrouve alors, dans ce deuxième regard, celui de l'essence, comme une relecture du premier, qui était, lui, celui de l'expérience. Certes, l'expérience nous plonge dans l'actuel et par conséquent dans la vérité des choses. Toutefois, cette expérience demande à être approfondie et située en lien avec tout ce qui la rend possible : d'où le lien entre l'empirique et le rationnel. C'est pourquoi « nature » et « essence » de l'âme

³⁰⁴ Aristote *Physiques* livre II, 192 b 21-23

³⁰⁵ *Psychologia rationalis* §66

illustrent chacune à leur manière la même définition de l'âme. L'empirique n'est ni destitué, ni diminué par le rationnel. Mais le point de vue de l'essence apporte, en plus, un regard qui met en évidence les principes a priori des choses. En outre, ce point de vue souligne ce à quoi tout discours philosophique attache le plus grand prix : le sens des limites. C'est de cela qu'il est au fond question dans cette définition de l'âme : l'âme est force représentative de l'univers. La référence à l'univers tout en constituant le thème originel de notre connaissance, indique une source potentielle de confusion qui habite nécessairement le savoir humain et en indique la finitude. Mais nous savons aussi que, grâce à l'attention, nous avons les moyens de dépasser cette confusion...

Cependant, quelque élevées ou distinctes que soient nos connaissances, elles se tiennent toutes sous la dépendance de l'univers. Celui-ci est en quelque sorte l'horizon de notre pensée et le thème de notre connaissance. Wolff, comme tout grand philosophe peut-être, a le sens des limites. Son grand chapitre sur l'attention et l'intellect, dans la *Psychologia rationalis*, est ponctué de rappels : chacune de nos activités cognitives, quelle que soit sa richesse, ne peut ni ne doit excéder les limites du pouvoir de notre âme. Le montrer pour chacune de nos connaissances est, pour Wolff, une manière de montrer la validité du regard qu'il porte sur la connaissance humaine prise comme un tout : celle-ci ne saurait excéder les limites que lui impose la « force représentative » de l'âme humaine.

Cette étude de l'âme s'est constamment référée à la notion de « représentation ». Les paragraphes 48 et 49 de la *Psychologia empirica* – nous l'avons mentionné plus haut- présentent deux types de représentation : l'idée et la notion. La représentation est dite « idée » en tant qu'elle renvoie à une chose, la chose représentée. Avec le paragraphe 49, en revanche, ce sont les choses « dans l'universel », c'est-à-dire les genres et les espèces qui deviennent les objets de la représentation. Or, pour dire ce nouvel objet, Wolff emploie le terme de « notion ». Ce terme dérivé du verbe « nosco » (je connais) joue un rôle très particulier dans la philosophie de Wolff. On le trouve dès les premières pages de *l'Ontologia* dans lesquelles Wolff présente son objectif ³⁰⁶: proposer une philosophie qui obéisse à la méthode scientifique de la démonstration et qui examine de manière critique les termes qu'elle utilise, cherchant à obtenir ceux qui « renvoient à des notions complètes et déterminées³⁰⁷ ». Au

³⁰⁶ *Ontologia* §7

³⁰⁷ *Logica* §152.

travers de cette exigence c'est de la qualité des définitions, principes de démonstration, qu'il est question.

Mais alors ce paragraphe 49, en nous présentant la représentation comme notion renvoyant aux genres et aux espèces suscite notre intérêt pour un autre aspect de la pensée de Wolff et nous renvoie à une exigence que nous avons déjà rencontrée : il faut commencer par l'étude de la logique. Nous devons donc maintenant regarder, à partir des principes et des enjeux de la logique ce que ceux-ci nous apprennent sur l'âme et surtout sur l'acte qui constitue l'objet ultime de notre travail : l'attention.

Chapitre 5 : La logique et l'attention

Le *Discours préliminaire* nous disposait déjà à ce rapprochement entre psychologie et logique. En effet, partant des trois objets principaux de la philosophie (l'âme, les corps et Dieu) Wolff distinguait trois parties principales de la philosophie : la Psychologie, la Physique et la Théologie³⁰⁸. La Logique trouvait alors facilement sa place dans ce cadre général. L'âme, objet de la psychologie, possède en effet deux facultés, l'une cognitive, l'autre appétitive. La logique se voyait attribuer le statut de « science devant diriger la faculté cognitive dans la connaissance de la vérité ».³⁰⁹ En raison de cette définition Wolff demande à ce qu'on commence la philosophie par l'étude de la logique³¹⁰ mais non sans ajouter que si l'on veut que tout soit démontré il faut alors demander les principes de cette démonstration à l'Ontologie et à la Psychologie³¹¹. Dans ces conditions, on ne s'étonnera guère que le texte de la Logique fasse de nombreuses références à des thèmes et à des notions que nous avons déjà rencontrés et que la Psychologie a déjà explicités. Il vaut cependant la peine de regarder de près ce qui paraît bien être un cercle méthodologique dont Wolff est parfaitement conscient et qui a pour notre étude une vraie importance. Le paragraphe 89 que nous venons de citer explique clairement ce rapport entre la

³⁰⁸ Sur les trois objets (en fait des « entia ») cf. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* chapitre 3, §55 ; sur les trois parties de la philosophie cf. § 56 ; sur la théologie cf. § 57 ; sur la Psychologie cf. § 58 ; sur l'étude des corps dans la Physique cf. §59.

³⁰⁹ *Discursus praeliminaris*, §61.

³¹⁰ *Discursus praeliminaris*, §88.

³¹¹ *Discursus praeliminaris*, §89.

Logique et ces deux autres parties de la philosophie auxquelles il lui faudra recourir si on « veut tout démontrer en logique » (*Logica* §90).

Le propre de la Logique, puisqu'elle doit diriger la faculté cognitive dans ses actes, est de nous enseigner les règles qu'il faut suivre si l'intellect veut parvenir à la vérité. On remarquera que Wolff, tout en définissant la logique comme une science, lui assigne un but « pratique » : il s'agit pour elle de « diriger » et pas seulement de nous permettre de comprendre. À vrai dire, cette ambivalence dans la définition de la logique ne remonte pas à Wolff puisqu'au moyen-âge, déjà, les logiciens discutaient sur la nature de la logique : est-elle davantage un « art » ou une « science »³¹² ?

Wolff relève également que la logique porte sur la totalité de la connaissance de l'étant. Sans être elle-même une connaissance d'une partie de l'être, elle se retrouve nécessairement dans l'étude de toutes. Qui plus est, aucune de ces connaissances en tant qu'elle se prétend scientifique ne peut ignorer les règles que la logique expose³¹³. Dans ces conditions, il est compréhensible que la Logique se laisse éclairer par une science qui considère les aspects communs de l'étant, ne serait-ce que pour clarifier certains termes dont Wolff nous donne la liste au paragraphe 73³¹⁴. De même, la Logique, dans la mesure où il lui revient de diriger l'esprit dans sa connaissance de la vérité, tire profit d'une science dont l'objet est précisément l'âme, ses facultés et ses opérations. La référence à ces deux autres parties de la philosophie n'invalide en rien, selon Wolff, la légitimité de la Logique comme science, ni ne l'expose à de ruineuses pétitions de principe. Il existe en effet, nous explique-t-

³¹² Albert le grand dans son *Traité des Prédicables* livre I, chapitre I, se pose la question de savoir si la Logique est une science ou plutôt le « mode » (modus) commun de toute science. Il répond que ce mode commun est en lui-même l'objet d'une science- la logique – et que ce mode donné par la nature de notre intellect doit être perfectionné par un « art ». Quant à Thomas d'Aquin, dans son Proemium du *commentaire des Seconds Analytiques*, il affirme que la Logique mérite d'être appelée « science » car elle connaît les actes de la raison mais aussi « art » sous le rapport où elle les dirige.

³¹³ *Prolegomena Logicae* §1 Wolff rappelle la définition de la Logique donnée dans le *Discursus praeliminaris* au §61 : « la logique est la science qui doit diriger la faculté cognitive dans la connaissance de la vérité ». *Prolegomena*, §3 : « L'exercice de la faculté cognitive dans la connaissance de la vérité est en accord avec des règles ». *Prolegomena*, §4 : « l'esprit suit ces règles même s'il ne les comprend pas ».

³¹⁴ « Certains aspects sont communs à tout étant (omni enti), aspects qui sont prédiqués tant des âmes que des choses corporelles, qu'elles soient naturelles ou artificielles. Cette partie de la philosophie qui traite de l'étant en général et des affections générales des étants, est dite Ontologie ou bien Philosophie première. C'est pourquoi l'Ontologie ou la Philosophie première est définie comme science de l'étant en général ou en tant qu'il est étant.

Ces notions générales sont la notion d'essence, d'existence, d'attribut, de mode, de nécessité, de contingence, de lieu, de temps, de perfection, d'ordre, de simple, de composé etc.. »

il dans la suite de son développement, deux ordres ou pour mieux dire, deux méthodes³¹⁵ :

La méthode démonstrative (qui) requiert que la Logique soit traitée après l'Ontologie et la Psychologique ; en revanche, la méthode d'étude conseille qu'elle soit placée avant toutes les autres parties de la Philosophie, et que, par conséquent, elle précède l'Ontologie et la Psychologie (§88). On ne peut satisfaire aux deux méthodes. La chose ayant été examinée avec davantage de soin, nous avons compris que ne peut travailler avec fruit en Ontologie et en Psychologie celui qui n'a pas encore été imprégné par la Logique ; en revanche, les principes ontologiques et psychologiques dont elle a besoin peuvent être très facilement expliqués dans la Logique elle-même. Nous avons donc préféré placer la méthode d'étude avant la méthode de démonstration.

Cela a pu être fait avec d'autant plus de commodité que les principes ontologiques sont des définitions, et que les principes psychologiques sont rendus évidents par l'expérience, de telle sorte qu'ils peuvent être compris et admis comme vrais, même si d'autres (principes) qui doivent être transmis dans l'Ontologie n'ont pas encore été considérés. À cela s'ajoute le fait qu'en Logique certaines propositions peuvent être posées a posteriori, dont la démonstration doit être faite en psychologie. Lorsque tu auras appris une démonstration tirée de la Psychologie, c'est comme si tu en avais reçu la transmission par la Logique elle-même.

Comme je l'écrivais plus haut, Wolff est parfaitement conscient qu'il se trouve devant un cercle mais ce cercle pour inévitable qu'il soit n'est pas présenté comme vicieux. Le texte qui précède me semble pouvoir être travaillé en deux moments : dans un premier moment, Wolff expose la nature de ce cercle et dans un deuxième moment, après avoir donné le principe de solution, il relativise la difficulté à laquelle il vient d'être confronté. On remarquera pour commencer que Wolff ne fait pas usage d'une distinction que l'on rencontre souvent chez les auteurs qui se réclament d'Aristote, à savoir la différence de ce qui est premier en soi et de ce qui est premier pour nous³¹⁶. En effet, selon les deux méthodes dont nous parle Wolff, c'est bien de notre science

³¹⁵ *Discursus preliminaris* §91

³¹⁶ Dès le début des livres de *Physique* Aristote avait distingué ces deux types de choses et indiqué que cette dualité structure notre démarche dans la connaissance des êtres : « ...la marche naturelle, c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables en soi ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument ». *Physiques* livre I 184 a 17- 21.

qu'il est question et non de choses qui s'imposeraient à nous. Toutefois, nous sommes devant une difficulté car il nous faut étudier, c'est-à-dire découvrir, accéder à la connaissance des êtres. Enfin, si nous voulons que cette connaissance mérite le nom de « science », il nous faut également démontrer. Sous ces deux rapports donc, nous sommes face à notre savoir et, dans les deux cas, il faut suivre un ordre, ce que dit le terme de « méthode »³¹⁷. C'est alors que nous rencontrons le dilemme : la logique doit être étudiée en premier car l'ordre qu'elle enseigne à suivre doit être respecté partout, mais elle reçoit des principes de l'Ontologie et de la Psychologie ; or, c'est grâce à ces principes qu'elle peut démontrer et ainsi s'insérer complètement dans l'organisation du savoir philosophique. Il faut donc connaître ces principes et par conséquent commencer par l'Ontologie et la psychologie. Ne pouvant satisfaire aux deux exigences à la fois Wolff choisit de commencer par présenter la Logique, ce qui signifie que l'ordre d'étude est « préféré », c'est-à-dire, au sens étymologique du terme, « mis avant » l'ordre de démonstration. Il doit donc y avoir, pour ce qui concerne la Logique, deux temps : un temps de découverte, d'apprentissage - la Logique nous permet alors de découvrir les grandes orientations de l'esprit humain et les règles qu'il doit suivre- et un temps de « démonstration ». Ici, la méthode de démonstration renvoie au fait qu'une fois l'Ontologie et la Psychologie développées on comprendra d'autant mieux, sur un mode démonstratif, en quoi la logique dépend de l'Ontologie et de la Psychologie.

Le cercle pose d'autant moins de problème à Wolff que celui-ci, en mettant la Logique avant toutes les autres parties de la science philosophique, attend d'elle qu'elle les structure. On ne saurait oublier que, pour Wolff, la science est un « habitus³¹⁸ » et que celui-ci s'acquiert au travers d'actes qui en préparent la pleine acquisition. Comme nous l'établirons toujours davantage dans la suite, la Logique, en dirigeant nos actes intellectuels garantit que nous accédons au vrai et avec ordre et ce, dans toutes les branches du savoir. Qui plus est, et cet aspect est plus surprenant, Wolff ne craint pas d'affirmer que les principes ontologiques et psychologiques peuvent être expliqués très facilement (facillime) en Logique. On aura bien noté qu'il s'agit des principes et non des conclusions. Les conclusions, elles, supposent le déploiement complet des arguments à l'intérieur de la science

³¹⁷ « Par méthode philosophique je comprends l'ordre que le philosophe doit utiliser dans l'exposition des propositions » *Discursus praeliminaris* § 115.

³¹⁸ *Discursus praeliminaris*, §30 : « par science je comprends l'habitus de démontrer les énoncés, c'est-à-dire de les établir par une conséquence légitime à partir de principes certains et fixes ».

considérée. Il convient toutefois de s'interroger : comment des principes d'ontologie, par exemple, peuvent-ils être expliqués en Logique ? Ne faudrait-il pas « sortir » de la Logique pour accéder au point de vue proprement ontologique ? Il semble pourtant que, dans la philosophie de Wolff, cela ne soit nullement nécessaire comme si les principes –ontologiques et/ou psychologiques- en dépit de leur différence d'objet se trouvaient en quelque sorte « de plain-pied » avec les considérations logiques. Il nous faudra revenir sur cette singulière relation entre Ontologie, Psychologie et Logique mais, d'ores et déjà, on peut relever que notre texte, sans répondre au problème que nous venons de poser, indique que l'Ontologie fournit des définitions alors que les principes psychologiques sont, eux, garantis par l'expérience. N'y a-t-il pas ici une indication importante pour notre propos : la Logique semble bien avoir par elle-même la capacité de saisir la dimension principielle de certaines définitions pourtant issues de l'Ontologie. Mais alors ceci accrédirait l'idée que, contrairement à notre première impression, la Logique, chez Wolff, ne jouerait pas, en réalité, un rôle simplement préparatoire et instrumental. Elle pourrait par elle-même accéder aux principes, même si, pour certains d'entre eux, elle les recevait d'autres parties du savoir. La dernière phrase du paragraphe 91 nous semble aller dans ce sens³¹⁹. Elle explicite, en effet, la possibilité de collaboration étroite entre Psychologie et Logique. Il semble bien que nous retrouvions ici un aspect du « connubium rationis et experientiae » si caractéristique de la philosophie de Wolff. Cette complémentarité et même cette intrication des deux points de vue explique l'échange que les parties de la philosophie, dans ce cas, Logique et Psychologie, doivent réaliser entre elles. Si, comme nous le savons depuis le paragraphe 90, la Logique « demande des principes à l'Ontologie et à la Psychologie », elle ne peut, en un premier temps du moins, démontrer a priori ce qu'elle reçoit de ces deux autres parties de la philosophie ; d'où les mots choisis par Wolff pour décrire cette situation : « Il arrive qu'en Logique certaines choses puissent être assumées a posteriori, dont la démonstration peut être produite en Psychologie »³²⁰. Dans ce cas, les principes donnés par la Psychologie autorisent une démonstration qui, en elle-même, appartient à la Psychologie en raison de la nature de ces principes ; c'est ce que nous verrons bientôt avec les « opérations de l'âme » dont l'étude incombe

³¹⁹ *Discursus praeliminaris* § 91 : Wolff parle de la Logique : « Lorsque tu auras appris une démonstration tirée de la Psychologie, ce sera comme si tu en avais reçu la transmission par la Logique elle-même ».

³²⁰ *Discursus praeliminaris* §91 : « Accedit, quod in Logica quaedam sumi possint a posteriori, quorum demonstrationem exhibere licet in Psychologia ».

immédiatement à la Psychologie mais qui jette une vive lumière sur ce qu'il convient de faire en général pour atteindre la connaissance du vrai. Sous ce rapport, l'étude des opérations de l'âme peut également passer pour une partie de la Logique. Et, de fait, ces opérations de l'âme renvoient à des chapitres entiers de la Logique. Comme on peut le remarquer, Wolff est soucieux de montrer la complémentarité des différentes parties du savoir. Selon lui, « démontrer » est une exigence commune que toute activité scientifique se doit d'honorer. Si donc il convient de distinguer l'origine des principes grâce auxquels on démontre, on doit aussi viser à une unité systématique du savoir. Celle-ci est assurée, comme nous l'étudierons plus loin, par les principes de contradiction et de raison suffisante. Ces principes ne s'opposent ni à l'expérience ni par conséquent à la connaissance a posteriori. Le rapport à ces principes universels permet à Wolff de commencer avec l'expérience et de relire, par la suite, l'ensemble de l'expérience. On le voit : la circularité du savoir est ici révélatrice de la dimension systématique de la philosophie et du rôle des principes, non d'une déficience dans la construction du savoir.

Puisque ce qui précède vient d'attirer notre attention sur l'expression « opérations de l'âme ³²¹ », regardons maintenant comment Wolff en parle dans le détail dans sa *Logica* et comparons cela avec ce que nous avons étudié plus haut en Psychologie. Une surprise de taille nous attend. En accord avec ce que nous venons de dire, la *Psychologia empirica* étudie assez longuement ce qu'elle appelle les opérations de l'esprit. Reprenant ce qu'une longue tradition lui léguait, ³²² elle indique qu'il en existe trois et choisit pour les dénommer des expressions communes à la tradition logique aristotélicienne : simple appréhension, jugement et raisonnement ³²³. De manière plus

³²¹ Le § 89 du *Discursus Praeliminaris* affirme : « Ce qu'est la Faculté cognitive et quelles sont ses opérations (quaenam ipsius sint operationes) nous devons l'apprendre de la Psychologie.

Dans la *Logica* le chapitre I de la première section de la première partie a pour titre : des trois opérations de l'esprit en général. (De tribus mentis operationibus in genere). Le § 52 de ce chapitre résume les développements à ce sujet : « il existe trois opérations de l'esprit, grâce auxquelles on s'applique à ce qui est connaissable : la notion avec la simple appréhension, le jugement et le discours » (Tres sunt mentis operationes, quibus ea circa cognoscibile versatur, notio cum simplici apprehensione, iudicium et discursus).

³²² Risse *Die Logik der Neuzeit 1. Band 1500-1640 (1964) 2. Band 1640-1780 (1970)* Stuttgart-Bad Canstatt.

³²³ La *Psychologia empirica* définit respectivement les trois opérations de la manière suivante :

« ...La première opération de l'intellect est réalisée lorsque nous dirigeons l'attention successivement sur ce qui se trouve dans les idées de deux ou de plusieurs choses individuelles qui se présentent à nous en même temps, et qui sont les mêmes dans ces choses. » (Prima intellectus operatio absolvitur, dum in ideis duorum vel plurium individuorum simul nobis occurrentibus ad ea successive attentionem dirigimus, quae in iisdem eadem sunt.) *Psychologia empirica* §326

« ...La seconde opération de l'esprit se réalise par la recension des mots par lesquels sont exprimés le sujet et ses autres déterminations accidentelles, s'il en existe, le prédicat ainsi que le lien de ce dernier avec son sujet dans les propositions affirmatives ou bien la répugnance à ce lien dans les propositions négatives. » (secunda

brève, le texte de la Logique reprend les mêmes termes et les définit en apparence de la même manière³²⁴.

Toutefois, pour dire quel est l'objet de la « simple appréhension », au paragraphe 34 de la *Logica*, Wolff écrit ceci : « La représentation des choses dans l'esprit est appelée « Notion » et par d'autres « Idée ». (Rerum in mente repraesentatio Notio, ab aliis Idea appellatur). Et par la suite, il prend les deux termes « notion » et

operatione absolvitur recensione vocabulorum, quibus subjectum et ceterae ejusdem determinationes accidentales, si quae adsunt, praedicatum et nexus ejusdem cum subjecto in affirmativis, repugnantia in negativis exprimuntur.) *Psychologia empirica* §350

« La troisième opération de l'esprit (qui est également dite raisonnement) est la formation de jugements à partir d'autres jugements précédents. » (Tertia mentis operatio (quae et Ratiocinatio dicitur) est judiciorum ex aliis praevis formatio.) *Psychologia empirica* §366

La *Psychologia rationalis*, selon sa perspective propre, celle de la « force représentative de l'univers », reprend, elle aussi, cette doctrine des trois opérations de l'esprit. La première opération est ainsi définie : « ...La notion est la première opération de l'intellect ». (Notio est prima intellectus operatio.) *Psychologia rationalis* §393

Pour ce qui concerne la seconde, et compte tenu de la distinction entre connaissance intuitive et connaissance symbolique, Wolff affirme : « Dans la connaissance symbolique la première opération de l'esprit est confondue avec la seconde ». (In cognitione symbolica prima mentis operatione cum secunda confunditur) *Psychologia rationalis* §398. De la troisième opération, en raison de son omniprésence, -il s'agit en effet du raisonnement,- Wolff se borne à remarquer qu'elle ne dépasse pas la « force représentative de l'univers » (vim repraesentativam universi non excedit) *Psychologia rationalis* §405

³²⁴ Le chapitre I de la *Logica* a pour titre : « des trois opérations de l'esprit en général ».

La première opération est définie au §33 de la manière suivante : « Lorsque nous intuitionnons une chose présente à notre sens ou à notre imagination, ou que nous fixons sur elles notre attention, nous sommes dits les appréhender de manière simple : d'où le fait que la simple appréhension est une attention à une chose présente à notre sens ou à notre imagination, ou représentée à notre esprit de quelque manière que ce soit.» (Dum rem sive sensui, sive imaginationi praesentem tantum intuemur, seu attentionem nostram in eadem defigimus, eam simpliciter apprehendere dicimur : unde simplex apprehensio nobis est attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocumque repraesentatam.) *Logica* §33

La deuxième opération est, elle, exposée comme suit : « Quand nous distinguons quelque chose dans une réalité donnée, ou bien lorsque nous le percevons en même temps qu'elle, ce quelque chose considéré premièrement comme différent nous le regardons soit comme appartenant à cette chose ou ne lui appartenant pas de quelque manière que ce soit. C'est ainsi que nous sommes dits juger. Cet acte de l'esprit par lequel nous attribuons ou nous ôtons quelque chose à une autre chose, est appelé juger. » (Quando aliquid in re obvia distinguimus, aut cum ea simul percipimus, idque primum tanquam ab ea diversum, deinde vero tanquam ad eandem quomodocumque pertinens, vel non pertinens spectamus ; tum judicare dicimur. Atque actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus, vel ab ea removemus, judicium appellatur.) *Logica* §39

La troisième opération est ainsi décrite dans la suite du chapitre : « Lorsque, de deux jugements ayant une notion commune nous en obtenons un troisième ou, ce qui revient au même, lorsque de deux propositions ayant un terme commun nous en obtenons une troisième, en combinant les notions dans chaque jugement, ou les termes dans chaque proposition, nous sommes dits raisonner. C'est pourquoi le raisonnement est l'opération de l'esprit par laquelle de deux propositions ayant un terme commun une troisième est formée, en combinant les termes différents dans chaque proposition ». (Dum ita ex duobus judiciis notionem communem habentibus tertium vel, quod perinde est, ex duabus propositionibus terminum communem habentibus tertiam elicimus, combinando notiones in utroque judicio, vel terminos in utraque propositione diversos, ratiocinari dicimur. Est itaque Ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos.) *Logica* §50

« idée » comme des synonymes³²⁵ alors qu'il les distinguait soigneusement dans la *Psychologia empirica* (cf. § 48 et 49). Pour la Logique, il semble donc qu'il n'y ait pas de différence à opérer entre « idée » et « notion », alors que la *Psychologia empirica* différencie l'idée qui dit rapport à la chose,- la chose objectivement considérée- et la notion qui est la représentation des choses dans l'universel.

Certes, cette différence de traitement peut s'expliquer en partie par le fait que le concept de représentation, capital en Psychologie, semble ici moins décisif, au moins dans sa définition. Ce qui intéresse Wolff au premier chef, ce sont les opérations de notre esprit comme le *Discursus Praeliminaris* le laissait déjà clairement entendre³²⁶. Mais alors, si c'est effectivement ce point de vue, d'origine psychologique mais décisif en Logique, qui retient Wolff, il convient de regarder comment dans chacune des opérations de l'esprit s'actualise le pouvoir de l'âme. Le paragraphe 33 est très révélateur à cet égard et nous donne de la « simple appréhension » une définition de très grande importance. Plusieurs points doivent en être fortement soulignés. Compte tenu de son ancrage aristotélicien, il faut rappeler que la « simple appréhension » valait chez le Stagirite comme le premier acte de l'intellect, du « νοῦς ». Ici, sans que la référence à l'intellect soit refusée, celle-ci n'est pourtant pas assumée³²⁷. Une nouvelle fois, on constate que Wolff développe son propos en fonction de la perspective propre de chaque ouvrage. Or, de même que, plus haut, l'étude du concept de « représentation » était réservée à la Psychologie, ici la référence à l'intellect n'est pas l'aspect que Wolff entend mettre en lumière. C'est la Psychologie qui se chargera d'étudier l'intellect pour lui-même ; ce n'est pas, semble-t-il, le rôle de la Logique. Il reste maintenant à déterminer ce qui intéresse Wolff et qui tient en quelque sorte la place de l'intellect. Sur ce point, et c'est notre deuxième remarque, le texte est sans ambiguïté, c'est l' « attention » qui doit être étudiée.

³²⁵ Au § 34 Wolff écrit : « ... nous avons une idée ou une notion du cheval » (ideam seu notionem habemus equi).

Au §35 : « Il apparait sans difficulté qu'aucune chose ne peut être simplement appréhendée que n'ayons d'elle une notion ou une idée » (notionem seu ideam habemus).

³²⁶ « ...La Logique expose la manière de diriger l'intellect dans la connaissance de la vérité ; il doit enseigner l'usage des opérations de cet intellect dans la connaissance de la vérité ». (... Logica exponat modum dirigendi intellectum in cognitione veritatis ; usum docere debet operationum ipsius in veritate cognoscenda). *Discursus Praeliminaris*, §89

³²⁷ On remarquera que les Psychologies, elles, relient explicitement la « simple appréhension à l'intellect.

« Tres sunt intellectus operationes (Il existe trois opérations de l'intellect) quas vulgo mentis operationes vocamus. » *Psychologia empirica* §325

« ...Notio est prima intellectus operatio (la notion est la première opération de l'intellect). *Psychologia rationalis* § 393

a) L'attention et les opérations de l'âme.

Cette « attention », Wolff ne la définit pas autrement que par sa fonction. Il lui revient, non seulement d'accompagner notre acte de conscience mais, formellement de constituer la première opération de l'âme³²⁸. Or, cette première opération possède des caractéristiques qui méritent réflexion. Dans les paragraphes précédents, Wolff avait montré l'existence d'actes de perception sensible externe (§30), puis interne (§31). Au paragraphe 32, Wolff ajoute l'acte de l'imagination ; celle-ci nous propose l'image d'une chose absente. Or, dans le paragraphe 33, l'acte d'attention vaut comme « simple appréhension », lorsque nous fixons notre attention, soit sur la chose présente au sens ou à l'imagination ou à l'esprit de quelque manière que ce soit (c'est moi qui souligne). On ne peut manquer d'être frappé, dès lors, par cette propriété de l'attention : elle se retrouve aussi bien dans l'acte de perception du sens externe que dans l'acte d'imagination. L'attention est même susceptible de se fixer sur toute forme de représentation. Cette étonnante formule pose la question de savoir pourquoi il est besoin d'une attention dans des cas aussi différents que ceux ici mentionnés. Après tout, nos sens externes et notre imagination ne pourraient-ils pas être pensés comme autant de facultés grâce auxquelles nous connaissons respectivement les qualités sensibles et les images ? La réponse tient dans la thèse du paragraphe 35 : « Aucune chose ne peut être simplement appréhendée si nous n'en avons une notion ou une idée³²⁹ ». Le verbe « apprehendi », on l'aura noté, se dit de la chose, alors que dans les paragraphes précédents, pour le sens et l'imagination, c'est le verbe « intueri » qui indiquait leur manière de collaborer à la connaissance. Nous souvenant de ce que nous avons étudié dans le précédent chapitre (chapitre 4, p. 195 et suivantes) nous pouvons maintenant affirmer qu'il y a bien un début de connaissance avant la représentation et que dans la *Logica* ce « seuil » de la représentation se fait reconnaître d'une double manière : d'une part, grâce à l'attention, d'autre part, grâce à la notion.

³²⁸ « On se rappelle qu'au début de la *Psychologia empirica* Wolff écrivait : « Nous expérimentons, à n'importe quel moment, que nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses extérieures à nous. Il n'est besoin pour être certains de cela que d'attention à nos perceptions. » (C'est moi qui souligne)

Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur. Non opus est nisi attentione ad perceptiones nostras, ut ea de re certi simus. *Psychologia empirica* §11

Dans la *Logica*, Wolff reprend la même idée pour ce qui concerne l'imagination. « Celui qui fait attention à lui-même, se rend compte qu'il a en lui plusieurs images de choses absentes de manière continue. » (C'est moi qui souligne) Qui ad se attendit, (...) plures rerum absentium imagines in se continuo advertit. *Logica* §32

³²⁹ « ...rem nullam simpliciter apprehendi posse, nisi cujus notionem seu ideam habemus » *Logica* §35

Quant au premier point, Wolff présente l'attention comme susceptible de se « fixer » (defigere) sur des objets qu'on dirait volontiers fort différents. Pour ne prendre que les deux premiers- la chose présente au sens et la chose présente à l'imagination- on pourrait faire valoir qu'il s'agit de deux manières différentes de connaître les choses, car enfin, l'une de ces choses est effectivement présente et l'autre non. Or, et c'est fort remarquable, cette différence que Wolff connaît et mentionne (cf. § 32) ne change rien au fait que dans les deux cas c'est l'attention qui est requise. C'est donc bien que, par-delà la différence entre l'absence et la présence, l'attention joue son rôle, aussi nécessaire dans un cas que dans l'autre. On comprend, dès lors, la fin de la phrase : l'attention appréhende la chose « quomodocumque repraesentatam » (selon quelque mode de représentation que ce soit). En clair, nous découvrons plus haut la représentation comme le prérequis de la connaissance (*Psychologia empirica* § 48) ; nous retrouvons ici cette idée mais exprimée autrement : la représentation de la chose c'est la notion ; quant à la chose, elle ne peut être appréhendue que grâce à l'attention.

Cette « simple appréhension » nous la possédons en tant que nous sommes conscients de ce premier acte de l'esprit et que nous pouvons le distinguer des autres³³⁰. Là encore, l'analyse développée par Wolff n'est pas totalement nouvelle. Nous avons déjà vu que la conscience- et la Psychologie empirique semblait en faire le point de départ de toute l'entreprise psychologique- est requise pour qu'il y ait notion. Cependant, cette thèse pourrait être trompeuse. En effet, si la conscience est nécessaire à plusieurs points de vue, elle n'est toutefois pas suffisante. Elle permet d'accéder à nos actes de connaissance et comme le rappelait le paragraphe 34, d'expérimenter la différence entre ce qui existe en nous et ce qui existe à l'extérieur de nous. Elle est, au total, la condition subjective première pour accéder à la notion, mais telle est précisément sa limite. Si elle permet d'accéder expérimentalement aux différentes modalités de la représentation, elle ne nous donne pas l'objet même de la représentation ; cet objet c'est la notion. L'attention devra, pour sa part, se fixer, tout d'abord sur la chose. Elle pourra, par la suite, se fixer sur tout ce qui sera représenté de quelque manière que ce soit. Cet écart entre conscience et notion me semble encore davantage souligné dans le paragraphe 35. C'est qu'il s'agit d'un réel problème. Après tout, il pourrait bien y avoir une expérience consciente sans qu'un

³³⁰ « Notionem habemus simplicis rei apprehensionis, quatenus nobis sumus conscii hujus actus mentis eumque ab aliis distinguere valemus ». *Logica* §34

objet lui corresponde. Il nous arrive en effet d'être distrait sans pourtant sombrer dans un sommeil profond. Pour le dire avec les mots de Wolff, la conscience est compatible avec une expérience très confuse du monde et de soi-même. Dans ce cas, il y a bien conscience mais pas nécessairement conscience d'un objet précis. Il semble alors que la référence à l'attention constitue la réponse à la difficulté que nous venons de rencontrer. Et, de fait, si nous fixons notre attention sur un aspect de notre expérience, alors, grâce à cette attention nous sortons de la confusion. L'attention ne devient-elle pas, dans ces conditions, la garantie d'une connaissance distincte et la promesse d'un accès au monde et à soi-même qui conjugue certitude et découverte du vrai ? Pourtant, ce n'est pas précisément ce qu'affirme Wolff. La phrase centrale du paragraphe 35 affirme très clairement la nécessité et le primat de la notion sur l'attention³³¹. On se souvient que, deux paragraphes plus haut, Wolff présentait la première opération de l'esprit comme une « simple appréhension ». Cette appréhension se réalisait au travers de l'attention à la chose présente à l'esprit. Mais dans le paragraphe 35, Wolff souligne fortement que l'attention seule ne suffit pas pour accomplir cette « simple appréhension ». En effet, l'attention pour pouvoir être fixée, suppose un objet sur lequel se fixer. C'est très exactement le rôle de la notion que d'être le corrélat « objectif » sur quoi porte notre attention dans la première opération de l'esprit. De même que, précédemment, Wolff distinguait le point de vue de la conscience (*Psychologia empirica*) et celui de la représentation (*Psychologia rationalis*), en indiquant que la « force représentative » doit montrer pourquoi et comment l'âme rend possible ce qui était constaté par notre conscience, de même, ici, nous ne pouvons fixer notre attention que si nous avons une notion. Cette distinction étant faite, on comprend toute l'importance de la fin du paragraphe 35 :

Et telle est la raison pour laquelle la « simple appréhension » et la « notion » sont communément tenues pour des synonymes. Cependant, il nous a plu de distinguer la

³³¹ « Lorsque nous appréhendons simplement la chose, nous fixons notre attention en elle. Mais nous ne sommes conscients de la chose qu'en tant que nous la représentons dans notre esprit, par conséquent en tant que nous avons sa notion ou son idée, au point que nous ne pouvons fixer notre attention sur elle que parce que nous en avons une notion. Voilà pourquoi il est clair que nous ne pouvons appréhender simplement aucune chose si ce n'est en ayant une notion et une idée. » Dum enim rem simpliciter apprehendimus, in eadem attentionem nostram defigimus. Sed non sumus nobis rei conscii, nisi quatenus eam nobis in mente repraesentamus, consequenter quatenus eius notionem vel ideam habemus, adeoque in eadem attentionem nostram defigere non possumus, nisi ejus habemus notionem. Patet itaque, nos rem nullam simpliciter apprehendere posse, nisi cujus notionem et ideam habemus.) *Logica* §35

simple appréhension de la notion. Et, effet, autre est l'acte de l'esprit par lequel la notion est formée ou l'idée est produite ; autre celui par lequel nous faisons attention à la notion formée ou idée produite. Que chacun des actes doive être distingué, ressortira à partir de ce qui suit. Donc les choses que nous concevons comme distinctes, ces choses doivent être discernées par des noms. C'est pourquoi alors qu'on en aurait très peu besoin et qu'on réfléchirait trop peu de sorte que nous exprimions une seule et même chose par des noms différents, rien n'empêche que nous prenions la « simple appréhension » pour l'acte de l'esprit par lequel nous retournons notre attention vers la chose représentée et que nous prenions la notion pour l'acte lui-même de représentation.³³²

D'une certaine manière, ce texte synthétise l'ensemble de ce que nous venons d'établir concernant la première opération de l'esprit et précise le statut de la Logique dans son rapport à la Psychologie. Trois points essentiels ressortent de la fin de ce paragraphe 35.

En premier lieu, c'est par une exigence de distinction que Wolff s'est proposé de différencier « simple appréhension » et « notion ». Nous verrons Wolff revenir constamment à cette exigence de distinction, et ce d'autant plus que, dans les textes de Psychologie, il définit la connaissance intellectuelle précisément par ce caractère de distinction³³³. On peut alors se demander si, chaque fois qu'il parlera, pour la connaissance, de passage du confus au distinct, Wolff ne sous-entendra pas qu'il passe également du sensible à intelligible. Pour ce qui concerne ce premier acte de l'esprit, Wolff ajoute qu'il convient de distinguer ce qui se produit (la notion) et le fait que nous prêtons attention à la notion. On retrouve bien ici ce que nous disions plus haut, à savoir que la notion doit auparavant exister pour solliciter, en quelque sorte, notre attention.

On remarquera, en second lieu, que le texte de la Logique que nous étudions ne reproduit pas purement et simplement ce qu'affirment les Psychologies. Celles-ci

³³² Atque ea ratio est, cur simplex rei apprehensio atque notio vulgo pro Synonymis habeantur. Placuit tamen nobis simplicem apprehensionem distinguere a notione. Et enim alius actus mentis est, quo notio formatur seu idea producitur ; alius vero, quo ad notionem formatam seu ideam productam attendimus. Utrumque actum a se invicem distingui debere, patebit ex sequentibus. Quae igitur tanquam distincta concipimus, ea quoque nominibus nobis discernenda sunt. (...) nil obstat, quo minus simplicem apprehensionem sumamus pro eo actu mentis, quo attentionem in rem repraesentatam convertimus; notionem vero pro ipso actu repraesentationis.
Logica §35

³³³ Très significative, à cet égard, est la définition de l'intellect que donne la Psychologie empirique : « la Faculté de représenter distinctement les choses est dite intellect ». (Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus) *Psychologia empirica* §275

parlent de « première opération de l'esprit » et n'y lisent qu'un seul acte. La Logique, elle, en lit deux, en raison de cette distinction entre la notion et l'attention à la notion. Toutefois, et c'est sur cet aspect que Wolff conclut son analyse, la raison de cette plus grande distinction est clairement indiquée et elle concerne notre thème principal d'étude, l'attention.

Notre auteur rappelle, enfin, que l'intérêt de sa distinction réside dans le fait de respecter ce qui se joue dans la représentation. Celle-ci rend présent à l'esprit une chose- existante ou pas. Mais dans le cadre de la « simple appréhension » de cette chose, rien n'est dit de cette chose. Comme Aristote l'affirmait du « concept », celui-ci n'est ni vrai ni faux³³⁴. Wolff reprendra une perspective similaire pour ce qui concerne la « simple appréhension³³⁵ » ; la vérité logique n'apparaît qu'avec le jugement, dans la deuxième opération. Dans la première opération, il n'y a pas encore de vérité parce que rien n'est affirmé ou nié. Pourtant, la première opération joue un rôle essentiel : elle rend possible la logique en nous apportant la notion. En effet, en distinguant la chose de la notion, l'esprit prend conscience de lui-même, de son pouvoir et de ses limites. De fait, il lui revient de fixer son attention sur ce qu'il (se) représente. Toutefois, la présence de la chose à l'esprit humain n'est pas l'origine absolue du pensable et moins encore du réel. Dans cette « simple appréhension », l'esprit se saisit comme principe de discours mais pas comme principe absolu. En clair, la Logique n'abolit pas la dépendance de notre pensée à l'être des choses.

Il reste qu'il nous faut préciser le statut logique des notions et ce d'autant plus qu'il concerne également l'attention.

Le terme de "notion" est sans aucun doute un des termes principaux de la philosophie de Wolff. Il l'est d'ailleurs sous plusieurs rapports.

En premier lieu, de par sa différence avec le terme d'Idée (*Psychologia empirica* § 48), ce terme de notion exprime la "représentation des choses dans l'universel c'est-à-dire des genres et des espèces". Par là même, il nous apporte la possibilité de penser et de dire les multiples aspects de la représentation : si notre connaissance a pour origine la perception des choses singulières, nous nous représentons également ce que ces individus ont en commun et (*Psychologia empirica* § 49) de cette manière, les aspects communs constituent des similitudes des choses. Telle

³³⁴ Aristote *Traité de l'interprétation* 16 b 26-28, De l'âme, III, 432 a 11-12.

³³⁵ *Logica* §505

est, en première approximation, l'abstraction selon Wolff (cf. *Psychologia empirica* § 49). On remarquera toutefois que ce que nous considérons plus haut sous l'expression de « simple appréhension » n'est en fait pas dénué d'une certaine complexité et, comme nous allons le montrer, s'accomplit à l'intérieur de ce qu'il faut bien nommer un processus. Là encore, le vocable de « distinction » est présent :

Les choses qui sont distinguées dans la perception et qui sont regardées comme séparées de la chose perçue, nous sommes dits les abstraire. Par cela, donc, est attribuée à l'esprit la faculté d'abstraire, en tant que nous considérons les réalités qui sont dans la chose perçue comme séparées d'elle ». *Psychologia empirica* § 282.

Nous savons déjà que Wolff a défini l'intellect comme la « faculté de représenter distinctement les choses ». (*Psychologia empirica* § 275). Mais alors, quelle est cette opération de l'intellect qui est "produite par l'esprit" et qui nous donne une notion distincte ?

En utilisant le terme d' « abstraction » Wolff ne prenait pas un grand risque car, de longue date³³⁶, l'abstraction désigne l'acte de l'intellect qui saisit l'intelligible et le considère au-delà de la chose sensible singulière. Wolff, pour sa part, ne se contente pas de reprendre le terme mais explique que c'est grâce à l'abstraction que nous obtenons des notions. Ces notions s'appuient sur les similitudes que notre esprit relève entre les choses. Deux sont littéralement essentielles : les similitudes spécifiques – celles qui résultent de la comparaison des individus- et les similitudes génériques qui procèdent de la comparaison entre les espèces.

L'ontologie apporte ici son concours pour comprendre l'ordre de ces notions. Si l'on commence par l'individu ce n'est plus, comme plus haut, parce que nous entretenons, de par notre corps, un rapport d'immédiate proximité avec les êtres singuliers sensibles mais c'est pour une raison autrement décisive : « Puisque ce sont les étants singuliers qui existent, il est évident que l'étant singulier ou Individu est ce qui est totalement déterminé » (*Ontologia* §227). Le corollaire immédiat de cette proposition est alors la définition de l'être universel : « L'étant universel est ce qui n'est pas totalement déterminé ou qui contient seulement des déterminations intrinsèques communes à plusieurs êtres singuliers en excluant celles qui sont

³³⁶ Aristote *Traité de l'âme* III, 429 b 18 ; *Seconds Analytiques* ch. 13, 81b3. Thomas d'Aquin traite à de nombreuses reprises ce thème de l'abstraction ; cf ; *Summa theologica* prima pars question 85, article 1, *Expositio in XII libros Metaphysicorum* livre II, chapitre 1.

diverses dans les individus. » (*Ontologia* §230), et cette définition éclaire ce que nous pouvons attendre des genres et des espèces, à savoir des déterminations communes aux individus et toujours partielles, si l'on se rappelle que seul l'individu contient en lui l'ensemble des déterminations qui renvoient au fait qu'il existe en acte.

Qui plus est, les deux notions d'espèce et de genre ne sont pas arbitrairement séparées des êtres individués. Wolff souligne en effet que la similitude qui leur sert de fondement renvoie elle-même à l'identité de ce qui se trouve dans le singulier³³⁷. On reconnaît ici les éléments constituant l'être singulier et actuel, c'est-à-dire les « essentialia ». Les essentialia déterminent les espèces et les genres, c'est-à-dire qu'ils nous permettent, au travers des individus directement expérimentés, de dire ce qu'ils sont, non dans leur singularité, mais en lien avec d'autres auxquels ils ressemblent plus ou moins. Toutefois, on ne saurait trop y insister, c'est bien en raison de ce que chacun d'eux est singulièrement qu'il ressemble aux autres. Au total, ce processus d'abstraction, c'est-à-dire en fait de comparaison et de " mise à part" d'éléments communs,³³⁸ possède pour Wolff une triple vertu :

1) d'une part, grâce à lui, nous passons nécessairement d'une connaissance sensible à une connaissance produite par notre intellect. Certes, et nous y reviendrons, Wolff affirme que ce passage se réalise davantage par degrés que par saut brusque³³⁹. Il reste que c'est bien avec l'intellect que commence la représentation distincte et celle-ci correspond à la présence des notions d'espèce et de genre qui permettent de comprendre la chose dans l'universel.

³³⁷ « ...les notions de genres et d'espèces sont dégagées à partir de la similitude des individus, la similitude, quant à elle, consiste dans l'identité des réalités qui se trouvent dans les individus ; nous atteignons les notions d'espèces et de genres si, les réalités qui sont les mêmes dans les individus et qui inhérent constamment en eux ou sont comprises comme inhérent en eux, nous les regardons comme séparées des individus ; conséquemment nous formons les notions d'espèces et de genres par abstraction.

Sous la conduite du sens, l'attention, la réflexion, l'abstraction en plus de l'imagination et de la mémoire concourent à la formation des notions de genres et d'espèces, comme il apparaît à celui qui repasse dans son esprit ce qui a été dit jusqu'ici. » *Psychologia empirica* §283

L'*Ontologia* ajoute, pour sa part, une considération fort importante : « Sont semblables les choses dans lesquelles les réalités par lesquelles ces choses devaient être discernées l'une de l'autre sont les mêmes : de telle sorte que la similitude est l'identité des réalités par lesquelles les étants devaient être discernés les uns des autres. C'est à discerner les étants les uns des autres que sont destinées les réalités intrinsèques qui peuvent être intelligées sans ajout extérieur à elles. Autrement, ni la différence avec un autre ne pourrait être expliquée, ni l'être immédiatement donné ne pourrait être reconnu par nous, sauf à ce que soit donné un élément extrinsèque sans lequel l'étant ne pourrait être compris ». *Ontologia* §195

³³⁸ « ...ea quae rei perceptae insunt, tamquam ab eadem sejuncta spectamus... » *Psychologia empirica* §282
,"...ea, quae rei perceptae insunt, tamquam ab eadem separatae spectamus. » *Psychologia empirica* §284

³³⁹ *Psychologia empirica* §233 : « de la partie inférieure (de la connaissance) à la partie supérieure le progrès se produit non par saut mais par des degrés intermédiaires... »

2) D'autre part, ce processus, conformément à sa finalité essentielle, doit mettre en évidence, de manière distincte, l'idée de la chose (*Psychologia empirica* § 287). Or pour cela, il est nécessaire de comparer entre elles au moins deux choses (*Psychologia empirica* § 326). On saisit donc, ici, sur le vif, que la simple appréhension d'une chose n'est qu'un aspect d'un mouvement général par lequel :

nous dirigeons successivement notre attention sur les réalités qui sont les mêmes dans les idées de deux ou de plusieurs individus qui se présentent à nous en même temps ; nous sommes davantage conscients de ces réalités que nous avons déjà perçues comme identiques en plusieurs choses que des autres que nous avons perçues et, par l'opération de notre intellect, ces réalités, c'est comme si nous les séparions des sujets dans lesquels elles se trouvent. Nous percevons donc distinctement ce qui appartient au genre ou à l'espèce de ces choses et, par voie de conséquence, nous nous représentons distinctement les genres et les espèces. Puisque la représentation des genres et des espèces est une notion et que la notion distincte est une opération de l'intellect et en fait la première, si nous nous reposons sur la connaissance intuitive, la première opération de l'esprit est réalisée lorsque nous dirigeons successivement l'attention sur les réalités qui sont identiques dans les mêmes choses et qui sont dans les idées de deux ou de plusieurs individus qui se présentent à nous en même temps. (*Psychologia empirica* §326).

3) On retrouve bien ici ce que les textes de la *Logica* nous enseignaient sur la première opération comprise comme mise en évidence de la notion grâce à "l'attention" que nous retournons (« convertimus ») vers la chose représentée (*Logica* § 35). Cependant, nous comprenons mieux également comment les deux regards, logique et psychologique, se complètent l'un l'autre en soulignant l'importance capitale de la notion. Mais on ne peut manquer d'observer ce que le texte précédemment cité (*Psychologia empirica* §326) présente comme un cercle lorsqu'il est question de la connaissance des notions. D'un côté, en effet, l'attention est requise pour que « devenant davantage conscient des réalités qui sont les mêmes dans les idées de plusieurs individus » nous dégagions la notion qui est toujours commune et se distingue, par le fait même, des réalités singulières dont nous étions partis. Cependant, d'un autre côté, il faut souligner le fait que l'opération de l'intellect est, elle aussi, nécessaire pour que « considérant comme séparés des individus » les réalités qui les caractérisent, nous en acquérions une notion. Nous observons ici, me

semble-t-il, une fois encore, le « *connubium experientiae et rationis* », mais selon une modalité spécifique. Il ne s'agit pas, dans la présente situation, de deux éléments- l'attention et la notion- qui s'additionnent pour former une nouvelle connaissance mais plutôt de deux facteurs qui se conditionnent l'un l'autre. Ainsi, sans l'attention, l'intellect ne pourrait se fixer sur un objet précis, une similitude, et accéder aux espèces et aux genres. Toutefois, et corrélativement, c'est bien la notion elle-même qui oriente l'ensemble du processus cognitif et fournit ultimement à l'attention son objet.

En somme, d'un point de vue logique, la notion constitue le premier point d'appui à partir duquel il sera possible de construire une proposition et d'argumenter. La psychologie, elle, nous montre comment l'attention nous fait progresser dans la connaissance, et, de manière plus précise, ici, nous fait passer du confus au distinct. La logique nous apprend que les termes " espèce" et "genre" constituent précisément ces notions universelles qui nous permettent de classer les choses et par conséquent d'accéder à une vision ordonnée de l'univers. La psychologie montre que pour dégager par abstraction ces notions, l'attention et la réflexion constituent les deux actes décisifs. La complémentarité de ces deux actes mérite donc d'être mieux explicitée.

b) Attention et réflexion.

Ce qui vient d'être exposé au sujet de la première opération n'est possible qu'en raison des propriétés de l'attention. Or, compte tenu du fait que notre intellect nous apporte les connaissances distinctes au travers de l'accès à la notion, il est nécessaire de revenir sur ce qui se produit au moment même du passage de la connaissance confuse à la connaissance distincte.

Nous venons de voir que ce passage s'effectue à la faveur de l'abstraction. Mais les comparaisons que cette abstraction suppose doivent elles-mêmes être comprises non seulement quant à leur enjeu ontologique permettant l'accès à la notion, mais en indiquant comment le sujet connaissant progresse par lui-même vers la distinction.

On se tromperait si la proximité de la réflexion et de l'attention nous amenait à penser que le processus que nous étudions nous enferme dans les notions universelles. En effet, l'étude de l'attention chez Wolff commence dans la prise en compte de nos perceptions. Elle nous permet même de relire l'ensemble de la

connaissance sensible et, enfin, avec la réflexion, elle permet de mieux comprendre dans quelle mesure nous pouvons accéder à l'essence et à notre âme elle-même.

Il convient de reprendre les grandes étapes de la connaissance sensible en y montrant à chaque fois la présence de l'attention, c'est-à-dire, rappelons-le, de la "faculté de faire en sorte que dans la perception composée une perception partielle possède (habet) une clarté plus grande que celles des autres ». (*Psychologia empirica* § 237).

Wolff, pour ce qui concerne le sens externe, a comme perspective principale de montrer que la connaissance qu'il nous procure obéit à des lois. La première d'entre elles (*Psychologia empirica* § 85) énonce un parallélisme strict entre le changement (mutatio) qui se passe dans l'organe des sens et la sensation qui coexiste dans l'esprit de celui qui a cette sensation. Ici, l'attention ne joue pas de rôle direct car nous ne pouvons moduler à notre gré la sensation. Sa clarté peut varier (*Psychologia empirica* §74 et 75) mais notre seul pouvoir consiste à modifier la place de l'objet de la sensation et/ou la position de notre corps (*Psychologia empirica* § 78). En outre, si nous percevons en même temps deux sensations dont l'une est plus forte que l'autre, la plus forte peut aller jusqu'à rendre imperceptible la première. La raison principale pour laquelle l'attention n'est pas ici prise en considération est que, comme l'indique la *Psychologia rationalis*, nous ne pouvons parvenir, au plan de la sensation, à distinguer ce de quoi se compose la sensation elle-même. En effet, la sensation renvoie à des "idées sensuelles" qui se produisent dans notre conscience à l'occasion du changement dans l'organe des sens³⁴⁰. Comme, d'autre part, ces changements dans l'organe des sens renvoient au mouvement induit par l'objet des sens, c'est, au fond, une « force motrice » qui est perçue par l'organe et que nous nous représentons confusément³⁴¹. De ce fait, l'ensemble du processus ne permet pas à l'âme d'obtenir ici une connaissance distincte de l'objet de la représentation. Le sens, par lui-même, ne peut donc pas assurer un passage du confus au distinct. Qu'en est-il pour l'imagination ?

³⁴⁰ *Psychologia rationalis* § 91 « les idées sensuelles sont semblables à l'objet qu'elles représentent. En effet, les idées sensuelles sont dans l'âme par la force de la sensation. » Ainsi que J. Ecole l'explique dans un article consacré à la *Psychologia rationalis* : « Pour représenter ces objets (les objets perçus par nos sens) les idées sensuelles doivent leur être semblables. Et comme ceux-ci, en tant qu'ils sont corporels, ne comportent que des propriétés mécaniques ayant trait à la figure, à la grandeur, à la position des parties et au mouvement, les idées sensuelles des corps ne représentent pas autre chose que ces propriétés. Si nous distinguons dans les corps ces diverses propriétés, la sensation est distincte ; sinon elle est confuse. In J. Ecole *Introduction à l'Opus metaphysicum de Christian Wolff* Vrin reprise p. 86.

³⁴¹ *Psychologia empirica* §110

La situation est ici fort différente. Que ce soit l'artiste qui compose une nouvelle représentation grâce à la puissance de son imagination ou le mathématicien qui construit sa démonstration, à partir des figures représentées, l'imagination semble douée d'un pouvoir de composer ou de diviser ses images. D'autre part, en relation avec la mémoire, s'opère, dans l'imagination, un lien entre les images dont l'enjeu est important pour toute la connaissance.

En rappelant une image c'est, l'habitude et l'exercice aidant, toute une série de représentations qui vont nous devenir à nouveau accessibles. Au sujet de ces images se posera également, et de manière nécessaire, la question de leur ordre et de leur valeur en les resituant dans l'ensemble de notre expérience de la nature. (*Psychologia empirica* §224).

Le rapport entre l'imagination et la sensation s'impose comme le premier aspect à expliciter. Or, dès ce moment, l'attention joue un rôle fort important. En effet, en évoquant l'image de l'objet absent, l'imagination ne peut faire autrement que de "remuer" les traces des moments corporels qui l'accompagnent. De plus, l'imagination se focalisant sur une image précise va réaliser, à son propre niveau, ce dont Wolff parle dans la définition de l'attention : elle va rendre une image plus claire, une image qui faisait partie d'un ensemble, dont nous n'avions jusque-là qu'une conscience obscure. On voit ici s'esquisser ce que nous étudierons plus longuement pour les notions : l'attention en se fixant sur une partie d'un ensemble – et davantage encore en se fixant successivement sur plusieurs parties- nous rapproche d'une perception plus complète et plus distincte.

Dans ce contexte, Wolff observe que le phantasme de l'imagination étant dépendant des sensations, lorsque nous évoquons la sensation passée, il est effectivement possible que le phantasme soit lui aussi rappelé. Toutefois, lorsque c'est grâce à notre attention que nous voulons procurer ce résultat, nous nous trouvons devant une difficulté spécifique : il est fort difficile de faire tenir dans le même acte d'attention la sensation originelle et le phantasme auquel elle conduit. En effet le propre de l'attention est de rendre plus claire une perception partielle. Cette clarté "différentielle", si l'on peut s'exprimer ainsi, a sa contrepartie, à savoir que d'autres parties de la perception totale restent dans une relative confusion. C'est d'ailleurs pourquoi, dès la définition de l'attention, Wolff emploie l'adverbe "successivement" (successive). Le gain de clarté obtenu par l'attention n'étant que partiel, il convient donc de fixer notre attention sur une autre partie de la perception totale pour, là

encore, obtenir davantage de clarté. Wolff recommande donc de s'entraîner à progresser dans notre capacité d'attention, en tenant compte de cette difficulté très spécifique, c'est-à-dire en accroissant petit à petit le nombre d'objets sur lesquels notre attention se focalise. Compte tenu du fait que nos sensations renvoient de manière confuse à l'ordre de l'univers, notre imagination ne peut donc espérer parvenir à une parfaite décomposition de ces sensations. Elle nous montre cependant, au plan qui est le sien que, si notre connaissance a pour origine des totalités qui dépassent la puissance d'analyse de notre conscience, le progrès de notre savoir ne saurait consister que dans ce mouvement double et de sens opposé. Il s'agit tout d'abord de prendre ses distances par rapport au tout et, en éclairant seulement une partie de celui-ci, de tenter par après de se rapprocher du tout, mais en en possédant alors une connaissance distincte c'est-à-dire dont chacune des parties est elle-même connue avec clarté.

Cette loi de notre connaissance explique pourquoi Wolff au paragraphe 287 de la *Psychologia rationalis* souligne une caractéristique de notre perception que cette analyse de l'imagination peut aider à mettre en lumière : aucune de nos perceptions données « tota simul » (toute en même temps) n'est distincte.

Elle ne le devient que par une opération de l'esprit qui identifie en elle les parties qui la composent. Pour illustrer son propos, Wolff utilise le cas du mot. Celui-ci ne donne l'impression d'être perçu clairement, en dépit de la rapidité du son des syllabes, que parce que le tout du mot est en fait perçu successivement et parce que nous reconnaissons l'ordre et le lien entre les syllabes comme celui qui convient bien pour ce mot. Ici donc, une nouvelle fois, l'imagination nous indique l'essentiel qui s'applique tout d'abord à elle-même : notre connaissance est en quelque sorte dominée par une exigence de décomposition qui est opérée par l'attention. C'est grâce à cette dernière que, de manière progressive, se réalise le passage du confus au distinct.

À la fin de ce chapitre consacré à l'imagination, Wolff mentionne à plusieurs reprises le thème de l'attention, montrant par là qu'il éclaire le mouvement de l'imagination et peut-être également qu'il prépare ce qui suit. On rencontre, en effet, dans ce paragraphe, deux approches de l'attention qui, de fait, éclairent ce que Wolff entendait expliciter quant au pouvoir de l'imagination mais qui posent également des problèmes qui ne pourront être étudiés que plus tard.

En tout premier lieu, Wolff rappelle le paragraphe 224 qui, dès le début de son étude, montrait que l'imagination dépend – c'est même une "loi" pour elle- de ce qui a été perçu par le sens. On se souvient également qu'une attention plus grande à un aspect de cette perception orientait l'imagination dans son acte. Mettant en quelque sorte en exergue dans une perception totale présente, une perception partielle –et la rendant plus claire par là même-, l'attention est donc, à l'évidence, la cause par laquelle l'imagination évoque tel aspect de ce qui fut présent et non tel autre.

Cette causalité de l'attention se manifeste donc, tout d'abord, par le fait que sans elle, aucune de nos perceptions ne pourrait acquérir le surcroît de clarté sans lequel notre connaissance ne serait pas susceptible de progresser. Mais il est, ici, une autre caractéristique de l'attention qui doit être soulignée et qui éclaire l'ensemble de notre étude : c'est à savoir la liberté de l'attention. Le texte du paragraphe 344 de la *psychologia rationalis* est à cet égard fort explicite. Pour justifier la thèse selon laquelle la loi de l'imagination ne restreint pas la liberté de l'âme, Wolff propose l'explication suivante :

En effet, si tu diriges ton attention sur quelque chose que tu perçois par le sens, grâce à elle (l'attention), tu peux t'écarter de cette chose. Il ne fait aucun doute que tu veux librement diriger ton attention sur cette chose. Il est donc nécessaire que tu veuilles également les choses qui suivent nécessairement de cette attention. La chose perçue étant posée, le phantasme est nécessairement produit, ce qui dépend de la loi de l'imagination ; le phantasme a son origine dans idée sensuelle dans laquelle tu diriges ton attention et puisque, grâce à elle tu peux t'en détourner, le phantasme dépend de la liberté de l'âme »³⁴².

Comme on le voit, Wolff s'appuie sur une expérience et pas seulement sur une définition : « il ne fait aucun doute que tu veux librement diriger ton attention »³⁴³.

Ce texte est remarquable à plus d'un titre. Il reprend des caractéristiques de l'attention que nous avons déjà rencontrées mais il ajoute une nouvelle perspective, celle de la direction de l'attention qui nous mène à la thématique de la réflexion.

Le point de départ de ce texte est une expérience que chacun peut faire (« si tu diriges ton attention sur quelque chose que tu perçois par le sens...) et l'ensemble du propos wolffien est dépendant de ce point de départ expérimental. On rencontre

³⁴² *Psychologia rationalis* §344 p. 278.

³⁴³ « dubio caret, quod attentionem in eam dirigere libere velis » *Psychologia rationalis* §344, p. 278.

deux aspects de l'attention d'ores et déjà développés : l'attention assume de l'intérieur de l'expérience, le progrès de la connaissance, en rendant possible l'accès à des connaissances distinctes. De même, elle apparaît, ici aussi, comme l'instrument de l'âme qui, après elle, exerce le contrôle sur l'ensemble des processus psychiques. On retrouve donc bien la perspective double de la psychologie empirique et rationnelle, l'attention jouant son rôle ici et là. Toutefois, la perspective principale et originale de ce texte est autre ; il s'agit de la direction de l'attention. En un sens, ce thème pourrait sembler familier puisque, ainsi que nous l'avons vu, faire attention c'est toujours se fixer sur une perception ou une idée. Cependant, le terme « fixer » désigne davantage le résultat que le processus lui-même. Or, c'est bien le processus qui est mis en lumière au travers de la thématique de la « direction ». En outre, parler de « direction » c'est aussi et surtout indiquer que le sujet- l'âme- choisit de prendre telle perception comme objet de son attention. Wolff souligne ainsi le fait que si nous choisissons de fixer notre attention sur tel objet, c'est que nous pouvons aussi nous en écarter. Bref ! L'expérience même de l'attention est celle d'un choix et ainsi l'attention est l'activité psychique dans laquelle s'exprime notre liberté.

Mais le texte est plus riche et plus profond, encore. En effet, en revenant sur la dynamique psychique de l'attention, on doit remarquer que celle-ci, portée sur une perception, par le renforcement perceptif qu'elle induit, produit également le phantasme. Le lien entre cette perception plus claire et le phantasme obéit, selon Wolff, à un déterminisme qu'il dénomme loi de l'imagination. Pourtant, il ne se contente pas, dans ce texte, de relever l'existence de ce déterminisme, mais il veut, au contraire, souligner le fait de la liberté. En effet, au point de départ, tout dépend de l'attention, plus précisément de la direction que nous voulons donner à notre attention. Or, on s'en souvient, le point de départ est libre car nous pouvons diriger notre attention comme nous l'entendons.

On observe donc ici une réalité assez paradoxale : notre vie psychique, et singulièrement l'imagination, obéit à un vrai déterminisme alors même que notre rapport aux perceptions est libre. La prise en compte de la direction de l'attention permet d'établir et de rendre manifeste ces deux aspects essentiels de notre vie psychique. Cette direction de l'attention, Wolff la nomme « réflexion » et il ajoute, dans la définition complète de ce terme, qu'elle est « successive »³⁴⁴. Ce dernier mot

³⁴⁴ « Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur Reflexio ; » *Psychologia empirica* § 257

souligne, d'une part, que grâce à l'attention, chacune des parties de la réalité sur laquelle on « réfléchit » est progressivement prise en compte, mais il indique également la continuité d'un effort qui nous semble entrer en résonance avec la définition même de l'âme comme « force », comme « effort ». On s'en souvient : nous avons vu plus haut que l'âme s'efforçait d'atteindre des connaissances de plus en plus claires et même distinctes. Nous comprenons maintenant que ceci se traduit par une attention continue sous le regard de laquelle l'âme, parce qu'elle le veut, analyse ses connaissances et les approfondit.

On comprend alors le lien immanent unissant attention et réflexion. Sans attention, il ne pourrait y avoir de progrès dans la connaissance des notions par clarification partielle de leurs caractéristiques ; mais, sans réflexion, l'âme ne pourrait diriger ce processus et nous subirions en quelque sorte le processus d'une connaissance dépendant d'une attention captive de la clarté ou soumise au chaos de nos impressions, voire aux caprices d'une imagination sans règle. Or, telle n'est pas la signification du progrès de la connaissance selon Wolff : C'est bien par nous-mêmes – par notre âme et librement – que nous progressons.

Avant de considérer de manière synthétique cette responsabilité de l'attention et de la réflexion, nous devons suivre le fil du propos wolffien. C'est à l'occasion d'un travail sur la première opération de l'âme que nous avons pu dégager certains traits de l'attention. Poursuivons notre étude en considérant maintenant ce qui a trait aux deuxième et troisième opérations de l'esprit.

c) Deuxième et troisième opérations de l'esprit.

L'histoire de la Logique montre qu'en principe, les enjeux de la première et de la deuxième opération de l'âme étaient fort différents. Thomas d'Aquin, pour sa part, avait montré dans son *commentaire du traité de l'interprétation* que si la première opération de l'esprit saisit la quiddité, cette saisie ne considère pas l'existence de la chose et que seule la deuxième opération, au travers de la composition ou de la division des concepts, parvenait à affirmer ou à nier l'existence - et / ou les caractéristiques existentielles d'un sujet³⁴⁵. Dans cette perspective, le verbe "être" jouait un rôle tout à fait capital puisqu'au travers du temps et du mouvement - thème

³⁴⁵ In *Aristotelis libros peri hermeneias expositio* livre I leçon 7, édition Marietti n° 81-85

habituel des propositions du discours – c'était bien de l'existence ou de la non-existence qu'il était question.

Si l'on a cette référence thomasienne en tête, on ne saurait manquer d'être surpris par le texte wolffien. Celui-ci rapproche à ce point les deux opérations qu'elles semblent, à la limite, se confondre³⁴⁶. Il nous faut donc analyser le plus précisément possible ce «transitus» d'une opération à l'autre qui devrait nous mener à une compréhension plus profonde de la logique de Wolff et de sa singularité.

Sans reprendre "expressis verbis" l'expression "seconde opération de l'âme" le texte de la *Logica* présente le jugement (judicium) en deux temps de la façon suivante :

Lorsque nous distinguons quelque chose dans une chose présente, ou que nous percevons quelque chose en même temps qu'elle, et que ce quelque chose nous le considérons d'abord comme différent de la chose puis comme lui appartenant ou ne lui appartenant pas, d'une quelconque façon, alors nous sommes dits juger. Cet acte de l'esprit par lequel nous attribuons à une chose une réalité différente d'elle ou nous ne lui attribuons pas nous l'appelons jugement. (*Logica* §39).

Le paragraphe 40 ajoute :

Lorsque l'esprit juge il conjoint ou sépare deux notions. Et, en effet, lorsqu'il juge au sujet d'une chose quelconque il lui attribue ce qu'il a reconnu comme différent d'elle ou bien il ne lui attribue pas. Puisque donc lorsqu'il juge au sujet d'une chose il doit alors se représenter ce qu'il lui attribue ou qu'il ne lui attribue pas, c'est qu'il doit avoir une notion de chacune des deux. À une chose inconnue, rien ne sera attribué ou refusé et à une chose connue ne lui sera attribuée ou refusée rien qu'on ignore. Il est donc clair que nous joignons entre elles deux notions ou que nous les séparons.

³⁴⁶ Le texte le plus explicite est probablement le §343 de la *Psychologia empirica* : « L'acte du jugement affirmatif est réalisé dans la connaissance intuitive si les réalités que nous regardons comme différentes de la chose, nous les considérons, en outre, comme existant en elle ou lui appartenant d'une manière quelconque »p.249

« Nous avons vu l'acte de la notion s'achever en ce que nous considérons les diverses réalités qui sont dans la chose comme diverses entre elles et avec la chose. Un autre acte prolonge celui-ci par lequel nous considérons ces mêmes réalités comme existant dans la chose ou ayant un quelconque rapport avec elle, ce en quoi consiste le jugement par la puissance de la proposition : où s'arrête la notion (ou si tu préfères la simple appréhension) là commence le jugement. De telle sorte que la simple appréhension des réalités qui sont dans la chose ou qui la concernent est comme un passage (transitus) de la notion au jugement »p.250

Le paragraphe 40 a donc pour fonction de reprendre une façon commune de parler du jugement (cf. §39) et d'en préciser l'exacte signification, compte tenu des principes de la logique wolffienne. C'est donc le rôle de la notion – ou plutôt ici des notions (« notions »)- qui est mis en avant. De quoi s'agit-il en effet ? De conjointre ou de séparer les notions. Autrement dit, Wolff ne met l'accent ni sur l'existence des choses, ni sur l'importance du verbe, ni même sur le rapport à la pluralité des choses existantes. Le jugement semble bien être, lui aussi, issu de l'analyse de la chose connue par simple appréhension mais ici est mis en avant un aspect de la chose différent (« diversum ») d'elle et dit comme tel. L'alternative principale n'est pas de savoir si telle chose, telle propriété, existe ou n'existe pas, mais de savoir si une caractéristique appartient ou n'appartient pas à une chose, que cette caractéristique d'ailleurs soit interne ou externe³⁴⁷.

À vrai dire, dans cette opération, ce ne sont plus les choses qui sont premièrement mises en cause mais les notions ; par suite, dans le jugement, les choses ne sont alors présentes qu'au travers de leurs notions.

Mais alors, et par voie de conséquence, on comprend maintenant l'originalité de la perspective que Wolff nous présente ainsi que le déplacement qu'opère sa problématique.

Dans la première opération, il s'agissait simplement de "faire attention" à la notion. Ici, il convient de savoir si deux notions peuvent - ou non – être conjointes. L'accent n'est donc mis ni sur les mots ni sur l'existence mais d'abord sur la conjonction ou la séparation entre les notions que notre intellect produit dans le jugement. On ne saurait, en outre, oublier la remarque faite par Wolff – et dont nous sommes partis – selon laquelle les deux premières opérations peuvent à la limite se confondre. Il me semble que ce que nous venons de dire de la deuxième opération doit être repris et approfondi à la lumière de cette remarque.

En effet, la première opération nous donne bien la " simple appréhension" qui renvoie à un individu mais celle-ci est obtenue quand on considère "deux ou plusieurs choses individuelles"³⁴⁸. Cette dernière caractéristique est absolument nécessaire pour obtenir les notions d'espèce et de genre. En effet, ces dernières

³⁴⁷ Les exemples du §39 sont fort significatifs à cet égard. Wolff choisit le cas du triangle pour le jugement affirmatif : le triangle a trois angles et pour le jugement négatif : le triangle n'a pas quatre angles. Pour des réalités non mathématiques, les exemples sont les suivants : la chandelle allumée luit ; et, pour le jugement négatif : le fer ne luit pas.

³⁴⁸ *Psychologia empirica* §326.

notions n'ont par définition de contenu qu'à partir d'une considération des similitudes entre individus. Dans ces conditions, on comprend mieux le lien très fort, et existant depuis le début, entre la première et la deuxième opération. La première opération se contente de dégager la notion à partir de l'individu ; la deuxième se donne les moyens de comparer explicitement plusieurs notions et plusieurs individus entre eux grâce à la mise en relation – conjonction/ séparation - des notions elles-mêmes.

Il nous faut remarquer à nouveau que Wolff impute ce processus qu'est la deuxième opération à l'attention. L'analyse du jugement contingent est à cet égard très claire et même emblématique du rôle de l'attention.

Si le jugement affirmatif contingent doit exprimer le mode selon lequel le prédicat est dans le sujet, dans l'idée qui lui correspond le sujet doit être représenté deux fois, de telle sorte que, dans un cas, le prédicat soit dans le sujet, dans l'autre cas, il ne le soit pas et l'attention doit être dirigée, dans un cas, sur l'existence (du prédicat dans le sujet) et dans l'autre cas sur la non-existence (du prédicat dans le sujet). En effet, si tu diriges l'attention sur l'existence du prédicat dans le sujet, par cela même tu es conscient que ce prédicat convient à ce sujet. Si, en revanche, tu diriges l'attention sur la non-existence du prédicat dans un autre sujet de même espèce, par cela même tu es conscient qu'au sujet de cette espèce ne convient pas le prédicat. C'est pourquoi si tu diriges l'attention sur les deux cas en même temps, par cela même tu es conscient du fait que le prédicat peut convenir et peut ne pas convenir à ce sujet de cette espèce. Et, par-là, tu es conscient que le prédicat est dans le sujet de manière contingente. (*Psychologia empirica* § 349).

La référence aux notions simplifie considérablement, comme on peut le voir, l'analyse que doit mener l'intellect. Il suffit tout d'abord de comparer deux sujets de même espèce ou un seul sujet en des temps différents. À vrai dire, ces deux manières de procéder sont fort proches l'une de l'autre puisque chaque fois que nous affirmons que tel sujet est de telle espèce, c'est qu'implicitement nous l'avons comparé avec d'autres auxquels il ressemble de telle manière que nous les classons sous la même espèce. Dans le processus dont nous parle Wolff la seule question est de savoir si le prédicat « est dans » le sujet.

Or pour déterminer ce fait, il suffit de diriger "l'attention" sur cette "inhérence"(inexistentia) et, par le fait même, on accède à la conscience de la convenance du prédicat avec le sujet.

Mais, on l'a remarqué, Wolff maintient le parallèle dans le cas d'un éventuel jugement négatif au point que dans ce cas, on dirige l'attention sur la non-inhérence (non *inexistentia*) du prédicat dans le sujet. Là encore, c'est l'attention qui suffit à nous rendre conscient et donc à nous persuader que le prédicat ne convient pas, dans ce cas, au sujet.

On doit d'abord souligner que l'attention porte avec autant de pertinence sur une inhérence donc une présence que sur une non-inhérence, c'est-à-dire une absence. Du point de vue de Wolff, l'inhérence comme la non-inhérence sont aussi significatives l'une que l'autre et si, de manière synthétique (*simul*) on dirige notre attention sur les deux, il en ressort que le prédicat peut convenir à ce sujet de cette espèce et peut ne pas convenir. Par là même, on a pris conscience de sa contingence.

Une nouvelle fois, on retrouve les termes clés de toute la logique de Wolff. Tout le processus s'accomplit à l'intérieur du domaine de la représentation ; celui-ci renvoie d'un côté aux notions et de l'autre à l'attention. Ce sont donc bien des choses dans leur nature qui sont élucidées par la logique – ici leur contingence – mais c'est au travers des notions, par analyse et par jugement que cette élucidation s'accomplit.

Il est maintenant possible de montrer comment Wolff estime pouvoir achever sa compréhension des opérations de l'esprit. En effet, de même qu'à peine achevée, la première opération menait à la deuxième, de même en va-t-il pour la troisième. Nous nous souvenons que le point de départ des opérations de l'esprit est la connaissance sensible – et imaginative- de l'individu. Celle-ci s'approfondit dans la mise en évidence des espèces et des genres, et ceci nous permet de produire des propositions qui seront vraies ou fausses selon que les notions conviendront ou ne conviendront pas entre elles.³⁴⁹

Cet ensemble d'opérations est réalisé par notre intellect mais celui-ci s'appuie constamment sur nos facultés sensibles et sur notre attention. Le paragraphe 360 expose le processus de manière fort claire :

Lorsque nous ramenons la chose présente à son genre ou à son espèce, nous jugeons : cet individu est de ce genre ou de cette espèce en lui attribuant à lui-même

³⁴⁹ Dans la *Logica* Wolff propose deux définitions de la vérité ; la première, apparemment traditionnelle et nominale s'énonce ainsi : « la vérité est l'accord (consensus) de notre jugement avec l'objet, c'est-à-dire avec l'objet représenté » (§ 505). La seconde correspond à ce que Wolff pense comme étant la définition réelle de la vérité : « la vérité est la déterminabilité du prédicat par la notion du sujet » (§ 513).

comme prédicat le nom du genre ou de l'espèce. Et, comme, nous connaissions auparavant les prédicats du genre ou de cette espèce, par hypothèse, nous avons confié à la mémoire les jugements qui sont exprimés par des propositions de ce type : au genre A convient le prédicat B, ou à l'espèce C convient le prédicat D, conséquemment puisque la notion de genre ou d'espèce est commune au jugement présent et passé, lorsque nous ramenons la chose présente à son genre ou à son espèce, dans l'âme aussi doit être reproduite la notion par ce jugement que au genre A convient le prédicat B, ou à l'espèce C convient le prédicat D qui doit être rappelé à nouveau. Donc, à la chose rapportée à son genre ou à son espèce, nous attribuons ce prédicat, jugeant qu'à cet individu convient le prédicat B ou D.

La même idée est confirmée a posteriori. Nous partons de ce que nous avons appris : la colombe peut être apprivoisée de telle sorte qu'elle retourne au point de départ de son vol ; toi, en voyant une colombe, tu juges : cet oiseau est une colombe ; il te viendra en mémoire que les colombes peuvent être apprivoisées, tu jugeras donc plus tard : cet oiseau peut être apprivoisé ou encore cette colombe peut être apprivoisée. (*Psychologia empirica* §360).

On a bien remarqué, dans cet exemple et dans l'analyse de la structure logique dont Wolff fait état, deux aspects importants : d'une part, le passage quasi immédiat de la saisie de l'individu (la simple appréhension) au jugement ; mais aussi, le fait que plusieurs jugements ont lieu sur le même objet. Or, c'est précisément cette caractéristique de la situation sur laquelle Wolff revient par après et qui nous fait passer à la troisième opération :

Nous avons vu plus haut que c'est parce que tu reconnais que cet oiseau que tu vois est une colombe et que tu te souviens que la colombe peut être apprivoisée qu'est formé le jugement selon lequel cet oiseau que tu vois ou cette colombe peut être apprivoisée. Tu as ici, de nouveau, deux jugements qui ont une notion commune, à savoir, cet oiseau est une colombe et la colombe peut être apprivoisée... Et ayant mis de côté la notion commune de colombe, à partir des autres notions différentes de cet oiseau et de l'apprivoisement, tu formes un nouveau jugement qui est énoncé par ces termes : cet oiseau peut être apprivoisé ». (*Psychologia empirica* §362 p.273-274).

Comme on peut le constater sur cet exemple fort simple, le raisonnement³⁵⁰ n'a rien de très mystérieux du point de vue logique : il poursuit l'œuvre du jugement en formulant une troisième proposition à partir des deux qui constituaient le point de départ du raisonnement. Plus précisément, Wolff indique qu'une "notion commune" aux deux propositions de départ est mise de côté mais, comme elle a été reconnue commune, elle permet d'unir les deux propositions dans une troisième.

Au travers du thème du raisonnement Wolff est conscient, ici aussi, de s'inscrire dans une longue tradition qui remonte au syllogisme aristotélicien. C'est pourquoi il est utile d'être attentif à ce que dit Wolff, à la manière dont il présente l'essentiel du raisonnement. On sait que chez Aristote, le cœur du syllogisme – ce qui rendait compte de la légitimité de la conclusion renvoyait au "moyen terme"³⁵¹. Ce moyen terme, pris une fois comme prédicat dans une prémisse et une autre fois comme sujet dans l'autre prémisse permettait d'unir les deux autres termes et par conséquent de produire une troisième proposition "en raison même de ce qui avait été posé dans les prémisses ».

Or, sans ignorer la doctrine d'Aristote, Wolff va faire reposer le syllogisme sur d'autres principes qui révèlent à leur tour la manière dont Wolff articule les points de vue logique et psychologique.

En premier lieu, il va de soi que cette troisième opération reprend les deux premières et s'appuie sur le primat des notions. Au travers des notions d'espèce et de genre, on s'en souvient, ce sont les principes ontologiques – essentialia – principalement, qui gouvernent les actes de notre raisonnement. À vrai dire, une exigence est ici première : celle de définir de la manière la plus précise la chose au sujet de laquelle on argumente car c'est bien, de toute façon, à partir des notions qui entrent dans la définition – genre et espèce – que la "démonstration" procède.

Toutefois, l'originalité de Wolff se fait reconnaître à la manière dont, soulignant les principes logiques de cette démonstration il développe, à partir d'eux, des conséquences qui semblent d'une autre nature. De quoi s'agit-il ? Il me semble que Wolff retraduit l'ordre conceptuel du raisonnement en ordre chronologique, ou, plus

³⁵⁰ « La troisième opération de l'esprit (qui est appelée raisonnement) est la formation des jugements à partir d'autres qui précèdent ». *Psychologia empirica* §366

³⁵¹ « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données ». *Premiers Analytiques* livre I, chapitre I, 24b 18-19. « J'appelle moyen le terme qui est lui-même contenu dans un autre terme et contient un autre terme en lui, et qui occupe aussi une position intermédiaire ». *Premiers Analytiques* livre I chapitre 4, 25 b 35-36.

exactement, qu'il cherche à rendre compte de ce qui se produit dans le raisonnement à partir d'un ordre chronologique de nos différents "status mentis" (états d'esprit).

Retraçons brièvement les étapes de cette explication wolffienne du raisonnement.

Le point de départ est parfaitement clair :

Dans les raisonnements une autre notion naît à partir de notion antérieures (praevis). En effet, quand nous raisonnons, nous formons un jugement à partir de jugements antérieurs et, par voie de conséquence, dans la connaissance symbolique,³⁵² nous formons d'autres propositions à partir de propositions déterminées. Puisque à toute proposition vraie répond une notion, dans les raisonnements une notion naît à partir de notion antérieures.

La même vérité apparaît clairement a posteriori. Nous partons du fait que, voyant un poirier, je juge que c'est un arbre, et que, me rappelant que tout arbre perd ses feuilles à l'automne, je conclus que le poirier que je vois devra perdre ses feuilles à l'automne. C'est donc ainsi que nous raisonnons. Ce poirier est un arbre. Tout arbre doit perdre ses feuilles à l'automne. Donc ce poirier perdra ses feuilles à l'automne. À la première proposition qui est la mineure du syllogisme répond la notion par laquelle le poirier se présente (exhibetur) comme un arbre, en tant que dans l'idée du poirier présent nous dirigeons notre attention sur les choses qui sont communes au poirier et aux autres arbres, comme le tronc, les branches, les racines et les feuilles. À la deuxième proposition répond la notion de l'arbre perdant ses feuilles à l'automne, en tant que, dans la mémoire, nous nous rappelons idée d'un (autre) arbre que nous avons vu perdre ses feuilles, en même temps que d'autres perceptions que nous avons eues à cette saison. Enfin, à la troisième proposition répond la notion ou, si tu préfères idée qui montre cet arbre, tel qu'il sera vu à l'automne en train de perdre ses feuilles. Donc à partir de deux notions antérieures en naît une troisième et dans la connaissance intuitive, de deux idées en naît une troisième. (*Psychologia empirica* § 391).

Tout l'intérêt de cet exemple - et de son analyse - est à l'évidence de rapprocher autant que faire se peut, l'ordre de notre raisonnement rapidement évoqué au début du commentaire³⁵³ et celui du temps de notre pensée. La question est ici de savoir

³⁵² Wolff oppose connaissance symbolique et connaissance intuitive. La première utilise des mots (cf *Psychologia empirica* § 369) pour exprimer les notions ou les idées qui sont les objets mêmes sur lesquels porte l'acte de l'esprit (cf *Psychologia empirica* §286 et 287). Connaître directement ces objets, en revanche, c'est en avoir une connaissance intuitive.

³⁵³ Les quatre premières lignes du commentaire de « ce qui apparaît clairement a posteriori » présentent effectivement les trois propositions du raisonnement sans insister sur le lien lui-même des propositions.

ce que Wolff veut établir. Veut- il montrer que notre raisonnement se borne à énoncer selon des relations d'universalité ce que notre expérience nous donne selon l'ordre du temps ? N'est-ce pas plutôt de montrer comment notre rapport expérimental et psychologique au temps, c'est-à-dire notre mémoire, collabore avec notre intellect pour nous permettre de raisonner ?

Peut-être une lecture attentive de ce que Wolff développe quant au rapport entre attention et mémoire dans le paragraphe 393 peut-elle nous apporter la solution de ce problème :

Si est formé un jugement intuitif ayant une notion commune avec un jugement passé, cela nous le retenons par la mémoire et nous sommes capables de le reproduire identiquement et de reconnaître ce que nous avons reproduit ; par la puissance de la notion commune nous reproduisons le jugement passé et un jugement discursif est formé par les différents termes de chaque jugement ; ainsi, on parvient à un jugement qui ne serait pas venu à l'esprit à ce moment-là. Si nous dirigeons notre attention sur le jugement et qu'il a une notion commune avec un jugement passé qui est, lui aussi, retenu par la mémoire, de même que précédemment, nous parviendrons à un jugement discursif auquel autrement nous ne serions pas parvenus. Il apparaît donc facilement, par la même loi, que quel que soit l'intervalle de temps, en raisonnant, la série des pensées peut être continuée, du moment que ne manquent pas les jugements passés dont nous nous rappelons grâce aux pensées présentes.

Ainsi, en accord avec ce qu'il commentait dans le paragraphe 391 Wolff veut effectivement montrer que lorsque nous raisonnons nous ne laissons pas notre expérience de côté, ni par conséquent notre passé. Cela signifie concrètement que les propositions grâce auxquelles nous pourrions conclure sont bien dépendantes du temps. Encore faut-il que nous nous souvenions d'elles. À cet égard, il n'est donc pas inexact d'affirmer que notre raisonnement reprend et exprime selon l'ordre des notions, des expériences et des propositions possédant un ancrage temporel. Cela ne signifie pourtant pas que l'ordre du temps soit la vérité de l'ordre logique, ou moins encore que l'ordre logique soit une sorte de fiction, une simple manière de dire ce qui se passe dans le temps sans que notre discours accède par lui-même à un fondement réel. Ce fondement, à vrai dire, nous le connaissons déjà et nous savons qu'il est double : ce sont les notions et l'attention. Dans le cas de la troisième opération – et les textes que nous venons de mentionner l'attestent– il suffit de

considérer soigneusement ce qui permet d'inférer et de conclure. Or, de ce point de vue, c'est bien l'attention portant sur ce qui commun entre les deux propositions qui constitue le cœur de la démonstration. Au total, l'attention, ici, se manifeste comme "état présent" de l'esprit qui unit les deux autres dimensions du temps. De cet état présent de l'esprit Wolff affirme qu'il est « gravidus futuri » (gros du futur) (cf. *Psychologia empirica* §408). Dans le cas du raisonnement, être gros du futur c'est, pour notre intellect, être capable d'aller "plus loin" que les deux premières propositions et d'accéder à la conclusion. L'attention permet ici aussi le « transitus » d'une opération (la deuxième) à une autre (la troisième). En fait, c'est donc bien elle qui dans les trois opérations de l'esprit assure le contact de l'esprit avec les notions et, par-là, le succès des dites opérations.

Chapitre 6 : Nature et signification de la logique wolffienne

Les trois opérations de l'âme que nous venons d'étudier structurent notre rapport logique au réel au travers de nos actes de connaissance. On peut maintenant interroger, de manière plus profonde et plus large, cette signification de la logique dans la philosophie de Wolff : que peut-on attendre de la logique compte tenu des principes ontologiques et des trois opérations de l'âme ? En quoi, la dynamique de l'esprit humain rejoint-elle l'enjeu essentiel de la connaissance humaine ? Enfin, comment situer l'un par rapport à l'autre, le rôle de l'attention et les exigences de fond de la logique wolffienne ?

Y aurait-il un texte de Wolff qui, de manière emblématique, rassemble les aspects principaux de sa doctrine logique et en manifeste la cohérence profonde ? Pour répondre à cette question on pourrait être tenté de rechercher dans l'*Ontologia* puisque c'est bien en elle que, de l'aveu même de Wolff, se trouve la plupart des principes³⁵⁴. Il nous semble pourtant que le texte qui, dans ce domaine, donne à voir avec le maximum de précision l'unité de sa pensée et sa structure la plus profonde ne se trouve pas dans l'*Ontologia* mais dans la *Logica*. Le chapitre 1 de la 2^{ème} section (1^{ère} partie) – « de la différence formelle des notions » - nous semble

³⁵⁴ *Discursus praeliminaris* §89, 92, 94, 97.

constituer, en une dizaine de pages, quelque chose comme un " Discours de la méthode » à portée logique et ontologique. D'ailleurs, Wolff lui-même, dès le premier paragraphe, mentionne le titre de cet ouvrage décisif. Certes, comme nous le verrons, il ne se croit pas obligé pour autant de chanter les louanges du philosophe français mais il nous suffit, pour l'instant, de relever cette référence à l'orée même de son développement. D'ailleurs, plus significative encore, serait la mention du petit texte de Leibniz *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* de 1684, auquel Wolff fait référence dès le premier paragraphe du chapitre. Nous avons indiqué plus haut l'importance que dès ses premières réflexions Wolff accordait à cet ouvrage. Dans l'opuscule de Leibniz, Descartes était déjà cité et critiqué mais l'essentiel est ailleurs : Leibniz y proposait une classification systématique concernant les caractéristiques des notions qui a vivement impressionné Wolff. La référence à cet opuscule est d'ailleurs fréquente dans ses écrits³⁵⁵ et, comme nous allons l'étudier ci-après, on perçoit nettement que, jusque dans son vocabulaire, Wolff partage la plupart des positions philosophiques de Leibniz ; pas toutes, cependant, et nous voudrions expliquer pourquoi. Nous voudrions aussi indiquer, à ce propos, quelques une des raisons qui fondent l'importance de l'attention à la croisée de la psychologie, de la logique et de l'ontologie.

Toutefois, s'il nous semble utile, à l'occasion de l'étude de ce texte de la *Logica*, de préciser le rapport qu'entretient Wolff à ses deux grands devanciers- Descartes et Leibniz – notre objectif principal n'est pas là. Nous voudrions montrer, tout d'abord, que la construction de ce texte, jusque dans sa technicité proprement logique, rejoint, reprend et éclaire d'autres perspectives déjà étudiées. Il nous semble même - et c'est là l'originalité du texte – que nous sommes conduits au cœur même de l'ontologie lorsqu'on cherche à en penser l'enjeu logique principal. Tout se passe ici comme dans un texte du *Discursus Praeliminaris* dans lequel Wolff affirmait que bien que la démonstration ait été donnée en Psychologie « c'était comme si, en raison du lien (nexus) entre les parties de la philosophie tu le recevais de la Logique elle-même³⁵⁶ ». Il en va, ici, de manière similaire : l'argumentation est

³⁵⁵ *Psychologia empirica* § 76, *Logica* §77, *Ontologia* §485.

³⁵⁶ *Discursus praeliminaris* § 91, les deux dernières phrases du commentaire.

strictement logique et pourtant c'est, nous le montrerons, l'ontologie qui règne en maîtresse dans le discours³⁵⁷.

Pour suivre de près le mouvement de la pensée de Wolff, il peut être utile de proposer, dès maintenant, un plan du chapitre : après avoir rappelé dans les paragraphes 78 et 79 de la *Logica* l'enjeu principal de la représentation, Wolff procède en trois temps : il explicite tout d'abord l'opposition entre notion claire et notion obscure (§ 80 à 86) ; puis, en parcourant les quatre couples de caractéristiques possibles des notions (§ 87 à 99), il nous propose une typologie générale des connaissances humaines. Enfin, il montre comment, de l'intérieur même du point de vue logique, la thématique de l'essence – les "essentialia" – gouverne l'intégralité de son propos (§ 100 à 102).

Nous retrouvons, pour commencer, la triplicité des termes au travers desquels Wolff aborde le thème de la connaissance, que ce soit en psychologie ou en logique : ces termes sont la représentation, la chose et la notion. Pour bien montrer l'ampleur de leur usage, Wolff, dans le paragraphe 78, nous montre comment, à l'intérieur de l'expérience commune, ces termes rendent compte de ce qui s'y passe. Il rappelle tout d'abord quel est l'enjeu principal de cette expérience. :

« Lorsque nous nous représentons une chose, soit la notion suffit à reconnaître (« aut notio ad eam agnoscendam sufficit...) cette chose, soit elle ne suffit pas ».

On se souvient qu'au paragraphe 35 de cette même *Logica* Wolff avait beaucoup insisté sur le fait que les notions sont la condition sine qua non de l'appréhension de la chose. Il avait également souligné que les mots au travers desquels s'exprime notre connaissance des choses désignent, en premier lieu, les notions « plus que les choses » (*Logica* §37). On retrouve ici la même perspective : le principe du processus de reconnaissance est interne au sujet même si, comme dans l'exemple utilisé par Wolff, c'est de la sensibilité externe - la vue, par exemple – qu'il est question.

En effet quand nous voyons un homme et que le même homme nous est à nouveau présenté, ou bien nous le reconnaissons aussitôt ou nous sommes embarrassés : est-ce celui que nous nous souvenons avoir vu ailleurs et en un autre moment ? De même, si nous entendons un mot, soit nous comprenons suffisamment ce qui est

³⁵⁷ Cette idée est développée dans plusieurs textes de l'*Ontologia*. Voir en particulier le § 169 qui souligne le fait que la Logique fait déjà apercevoir l'importance de la notion d'essence.

dénoté par lui, de telle sorte que nous pouvons l'appliquer dans un cas donné au-delà de tout danger de nous tromper, soit n'apparaît pas assez clairement quelle est la chose qui correspond à ce terme. (*Logica* §78).

Par-delà les mots et la simple coïncidence des sensations passées et présentes, Wolff estime qu'il faut chercher l'essentiel de ce processus de "reconnaissance" dans la notion, tout en soulignant - et là est l'essentiel - que, dans certains cas, l'appel à la notion ne suffira pas à reconnaître la chose. C'est donc bien qu'il existe des notions ayant des caractéristiques différentes sous le rapport même de la connaissance. Tel est d'ailleurs l'enjeu du titre de ce chapitre : « de la différence formelle des notions ». On devra donc étudier les différents modes de connaissance qui caractérisent à chaque fois ces notions. Toutefois, avant d'aborder cette étude, Wolff fait intervenir un terme nouveau : les "notae"³⁵⁸. Ces "notae" reçoivent la définition suivante par Wolff : « J'appelle notes des réalités intrinsèques aux choses, à partir desquelles elles sont reconnues et discernées entre elles ». (*Logica* § 79).

Remarquons tout de suite la proximité lexicale des termes "notion" et "notae". Dans les deux cas, à l'évidence, c'est de connaissance qu'il s'agit. Toutefois, avant même de confronter ces définitions à l'usage que Wolff s'apprête à en faire, il vaut la peine de remarquer une différence majeure entre notion et notae et de s'interroger. La notion est une alors que par principe, semble-t-il, les notes sont toujours au pluriel. En première analyse, on croit comprendre pourquoi : les notes renvoient à des caractères présents dans les choses (cf. « *intrinsic* ») alors que la notion devrait exprimer une unité qui contient ces caractères. Mais c'est précisément là que se trouve le problème principal : est-il vraiment possible de penser et d'articuler la pluralité des "notes" et l'unité de la "notion" dans la perspective de la connaissance d'une chose ? Wolff insiste sur le fait que les notes sont dans les choses (§79), qu'elles permettent de les reconnaître et de les différencier les unes des autres. Mais alors, il devient difficile de comprendre comment la notion contient en elle une pluralité et si cette pluralité est vraiment constitutive de la notion.

Pour répondre à cette question il nous faut maintenant suivre Wolff dans le déploiement des différentes caractéristiques formelles de la notion.

³⁵⁸ Nous avons étudié plus haut les caractères (Merkmale) des concepts. Nous nous proposons de traduire ce terme « notae » par le mot français « notes ». Ce dernier a l'avantage d'être lexicalement proche de notion et de « connoter » directement la connaissance. Telles sont les deux raisons principales qui justifient à nos yeux cette traduction.

- En commençant par la « notion claire », Wolff présente la situation qui semble la moins problématique puisque ses caractéristiques propres assurent le succès de l'acte de (re) connaissance. En effet, si l'on se rapporte aux exemples utilisés dans le paragraphe 78, la connaissance claire est bien celle dans laquelle aucun obstacle ne vient par exemple empêcher, celui qui, voyant un homme pour la deuxième fois, de le reconnaître aussitôt (« statim »).

On observera toutefois que Wolff ne se contente pas d'enregistrer le fait de la reconnaissance mais qu'il en précise le contenu et en indique le moyen. Quant au premier aspect, dans le cas de la notion claire, celle-ci nous permet de reconnaître la chose et de la distinguer des autres ; quant au second, ce sont en fait les notes qui sont rendues responsables de l'acte de (re)connaissance ; elles suffisent à la double fonction de reconnaître la chose et de la différencier des autres. Les exemples choisis pour illustrer la "notion claire" semblent devoir échapper à toute possibilité de discussion ou d'incertitude : effectivement, il suffit, semble-t-il, d'avoir vu le soleil pour ne plus pouvoir le confondre avec un autre corps lumineux ; de même, le succès de notre communication quotidienne semble montrer que nous nous entendons sans équivoque possible sur "homme", "chien" ou "arbre" c'est-à-dire en vocabulaire wolffien, que nous en possédons une notion claire nous permettant de reconnaître la chose sans la confondre avec une autre. Si, en revanche, devant une plante exotique, nous sommes "embarrassés", dit Wolff, c'est parce que nous ne savons pas s'il s'agit de la même plante que nous avons déjà vue ou si le nom que nous lui prêtons correspond bien à son identité. Dans ce cas, la notion est obscure. On l'aura compris : ici nous ne sommes sûrs ni de reconnaître ni de nommer correctement les choses.

Après avoir présenté l'opposition du clair et de l'obscur Wolff commence par écarter une interprétation possible de la situation en faisant jouer la dualité du mot (« terminus ») et de la notion (« notio »). L'incertitude liée aux compréhensions différentes des mots ou l'arbitraire de leur institution ne pourraient-ils pas être ici invoqués ? Sur ce point, la pensée de Wolff est parfaitement nette : les mots n'étant que des signes des notions, si la connaissance doit se produire, ce sera d'abord à cause de la notion et non des mots. La clarté vient donc, elle aussi, en premier lieu des notions et non des mots. En revanche, un terme obscur peut engendrer de l'obscurité dans l'esprit. Toutefois, là encore (cf. § 81), si le terme est obscur, c'est tout d'abord parce qu'il est lié à une notion qui l'est elle-même.

La référence aux mots permet alors à Wolff de préciser le contexte dans lequel ceux-ci exercent leur fonction de signes de la notion. Pour s'expliquer, Wolff prend l'exemple du chasseur (cf. *Logica* §82) qui connaît à la fois l'animal qu'il chasse, par exemple le daim, et le mot dont il se sert pour le désigner. Cependant, Wolff évoque également le cas d'autres personnes moins familières de la chasse. Celles-ci peuvent connaître le mot « daim » tout en sachant que ce mot s'applique à une bête sauvage. Mais elles ne sont pas pour autant nécessairement capables de reconnaître un daim dans la forêt, c'est-à-dire qu'elles ne savent pas que le daim est cette bête sauvage à laquelle ce mot (ce nom) s'applique. En mettant en parallèle le chasseur et ce type de personnes, Wolff veut montrer ce que la notion claire accomplit en fait de connaissance : elle permet à l'esprit de relier le mot et la chose, ce que ne peut pas faire la connaissance obscure. On pourrait alors faire l'hypothèse que Wolff accorde à la familiarité - à l'habitude - que le chasseur entretient avec les bêtes de la forêt la capacité de rendre compte du lien entre le mot et la chose. Pourtant, là encore, la pensée de Wolff est fort précise : c'est dans la manière dont la notion est connue - et seulement là - qu'il faut trouver la cause de la différence entre clair et obscur. Nous retrouvons alors le rôle clé des "notes". Ici trois paramètres sont importants à indiquer :

- clarté et obscurité comportent des degrés ;
- ces degrés renvoient à un certain nombre de notes ;
- la mémoire et l'oubli ont dans cette situation un rôle à jouer.

Pour ce qui concerne le **premier point**, Wolff sait qu'il peut compter sur le témoignage de l'expérience : les mots et les images qui peuplent la pensée humaine ne nous sont pas tous aussi familiers les uns que les autres. Certaines idées semblent parfaitement possédées ; d'autres sont tenues comme des hypothèses plus ou moins probables. Bref, il semble bien que des degrés très variables de certitude et de clarté interne habitent nos pensées envisagées dans leur diversité. C'est pourquoi reconnaître une chose c'est souvent faire valoir une circonstance ou un élément caractéristique qui l'éclaire de l'intérieur et nous convainc que la chose en question est effectivement déjà connue, c'est-à-dire qu'elle ne nous échappait pas, qu'elle nous parlait bien d'une chose réelle et concrète.

Toutefois, et ce sera notre **deuxième point**, là encore l'expérience peut nous l'enseigner : il est fort possible que l'on reste dans l'incertitude, quant à la connaissance que l'on a. L'exemple de la plante exotique est assez parlant à cet

égard : son aspect inhabituel nous empêche de faire des liens avec d'autres plantes connues. Si, maintenant, un botaniste relevait dans cette plante les caractéristiques liées, par exemple, au nombre des étamines, à la taille du pistil ou à d'autres éléments structurels, il serait possible de l'identifier clairement et de la différencier de toutes les autres. On découvre donc ici comme un "seuil" : en-deçà d'un certain nombre de caractéristiques, la reconnaissance ne peut avoir lieu et l'on reste dans une sorte de connaissance vague sans possibilité de reconnaissance. Tel est le cas dans la notion obscure. Il y a bien tel ou tel aspect qui semble nous « parler » d'une chose sans que pourtant cela suffise à accomplir l'enjeu de la connaissance pensée à partir de la représentation : cette notion, présente en nous, ne parvient pas à rejoindre la présence de la chose et à la redoubler en nous ; elle n'accomplit pas sa fonction. Elle est donc dite obscure.

Troisième point :

Wolff indique, enfin, que selon l'état de notre mémoire, la reconnaissance de la chose se produira ou pas. On observera qu'ici Wolff ne considère pas la connaissance humaine à partir de principes intemporels. Nous avons établi plus haut, que c'est la notion de représentation qui éclaire l'ensemble du propos wolffien. Or, dans sa facture même, le mot de « représentation » laisse entendre que la connaissance achevée est une reprise de ce que nos sens externes, tout en nous donnant les matériaux de la connaissance, ne parviennent pas à accomplir ; au sens strict, ils ne nous redonnent pas une présence de la chose. Pour cette raison, ils n'atteignent pas à ce qui fait l'essence de la connaissance : rendre la chose à nouveau présente au travers de la notion.

Pour sa part, la mémoire joue un rôle important comme l'atteste le paragraphe 85 en faisant référence à l'oubli³⁵⁹. En effet, la connaissance claire est menacée de devenir obscure si nous oublions les notes qu'elle montre ou, à tout le moins, si nous en oublions certaines, celles qui permettraient de reconnaître la chose et donc de la différencier des autres. L'intérêt de cette remarque réside en ceci que, comme nous

³⁵⁹ « Si nous oublions certaines notes que nous avons reconnues clairement, la notion claire devient obscure, et celle qui était obscure devient plus obscure. En effet la notion est claire en raison d'un nombre suffisant de notes. C'est pourquoi lorsque nous oublions certaines notes, celles qui restent ne suffisent plus à reconnaître la chose et à la distinguer des autres, de telle sorte que la notion qui était claire finit par devenir obscure. Si maintenant les notes que nous avons auparavant reconnues clairement ne suffisaient pas à reconnaître la chose et à la distinguer des autres, celles qui restent suffisent moins encore, là où certaines d'entre elles sont soumises à l'oubli. Donc la notion qui était obscure est rendue encore plus obscure ». *Logica* §85.

allons le voir, la clarté pourra dans certains cas nous mener à la distinction, mais il était important de remarquer que le premier accomplissement de ce qui se joue dans la représentation se produit grâce à la notion claire.

- Le deuxième mouvement de ce chapitre se déroule des paragraphes 87 à 99 lorsque Wolff brosse une typologie des connaissances en commençant par la dualité de la notion claire ou distincte.

Là encore, il convient de remarquer que l'aspect quantitatif, ou de degré, est déterminant mais l'objet de notre analyse se déplace, en quelque sorte. Pour déterminer si la notion était claire il suffisait de savoir si elle renvoyait à la chose en montrant les notes (cf. §80). Ici, pour la connaissance distincte, ce sont les notes qui constituent l'objet de l'analyse ; la question devient alors : sommes-nous capables de les distinguer ou pas ? Si oui, la notion est non seulement claire mais distincte ; dans l'autre cas elle sera claire mais confuse³⁶⁰. C'est pourquoi dans le commentaire du paragraphe 87 Wolff explicite : il existe deux modes de la connaissance claire et ces deux modes vont produire deux espèces (« ...notionis clarae duae constitui debent duae species ». (*Logica* §87).

On touche ici à ce qui fait l'essentiel de ce chapitre, à savoir la différence formelle des notions. Cette différence ne dépend pas d'abord des choses, ou de nos sens, mais de la constitution interne des notions ou plus précisément du rapport entre les notes et la notion. On remarquera également que Wolff affirme qu'à ces deux modes de connaissance doivent correspondre deux « espèces ».

Pour comprendre en profondeur ce qui se joue ici il peut être utile de mentionner un texte qui, plus avant dans la Logique, fait comprendre ce que sont les notes par rapport aux notions³⁶¹. Dans ce texte, Wolff présente les notes comme autant de prédicats grâce auxquels, dans le jugement intuitif, nous formons une notion distincte

³⁶⁰ Au § 688 de la *Logica* Wolff revient sur la connaissance confuse en traitant le cas de la couleur. « Les couleurs », écrit-il, « peuvent être clairement perçues par nous, puisque nous pouvons les reconnaître et les distinguer entre elles. Dans les ouvrages de Physique, nous montrons que la notion contient beaucoup de couleurs qu'il est impossible de distinguer entre elles et dont il est presque impossible de former les notions ». Il vaut la peine de remarquer que Wolff n'affirme pas l'impossibilité absolue de former ces notions mais seulement que nos sens par eux-mêmes ne nous permettent pas d'atteindre à une notion distincte de couleur.

³⁶¹ *Logica* §671 : « Si les prédicats des jugements intuitifs sont des notes, par le fait même, nous formons une notion distincte de la chose perçue. En effet, si dans les jugements intuitifs que nous formons de la chose perçue, les prédicats sont des notes, nous les distinguons de la chose ainsi qu'entre eux. Mais si nous distinguons les notes qui sont contenues dans la chose perçue, la notion que nous avons est distincte. C'est pourquoi il apparaît clairement que la notion de la chose que nous percevons devient distincte si nous formons des jugements intuitifs dont les prédicats sont les notes des choses ». cf. également *Logica* § 51.

de la chose connue. Le terme prédicat possède l'avantage de resituer le terme « note » dans le contexte qui lui confère sa plénitude de signification : celui du jugement. Par conséquent, à l'origine de la connaissance l'observation, l'expérience et l'attention peuvent nous mener à la notion claire. Mais la mention, ici de notes distinguées de la chose elle-même et valant comme ses prédicats, prépare et rend possible tout le progrès de l'analyse dont le chapitre 1, consacré à la différence formelle des notions, est le lieu privilégié.

Pour approfondir l'étude du rapport entre notion claire et notion distincte et préciser, dans ce cadre, le rôle des notes – prédicats de jugement sur la chose dont nous avons la notion - il vaut la peine de souligner l'exacte alternative dont parle Wolff au paragraphe 87, alternative qu'une lecture trop rapide risque de laisser échapper.

L'alternative devant laquelle le texte nous place n'est pas aussi immédiate et simple qu'on pourrait le supposer : il ne s'agit pas de distinguer ou de ne pas distinguer mais "de pouvoir distinguer toutes les notes que la notion contient ou ne pas pouvoir les distinguer (toutes).

L'alternative porte sur "toutes ou pas toutes" et non sur toutes ou pas du tout. On retrouve donc ici le thème du degré - il y aura des degrés de distinction – et l'on comprend également que la notion claire, celle qui montre les notes suffisantes pour reconnaître la chose et la discerner des autres, ne pourra être dénuée de toute espèce de distinction. Certes, elle ne permet pas de rendre compte de la différence dont elle se sert pour identifier la chose mais enfin elle opère cette reconnaissance. Pour le dire autrement, sans identifier tous les prédicats de la chose, la connaissance claire mais confuse en identifie bien certains ; et ceci est nécessaire car si cette identification n'avait pas lieu, même de manière implicite, le processus de reconnaissance ne pourrait aucunement avoir lieu....La véritable différence entre la notion qui n'est que claire (et confuse) et celle qui est claire et distincte nous est donnée par Wolff dans le commentaire du paragraphe 87 : il y reprend les conjonctions introduisant l'alternative qui fait le corps du paragraphe : "aut", « aut » ; mais voici maintenant comment celle-ci est énoncée : « soit nous les comprenons (les notes) en un seul regard, soit nous distinguons chacune des autres, la notion de la chose étant décomposée en d'autres plus simples qu'elle ».

Ce texte présente bien le véritable enjeu : l'analyse de la notion peut en effet se poursuivre ou pas. Dans le cas où, par un seul regard nous comprenons, la chose est bien reconnue et discernée des autres mais nous ne pouvons pas mieux faire et

l'analyse s'arrête. Dans l'autre cas, la distinction se redouble, si l'on peut dire, en ce sens qu'elle se porte sur ce qui a permis de distinguer la chose à savoir les notes. Cette capacité de distinguer est explicitée dans le paragraphe 88 grâce à l'exemple du triangle :

Soit un triangle : ou bien nous le comprenons en un regard, ou bien nous étendons notre attention à chaque partie du périmètre prise une à une. Dans le premier cas, nous ne distinguons pas les notes par lesquelles le triangle est discerné des autres figures ; dans le second cas, nous jugeons que le périmètre est constitué de trois parties ou de trois lignes ».

Cet exemple est particulièrement utile. D'une part, il montre que la notion claire est une "connaissance" - donc une représentation - qui mérite ce terme ; elle rend présente une figure formée de trois côtés. Si nous ajoutons que cette figure est constituée de trois parties alors nous sommes dans la connaissance distincte. En ce cas, ce n'est pas seulement la chose qui est différenciée des autres mais notre connaissance elle-même qui l'est de toutes les autres connaissances. C'est donc dans la connaissance elle-même qu'a lieu le changement. Il me semble que Wolff souligne ici que le vrai pouvoir de l'esprit s'évalue dans la capacité qu'il a de diviser ou pas un tout en ses parties. Et, de fait, le "tout", ici, c'est la connaissance claire. Quant aux parties, ce sont les deux "modes de connaissance" dont nous parlions plus haut. Le paragraphe 88 leur attribue un nom : ce sont les notions confuses et les notions distinctes. On s'avise alors que c'est grâce à ce pouvoir qu'il est possible de juger puisque la notion distincte correspond à notre faculté de connaissance distincte, à savoir l'intellect. Celui-ci énonce des propositions dans lesquelles les prédicats sont les notes et les sujets sont ici les notions. Mais ce n'est pas tout. Derrière cette décomposition du tout en ses parties et ce progrès dans l'intelligibilité qu'il réalise, on retrouve également le genre et les espèces. Il suffit, d'ailleurs, de reprendre l'exemple du triangle pour s'en convaincre. Comme l'explique Wolff dans le commentaire du paragraphe 88 :

...là où nous savons distinguer un triangle des autres figures rectilignes en ce que son périmètre est composé de trois lignes, nous avons une notion distincte du triangle. Le nombre trois pour les côtés du périmètre est la note suffisante pour

distinguer le triangle de n'importe quelle autre figure. Nous reconnaissons parfaitement la couleur rouge et nous la distinguons de toute autre couleur ; toutefois, comme nous ne pouvons indiquer les notes grâce auxquelles nous la reconnaissons, nous n'avons d'elle qu'une notion confuse.

C'est parce que nous analysons le triangle en le comparant avec d'autres figures que sa différence spécifique peut être mise en évidence. D'où la conclusion de Wolff : « Le nombre trois pour les côtés du périmètre est la note suffisante pour distinguer le triangle de n'importe quelle autre figure ».

Si la notion claire du triangle suffit à reconnaître la figure tracée au tableau, dire ce qu'est le triangle passe par une analyse, une décomposition. L'exemple du triangle nous montre ainsi que le succès de cette décomposition renvoie à deux aspects complémentaires : le rapport à la chose et le pouvoir de notre esprit. Au travers de cette enquête c'est également du pouvoir de l'attention qu'il sera question. Ces deux aspects pourraient être présentés au travers de deux questions différentes : le pouvoir de notre esprit suffit-il à rendre présente la chose prétendument connue ? Par ailleurs, pourquoi les notions nous permettent-elles de distinguer les choses ?

Cette élucidation du rapport entre notion claire et notion distincte amène Wolff à expliciter le sens de chacun des deux termes en faisant référence à l'autre.

Dans le paragraphe 88 Wolff déclare que Descartes n'a fait aucune différence entre notion claire et distincte, d'un côté, et obscure et confuse, de l'autre³⁶². Cette formulation a de quoi surprendre car elle s'oppose évidemment à des déclarations explicites de Descartes³⁶³. Pourtant, ce que veut dire exactement Wolff est fort important : « Descartes (qui) n'a assigné aucune différence entre la notion claire et distincte et celle qui est obscure et confuse, s'est reposé sur une notion confuse de notion claire et distincte ».

³⁶² Nous avons vu plus haut pourquoi Wolff ne pouvait se contenter de la référence à deux notions –claires ou confuses– sans que soit donné l'ensemble des possibilités de classement de ces notions ni surtout ce que signifie le passage du confus au clair et du clair au distinct. C'est dans ce mouvement que se joue selon Wolff l'essentiel de la méthode et par-là la signification réelle, c'est-à-dire « logique », des termes employés par Descartes. Pour un jugement éclairé et équilibré sur la manière dont Wolff reprend la pensée de Descartes voir Jean Ecole *La pensée métaphysique de Christian Wolff*, spécialement p.425.

³⁶³ *Principes de la philosophie*, première partie, § 45 : « j'appelle claire celle (la connaissance) qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsqu'étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ».

Pourquoi donc Wolff nous propose-t-il une affirmation qui semble bien aventurée sur un ton aussi péremptoire ?

La réponse provient de ce qui fait l'essentiel de notre texte : la différence formelle des notions. Du point de vue de Wolff, Descartes n'a pas saisi la différence entre clair et distinct et, de ce fait, toute son analyse est, sur ce point, confuse. Il s'est contenté de proposer la dualité des termes « clair » et « distinct » mais sans montrer comment on passe de l'un à l'autre. Or, c'est dans ce passage que se joue l'essentiel de ce qui est en cause dans la qualité de la connaissance. Selon Wolff, il ne nous explique donc pas comment comprendre leur différence ni en quoi le distinct rend compte de ce qui se trouve déjà dans le clair.

D'ailleurs, sous la plume de Wolff, l'affirmation selon laquelle Descartes « s'est reposé sur une notion confuse », tout en ayant à l'évidence une portée critique, signifie également que Descartes a vu quelque chose et qu'il convient de l'explicitier. Wolff estime, en effet, que sur cette dualité du clair et du distinct et sur le passage de l'un à l'autre se joue l'intégralité de sa méthode. La fin du paragraphe 88 exprime cette conviction avec une force particulière.

En premier lieu, et pour achever sa critique de Descartes, Wolff affirme : « quant à nous qui scrutons ces différences en conformité à la nature humaine, nous proposons des notions distinctes des espèces (de connaissance) en lesquelles nos notions se changent à cause de la différence formelle ». Comment comprendre cette formulation étrange selon laquelle « les notions se changent à cause de la différence formelle » ?

Tout d'abord, quel sens faut-il accorder ici à cette référence à la « nature humaine » ? Il me semble que deux réponses peuvent être apportées à cette question. En tout premier lieu, l'étude de la psychologie, surtout celle de la Psychologie rationnelle, montre que, naturellement, l'homme cherche à connaître avec clarté et avec distinction³⁶⁴. Ceci correspond à la force représentative qu'est son âme qui actualise progressivement ses différentes capacités de connaissance. Mais, ici, il me semble que l'expression « nature humaine » sert en quelque sorte de référence pour évaluer l'importance de ces différences entre les notions. Et, de fait,

³⁶⁴ *Psychologia rationalis* §68.

pour Wolff, la Logique mérite tout d'abord d'être dénommée naturelle³⁶⁵. Affirmer cela ne signifie ni que nous ne pouvons nous tromper ni que nous n'avons pas besoin d'exercice. Cependant, sur la base d'une connaissance naturelle et confuse des règles que l'esprit suit dans ses opérations, nous construisons une logique savante, philosophique³⁶⁶; cette dernière rend compte de manière distincte de ce que, confusément, la logique naturelle nous indiquait. Autrement dit, le passage d'une logique naturelle à une logique "artificielle" est en fait un passage du confus au distinct. L'exercice nous permet de poursuivre ce que la « nature » nous indiquait déjà mais qu'elle ne pouvait porter seule à son achèvement. Ce que notre « art » ajoute est donc un perfectionnement par lequel nous accédons à une connaissance distincte. Une nouvelle fois nous retrouvons la même perspective : Il apparaît bien que le passage du confus au distinct est la matrice sur laquelle est construite non seulement l'apprentissage de la Logique mais même toute la pensée philosophique de Wolff.

Dans le domaine strictement logique ceci se traduit principalement dans le passage d'une connaissance générique à une connaissance spécifique. C'est donc cela qui est en cause lorsque Wolff affirmait que « nos notions se changent en raison de la différence formelle » (*Logica* §88). La notion qui est, dans le vocabulaire wolffien, l'objet même de l'intelligence est également le corrélat de l'attention et évolue en raison de la progression de l'analyse. Je voudrais donc montrer que ce paragraphe 88 dévoile un aspect essentiel de la philosophie wolffienne et, tout d'abord, que ce n'est pas par hasard que la même phrase fasse référence à la nature humaine et à une sorte d'évolution des notions. Ce n'est, en effet, pas d'intelligence ou d'âme humaine qu'il est ici question mais de nature humaine. Le choix de cette expression me semble indiquer le fait que Wolff propose ici une perspective englobante prenant en compte l'ensemble de la connaissance en tant qu'elle en révèle les différents principes. Or, s'il est bien un principe que Wolff met constamment en exergue lorsqu'il est question de la connaissance humaine, c'est bien la sensibilité.

³⁶⁵ *Logicae Prolegomena* §5 : « Il existe (datur) une disposition naturelle de l'esprit à diriger ses opérations de connaissance, en conformité à des règles, mais cette disposition ne passe à l'acte et davantage encore à l'habitus, que par un exercice préalable. »

Logicae Prolegomena §6 : « Cette disposition naturelle à diriger les opérations de l'esprit et grâce à un exercice commun menant à l'habitus,(...) est dénommée Logique naturelle ».

Logicae Prolegomena §7 : « Celui qui se sert de la Logique naturelle a une idée confuse des règles par lesquelles il dirige les opérations de l'esprit dans la connaissance de la vérité ».

³⁶⁶ *Logicae Prolegomena* §27

C'est donc l'attention à ces perceptions sensibles qui va permettre le développement de notre connaissance et, à terme, ouvre l'accès à des notions distinctes grâce à l'intellect. Toutefois, nous l'avons vu également dans les pages précédentes, toutes les notions ne se présentent pas à nous de la même manière. Certaines sont claires et seule l'attention à ce qu'elles sont ainsi qu'une analyse des notes qui les constituent permettra d'en acquérir une notion distincte. Il convient ici d'interroger, me semble-t-il, ce qui s'impose pour Wolff, à savoir le primat général de la clarté. Ce primat n'est, en effet, pas dépourvu d'une certaine ambivalence. D'un côté, la clarté indique un accès immédiat à la connaissance de la chose, que celle-ci soit sensible ou même qu'il s'agisse d'une notion. Cependant, un autre aspect de la clarté, essentiel à nos yeux, mérite également d'être souligné. Dans la mesure où la chose est clairement connue, l'analyse de l'esprit n'est pas sollicitée ; en effet, nul besoin de fixer notre attention sur une chose qui nous apparaît clairement connue dans sa présence immédiate : la facilité de cet accès exclut par conséquent un effort de connaissance qui n'aurait pas d'objet. En revanche, si notre connaissance ne nous apparaît pas pleinement claire au premier abord, l'attention est requise et un processus de clarification (« Aufklärung ») successive peut se mettre en place pour mener à la connaissance distincte. On doit alors observer que ce n'est pas seulement la chose dans présence immédiate qui est objet d'étude mais notre représentation, c'est-à-dire les notions qui sollicitent une analyse attentive.

Ici ressortent, de manière particulièrement nette, deux caractéristiques importantes de l'attention. En premier lieu, l'attention se manifeste dans un contraste avec ce qui était perçu « dans un seul regard » (« uno obtutu » *Logica* §87). Comme nous venons de l'étudier, si, « au premier coup d'œil », la chose nous semble connue, notre attention ne se fixera pas sur elle. En second lieu, on observera que le passage du clair au distinct désigne un processus qui concerne la représentation comme telle, au-delà même de l'attention à la présence des choses. Une nouvelle fois on constate que l'attention, même si elle concerne des notions, concerne fondamentalement la connaissance qu'on en prend et telle est la raison la plus profonde pour laquelle les notions « se changent en raison de la différence formelle ». Cette différence formelle est celle-là même que notre esprit réalise dans les notes parce qu'il est attentif à son propre pouvoir, ce pouvoir qui, dans certains cas, ne lui octroie qu'une connaissance claire mais qui, et telle est l'ambition de la philosophie, lui permet aussi d'atteindre des connaissances distinctes. Tel est le

processus qui se tient constamment à l'arrière-plan de cette étude de la différence entre notion claire et notion distincte. Dans cette perspective, on comprend mieux la raison pour laquelle la dernière phrase de cet important paragraphe affirme, non sans une certaine solennité : « Toutes les définitions des Mathématiques présentent des exemples de notions distinctes : mieux, nous mettrons tous nos soins à ce que les définitions en philosophie soient autant d'exemples de notions distinctes ». (*Logica* § 88)

De façon très ramassée et comme en passant, Wolff situe son projet en le comparant à celui des mathématiques. Nous l'avons vu plus haut : les mathématiques ont constitué depuis le début de sa carrière – y compris comme enseignant – le modèle même de la clarté et de la rigueur. Et, comme l'affirme explicitement cette dernière phrase, la philosophie doit reprendre cette même rigueur et la respecter dans la totalité de son entreprise. Cependant, le texte de Wolff est plus précis car il nous indique en quoi les Mathématiques ont pu constituer le modèle de la philosophie : c'est en ce qu'elles fournissent des définitions distinctes ; tel sera donc l'aspect que le philosophe devra impérativement honorer et imiter. Qui, ne voit, en ce cas, l'importance unique de la logique ? Certes, les mathématiques sont à imiter, pourrait-on dire, mais c'est parce qu'elles proposent une manière de penser – produire des définitions distinctes – dont la logique explicite la nature et montre à quel point elle correspond à ce que nous sommes³⁶⁷.

En d'autres termes, plus encore que les Mathématiques, c'est la Logique qui constitue le modèle de tout raisonnement. Mais il y a plus : la logique de Wolff est le lieu unique où l'esprit, dans le même acte, dit ce qu'il fait et, identiquement, fait ce qu'il dit. C'est pourquoi le terme "modèle" pour qualifier la logique n'est pas tout à fait exact. La logique est trop immanente à l'esprit pour constituer, au sens strict, un modèle. En revanche, à condition d'y prêter attention, elle ne cesse de nous faire découvrir ce que nous devons faire. Elle est, de par sa pratique, l'occasion pour découvrir le principe de telle sorte que l'écart entre psychologie et logique est ici pratiquement annulé, dans la mesure où il faut et il suffit d'observer les actes que produit spontanément notre esprit lorsqu'il recherche le vrai. Soit, par exemple, le cas de la connaissance claire que nous avons travaillé plus haut. Il nous est nécessaire d'identifier, et donc de définir, cette notion claire.

³⁶⁷ On se rappelle la référence à la nature humaine que Wolff a mentionnée quelques lignes plus haut.

D'où la définition du paragraphe 88 : « La notion claire que nous avons est distincte si les notes qu'elle nous présente, nous pouvons les distinguer ; elle est confuse, en revanche, si nous ne pouvons les distinguer ». Mais cette définition, lorsqu'elle est vraiment telle, nous donne une connaissance distincte de la notion claire. Maintenant, cette connaissance distincte peut à son tour être prise comme objet d'étude, ce qui nous amène à revenir sur les *notes* qui la constituent pour tenter, à leur tour, de les définir distinctement...

On s'aperçoit, dès lors, non seulement que la logique explique la nature des opérations que l'esprit déploie pour connaître mais qu'elle les commande de manière immanente. Bref, le point de vue de l'usage complète et manifeste la vérité du point de vue théorique. En outre, si la logique possède un avantage sur les mathématiques c'est parce qu'en raison de ce nous venons de rappeler – elle dirige les opérations de l'esprit - elle est la condition d'accès au vrai dans toutes les autres parties de la philosophie, y compris dans les mathématiques. Selon Wolff en effet, c'est en réalité pour des raisons logiques – clarté et distinction des définitions essentiellement – que les mathématiques ont joué jusque-là le rôle de modèle du savoir. Or, de manière générale et plus radicalement, cet accès au vrai suppose le passage du clair au distinct dont le chapitre présent fait le point central de son étude. Nous avons déjà indiqué que ce chapitre est une reprise, en partie critique d'ailleurs, comme nous allons le voir, du texte leibnizien de 1684 : les *Meditationes de cogitatione, Veritate et Ideis* consacré à l'étude des modalités de nos connaissances. Wolff, à l'instar de Leibniz, a tout d'abord fait la différence entre clair et confus puis entre clair et distinct. De même, tous les deux pensent qu'il convient de poursuivre l'analyse. Or, ici se produit une différence notable car Leibniz propose de distinguer la connaissance distincte en « inadéquate » ou « adéquate » alors que Wolff tient d'abord à distinguer la notion distincte en notion « complète » ou « incomplète ». Pourquoi cette nouvelle distinction et que révèle-t-elle d'un écart éventuel entre l'analyse de Leibniz et celle de Wolff ?

Le thème de la complétude – ou pas- de la notion est appelé, en quelque sorte, par les trois paragraphes qui la précèdent et en préparent la définition. Avec la notion distincte, nous sommes capables d'énumérer les *notes* qu'elle contient puisque nous les avons auparavant elles-mêmes distinguées. On retrouve ici le rapport entre la

pensée et les mots qui sont chargés de l'exprimer³⁶⁸. Ces mots ne sont que des instruments et, par eux-mêmes, ils ne rendent pas compte du processus de distinction. Il reste que, puisqu'il existe plusieurs *notes* dans la notion, la question est de savoir si nous sommes capables de les énumérer et, plus précisément encore, combien de ces *notes* participent à cette entreprise de distinction. Nous parlions de « seuil » pour la clarté quelques pages plus haut. Le même terme pourrait nous servir ici³⁶⁹ : dans le cas du triangle, tous les éléments essentiels de sa définition ont été distingués ; mais, dans une figure mathématique plus complexe ou pour les réalités naturelles, rien ne garantit qu'on parvienne à mettre au jour l'ensemble de ces caractères, ce qui reviendrait à une décomposition totale et sans reste de la notion qui les contient. C'est pour tenir compte de cet ensemble de difficultés que Wolff définit une nouvelle alternative concernant la notion distincte : « La notion complète est celle qui montre (exhibet) les notes suffisantes à reconnaître la chose et à la distinguer des autres dans n'importe quel état ; incomplète, en revanche, celle qui contient des notes insuffisantes à réaliser cela ». (*Logica* §92).

C'est au travers de l'opposition complète /incomplète que l'enjeu de ce nouveau progrès dans l'analyse des notions peut être explicité. Ainsi, pour reprendre un exemple mathématique, le pentagone régulier peut être reconnu et différencié des autres figures par la référence à ses cinq côtés égaux. Mais ce n'est pas encore la totalité de ce que dit sa notion car l'égalité de ses angles, elle aussi, devrait être mentionnée.

La complétude de la notion ajoute donc à la caractéristique de distinction une sorte d'adéquation entre les notes qui sont en elles-mêmes distinguées et la chose qu'elles permettent de reconnaître, sans possibilité d'erreur et sans insuffisance.

C'est précisément sur ce point que Wolff fait une remarque critique concernant Leibniz, lequel, selon lui « suppose que (toute) notion distincte est complète³⁷⁰ ».

À cet égard, la référence à Descartes, dans la phrase qui suit, ne semble pas dénuée d'une certaine ironie. Dans cette phrase Wolff montre le danger et l'erreur qu'il y a à définir le corps par l'extension. Et, de fait, Leibniz lui-même, auquel Wolff

³⁶⁸ *Logica* §89 et 90

³⁶⁹ *Logica* §91 La thèse de ce paragraphe est la suivante : « Il peut se produire que, reconnaissant une chose qui nous est présentée, soit nous distinguons toutes les notes et nous sommes capables de les énumérer, soit au moins quelques-unes.

³⁷⁰ De fait, Leibniz, dans les *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* ne fait pas cette distinction entre connaissance complète et incomplète.

pense probablement, faisait grief à Descartes d'avoir trop facilement et trop superficiellement distingué l'âme substance pensante du corps substance étendue. Non que cette dualité pensée/étendue soit impertinente. Toutefois, d'après Leibniz lui-même, si elle pouvait servir d'introduction, de point de départ pour l'analyse, elle ne rejoignait pas totalement l'essence ou, en vocabulaire wolffien, la notion, de chacun des termes âme et corps.

Ce que Wolff veut donc ici faire valoir c'est la possibilité pour une connaissance, d'être distincte sans que cette connaissance soit « exhaustive » pour autant ; d'où cette dualité des connaissances complète ou incomplète³⁷¹.

Compte tenu de ce fait qu'une notion contient plusieurs notes et que le premier enjeu de la connaissance c'est de reconnaître la chose au travers de la notion il est, à l'évidence, pertinent de savoir si, bien que clairement et distinctement connues pour certaines d'entre elles, ces notes permettent d'identifier sans risque d'erreur la chose qu'elles prétendent faire connaître.

Le dernier couple de caractéristiques pouvant qualifier une notion est présenté au paragraphe 95. Ici, c'est de la notion adéquate ou inadéquate qu'il va être question.

La logique principale de cette analytique des notions à laquelle Wolff se livre dans ce chapitre obéit, on le sait, à deux objectifs : identifier la chose à laquelle renvoie la notion et, si possible, connaître distinctement les caractères qui assurent eux-mêmes la distinction de la notion.

En utilisant les termes *adéquat* ou *inadéquat*, Wolff reprend sur ce point encore le vocabulaire et la perspective leibnizienne, comme l'atteste la suite de l'opuscule sur la connaissance : « ...quand tout ce qui rentre dans une notion distincte est, à son tour, connu distinctement, autrement dit, lorsque l'analyse est poussée jusqu'à son terme : la connaissance est adéquate ».

Si Leibniz souligne explicitement le fait que tous les éléments de la notion sont avec les notions adéquates eux-mêmes distinctement connus, Wolff dit plus simplement : « La notion distincte qui est décomposable (*resolubilis*) par celui qui connaît en

³⁷¹ La fin de la *Logica* et singulièrement les § 672 et 682 viendront préciser et nuancer l'enjeu réel de ces distinctions. Le premier texte nous met en garde contre les mots usuels comme minéraux, végétaux, animaux qui, faute d'analyse, renvoient chacun à des notions confuses tant qu'ils ne sont pas décomposés en genres et en espèces qui, elles, peuvent être distinctement connus. Le deuxième texte met l'accent sur l'échelle selon laquelle nous jugeons notre connaissance. Ainsi, par exemple, on peut avoir une connaissance distincte d'un moulin par le fait que l'on sait identifier chacune des pièces qui le composent même si pour ce qui concerne la composition physique de la matière de chacune des pièces du moulin nos sens nous empêchent d'accéder à une connaissance complète des parties de la matière. Wolff souligne donc la possibilité pour notre connaissance d'être, dans bien des cas, distincte et incomplète.

notions distinctes des notes qui sont en elle, est dite adéquate ; dans le cas opposé elle est dite inadéquate » (*Logica* § 95). Cependant l'absence du mot "tout" ne suffit pas, sur ce point, à manifester une réelle différence entre les deux philosophes. Chacun d'eux pense ici l'exigence de pousser l'analyse autant que faire se peut et d'accéder, chaque fois que c'est possible, aux termes premiers c'est-à-dire à ce que Wolff appelle les notions indécomposables (irresolubiles). Leibniz, pour sa part, parle de notion indéfinissable c'est-à-dire « primitive ».

On remarquera que Wolff, tout en explicitant ce qu'est une notion adéquate, en propose une définition qu'il faut également appeler adéquate, dans la mesure où les termes distincts et les notes qui constituent les éléments de la définition de la notion adéquate sont eux-mêmes connus par une connaissance adéquate. Wolff observe que, tout en faisant la théorie de la logique – ce que Wolff appelle la « *Logica docens*³⁷² », il la pratique lui-même (« *Logica utens*³⁷³ »), mais surtout qu'on rencontre ici une parfaite unité entre les deux. Là encore, me semble-t-il, Wolff lit dans cet accord un argument très fort en faveur de la vérité de sa Logique : si les instruments conceptuels dont elle parle obéissent sans efforts aux règles qu'elle énonce c'est parce qu'on y retrouve une nouvelle fois l'exigence intrinsèque aux notions et à notre esprit : la distinction s'appuie donc, au total, conjointement sur les notes que les notions contiennent et sur le fait que nous les rejoignons en poussant l'analyse grâce aux concepts logiques de genre et d'espèce.

L'enjeu ontologique du logique.

La fin de ce chapitre veut apporter à cette étude logique son enracinement ontologique. Nous savons, en effet, depuis le *Discursus Praeliminaris* que, si la Logique doit être travaillée en premier lieu, c'est en raison d'un ordre d'apprentissage (§ 91) mais que, sur le fond, « si dans la Logique tout doit être démontré, les principes doivent être demandés à l'Ontologie et à la Psychologie ».(*Discursus Praeliminaris* § 89). Or, au point où nous en sommes de notre enquête sur l'attention et ses implications logiques, nous venons de voir comment les différences formelles

³⁷² *Logicae Prolegomena* § 11 La logique artificielle « enseignante » (*docens*) est une explication distincte de la Logique naturelle.

³⁷³ *Logicae Prolegomena* §12 « Si quelqu'un a en son pouvoir l'habitus d'appliquer les règles de la Logique à la pratique, celui-là possède la Logique « utile » (*utens*). C'est pourquoi la Logique artificielle « utile » est définie comme l'habitus ou l'art de diriger la faculté cognitive dans la connaissance de la vérité.

entre les notions permettent de progresser dans la connaissance des choses. Mais alors quel est le fondement ultime de ce déploiement des relations logiques ? Plus précisément encore, qu'est-ce qui, dans l'être des choses, autorise, voire appelle le recours aux termes de genre et d'espèce ?

Wolff, tout en rappelant les définitions des termes qui ont été utilisés jusque-là, notion, *notes*, choses, va montrer comment l'Ontologie peut faire ressortir l'importance de ce qu'il vient de développer. Deux caractéristiques se retrouvent lorsque Wolff développe ses analyses ontologiques : d'une part, il cherche à comprendre l'être (ens) à partir de ses déterminations intrinsèques³⁷⁴ ; d'autre part, ces dernières doivent être différenciées d'autres déterminations changeantes car ce qui est intrinsèque "inhère" de manière constante dans son sujet ; les déterminations changeantes, de leur côté, affectent l'étant comme des modes et, par définition, "n'inhèrent" pas de manière constante dans le sujet mais de manière variable et conditionnelle.

La référence aux *essentialia* permet à Wolff, dans un premier temps, de relire très synthétiquement ce qu'il vient de faire dans ce chapitre³⁷⁵. Si, en effet, les *notes* permettent, lorsqu'elles sont connues et distinguées, de reconnaître la chose sur laquelle porte la notion, et si cela doit toujours se vérifier, c'est donc bien que ces *notes* sont intrinsèques à la chose. Mais alors, poursuit Wolff : « les notes doivent être tirées (*desumendae*) des *essentialia* et des attributs » c'est-à-dire qu'elles tirent leur pouvoir de faire connaître la chose, de l'essence de cette chose ou de ses propriétés. Il faut toutefois préciser ici que si Wolff parle d'*essentialia* et non pas d'essence c'est pour une raison capitale : "l'essence" ³⁷⁶ pour ne pas être un mot vide de sens doit être pensée comme possible. Or, pour cela, elle doit être déterminée. La caractéristique première des *essentialia* est donc d'apparaître entre eux comme non contradictoires, afin de rendre possible l'essence qu'ils constituent, en même temps qu'ils la déterminent. Par-là, ils lui confèrent une intelligibilité susceptible d'être exprimée selon une forme prédicative : telle essence contient en elle tels *essentialia*. Les *essentialia* sont donc vraiment premiers dans l'ordre de l'intelligibilité comme l'affirme Wolff avec vigueur :

³⁷⁴ *Logica*, De certaines notions générales de l'étant, spécialement les §60 et 61.

³⁷⁵ *Logica* §100

³⁷⁶ *Ontologia* §142

Pourquoi les *essentialia* sont dans l'étant, aucune raison intrinsèque n'en peut être donnée. Ils sont en effet ce qui en premier est posé dans l'étant, de telle sorte que, avant eux, rien n'est donné à concevoir dans la chose à partir de quoi on comprendrait pourquoi ils sont en elle. Donc aucune raison intrinsèque n'est donnée pourquoi les *essentialia* sont dans l'étant. (*Ontologia* § 156).

En outre, ce sont les *essentialia* qui, en eux-mêmes, contiennent la raison suffisante de tout ce qui pourra être attribué à telle essence conçue comme sujet d'attribution³⁷⁷. On comprend l'importance du propos : quelque exigeant que soit Wolff pour ce qui concerne le raisonnement et, plus généralement, la justification des propositions, de toute façon dans le cadre de sa philosophie, la résolution ne pourra jamais remonter au-delà du schéma logique général : A convient à B. En effet, en raison des principes même de l'être, les *essentialia*, on ne peut faire davantage que de montrer que deux *essentialia* ne se contredisent pas mais conviennent entre eux, c'est-à-dire rendent telle essence possible. À partir des *essentialia* donc, on pourra rendre raison, c'est-à-dire, là encore, manifester l'absence de contradiction et la convenance entre telle propriété et tel aspect de l'essence. C'est dans ce cadre que Wolff situe, ici, (*Logica* §100) les *notes* : celles-ci dépendent des *essentialia* car ces derniers les constituent ; sans cela, on ne pourrait affirmer que ces *notes* nous permettent de comprendre distinctement une chose. Wolff va toutefois plus loin dans les deux paragraphes qui suivent et nous dévoile alors le principe logique qui régit, en réalité, le rapport entre notion et *notes*.

Jusqu'à présent nous avons pu croire que la dualité de l'espèce et du genre constituait pour Wolff un legs de l'histoire et une manière, somme toute, commune voire convenue, d'insister sur des concepts utiles à la confection des définitions. Or, ici, Wolff nous propose en fait une relecture de cette dualité. Il lui confère un rôle capital aussi bien du point de vue logique qu'ontologique et même psychologique. Le point de départ de ce chapitre nous plaçait devant la « notion claire ». Si nous avons pu passer à la « notion distincte », c'est grâce à ces *notes*, mises en évidence et, elles-mêmes, distinctement connues. Mais alors, au total, ne faut-il pas dire qu'à leur

³⁷⁷ *Ontologia* § 157 : « Pourquoi les attributs sont-ils dans l'étant, la raison suffisante est contenue dans les *essentialia*. Les attributs sont déterminés par les *essentialia*, et, en conséquence, ils sont affirmés de l'étant, parce que les *essentialia* conviennent à cet étant. De ce fait, nous comprenons à partir des *essentialia* quels sont les attributs de cette chose. Les *essentialia* sont donc la raison suffisante pour laquelle tels attributs plutôt que tels autres sont dans l'étant ».

manière ces notions se comportent comme des genres et que la progression de l'analyse détermine en elles des espèces permettant par là même une connaissance distincte ?

Cette interprétation nous permet de relire le paragraphe 87 et d'en mieux comprendre la signification méthodologique. Ce paragraphe montrait comment la notion claire pouvait être considérée de deux manières :

dans la définition de la notion claire le mode selon lequel nous considérons les notes peut être déterminé de deux façons : ou bien, en effet, nous les comprenons en un seul regard, ou bien nous les distinguons chacune des autres, la notion de la chose étant résolue en d'autres plus simples.

On observe ici que c'est grâce à la connaissance plus distincte et dans la comparaison avec une connaissance moins distincte qu'apparaissent deux espèces, le « seul regard » (uno obtutu) d'un côté, et la résolution des *notes* en d'autres plus simples (« in alias simpliciores »), d'un autre côté, jouant respectivement le rôle de deux différences spécifiques. Mais, c'est à la fin du chapitre que l'importance et la signification de cette différence genre/espèce apparaît à plein, dans les deux derniers paragraphes.

Pour les bien comprendre, deux considérations peuvent être éclairantes. La première souligne que genre et espèce sont déterminés par les *essentialia* (Logica §101). Au travers de ce rappel, c'est évidemment une façon pour Wolff d'insister sur le fait que, quelle que soit notre connaissance des genres et des espèces, de toute façon, c'est bien de l'essence qu'il est question au travers d'eux. À vrai dire, cette relation pourrait faire difficulté car Wolff indique, à diverses reprises³⁷⁸, que notre jugement s'exerce tout d'abord sur les choses perçues. On devrait donc s'attendre à ce que ce type de connaissance ne soit pas immédiatement distinct. Or Wolff, au contraire, envisage la possibilité qu'il y ait, en fait et sans tarder, des jugements distincts, ceux qui porteront précisément sur les objets de notre connaissance sensible. La facilité de cette connaissance, pourrait –on dire, rendrait ici compte de leur correction logique. Toutefois, cette raison ne suffit pas, à elle seule, à expliquer un accès aussi aisé à la distinction. La réponse à notre problème tient dans un fait radical et qui, pour cette raison, risque de passer inaperçu : nous parlons et, de ce fait, nous

³⁷⁸ Logica § 669 et 670

jugeons³⁷⁹. Aussitôt donc que nous parlons, nous nous voyons dans l'obligation de distinguer et, tout d'abord, de distinguer le sujet et le prédicat, puis d'ordonner notre expérience selon ce cadre originel. Mais alors, pour progresser dans la connaissance, nous devons comparer le sujet et le prédicat, ainsi que les prédicats entre eux³⁸⁰.

Si nous constatons, par exemple, que les pierres sont parfois mouillées et que le soleil émet toujours de la lumière, nous ne pouvons prendre ces connaissances pour des vérités profondes, mais elles ne sont pourtant pas dénuées de clarté ni même d'une certaine distinction si nous faisons attention à ce que nous disons, c'est-à-dire si nous les analysons.

Ainsi, au travers de ces expériences dites, nous relevons des caractéristiques qui affectent toujours les choses dont nous parlons et d'autres qui peuvent parfois les affecter. Certes, poursuit Wolff, il n'existe que les individus mais, pour dire ce qu'ils sont, nous nous appuyons d'abord sur ce qui "inhère" en premier dans le sujet. On comprend dès lors que, par-delà notre connaissance plus ou moins précise des genres et des espèces, ce sont bien les caractères constitutifs et essentiels de la chose qui gouvernent la possibilité de la connaissance et de notre discours. Or ceci nous amène à notre deuxième considération.

La première manière d'arriver à l'espèce consiste à comparer les individus entre eux³⁸¹. C'est ensuite par comparaison des espèces entre elles qu'on parvient aux genres³⁸². Comment mieux comprendre, dès lors, la relation entre les trois notions d'individu, d'espèce et de genre ?

Le terme décisif est ici celui de détermination. Si l'on doit partir de l'individu, c'est parce qu'il est, lui et lui seul, l'être absolument déterminé. Espèce et genre, pour leur part, sont abstraits et valent comme des similitudes, voire, pour le genre, comme une similitude de similitudes. Mais alors, un texte de l'*Ontologia* acquiert maintenant un relief particulier :

Les genres et les espèces sont déterminés par les essentialia. Si un étant quelconque est à concevoir, ce sont les essentialia qui doivent être posés en lui, en premier lieu. C'est pourquoi s'ils suffisent à constituer les genres et les espèces, ils

³⁷⁹ Sur ce thème, *Logica* § 280, 281, 669.

³⁸⁰ Sur tout ceci *Logica* § 672, 673, 674.

³⁸¹ *Ontologia* §233

³⁸² *Ontologia* §234

sont joints sans autre raison. En effet, tout ce qui est dans un étant, se trouve soit parmi les essentialia, soit parmi les attributs, soit parmi les modes. C'est pourquoi, puisque c'est dans les essentialia qu'est contenue la raison suffisante pour laquelle les attributs sont dans la chose ou les modes peuvent être dans la chose, dès que les essentialia sont posés dans un étant quelconque, les attributs le sont aussi en même temps ; de même, est déterminé quels sont les modes possibles pour cet étant. Les attributs et les modes, en tant qu'ils peuvent convenir à l'étant, seront joints aux essentialia qui, eux, sans raison, doivent déterminer les genres et les espèces. Par voie de conséquence, les genres et les espèces sont déterminés par les seuls essentialia. (*Ontologia* § 247)

Ainsi, le progrès de notre connaissance consiste à dire plus précisément la notion des choses. Pour cela, il nous faut retrouver les déterminations internes qui sont à la fois les constituants de l'individu et qui doivent rendre possible notre analyse des notions, que ce soit celles de sujet ou de prédicat de notre discours. C'est pourquoi Wolff, pour expliciter jusqu'au bout la manière dont les *essentialia* déterminent genre et espèce, explique dans l'*Ontologia*³⁸³ que ceux-ci déterminent l'espèce, c'est-à-dire qu'ils rendent compte des attributs propres à l'espèce et rendent compte des possibilités prochaines des modes. Mais les mêmes *essentialia*, considérés de manière plus commune, sont également les principes déterminant des caractéristiques génériques des êtres individuels. On voit donc que l'essence et ses composants sont les principes de détermination du réel et que, du point de vue de la Logique, notre discours doit, selon son mode propre, impérativement retrouver l'exigence de distinction qui vient de la détermination essentielle des choses. Telle est, au total, la signification de la reprise par Wolff de la dualité du genre et de l'espèce. En elle-même doctrine purement logique, elle renvoie à la dynamique de clarification opérée par l'esprit et elle en appelle à l'essence comme au concept qui porte l'intelligibilité et la détermination du réel. L'analyse qui précède s'est efforcée de montrer comment, de l'intérieur de la logique, Wolff tissait des liens entre ce que la psychologie nous fait découvrir sur les pouvoirs de notre âme et les notions qui sont ultimement explicitées par l'Ontologie.

³⁸³ « Les choses qui sont de même espèce ont les mêmes attributs et les mêmes possibilités prochaines de modes (...) Les choses qui sont de même espèce ont les mêmes essentialia ». ; *Ontologia* §268
« Les choses qui sont de même genre ont les mêmes essentialia communs et par voie de conséquence leur conviennent les réalités qui sont déterminées par ces essentialia communs ». *Ontologia* §269

Au total, ce qui commence avec l'attention et se poursuit dans l'analyse des notions et des notes relève des capacités de notre discours et vise à connaître avec distinction. Mais cette connaissance, pour ne pas être factice, présuppose un enracinement dans la réalité des individus, car si la distinction se trouve dans l'accès à l'espèce grâce à l'intelligence, la détermination ontologique maximale se trouve, elle, dans la réalité individuelle.

Chapitre 7 : Le rôle de l'attention et les principes de la philosophie théorique de Wolff

« Philosophamur enim ut certam consequamur cognitionem eorum quae sensa duce et attentione ad nosmetipsos facta confuse agnoscimus »

Discursus praeliminaris § 56.

Cet ouvrage porte sur un double objet : l'âme et l'attention. Pour clarifier la nature de chacune de ces notions ainsi que leurs relations, il a semblé nécessaire de parcourir plusieurs textes en croisant deux perspectives : d'une part, une perspective historique qui a présenté l'élaboration de la pensée de Wolff sur le thème de l'âme ; d'autre part, une étude structurelle des opérations de l'âme dans les deux psychologies – empirique et rationnelle - C'est à partir de cette deuxième étude qu'il fut possible d'interroger la nature de l'attention, sollicitant les points de vue de la Logique, de la Psychologie et de l'Ontologie.

Il est maintenant avéré que l'attention joue, en lien avec les notions, un rôle clé dans « la théorie de la connaissance »³⁸⁴ de Wolff.

Tout en prétendant imiter Descartes qui définissait la pensée par le rapport à la conscience, Wolff a tout d'abord fait dépendre l'ensemble de la connaissance humaine d'un fait premier : « nous expérimentons à tout moment que nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses existant hors de nous » (*Psychologia*

³⁸⁴ Sur cette expression voir les pages éclairantes de Jean École *La pensée métaphysique de Christian Wolff* p. 61, 95-96.

empirica § 11). Ce fait premier, ajoutait-il aussitôt, il n'est besoin que d'attention à ma perception pour en être certain. L'attention était donc promue, dès le début de l'ouvrage, comme la première attitude nécessaire pour accéder à l'édifice psychologique tout entier. Mais en la reliant aux perceptions, Wolff soulignait également qu'elle devait se retrouver dans l'ensemble de nos activités de connaissance (imagination, mémoire, intellect).

Si en effet, comme il l'établit par après, la perception est « l'acte de l'esprit par lequel il se représente n'importe quel objet³⁸⁵ » c'est bien que, par-delà les nomenclatures traditionnelles et reçues (sensation, imagination, intelligence, volonté..), la perception et avec elle, l'attention peuvent toujours être retrouvées. Cette insistance sur la perception explique, sans aucun doute, l'importance et l'influence de la *Psychologia empirica* dont nous avons vu qu'il lui revenait de fournir des principes à la *Psychologia rationalis*. Parallèlement à cela, il ressort que l'attention est, par définition, attention à soi. Cette expression signifie en premier lieu, que toutes les perceptions affectent le sujet et qu'il convient donc pour les analyser d'y être attentif. Elle signifie également, pour reprendre le texte de la *Métaphysique allemande* (§45), qu'en lien avec la conscience, l'attention permet de différencier ce que je suis des autres choses dont je suis conscient. Mais dans la mesure où nous cherchons à atteindre des connaissances distinctes, nous avons vu Wolff consacrer un chapitre entier à l'attention aussi bien dans la *Psychologia empirica* que dans la *Psychologia rationalis*. Il est vrai qu'ici et là la manière de présenter l'attention n'était pas la même. Dans la *Psychologia empirica*, le chapitre 1 de la section 3 s'intitulait De l'attention et de la réflexion (du § 234 au § 265) alors que dans la *Psychologia rationalis*, le chapitre 4 de la section 1 avait pour titre De l'attention et de l'intellect. (§ 357 à 479).

Or en travaillant ces différents textes – et de longueur différente – on se déprend difficilement de l'impression suivante : l'étude de l'attention n'obéit pas aux mêmes objectifs dans les deux cas, d'où une différence d'accent assez sensible. Dans la *Psychologia empirica*, l'attention est présentée comme à la charnière du sensible et de intelligible alors que la *Psychologia rationalis* semble avoir plus délibérément introduit l'attention dans la dynamique de la vie et des opérations de l'esprit. Pourtant, ainsi que nous l'avons montré, il s'agit bien de la même attention dans les

³⁸⁵ *Psychologia empirica* § 24 ; Cf également *Opuscula metaphysica* p.74

deux ouvrages et ses propriétés sont les mêmes ici et là. Afin de le montrer de manière tout à fait claire, je voudrais m'interroger une dernière fois sur l'identité de l'attention à partir de deux questions qui se situent dans le prolongement des différentes analyses de cette étude :

1) Wolff rapproche, l'attention, selon les cas, de la conscience et de la réflexion ; comment, au total, situer ces trois termes les uns par rapport aux autres ?

2) A plusieurs reprises, nous avons eu l'occasion d'utiliser le terme « principe » et de nous interroger, selon les contextes, sur son exacte portée. Cependant, Wolff indique très fréquemment que sa philosophie obéit à deux « grands principes » : le principe dit de contradiction et celui de raison suffisante ; dans un projet aussi systématique que celui de Wolff, on doit donc tout éclairer à partir d'eux. Dès lors, la formulation de notre question s'impose : Quels liens l'attention entretient-elle aux principes de contradiction et de raison suffisante ?

1) Dans la *Métaphysique allemande* Wolff nous avait déjà donné les grandes lignes de sa pensée philosophique au sujet de la conscience. Les paragraphes 728 et 729 avaient procédé à une analyse de la conscience à partir d'un exemple particulièrement éloquent. Wolff avait choisi de parler de ce qui se passe lorsque « je suis conscient que je vois mon image dans un miroir » (§728). L'avantage de ce point de départ consiste, en effet, dans le fait que le miroir joue, dans ce cas précis, un double rôle : d'une part, il est ce grâce à quoi je vois mon image mais, par la suite, il devient une réalité qui, à son tour, peut devenir objet de ma vision.

C'est cette dualité qui avait permis à Wolff de mettre en évidence et en relation les trois concepts qui nous intéressent : conscience, attention et réflexion. Dans un premier temps, Wolff avait rappelé que l'expérience de la conscience est première et contient toujours en elle un rapport aux choses et à nous-mêmes ainsi qu'une différenciation. « La première chose que nous avons remarquée à notre sujet était que nous sommes conscients de nous et d'autres choses ». (§ 728).

Toutefois c'est au paragraphe 729 que le thème de la différenciation est développé avec le maximum d'ampleur et de précision. C'est pourquoi il peut être utile de relire ce paragraphe dans son entier :

Nous trouvons donc que nous sommes conscients de nous comme des choses quand nous les différencions. Ainsi, dans le premier exemple donné, je suis conscient

que je vois le miroir non seulement quand je distingue les unes des autres les différentes parties que je perçois en lui mais encore quand je me représente moi-même la différence du miroir et des autres choses que, soit je vois en même temps avec lui, soit j'ai vues peu de temps auparavant.

De même, je suis conscient que je tiens le mouchoir (Schnupftuch) lorsque je le différencie (unterscheide) non seulement du miroir que j'avais auparavant dans les mains mais également des mains, de la table où je l'ai pris et des autres choses que je vois en même temps. Lorsque nous ne remarquons pas la différence des choses qui nous sont présentes alors nous ne sommes pas conscients de ce qui tombe sous nos sens. Par exemple, lorsque quelqu'un lit un livre et qu'il n'est pas conscient de ce qu'il entend, bien que le bruit des mots comme de celui d'autres choses ait frappé ses oreilles et y ait causé les changements ordinaires, dans ce cas nous disons, si nous voulons montrer la cause pour laquelle nous ne sommes pas conscients de cela : nous n'avons pas vraiment fait attention à cela (wir hätten nicht recht acht darauf gehabt). Mais si nous recherchons ce que nous avons perdu en tant que nous n'avons pas vraiment été attentif alors nous ne trouverons rien d'autre que nous n'avons pas remarqué (bemercket) la différence du bruit au travers duquel les mots se sont donnés à connaître. En effet, nous avons bien entendu qu'on parlait mais nous ne savons pas vraiment ce qui s'est produit ». (§ 729)

Cette différenciation dont parle notre texte est à la fois celle du contenu de notre perception consciente ainsi que celle opérée entre moi qui perçois et le contenu lui-même.

Or, c'est dans cette double différenciation que se loge le travail – double lui aussi – de l'attention. Pour reprendre l'exemple du miroir, cela revient à dire que si le phénomène lumineux de réfraction est important, la capacité qu'a l'esprit de comparer et d'identifier l'objet en le différenciant de son reflet l'est davantage.

À vrai dire, telle est, selon nous, une des originalités de l'attention que fait ressortir la pensée de Wolff : elle ne vaut pas simplement comme concentration sur un objet mais, à l'occasion de cette concentration, elle mène à une conscience plus vive de la différence entre le sujet et l'objet. Dans la *Métaphysique allemande*, deux termes servent à traduire le fait de l'attention : « Acht haben » et « bemercken ». Chacun d'eux dit précisément que l'attention rend possible la conscience. Pour le faire comprendre, Wolff recourt, là encore, à l'expérience et prend son lecteur à témoin : si nous sommes en train de lire avec attention – si nous avons mis toute notre attention

à notre lecture – nous n’entendons pas le bruit de la rue ou plutôt nous n’en serons pas conscients. Et, pour expliciter le sens de la situation, Wolff ajoute que ce bruit, nous ne l’avons pas remarqué (*bemerkt*). Donc, en tant qu’elle rend possible et même qu’elle opère la différenciation, l’attention est au principe de la conscience. D’ailleurs, la même idée sera développée par la suite, à partir d’une caractéristique générale de la connaissance que nous avons déjà rencontrée. Réfléchissant au contraste entre pensée confuse et pensée claire (*Métaphysique allemande* § 731,732) Wolff indique, ici aussi, que c’est parce que nous remarquons une différence³⁸⁶ dans nos pensées que se produit le passage du confus au clair ; et comme la distinction désigne, en fait, le développement de cette analyse qui différencie clairement nos pensées, Wolff en conclut que c’est en réalité « la clarté et la distinction de la pensée qui fondent la conscience ». Si donc, à l’évidence, l’attention joue le rôle d’un principe qui rend compte de ce qui se produit dans l’expérience de la conscience, que faut-il alors faire, en outre, de la réflexion ? Où la situer dans cette analyse de la pensée ? Anticipant, parfois au mot près, bien des aspects de la *Psychologia empirica*, la *Métaphysique allemande* apporte une réponse assez précise à ces deux questions : d’une part, la réflexion est un aspect de l’attention (§272) ; d’autre part, elle opère le lien avec les concepts et, par-là, nous fait pénétrer dans la connaissance universelle (§ 273).

Il est à vrai dire impossible de dissocier la réflexion de l’attention car, comme l’indique le texte même de la *Métaphysique allemande*, la réflexion est une attention continue « eine fortgesetzte Aufmerksamkeit ».

En d’autres termes, l’attention désigne tout d’abord une sorte de rupture, un moment initial, ou mieux, un acte par lequel une clarté plus grande vient enrichir la qualité de notre connaissance. Dans ce contexte, la réflexion indique la simple poursuite de cette attitude, qu’on pourrait appeler conservation de l’attention, mais dont l’enjeu ne saurait nous échapper tant il est important : il s’agit, en effet, de la continuité du processus qui rend possible le développement de notre connaissance et qui permet l’ensemble de nos progrès.

Wolff insiste, d’autre part, sur le fait qu’il ne saurait y avoir de saut brusque du sensible à l’intelligence. Dans la situation qui nous intéresse, cette assertion éclaire

³⁸⁶ Peut-être faut-il ajouter que le point de vue logique sur l’attention nous permettrait d’exprimer la même idée de manière quelque peu différente. L’attention nous permet de différencier un caractère (une marque) : c’est très exactement ce qui se produit lorsque nous décomposons les notions en notes et en acquérons par là-même une connaissance plus distincte.

vivement le rapport entre attention et réflexion. À de multiples reprises, nous avons souligné le fait que l'attention se manifeste dès les premières phases de la perception comme la condition même de la conscience. Ici, nous observons autre chose : l'attention qui se poursuit, permet des comparaisons, des liens féconds entre différents aspects de notre expérience. Elle finit par se nommer réflexion et nous mène dès lors aux concepts. Tout se passe donc comme si, par un processus continu, l'attention devenait le moteur même de notre vie intellectuelle.

La *Psychologia empirica* me semble apporter deux séries de précisions concernant respectivement le rapport entre conscience et attention (a) tout d'abord, puis entre attention et réflexion (b).

a) Sans remettre en cause ce que la *Métaphysique allemande* a établi, les *Psychologia empirica* et *rationalis* insistent davantage sur le thème de la représentation. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons fait de ce thème l'objet principal de notre étude au chapitre 4. Compte tenu de la question que nous nous sommes posée au début de ce chapitre, nous voudrions maintenant simplement souligner ce que le terme de représentation permet de clarifier et/ou oblige à reformuler lorsqu'il est question de la conscience.

Compte tenu des perspectives propres à chacune des deux psychologies, la *Psychologia empirica* s'est efforcée de clarifier autant que possible le concept de représentation alors que la psychologie rationnelle s'est principalement souciée de montrer comment ce concept de représentation permettait de rejoindre la nature et l'essence de l'âme. Si donc on reste fidèle à la perspective du « *connubium rationis et experientiae* » qui appelle une étroite collaboration des deux ouvrages, il est possible de faire ressortir plusieurs traits significatifs quant à la relation de l'attention et de la conscience.

Tout d'abord, la notion de représentation contient en elle-même la conscience (*Psychologia empirica* § 48) comme une structure dont il lui appartient d'éclairer les éléments et la signification. Parallèlement, la *Psychologia rationalis* nous a prévenus, dès le tout début de l'analyse (cf. § 12), d'une limite intrinsèque et définitive de la conscience :

Si l'âme doit être consciente d'elle-même, il est nécessaire qu'elle se perçoive et qu'elle aperçoive, ou encore, qu'elle ait d'elle-même quelques perceptions et qu'elle soit consciente de ces perceptions. Chacun en effet expérimente que son âme n'a

pas d'autres perceptions d'elle-même que celle de ses propres modifications. C'est pourquoi elle ne peut être consciente d'elle-même autrement qu'en étant consciente de ses modifications ».

Cela signifie que si nous voulons aller plus loin dans l'analyse, il convient de regarder plus précisément de quoi nous sommes conscients et comment ; d'où la séquence des paragraphes 23 à 26 de la *Psychologia empirica* étudiée au chapitre 4.

Dans ces conditions, on assiste alors à ce qu'il faut appeler une reformulation à la faveur de laquelle le terme de conscience sans être déconstruit est en quelque sorte dépassé.

En vocabulaire wolffien, en effet, perception et aperception permettent de comprendre (cf. chapitre 4 p.206-207) ce que l'expérience de la conscience donnait en premier lieu sur le mode d'une totalité confuse. Là encore, nous l'avons montré plus haut, c'est l'attention qui a permis de mettre en lumière ces aspects de la représentation qui en manifestent la puissance explicative.

b) Mais qu'en est-il de la réflexion ? Le terme n'est pas thématiquement au début de *Psychologia empirica* (il n'apparaît qu'à la section 3 chapitre 1, qui a pour titre : « de l'attention et de la réflexion »). En revanche, dès son paragraphe 23, la *Psychologia rationalis* met en lumière le rôle capital de la réflexion pour qui veut comprendre la signification de la conscience et la dynamique de l'attention. Puisque nous avons déjà travaillé ce texte dans un chapitre précédent, je me contenterai d'en dégager un trait essentiel qui correspond très exactement à ce que nous cherchons ici à établir, à savoir le rapport entre conscience, attention et réflexion. Ce texte affirme, sans équivoque possible, que la réflexion désigne le mouvement que l'âme accomplit en tant qu'elle est à la fois consciente et attentive.

Dans le paragraphe 23, une pareille affirmation peut sembler plus programmatique qu'effective car elle ne semble pas démontrée par ce qui précède. Et, de fait, le contenu exact de cette perception totale n'apparaîtra que progressivement dans l'ouvrage, surtout lorsqu'au chapitre 4, l'ensemble des opérations de l'âme seront relues à partir du dynamisme de l'attention. En outre, le développement du paragraphe 23 est rendu possible par un appel aux paragraphes 259 et 257 de la *Psychologia empirica* qui montrent respectivement que par la comparaison (*collatio*) des perceptions et par la continuité de l'attention, l'âme réalise ce qui peut sembler

contradictoire : à la fois décomposer un tout en ses parties et penser l'unité par recombinaison des parties.

C'est très exactement ce paradoxe sur lequel nous aimerions nous attarder maintenant car il semble posséder une valeur méthodique de très grande importance. C'est également sur cette note méthodique que j'aimerais conclure le traitement de cette première question.

Le chapitre 1 de la section III de la *Psychologia empirica* qui traite ex professo de l'attention et de la réflexion est un texte étonnant. Après avoir montré ce que l'attention opère dans la connaissance, à savoir une plus grande clarté (§ 234 à 236) Wolff définit l'attention (§237) puis montre, analyse de cas à l'appui, les difficultés très concrètes que l'on rencontre lorsqu'on cherche à être attentif, voire lorsqu'on s'entraîne à développer sa capacité d'attention. Sur ce dernier point, Wolff présente une grande diversité de types d'esprit, diversité qui va presque à l'infini. Certains concentrent facilement leur attention sur un objet, d'autres pas. Certains peuvent être attentifs à plusieurs objets à la fois, d'autres à un seul. D'autres encore, parviennent à fixer leur attention sur n'importe quel objet présent alors que, pour beaucoup, ce sont des objets aimés ou familiers qui la retiennent...

À partir de ce constat de grande diversité quant aux capacités naturelles, ce qui intéresse Wolff c'est de donner quelques conseils pratiques pour que chacun améliore ses capacités et ses performances. L'idée principale qui ressort de ces quelques pages est qu'il convient de procéder méthodiquement, c'est-à-dire progressivement.

S'il en va ainsi c'est que, comme nous le savons, l'attention procède par décomposition et recombinaison. On retrouve ici le paradoxe dont nous parlions plus haut : compte tenu de la mobilité maîtrisée de l'attention, nous pouvons fixer celle-ci alternativement sur un tout et sur ses différentes parties, en faisant varier non pas le sens des mots « tout » et « parties », mais le contenu expérimental auquel ces mots renvoient. En outre, une décomposition ou une recombinaison présupposent toutes deux la capacité première d'identifier et de différencier dont elles ne sont, à vrai dire, que des modalités. Wolff a toujours en tête une situation où de multiples sensations assaillent celui qui veut penser et qui, à cause de ces obstacles, n'y parvient pas. C'est donc en se fixant sur un aspect, puis sur un autre, en s'exerçant à diriger son attention que, très pratiquement, Wolff, lui aussi, dirige ou du moins dispose son lecteur à améliorer ce que nous appellerions aujourd'hui sa concentration.

Mais on ne trouve pas dans ce texte qu'une collection de recommandations « psychologiques » au sens étroitement utilitaire et moderne du terme. Car, au paragraphe 257, Wolff définit ainsi la réflexion : « La direction successive de l'attention vers les choses qui sont perçues dans la chose s'appelle réflexion ».

En apparence, ce texte ne nous apprend pas grand-chose de plus que ce que nous avons dégagé à partir de la *Métaphysique allemande*. Et, de fait, la perspective d'une attention continuée (« eine fortgesetzte Aufmerksamkeit ») n'est pas inadéquate pour rejoindre ce que Wolff affirme ici. Pourtant, le mot nouveau – car il existe – c'est « directio » et ce terme renvoie, à l'évidence, à l'idée explicitement proposée par Wolff selon laquelle c'est « pro arbitrio » que nous dirigeons l'attention. Il me semble que, d'un point de vue méthodique, on ne saurait trop insister sur l'importance de cette manière de parler de la réflexion et par voie de conséquence de l'attention.

Dans notre texte, la conscience est présupposée puisque, comme dans tous les autres textes, c'est à partir de nos actes de perceptions conscients que l'attention, en se fixant sur l'un d'eux, produit une clarté plus grande. Mais, ce qui fait l'intérêt et l'originalité de notre texte c'est d'ajouter que cette attention continuée a une direction et que cette direction obéit à un choix de notre esprit. Cette thèse me semble, en outre, pour être bien comprise, devoir renvoyer à deux textes qui permettent de la mieux situer.

Quelques lignes avant de définir la réflexion, Wolff en appelait à notre expérience : « Nous pouvons déplacer notre attention successivement sur d'autres puis d'autres parties de la perception totale, comme nous l'avons vu plus haut. Ceci est au nombre des choses que chacun peut à tout moment expérimenter sur lui-même ». (*Psychologia empirica* § 256) Il choisissait ensuite un exemple de connaissance pour nous convaincre du fait et du pouvoir qu'il venait de mentionner :

Partons du fait que tu vois un arbre. Tu sais qu'il est en ton pouvoir de diriger ton attention vers les feuilles, des feuilles aux pousses auxquelles elles adhèrent, des pousses aux branches sur lesquelles elles sont insérées, des branches au tronc d'où elles proviennent. Ou plutôt, tu sais comme étant en ton pouvoir de retirer (retrahas) ton attention vers n'importe quelle autre partie de l'arbre.

De cette description à laquelle nous sommes maintenant habitués je me bornerai à souligner un mot fort révélateur du pouvoir dont il est ici question : « retrahas ». Derrière l'évidence de la description se cache effectivement un pouvoir qui trouve toute sa signification lorsqu'on le resitue face à ce qu'on pourrait appeler son « objet ». Notre attention, en effet, se fixe sur une perception partielle et cette « concentration » a pour résultat que cette perception devient plus claire. Mais si rien d'autre ne se passait, la concentration dégénérerait en fermeture et, à terme, cette « clarté » ne déboucherait sur aucun progrès. Pour le dire autrement, l'attention qui porte sur une partie d'un tout est apparemment nécessaire pour atteindre, plus tard, à une vision distincte du tout ; encore faut-il ne pas s'arrêter mais poursuivre le processus en passant, pour les éclairer successivement, d'une partie à une autre. Toutefois, cette exigence en appelle une autre, plus secrète : du côté de l'esprit, il ne faut pas trop s'attacher à ce à quoi nous faisons présentement attention sinon c'est la fascination qui nous guette. Pour cela, l'esprit doit pouvoir s'arracher (d'où le terme « retrahas») à ce qu'il vient de clarifier. Là, est l'étonnant : que, quelle que soit la perception, « l'esprit ait du mouvement pour aller plus loin ». Nous avons vu plus haut que cette capacité de notre esprit manifestait la présence d'un pouvoir de choix et donc de notre liberté. Pourtant, afin de bien saisir ce qui se joue ici, il me semble également utile de consulter un texte qui, d'une certaine façon, conclut cette section consacrée à l'attention et à la réflexion :

L'âme peut réfléchir et sur elle-même et sur ses actes. L'âme est, en effet, consciente d'elle-même et des choses qui se trouvent en acte en elle, c'est-à-dire qu'elle est consciente de ses actes. Cela, chacun peut l'expérimenter en soi, à tout moment et cela est corroboré par chacune des choses concernant l'âme que nous avons observées et mentionnées plus haut. Ainsi donc l'âme se perçoit et aperçoit elle-même et ses actes. Elle peut donc faire en sorte d'apercevoir une perception partielle plus que les autres et ainsi d'être davantage consciente qu'elle perçoit un certain acte plus qu'elle ne perçoit les autres et, par voie de conséquence, de faire en sorte qu'une de ses perceptions soit plus claires que les autres. Elle peut donc diriger son attention sur un acte ou quoi que ce soit de perçu en elle, qu'elle percevait auparavant en même temps que les autres. Par voie de conséquence, elle peut réfléchir sur elle-même et sur ses actes. La réflexion de l'âme sur elle-même et sur ses actes ou si tu préfères sur ce qui arrive, en acte dans l'âme, est le moyen de parvenir à la connaissance de l'âme. Tout ce qui est transmis par la *Psychologia empirica*, nous le connaissons en tant que nous réfléchissons sur ce que l'âme

observe en elle-même. Toutefois, cette réflexion présuppose une profondeur d'esprit particulière. Cela explique que dans la connaissance de l'âme plusieurs philosophes n'ont pas fait beaucoup de progrès. *Psychologia empirica* (§ 261).

Une volonté de synthèse anime, à l'évidence, ce texte qui établit très précisément que l'âme peut réfléchir sur elle-même. Or, comme souvent avec Wolff, et nous l'avons montré à quelques reprises, c'est sur un seul mot que repose le sens de la thèse qu'il énonce dans ce paragraphe.

Que l'âme réfléchisse, voilà ce que nous savions depuis que Wolff avait indiqué la définition de la réflexion en nous renvoyant à l'expérience d'une attention prolongée. (*Métaphysique allemande* § 45). Nous pouvons, dès lors, répondre à la première des deux questions que nous avons posées au début de notre chapitre. De fait, c'est bien grâce à notre conscience que nous découvrons progressivement le pouvoir qu'est l'attention. De même, la réflexion, cette direction de l'attention, relève, elle aussi, d'une expérience accessible à tout un chacun. Cependant, la réflexion nous ouvre sur d'autres enjeux. Wolff affirme que l'âme peut réfléchir sur elle-même : il s'agit donc d'une possibilité ou, pour mieux dire, d'un pouvoir. Ce pouvoir est de grande importance puisque Wolff n'hésite pas à affirmer que c'est à cause de lui que peut avoir lieu ou pas une connaissance de l'âme ; plus précisément, encore, c'est en actualisant ce pouvoir que Wolff estime avoir contribué à cette connaissance en écrivant la *Psychologia empirica*.

On peut alors rapprocher nos deux derniers textes et conclure : dans cette section de la *Psychologia empirica*, Wolff a établi que la direction de l'attention – c'est-à-dire la réflexion – est libre. Cela suppose que la clarté d'une perception obtenue par l'attention, tout en correspondant à ce que nous recherchions, ne nous empêche jamais de poursuivre notre recherche. Et, de fait, nous avons vu également qu'à chaque fois que l'attention est exercée, cela se produit sur un tout. Ce dernier est décomposé de telle sorte qu'on en perçoit mieux les parties qui le composent. Tout se passe donc comme si l'attention ne portait jamais sur des réalités strictement indivisibles et pas davantage sur la totalité absolue des êtres. À cet égard, il semble donc bien que, du côté de l'esprit humain, la dynamique enclenchée par l'attention ne possède aucun terme naturel ; ceci est une manière de dire que l'attention offre à notre esprit libre une possibilité de progrès indéfini.

Mais l'autre texte consulté nous a montré un autre aspect de la liberté, complémentaire de ce que nous venons de dégager : en effet, le paragraphe 261 nous montre que l'âme s'autodétermine grâce à la réflexion dans cette recherche attentive de clartés toujours nouvelles.

Le terme d'autodétermination, certes, ne se trouve pas dans le texte de Wolff. Pourtant si l'âme peut diriger son acte et si, par réflexion, cet acte porte sur elle-même, c'est bien que le dynamisme de l'attention renvoie, en profondeur, à cette « force » qu'est l'âme et que nous avons étudiée dans la première partie de notre travail. C'est grâce à cette force que l'âme par elle-même ne cesse d'approfondir son rapport à soi.

Il nous faut maintenant répondre à la deuxième question. En effet, dans une philosophie systématique comme l'est celle de Wolff, il faut remonter aux principes pour tenter de tout appréhender à la lumière de ces principes. Mais traiter d'un aspect c'est nécessairement convoquer de proche en proche la totalité des notions que cet aspect met en cause. Or, nous sommes conscients de n'avoir pas totalement respecté cette exigence et sous, au moins, deux rapports.

En premier lieu, cette étude de l'attention dans la pensée de Wolff pour être fidèle à son enjeu le plus immédiat, aurait dû nous amener à étudier la manière dont cet auteur mobilisait l'attention concernant les deux autres parties de la philosophie à savoir le monde (dans la cosmologie) et Dieu (en théologie). Notre enquête aurait certainement retiré de ces deux vastes champs d'étude bien des précisions conceptuelles supplémentaires. À tout le moins, une occasion d'enrichir notre propos nous en aurait été donnée...

Puis-je alléguer ici, comme excuse la dépendance immédiate et principale de l'attention à l'âme et donc à l'autre partie de la philosophie, à savoir la psychologie ? Toutefois, à l'intérieur même du domaine dont j'ai explicitement revendiqué l'étude et dont j'ai interrogé les liens avec la logique, je reconnais n'avoir pas envisagé la logique dans toute son ampleur. Ainsi les thèmes de l' « Ars inveniendi » en lien avec celui de l' « Ars characteristica », voire de la « Lingua universalis » jouent un rôle fort important chez Wolff et auraient sans doute mérité davantage d'attention.

Ces différents outils méthodiques doivent faciliter la recherche de la vérité en nous dotant tout d'abord d'un ensemble de signes univoques sur lesquels peut s'exercer notre pensée et grâce auxquels, de fait « nous calculons ». Wolff a caressé l'idée

d'étendre ces techniques à l'ensemble du domaine intellectuel. Cependant il a lui-même raisonné comme s'il s'agissait en fait de programmes de recherches plutôt que de nouveaux chapitres de la logique dont on maîtrisait les instruments et dont l'application à la diversité des êtres nous apporterait déjà de nouvelles vérités philosophiques.

J'ai donc préféré me concentrer sur les aspects logiques qui structurent la pensée de Wolff et éclairent directement la notion d'attention.

Il me reste maintenant à monter comment la notion d'attention peut être située par rapport aux principes premiers de la philosophie de Wolff, à savoir celui de contradiction et de raison suffisante. C'est, là aussi, un moyen de montrer que l'attention ne peut être sans rapport avec les aspects ontologiques qui gouvernent, par excellence, la philosophie que nous venons d'étudier.

À première vue, les deux principes ne relèvent ni de la psychologie ni de la logique dans la mesure où leur universalité les place directement dans le domaine universel et premier de l'Ontologie. Sans principe de contradiction, en effet, il n'y a tout simplement pas de logique³⁸⁷; quant au principe de raison suffisante, c'est bien lui qui va nous amener à utiliser les notions afin de trouver la raison « pourquoi une chose est »³⁸⁸. Ces deux principes dominent donc les domaines que nous avons explorés. J'aimerais toutefois montrer que l'universalité de ces deux principes n'implique aucune séparation ou transcendance ontologique des notions dont ils fondent l'intelligibilité et qu'au travers de ces notions ces principes nous apprennent également quelque chose sur l'attention.

Dans les *Horae succesivae* de 1729 Wolff a publié un important essai au titre suggestif : *des notions directrices et de l'utilisation authentique (naturelle) de la philosophie première*. Dans ce texte d'une trentaine de pages, Wolff voulait insister sur l'importance et l'utilité des notions ontologiques. Ces notions, affirmait-t-il, sont directrices, en ce sens qu'elles « dirigent l'intellect dans la connaissance de la vérité »³⁸⁹ (§ 2). Elles sont donc « fécondes » dans la mesure où elles nous « montrent le chemin » (§3), c'est-à-dire, très exactement, qu'elles font apparaître les

³⁸⁷ *Ontologia* §29 dans lequel Wolff indique que toutes les « démonstrations logiques » requièrent le principe de contradiction et en manifestent la fécondité.

³⁸⁸ « Par raison suffisante nous entendons ce à partir de quoi quelque chose est ». *Ontologia* §56

³⁸⁹ *Horae succesivae* 1729, trimestris vernalis, De Notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae § 2, p. 314.

exigences et les autres notions grâce auxquelles nous accédons au vrai. Le premier exemple qui s'offre à nous c'est, bien entendu, celui du principe de contradiction :

Le principe de contradiction n'admet pas que soit posées des choses qui s'excluent l'une l'autre. Si tu poses des choses qui ne s'excluent pas l'une l'autre tu obtiendras quelque chose de possible et de premièrement concevable dans l'étant de telle sorte que avec la notion de possible naîtra la notion d'essence.³⁹⁰

On le comprend donc dès la première ligne de cet opuscule : les notions que l'on va retrouver dans toute l'Ontologie et qui éclairent le reste de la philosophie dépendent toutes de celle de « possible » qui, elle-même, renvoie au principe de contradiction. De même, quelques lignes plus bas, Wolff montre comment le principe de raison suffisante s'impose à nous si nous réfléchissons sur ce que notre esprit n'a pas pu ne pas faire, c'est-à-dire « chercher une raison à partir de ce qui a été posé en premier ».

Ces principes ontologiques sont donc les premières notions directrices. En elles, on retrouvera toujours directement ou indirectement, la référence au possible et/ou à la raison suffisante³⁹¹. Toutefois, la manière dont Wolff s'exprime nous invite à préciser : « Par notion directrices, j'entends celles par lesquelles apparaît par quoi nos pensées doivent être dirigées pour que soit trouvé ce que nous recherchons »³⁹². Les notions ontologiques jouent ainsi leur rôle dans les autres notions, en quelque sorte, en tant qu'elles rendent compte en tout premier lieu, d'une exigence que nous devons respecter. Le paragraphe 4 prend l'exemple de la notion d'impossibilité qui nous amène à nier toute proposition dans laquelle elle se trouve. Il va de soi que cette notion dépend directement du principe de contradiction et de la notion de possible dont elle est la négation. Notre intellect ne peut, à l'évidence, espérer atteindre le vrai sans faire la différence entre l'impossible et le possible et sans s'attacher à en tirer toutes les conclusions, c'est-à-dire à raisonner à partir de ce principe et de ces notions. Toutefois, cet opuscule ajoute également quelques considérations concernant notre manière de nous rapporter à ces principes tout à fait premiers. Parlant de ceux qui jugent en astronomie sans avoir pris le temps de

³⁹⁰ *Horae successivae, De Notionibus directricibus* §1, p. 311.

³⁹¹ *Horae successivae, De Notionibus directricibus* § 4, p. 321-322

³⁹² *Horae successivae, De Notionibus directricibus* §3 p. 316

soupeser les arguments Wolff ajoute : « Ils précipitent leur jugement parce qu'ils ne font pas attention (non attendent) à la notion directrice ». ³⁹³

Wolff montre donc ici la racine de l'erreur : ne pas faire attention aux notions directrices (ici la notion d'impossibilité). On remarquera, de plus, que l'attention se « fixe » (§8) sur la notion, ce qui est une manière de dire que seule l'attention va directement à la notion et nous rend apte à en saisir les exigences, ou encore, qu'à la capacité de diriger que possède la notion doit correspondre, de notre part, une attention. L'attention assure donc le rapport, le lien avec la notion directrice avant même le raisonnement et le rend possible en lui donnant son principe.

On se souvient de ce que la *Psychologia empirica* avait déjà énoncé à sa manière en affirmant :

Puisque les notions ontologiques, convenant à l'étant en général, représentent des caractéristiques telles qu'elles sont communes à tous les étants dans l'univers et que, dans l'échelle des réalités abstraites, elles occupent les « lieux suprêmes » les notions ontologiques dirigent l'attention vers les réalités universelles qui sont dans les choses alors qu'autrement elles échapperaient facilement à notre attention, pour cette raison, elles aident notre esprit à voir les aspects abstraits dans les choses concrètes. (*Psychologia empirica* § 337)

La perspective psychologique est ici marquée par le fait que ce texte relie directement les notions ontologiques à l'attention et montre l'enjeu de cette orientation et de ce commandement.

Les notions ontologiques assurent la jonction, si l'on peut dire, entre l'esprit attentif et les réalités universelles présentes dans les choses. Autrement dit, Wolff cherche à comprendre ce qui fait, au fond, que nous fixions notre attention sur l'essentiel plutôt que sur toute autre chose. Dans un premier temps (*Ontologia* §19) Wolff répond que c'est la nature de notre esprit et il faut bien l'affirmer car, sinon, on ne comprendrait guère que nous puissions comprendre, même de façon confuse, le monde qui nous entoure. Cependant, et ce qualificatif doit être souligné, cette nature de notre esprit ne nous garantit immédiatement qu'une connaissance confuse. Celle-ci peut être suffisante pour nous donner les bases de la connaissance mais tout le projet philosophique wolffien consiste précisément à passer de cette connaissance

³⁹³ *Horae successivae, De Notionibus directricibus* §4 p. 318-319

ontologique naturelle (cf. *Ontologia* §21) et confuse à une connaissance distincte (*Ontologia* §23 et 24).

Tout en s'appuyant sur ce que la nature de notre esprit garantit, la philosophie le dépasse, le distingue et le confirme. Ce projet, Wolff n'entend pas le faire dépendre d'une simple décision, quelque nécessaire par ailleurs qu'elle soit. Les notions ontologiques viennent donc orienter notre attention et celle-ci en a besoin car, puisque c'est à partir de l'individu qu'il faut remonter vers l'universel, le risque est grand de se laisser distraire par les aspects accidentels plutôt que de saisir les similitudes. Les notions deviennent alors la garantie du fait que nous pouvons progresser intellectuellement c'est-à-dire que, graduellement (*Psychologia empirica* § 335) nous approfondissons notre connaissance et nous remontons vers les notions les plus universelles et les premiers principes.

Mais alors, il faut préciser que si ces deux principes premiers « dirigent » l'attention, c'est également l'attention tout d'abord qui nous permet de les mettre en évidence. À vrai dire, elle seule peut le faire. Par définition, en effet, ces principes ne peuvent être dérivés d'autres propositions qui leur seraient antérieures. C'est pourquoi, comme l'affirme Wolff : « En étant conscients de la nature de notre esprit et faisant attention aux exemples nous accordons sans démonstration cette proposition énoncée en termes généraux : il ne peut se produire que le même soit et ne soit pas... » (*Ontologia* § 28)

Nous sommes, en effet, face à un jugement, le principe de contradiction, qui met en rapport deux propositions : « A est B », « A n'est pas B », et qui en affirme l'impossibilité de l'affirmation conjointe. Mais aucune preuve ne peut être donnée de ce jugement d'impossibilité puisque la preuve, de par les propositions qu'elle devrait contenir, présupposerait, en fait, la vérité de principe. Que reste-t-il sinon, comme Wolff l'écrit, l'attitude intellectuelle d'attention aux exemples qui nous amène à affirmer le principe. On ne saurait donc trop souligner ici l'importance, littéralement principale, de l'attention car, dans le cas où l'argumentation ne peut être développée, l'attention reste la seule manière d'établir le principe. En effet, si le principe fonde la relation des notions, l'attention, elle, permet la saisie immédiate et effective des notions. Elle peut aussi, nous l'avons vu plus haut, s'appliquer au rapport des notions afin d'y lire la convenance ou la non-convenance. En clair, l'attention était au principe de la simple appréhension et du jugement. Elle se retrouve ici nécessaire à la conception du principe de contradiction. Cet exemple montre avec une clarté

particulière comment le premier principe, à sa manière, et l'attention, d'une autre manière, unifient et gouvernent l'ensemble du projet philosophique wolffien. Il nous semble même qu'on ne saurait trouver de cas plus emblématique des relations étroites entre logique, psychologie et ontologie chez Wolff, l'attention tissant entre ces parties de la philosophie un lien tellement fort qu'il permet d'établir le tout premier principe.

On peut également mettre en évidence le rôle de l'attention dans l'accès au principe de raison suffisante. Wolff observe³⁹⁴ que, spontanément, lorsque quelque chose se passe, nous cherchons la raison du fait produit. Bien sûr, cette recherche n'est pas toujours immédiatement couronnée de succès. Mais, selon notre philosophe, cette possibilité d'échec et, de toute façon, l'ignorance qui, à quelques degrés, affecte toujours notre savoir, ne suppriment pas la signification de cette recherche, tout au contraire. Si nous ne pouvons accepter que quelque chose se produise sans aucune raison, cela signifie que comprendre c'est, et ce sera toujours, donner une raison pourquoi quelque chose se produit. Ce que Wolff veut ici montrer c'est qu'il suffit que nous soyons attentifs à ce qui se produit dans notre âme pour que soit validé ce deuxième principe. En effet, dans ce cas, ce n'est pas la constitution intime d'une notion possible que l'attention perçoit, c'est l'exigence elle-même de la raison par rapport à ses objets de recherche qui nous est rendue perceptible.

En d'autres termes, l'attention nous donne accès au sens même de la recherche rationnelle. Tout se passe donc comme si, grâce à l'attention, nous accédions tout d'abord à l'objet même qui est en premier lieu pensable (le possible) ; puis, avec l'accès au principe de raison suffisante, l'attention nous permet de prendre conscience de ce qui constitue notre raison dans son dynamisme le plus foncier.

On l'aura compris, du point de vue de l'Ontologie, ce sont bien les principes qui assurent aux notions une intelligibilité réelle, mais du point de vue de notre connaissance, ce sont les deux principes suprêmes et l'attention qui, chacun à leur manière, garantissent l'orientation du savoir vers la vérité ainsi que le progrès de notre science.

³⁹⁴ *Ontologia* § 74

Conclusion

Dans la *Ratio praelectionum*, Wolff fixe sa compréhension de l'âme dans une définition précise : l'âme est « substance représentative de l'univers selon le site d'un corps organique dans l'univers ». Cette compréhension de l'âme éclaire l'ensemble de notre propos.

Nous avons montré plus haut que les termes « âme » et « esprit » valaient, en fait, comme des synonymes, dans l'œuvre de Wolff. La raison en est maintenant compréhensible.

L'âme dont parle Wolff est principe de représentation et non plus principe de vie. Elle n'est plus l'acte d'un corps mais une conscience qui, correctement analysée, s'avère posséder perception et aperception. C'est, d'ailleurs, en tant que représentative qu'elle est mise en relation avec le corps. Elle mérite d'être appelée « substance », mais cette substance doit elle-même être comprise comme force, une force qui se manifeste par les actes qui sont ceux de la représentation.

Tel est le contexte dans lequel le terme d'attention nous a paru jouer un rôle capital dans la philosophie wolffienne.

L'attention se caractérise, tout d'abord, par une sorte d'omniprésence, comme si elle accompagnait tous et chacun de nos actes de connaissance. C'est ainsi que l'attention apparaît dès les *Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes* : « Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben »³⁹⁵. De plus, le thème de l'attention rencontre les aspects centraux de la doctrine de l'âme. Il reçoit d'eux certains éléments de son intelligibilité mais il les éclaire également en retour.

Ce pouvoir qu'est l'attention est ainsi défini dans la *Métaphysique allemande* : (grâce à lui) « wir uns dessen mehr als des übrigen bewusst sind, das ist, zu machen, daß ein Gedanke mehr klarheit bekommt als die übrigen haben »³⁹⁶. L'attention rend donc celui qui l'exerce davantage conscient et apporte à notre connaissance une clarté plus grande. En raison de cette capacité de mise en lumière, l'attention est en

³⁹⁵ Chapitre 5, §1.

³⁹⁶ Métaphysique allemande § 268.

profonde affinité avec l'âme conçue comme « force représentative»³⁹⁷. Cette force qu'est l'âme, par essence, se manifeste selon deux coordonnées, pourrait-on dire : elle est unique et rend raison de chacun de nos actes de connaissance, que ceux-ci soient sensibles ou intelligibles ; elle s'exerce aussi tant sur la connaissance des choses extérieures que sur les différents aspects de la connaissance de soi.

Un des aspects les plus originaux de la pensée de Wolff consiste à relier intimement attention et réflexion. Ainsi, nous avons vu la réflexion définie comme « la direction successive de l'attention »³⁹⁸, une attention portée à des perceptions partielles contenues dans la perception totale. De cette manière, Wolff parvient à montrer que le progrès dans la connaissance de nos perceptions –un gain de distinction- est également ce qui nous permet de prendre davantage conscience de nous-même ; en effet, une meilleure connaissance du contenu de la perception présuppose une attention plus grande, et par là un gain, dans la conscience de l'acte perceptif, ce que Wolff appelle « aperception ». C'est pourquoi Wolff peut écrire que la « réflexion, par la force de la nature de l'attention, est fondée dans l'acte d'aperception »³⁹⁹.

L'étude de l'attention nous a amené à reconnaître au concept de « représentation » une place tout à fait primordiale dans la théorie de la connaissance wolffienne. Il spécifie tout d'abord cette « force » qu'est l'âme. Dans l'analyse des actes de la connaissance, Wolff n'a eu de cesse d'indiquer que ces actes « ne peuvent excéder la force représentative de l'âme »⁴⁰⁰. Il en va ainsi parce que tous ces actes doivent trouver une raison suffisante dans l'essence de l'âme et que celle-ci est une « force représentative ». C'est, d'ailleurs pourquoi, au moment de conclure la section de sa *Psychologia rationalis* consacrée à l'attention et à l'intellect, le philosophe affirme : « ratio attentionis et reflexionis ex vi repraesentativa reddi possit » (§ 473).

Wolff veut ainsi montrer que l'attention qui rend possibles les autres connaissances obéit, elle aussi, au principe de raison suffisante. Si notre âme est force représentative, nous avons vu qu'elle peut librement fixer son attention sur telle ou telle perception qui, par-là, acquiert un degré supplémentaire de clarté. Cependant, cette liberté de l'attention ne signifie pas radicale indétermination.

³⁹⁷ *Psychologia rationalis* § 66.

³⁹⁸ *Psychologia empirica* § 257.

³⁹⁹ *Psychologia rationalis* §394.

⁴⁰⁰ *Psychologia rationalis* § 392 (pour les notions universelles de genres et d'espèces) ; §402 (pour les jugements) ; §405 (pour le raisonnement)

Cette attention successive qu'est la réflexion dépend de l'effort que notre âme produit en vue de la clarification des notions. Cet effort se traduit par un passage du confus au distinct au plan de nos perceptions et, nous venons de la rappeler, il implique l'aperception. C'est pourquoi Wolff explique finalement que si l'attention aux choses joue un rôle capital c'est parce qu'elle est également attention à soi. Le terme « représentation » qui contient en lui les deux versants de la connaissance – perception et aperception- contient également en lui la condition du progrès intellectuel que réalisent ensemble l'attention et la réflexion.

Annexe : Index Rerum

A

abstraction, 62, 64, 65, 67, 114, 245, 246, 248
analyse, 5, 10, 20, 24, 29, 34, 37, 41, 42, 44, 45, 46, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 58, 61, 64, 65, 68, 71, 72, 73, 76,
78, 82, 89, 93, 94, 97, 104, 105, 107, 108, 110, 112,
113, 115, 116, 119, 120, 124, 125, 127, 128, 137, 138,
146, 147, 148, 149, 150, 158, 167, 168, 169, 174, 175,
177, 186, 189, 194, 195, 198, 201, 202, 204, 205, 213,
215, 216, 221, 241, 244, 251, 254, 256, 257, 258, 259,
261, 266, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280,
281, 284, 286, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 305, 317
aperception, 196, 206, 207, 209, 212, 213, 214, 293,
304, 305, 306
axiome, 70, 73, 74, 75, 122, 134, 192

C

cause, 31, 33, 37, 38, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 57, 58,
61, 70, 72, 75, 78, 82, 86, 89, 92, 95, 107, 116, 126,
129, 144, 146, 155, 159, 162, 163, 166, 168, 172, 173,
174, 175, 179, 182, 204, 205, 252, 256, 267, 268, 274,
275, 290, 292, 294, 297, 298
certitude, 27, 37, 52, 53, 54, 60, 101, 102, 104, 105, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 124,
133, 169, 179, 193, 242, 268
chose, 3, 6, 9, 17, 18, 22, 23, 26, 27, 30, 32, 33, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55,
61, 62, 63, 67, 70, 74, 76, 78, 83, 84, 85, 87, 89, 90,
91, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118,
120, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 159, 160,
162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 175, 177, 182, 183,
184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 198, 199, 200, 202, 206, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 256, 258, 260,
261, 265, 266, 267, 270, 273, 276, 282, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 295, 296, 300, 301, 305, 306
claire, 10, 14, 117, 125, 146, 147, 150, 167, 168, 178,
199, 201, 202, 214, 234, 254, 273, 276
cogito, 33, 35, 36, 108
concept, 5, 10, 15, 17, 24, 33, 35, 36, 37, 38, 42, 83, 87,
92, 97, 106, 113, 116, 117, 131, 136, 144, 145, 146,

160, 164, 169, 176, 182, 198, 219, 221, 226, 229, 230,
239, 244, 286, 292, 305
confus, 7, 10, 26, 40, 41, 43, 44, 45, 61, 94, 98, 177, 178,
192, 198, 199, 202, 272, 273, 280
confusion, 12, 42, 46, 48, 94, 160, 169, 175, 194, 201,
203, 204, 205, 220, 222, 225, 231, 242, 250, 319
connaissance, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
17, 18, 20, 24, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 60, 61,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81,
85, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 110,
111, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 124, 125, 127, 128,
136, 137, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162,
163, 164, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 182,
184, 186, 188, 189, 190, 194, 196, 198, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 218, 220, 221, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 261,
263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286,
287, 291, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 303, 304,
305, 306, 314, 317, 318, 319
connaissances, 7, 10, 14, 24, 30, 35, 42, 75, 91, 93, 94,
96, 97, 98, 124, 139, 150, 151, 168, 175, 179, 180,
189, 199, 202, 231, 233, 248, 253, 254, 265, 270, 272,
276, 278, 280, 285, 288, 305
conscience, 4, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 25, 26, 31, 33, 34,
36, 37, 40, 47, 48, 95, 96, 101, 102, 107, 108, 109,
112, 113, 115, 116, 121, 124, 127, 128, 129, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 140, 143, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 155, 159, 173, 178, 179, 186, 187, 188, 191, 192,
194, 195, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 210,
211, 213, 214, 215, 228, 240, 241, 244, 249, 250, 251,
257, 258, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 297, 303,
304, 305, 319, 320
corps, 8, 12, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 50, 55, 56, 57, 71, 73,
81, 85, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 109, 115, 125,
128, 140, 141, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 193, 199, 208, 211, 214, 215, 216,
217, 221, 226, 227, 228, 232, 245, 249, 267, 271, 279,
304
critère, 5, 10, 28, 53, 142, 143, 148, 150, 151, 166, 173,
200, 201, 316

D

définition, 24, 27, 29, 30, 34, 39, 44, 56, 59, 60, 64, 67, 69, 70, 74, 83, 92, 93, 94, 95, 96, 120, 126, 135, 140, 143, 159, 164, 172, 175, 185, 187, 188, 191, 193, 195, 198, 201, 203, 207, 209, 215, 218, 219, 222, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 243, 245, 250, 252, 253, 257, 258, 260, 266, 278, 281, 282, 284, 288, 297, 302, 304, 318

démonstration, 19, 24, 27, 29, 30, 52, 64, 71, 72, 74, 75, 95, 102, 104, 105, 112, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 231, 232, 234, 235, 236, 250, 260, 263, 264, 302

détermination, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 71, 75, 93, 97, 114, 115, 117, 118, 145, 166, 177, 180, 181, 220, 221, 225, 285, 286, 287

Dieu, 7, 19, 20, 21, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 49, 53, 80, 83, 87, 88, 91, 96, 99, 114, 120, 144, 145, 160, 161, 163, 166, 179, 182, 226, 227, 228, 232, 298, 319

différent, 15, 17, 21, 30, 37, 39, 43, 50, 66, 78, 84, 91, 114, 115, 118, 131, 136, 139, 140, 142, 150, 152, 156, 169, 171, 179, 189, 190, 191, 203, 212, 214, 223, 238, 240, 241, 243, 254, 257, 261, 262, 266, 275, 288, 292, 298, 305

distinct, 7, 10, 14, 26, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 61, 85, 90, 94, 96, 97, 98, 136, 148, 150, 175, 176, 178, 196, 199, 200, 202, 214, 231, 243, 248, 249, 251, 253, 254, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 284, 288, 306

distinctes, 36

E

effort, 146, 147, 150, 151, 155, 160, 174, 176, 180, 181, 218, 219, 220, 229, 254, 276, 306

entendement, 4, 7, 9, 11, 14, 62, 66, 67, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 110, 111, 120, 124, 126, 156, 168, 169, 170, 175, 225, 314, 315, 317

espèce, 42, 212, 231, 232, 244, 245, 246, 247, 248, 258, 270, 272, 274, 280, 284, 285, 286, 305

essence, 7, 23, 33, 36, 49, 63, 69, 87, 99, 100, 110, 114, 125, 126, 131, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 146, 147, 153, 159, 161, 162, 166, 168, 169, 175, 178, 180, 183, 185, 188, 191, 194, 195, 207, 208, 211, 215, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 233, 249, 265, 269, 280, 282, 283, 284, 286, 292, 300, 305

essences, 182

essentialia, 220, 221, 222, 223, 225, 246, 260, 265, 282, 283, 284, 285, 286

évidence, 3, 10, 15, 20, 21, 27, 28, 30, 44, 50, 59, 61, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 85, 93, 99, 102, 103, 104, 105, 110, 111, 113, 115, 119, 120, 125, 126, 130, 134, 135, 136, 142, 144, 147, 163, 168, 171, 175, 184, 189, 193, 194, 196, 198, 201, 204, 215, 228, 230, 247, 252, 258, 261, 266, 273, 274, 280, 283, 289, 291, 295, 296, 297, 300, 302, 303

existence, 7, 32, 34, 49, 50, 51, 89, 94, 95, 110, 114, 115, 118, 122, 131, 163, 173, 182, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 216, 223, 224, 226, 233, 240, 253, 254, 256, 257, 318

expérience, 4, 5, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 24, 28, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 56, 58, 63, 66, 68, 73, 75, 78, 80, 86, 89, 90, 91, 94, 95, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 149, 151, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 166, 167, 170, 172, 177, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 203, 207, 211, 215, 216, 217, 219, 220, 227, 230, 234, 236, 241, 250, 252, 262, 265, 268, 271, 285, 289, 290, 292, 293, 295, 297, 317, 320

F

fondement, 5, 112

force, 28, 30, 38, 59, 60, 62, 87, 98, 104, 112, 117, 119, 124, 125, 126, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 168, 173, 176, 178, 180, 181, 185, 187, 189, 191, 204, 209, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 231, 238, 242, 249, 254, 274, 298, 304, 305

G

genre, 35, 42, 212, 231, 232, 244, 246, 247, 248, 258, 280, 284, 285, 286, 305

H

habitus, 27, 91, 235, 275, 281

Harmonie, 12, 160

I

idée, 4, 6, 7, 10, 23, 24, 27, 28, 31, 34, 35, 48, 49, 50, 52, 57, 60, 70, 76, 98, 109, 115, 125, 126, 127, 135, 142, 143, 145, 147, 152, 153, 159, 168, 170, 172, 175, 182, 199, 206, 209, 211, 212, 213, 231, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 252, 253, 257, 259, 261, 265, 275, 291, 295, 298

idées, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 20, 23, 26, 34, 43, 57, 66, 85, 90, 91, 93, 121, 176, 177, 178, 212, 214, 237, 247, 249, 261, 268, 279, 320

identité, 70, 71, 73, 75, 76, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 116, 118, 121, 122, 124, 132, 133, 134, 136, 137, 140, 153, 155, 156, 207, 246, 267, 289

imagination, 22, 143, 240, 249, 252

impression, 9, 10, 47, 56, 72, 95, 171, 175, 189, 198, 236, 251, 288

individu, 56, 62, 244, 245, 246, 247, 257, 285, 287

intellect, 13, 22, 25, 27, 30, 31, 43, 51, 67, 88, 94, 96, 97, 98, 185, 228, 231, 233, 237, 238, 239, 243, 245, 246,

247, 248, 256, 257, 258, 262, 263, 272, 276, 288, 299,
300, 305
intelligible, 6, 10, 13, 36, 39, 42, 44, 45, 50, 51, 64, 68,
113, 114, 131, 136, 179, 209, 217, 223, 225, 226, 243,
245, 288
intuition, 171

J

jugement, 9, 87, 107, 125, 172, 173, 177, 178, 179, 194,
198, 237, 238, 244, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261,
262, 270, 271, 273, 284, 301, 302

L

liberté, 252, 253, 296, 298, 305
lien, 8, 10, 43, 45, 47, 53, 57, 73, 74, 77, 79, 83, 90, 107,
121, 130, 131, 269, 286, 289, 292, 298
limite, 39, 125, 128, 139, 142, 143, 144, 147, 158, 241,
255, 256, 292
logique, 5, 10, 11, 16, 17, 18, 23, 29, 30, 34, 35, 44, 54,
55, 60, 75, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 98,
101, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 116, 117,
118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 141, 163, 175, 181,
192, 197, 198, 201, 205, 206, 232, 233, 235, 237, 244,
247, 248, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265,
273, 275, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 286, 291, 298,
299, 303, 318, 319

M

mathématiques, 8, 9, 10, 11, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 32, 36, 44, 52, 53, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 75, 76, 80, 82, 256, 277, 278
méthode, 8, 9, 10, 11, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 35, 58,
59, 75, 76, 80, 109, 117, 123, 125, 128, 183, 184, 185,
187, 231, 234, 235, 273, 274, 317, 320

N

notes, 8, 36, 44, 45, 46, 50, 59, 64, 67, 68, 110, 116, 266,
267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 287, 291, 314
notion, 3, 4, 6, 11, 18, 24, 27, 28, 29, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 49, 50, 51, 55, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69,
71, 74, 75, 76, 77, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 96, 97,
108, 109, 110, 111, 114, 118, 119, 121, 124, 126, 129,
132, 138, 141, 142, 146, 147, 150, 152, 156, 158, 160,
164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 180, 193, 198,
201, 211, 212, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
231, 232, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 247, 248, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,
265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 292,
299, 300, 301, 303, 317, 318

O

obscures, 10
observation, 10, 50, 51, 52, 53, 54, 72, 76, 184, 185,
186, 188, 199, 271
occasion, 9, 14, 18, 24, 25, 34, 38, 39, 58, 66, 74, 75, 77,
81, 119, 120, 138, 151, 154, 155, 156, 159, 161, 203,
212, 249, 254, 264, 289, 290
ontologie, 8, 15, 17, 101, 109, 116, 197, 222, 224, 225,
236, 245, 264, 303, 316, 318, 319, 320
opération, 10, 26, 34, 38, 39, 41, 51, 69, 72, 200, 220,
237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 251,
254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262
opérations, 6, 11, 13
ordre, 24, 29, 30, 33, 42, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 57, 65,
70, 90, 91, 95, 97, 99, 108, 109, 111, 113, 130, 131,
133, 134, 136, 142, 143, 144, 155, 159, 160, 161, 163,
165, 166, 181, 185, 197, 206, 224, 227, 233, 235, 245,
250, 251, 260, 261, 262, 281, 282

P

pensée, 3, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 19, 21, 24, 25, 31, 32,
33, 34, 37, 39, 48, 51, 56, 57, 66, 69, 70, 78, 79, 80,
87, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 107,
108, 109, 110, 113, 115, 123, 125, 126, 127, 128, 134,
135, 137, 138, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 164,
165, 167, 169, 171, 172, 173, 178, 180, 192, 207, 208,
209, 210, 211, 213, 214, 221, 222, 223, 224, 225, 231,
232, 244, 261, 263, 265, 267, 268, 269, 273, 275, 279,
280, 282, 287, 289, 290, 298, 299, 305, 319
perception, 7, 22, 31, 37, 39, 40, 41, 46, 47, 53, 54, 57,
65, 74, 77, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 111, 124,
125, 134, 138, 140, 151, 182, 188, 191, 195, 196, 197,
199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 212, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 228, 230, 240, 248, 251, 252, 253,
261, 276, 288, 292, 293, 295, 305, 306
perfection, 19, 21, 27, 92, 144, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 180, 200, 227,
233
plaisir, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180
possible, 49, 51, 83, 84, 96, 97, 114, 130, 131, 133, 145,
188, 223, 225, 230, 300
principe, 16, 18, 38, 52, 53, 55, 56, 57, 66, 68, 74, 76, 87,
89, 99, 100, 103, 108, 120, 122, 123, 124, 128, 131,
139, 158, 161, 173, 180, 182, 183, 187, 188, 191, 198,
199, 205, 206, 217, 223, 224, 226, 231, 232, 234, 235,
236, 237, 256, 260, 263, 269, 275, 281, 283, 286, 287,
288, 289, 298, 299, 300, 302, 303, 318
principes, 8, 15
proposition, 19, 20, 21, 30, 71, 72, 74, 92, 104, 106, 111,
112, 113, 117, 118, 121, 122, 186, 191, 201, 234, 235,

237, 238, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 272, 283, 302

R

raison, 4, 5, 8, 14, 15, 17, 18, 28, 31, 35, 39, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 110, 113, 114, 117, 118, 129, 131, 133, 136, 140, 143, 144, 145, 152, 160, 161, 163, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 197, 198, 202, 203, 204, 210, 211, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 232, 233, 236, 238, 242, 244, 245, 246, 248, 249, 260, 264, 269, 275, 276, 278, 281, 282, 283, 284, 286, 289, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 317, 319, 320

raisonnement, 19, 21, 24, 27, 28, 29, 30, 34, 39, 52, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 82, 95, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 123, 124, 125, 129, 185, 186, 189, 193, 220, 237, 238, 260, 261, 262, 277, 283, 301, 305

réflexion, 4, 11, 13, 14, 15, 16, 25, 35, 39, 40, 41, 51, 54, 57, 66, 68, 78, 79, 83, 88, 92, 99, 100, 106, 119, 139, 170, 174, 177, 203, 205, 206, 213, 214, 220, 240, 246, 248, 252, 253, 254, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 305, 306, 319, 320

représentation, 36, 56, 66, 77, 79, 92, 94, 96, 97, 98, 137, 138, 145, 150, 152, 153, 154, 155, 159, 163, 168, 169, 176, 177, 179, 180, 181, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 220, 227, 229, 230, 231, 232, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 258, 265, 269, 270, 272, 276, 292, 293, 304, 305, 306

S

sagesse, 19, 21, 25, 161, 164, 167

savoir, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 21, 24, 27, 32, 34, 35, 40, 47, 55, 56, 59, 61, 66, 71, 74, 75, 82, 83, 86, 90, 91, 100, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 117, 123, 124, 126, 128, 130, 139, 140, 146, 149, 151, 153, 154, 162, 163, 165, 178, 179, 180, 184, 185, 189, 193, 196, 201, 204, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 222, 225, 230, 231, 233, 234, 235, 240, 243, 246, 250, 252, 256, 257, 259, 261, 270, 272, 276, 278, 279, 280, 293, 294, 298, 299, 303

sens, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 24, 25, 35, 38, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 58, 61, 62,

63, 65, 66, 67, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 89, 90, 92, 94, 95, 97, 98, 101, 103, 104, 105, 107, 112, 113, 114, 118, 123, 126, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 143, 145, 148, 149, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 166, 168, 171, 172, 176, 177, 179, 180, 181, 184, 188, 196, 201, 208, 210, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 228, 230, 231, 235, 236, 238, 240, 241, 246, 249, 251, 252, 269, 270, 272, 273, 274, 277, 280, 282, 290, 291, 294, 295, 297, 299, 303, 317

sensation, 4, 14, 63, 141, 159, 169, 176, 179, 181, 214, 217, 220, 228, 249, 250, 288

sensibilité, 4, 68, 92, 126, 265, 275

sensible, 13, 22, 41, 56, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 73, 79, 81, 97, 165, 170, 172, 176, 177, 178, 180, 215, 216, 217, 228, 240, 243, 245, 246, 249, 258, 276, 284, 288, 291, 319

signe, 13, 21, 25, 31, 68, 73, 94, 107, 155, 181, 201, 213

similitude, 83, 84, 124, 244, 245, 257, 285, 302

singularité, 44, 48, 63, 115, 119, 149, 246, 255

substance, 4, 6, 11, 33, 36, 55, 92, 93, 95, 96, 98, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 180, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 280, 304

syllogisme, 29, 91, 92, 104, 112, 118, 124, 192, 198, 260, 261

système, 13, 16, 17, 22, 29, 55, 76, 101, 122, 123, 317, 318

T

temps, 7, 31, 35, 37, 43, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 65, 71, 73, 74, 75, 85, 91, 98, 103, 106, 108, 119, 124, 129, 130, 133, 137, 139, 140, 145, 147, 151, 153, 159, 161, 162, 165, 167, 174, 176, 191, 196, 199, 203, 204, 206, 223, 225, 227, 229, 233, 235, 236, 237, 238, 247, 249, 251, 254, 255, 257, 261, 262, 265, 282, 286, 289, 290, 296, 300, 301

V

vérité, 3, 9, 10, 13, 14, 18, 25, 27, 35, 49, 57, 70, 71, 73, 76, 82, 85, 87, 91, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 116, 118, 120, 122, 132, 157, 173, 189, 193, 197, 201, 209, 211, 225, 230, 232, 233, 239, 244, 258, 261, 262, 275, 278, 279, 281, 298, 299, 302, 303, 314, 315, 318

volonté, 21, 31, 32, 37, 38, 66, 69, 83, 85, 87, 88, 156, 157, 161, 176, 177, 178, 180, 288, 297

Annexe II : Index Nominum

Aristote	62, 105,111,131,139,161- 162,214,223,233,243,259
Arndt Werner	6, 81
Campo Mariano	90
Cassirer Ernst	2-4
Descartes René	2,5,8-11,15,21,27,30,32-34,65,67,92- 93,109-110,149,207,214,220,263,272- 273,278-279,286
Euclide	20, 73
Euler Werner	100
Goubet Jean-François	14, 99
Gryphius	6
Kant Emmanuel	3,210
Kulstad Mark	13
Leibniz G. W.	2, 5-6,8-11,14,27,64-66,133,145- 146,166,181,219,263,277-280
Locke John	3,5-6,10,13-14,65-66,157,161-162
Malebranche Nicolas	158
Marcolungo Ferdinando	15
Mencke Otto	6
Neumann	6
Paccioni	7,14
Pascal Blaise	93
Rudolph Olivier-Pierre	14,100
Strivay	58
Thomas d'Aquin	26,74,232,244,253
Tschirnhaus	7- 8, 23-24, 34, 90
Viète	21,28
Wundt Wilhelm	4

Bibliographie

I. Sources

Les références à l'œuvre de Christian Wolff sont données dans l'édition de la *Gesammelte Werke*, dirigée par Jean École, Joseph-Ehrenfried Hoffmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt et Charles A. Corr. aux éditions Georg Olms, 1962 et suivantes.

Gesammelte Werke, I Abt. Deutsche Schriften :

I, 1 *Vernünfftige Gedancken von den Kräfte[n] des menschlichen Versandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Hildesheim 1965, d'après l'édition de 1754. (Deutsche Logik)

I, 2 *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Hildesheim 1983, d'après l'édition de 1751. (Deutsche Metaphysik)

I, 3 *Anmerckungen über die vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben*. Hildesheim 1983, d'après l'édition de 1740.

I, 9 *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit heraus gegeben, auf Verlangen ans Licht gestellt*. Hildesheim 1996, d'après l'édition de 1733.

I, 10 *Biographie*, Hildesheim 1980. Comportant notamment:

-*Christain Wolffs eigenen Lebenbeschreibung*, herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff von Heinrich Wuttke, Leipzig Weidmann'sche Buchandlung, 1841.

-Friedrich Christian Baumeister, *Vita, Fata et Scripta Christiani Wolffii Philosophi*, 1739, Leipzig und Breslau.

Gesammelte Werke, II Abt. Lateinische Schriften:

II, 1 (1-3) *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Hildesheim 1983, d'après l'édition de 1740.

II, 3 *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Hildesheim 1977, d'après l'édition de 1736.

II, 4 *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis die atque naturae, cognitionem via sternitur*. Hildesheim 1964, d'après l'édition de 1737.

II, 5 *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur.* Hildesheim 1968, d'après l'édition de 1737.

II, 6 *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea quae de anima humana indubia experientiae innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae eius que autoris cognitionem profutura proponuntur.* Hildesheim 1972, d'après l'édition de 1740.

II, 7 *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata.* Pars prior. Hildesheim 1978, d'après l'édition de 1739.

II, 8 *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata.* Pars posterior. Hildesheim 1981, d'après l'édition de 1741.

II, 9 *Opuscula metaphysica.* Hildesheim 1983, d'après l'édition de 1724.

II, 34 (1-3) *Horae subsecivae Marburgenses quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptantur.* Hildesheim 1981.

II, 35 *Meletemata mathematico-philosophica cum erudito orbe literarum commercio communicata. Quibus accedunt dissertationes variae ejusdem argumenti et complura omnis eruditionis alia hinc illinc disperse obvia.* Hildesheim 1974, d'après l'édition de 1755.

II, 36 *Ratio praelectionum Wolfianarum (in) Mathesin et Philosophiam universam.* Hildesheim 1972, d'après l'édition de 1735.

Gesammelte Werke III: Materialien und Dokumente

III, 10 Ecole Jean, *Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quos Wolffius in opere metaphysico et logico remittit,* Hildesheim 1985.

III, 31 *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff* a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna, Napoli 1989, reedition Hildesheim 1992.

III, 63 Deschamps Jean, *Logique ou réflexions sur les forces de entendement humain, et sur leur légitime usage, dans la connaissance de la vérité,* 1736, Hildesheim 2000.

III, 65 *Autour de la philosophie wolffienne,* textes de H.W. Arndt, S. Carboncini-Gavanelli et J. Ecole, Hildesheim 1992.

TRADUCTION FRANCAISE :

Discours préliminaire sur la philosophie en général Christian Wolff

Introduction, traduction et notes sous la direction de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser. Paris, Vrin 2006.

II. Auteurs

- ALBERT, Le Grand. *Opera omnia*. Paris: Vivès, 1890-1899.
- ARISTOTE. *Categoriae et liber De interpretatione*. Trad. Tricot. Vrin 1966. Oxford, 1965.
- . *La Métaphysique*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1964.
- . *Les Réfutations sophistiques*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *Les Seconds Analytiques*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1970.
- . *Traité de l'âme*. Trad. E. Barbotin. Paris: Les belles Lettres, 1966.
- d'AQUIN, saint Thomas. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*. Turin: Marietti, 1964.
- . *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*. Turin: Marietti, 1964.
- . *Summa theologica*. Paris: Lethielleux, 1939 sq.
- DESCARTES. *Meditationes de prima philosophia*. Éd. Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1963.
- . *Oeuvres complètes*. Éd. Adam et Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1964-1969.
- . *Regulae ad directionem ingenii*. Trad. J.-L. Marion. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.
- EUCLIDE. *Les Eléments*. Trad. F. Peyrard. Paris: Albert Blanchard, 1966.
- GOCCLENIUS. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Francfort: réédition Georg Olms Hildesheim 1980, 1613.
- KANT. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. M. Foucault. Paris: Vrin, 1964.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.
- . *Logique*. Trad. L. Guillermit. Paris: Vrin, 1966.
- LEIBNIZ, G.W. *Discours de métaphysique, Monadologie*. Éd. M. Fichant. Paris Gallimard, 2004.
- . *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis: Opuscula philosophica selecta*. Trad. P. Schrecker. Paris: Boivin, 1939.
- . *Nouveaux Essais sur entendement humain*. Éd. Jacques Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1996.
- LEIBNIZ, G.W. *Die philosophischen Schriften*. Berlin: réed. Darmstadt, Olms, 1978, 1890.
- LOCKE, John *An Essay concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1997.
- MALEBRANCHE. Nicolas *De la recherche de la vérité*. Éd. Geneviève Rodis-Lewis. 2 vols. Paris: Vrin, 1967.

MEIER. G.F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. fac-simile de Halle: réédition dans Kant AK XVI, 1752.

PASCAL. Blaise *Pensées et opuscules*. Paris: Hachette, 1963.

TSCHIRNHAUS, E.-W. *Medicina Mentis sive Artis Inveniendi Praecepta Generalia*. Lipsiae, J. Thomam Fritsch 1695. Trad. française J.-P. Wurtz: Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir, éd. Ophrys, Association des publications près les universités de Strasbourg, 1980.

III. Etudes

ARNAUD, Thierry. "Dans quelle mesure l'ontologie est-elle fondamentale dans la Métaphysique allemande de Wolff? . Éd. Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris, juillet 2003 numéro 3.

— . "Le critère du métaphysique chez Wolff". Paris: Archives de Philosophie tome 65, cahier 1 p. 35-46., 2002 (Janvier-Mars).

ARNDT, Hans.Werner. *Christian Wolffs Stellung zur "Ars characteristica combinatoria"*. Vol. GW III. Abt. Band 65. Hildesheim: Olms, 2001.

— . *Philosophische Systematik in Anschluss an Leibniz*. Vol. GW III. Abt. Band 65. Hildesheim: Olms, 2001.

— . *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*. Vol. GW III. Abt. Band 65. Hildesheim: Olms, 2001.

— . *Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinition in der Erkenntnislehre und Metaphysik Christian Wolffs*. Vol. GW III. Abt. Band 65. Hildesheim: Olms, 2001.

BELAVAL, Yvon. *Etudes leibniziennes de Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard, 1976.

— . *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1978.

BRAUNSCHWEIGER. David *Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts*. Leipzig, 1899.

BROWN, Deborah. *Augustine and Descartes on the function of attention in perceptual awareness*. Vol. Consciousness: Studies in the history of Mind (4). Springer, 2007.

BUCHENAU, Stefanie. *Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen. Zum Begriff des Vernunftähnlichen in der Psychologie Christian Wolffs*. Éd. Rudolph und Goubet. Vol. Die Psychologie Christian Wolffs. Tübingen: Niemeyer, 2004.

CAMPO, Mariano. *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*. Vol. GW III, 9 Hildesheim, Olms 1980. Milano: Vita e Pensiero, 1939.

CARBONCINI-GAVANELLI, Sonia. *Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Vol. GW III. Abt. Band 65. Hildesheim: Olms, 2001.

— . *L'Ontologia di Wolff tra Scolastica e Cartesianismo*. Vol. GW III. ABT. Band 65. Hildesheim: Olms, 2001.

CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio*. Paris: PUF, 2002.

CATALDI MADONNA, Luigi. *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*. Vol. GW III, 62. Hildesheim: Olms, 2001.

— . *Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff*. Éd. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. GW III. Abt. Band 102 (Teil 2). Hildesheim: Olms, 2007.

CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance Réflexion et fondement des sciences au XVIIIème siècle*. Paris: Vrin, 2009.

COURTINE, Jean.-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

DESSOIR, Max. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Amsterdam, 1964.

DI VONA, Piero. *Studi sulla scolastica della Controriforma*. Firenze: La nuova Italia, 1968.

DUBOUCLEZ, Olivier. *Descartes et la voie de l'analyse*. Paris: PUF Epiméthée, 2013.

ÉCOLE, Jean. *De la méthode universelle selon Christian Wolff*. Vol. GW III. Abt. Band 11. Hildesheim: Olms, 1988.

— . *De la nature de la raison, de ses rapports avec l'expérience et la foi selon Christian Wolff*. Vol. GW III. Abt. Band 35. Hildesheim: Olms, 1997.

— . *De la notion de philosophie expérimentale selon Wolff*. Vol. GW III. Abt. Band 11. Hildesheim: Olms, 1988.

— . *De quelques difficultés à propos des notions d'aposteriori et d'apriori chez Wolff*. Vol. GW III. Abt. band 11. Hildesheim: Olms, 1988.

— . *Du rôle de entendement intuitif dans la conception wolffienne de la connaissance*. Vol. GW III. Abt. Band 35. Hildesheim: Olms, 1997.

— . *En quel sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?* Vol. GW III. Abt. Band 11. Hildesheim: Olms, 1998.

—. *La définition de l'existence comme le complément de la possibilité et les rapports de l'existence et de l'existence selon Christian Wolff*. Vol. GW III. Abt. band 35. Hildesheim: Olms, 1997.

—. *La métaphysique de Christian Wolff*. 2 vols. Hildesheim: Olms, 1990.

—. *Logique formelle et logique de la vérité dans la Philosophia rationalis sive Logica de Christian Wolff*. Vol. GW III. Abt. Band 11. Hildesheim: Olms, 1988.

ENGFER Hans-Jürgen. *Von der leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs in Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff (G W III, 31)*. Napoli/ Hildesheim: Olms, 1989 réédition 1992.

EULER, Werner. *Bewußtsein-Seele-Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen "Cogito" in der Psychologie Christian Wolffs*. Éd. O.P. Rudolph und J.-F. Goubet. Vol. Die Psychologie Christian Wolffs. Tübingen: Niemeyer, 2004.

FABBIANELLI, Faustino. *Tatsachen des Bewußtseins und "nexus rerum" in Christian Wolffs Psychologie*. Éd. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. GW III. Abt. Band 102 (Teil 2). Hildesheim: Olms, 2007.

FEUERHAHN, Wolf. *Comment la psychologie empirique est-elle née?* Éd. Archives de Philosophie. Vol. 1. Paris, 2002.

—. *Entre métaphysique, mathématique, optique et physiologie: la psychométrie au XVIIIème siècle*. Éd. Revue philosophique de la France et de l'étranger N° 3. Vol. Christian Wolff. Paris: PUF, juillet 2003.

—. *Le champ de bataille de l'anthropologie. Kant entre l'héritage wolffien et le défi de la philosophie populaire*. Éd. Grapotte et Prunea-Bretonnet. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures. Paris: Vrin, 2011.

FICARA, Elena. *Die ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.

GOMEZ TUTOR, Juan Ignacio. *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. Éd. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. GW III Abt. Band 102 (Teil 2). Hildesheim: Olms, 2007.

GOUBET, Jean-François. *"Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffienne de système"*. Éd. Archives de Philosophie. Vol. Wolff et la Métaphysique. Paris, 2002, tome 65, cahier 1.

—. *"La logique générale de Wolff est la meilleure que nous possédions". Sens et portée d'un hommage du professeur Kant*. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures. Paris: Vrin, 2011.

—. *Das Verhältnis zwischen mathematischer Methode und Logik*. Éd. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. GW III. Band 102 (Teil2). Hildesheim: Olms, 2007.

—. *Force et facultés de l'âme dans la Métaphysique allemande de Wolff*. Vol. Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris: PUF, 2003 juillet N° 3.

— . *In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen?* Vol. Die Psychologie Christian Wolffs. Tübingen: Niemeyer, 2004.

— . *L'usage de la raison selon Wolff: entre logique, psychologie et anthropologie.* Éd. Ferdinando Luigi Marcolungo. Vol. GW III. Abt. Band 106. Hildesheim: Olms, 2007.

GRAPOTTE, Sophie *Ontologie critique/ ontologie wolffienne: la réforme kantienne de l'ontologie.* Éd. Grapotte et Bretonnet. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures . Paris: Vrin, 2011.

HAUMESSER, Matthieu *Distinction sensible et confusion intellectuelle: comment Kant élabore contre Wolff la problématique des sources de la connaissance.* Éd. Grapotte et Prunea-Bretonnet. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures. Paris: Vrin, 2011.

— . *Kant de l'amphibologie des concepts de la réflexion.* Paris: Vrin, 2010.

HINSKE, Norbert *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum kantschen Logikcorpus.* . Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998.

HONNEFELDER, Ludwig *La métaphysique comme science transcendante.* Trad. Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002.

LAPORTE, Jean. *Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas.* Éd. Revue de métaphysique et de morale. Vol. n° 1 et 2. Paris, 1930.

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique.* Paris : Armand Colin, 1970.

LEDUC, Christian *Les degrés conceptuels dans les logiques de Wolff et Kant.* Éd. Grapotte et Bretonnet. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures. Paris: Vrin, 2011.

MARCOLUNGO, Ferdinando Luigi. *Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica.* Éd. Ferdinando Luigi Marcolungo. Vol. GW III Abt. Band 106. Hildesheim: Olms, 2007.

NAERT, Emilienne *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz.* Paris : Vrin, 1961.

PACCIONI, Jean-Paul. *"Dieu dans le miroir. Leibniz, Wolff et l'actualisation du monde".* Paris: Les Etudes philosophiques, juillet-septembre 2003.

— . *"L'aptitude à exister et la métaphysique wolffienne".* Vol. tome 65, cahier 1. Paris: Archives de Philosophie, janvier-mars 2002.

— . *"Wolff est-il le "vrai inventeur de la psychologie rationnelle"?"*. Éd. O.P. Rudolph und J.-F. Goubet. Vol. Die Psychologie Christian Wolffs. Tübingen: Niemeyer, 2004.

— . *"Wolff et la constitution d'une science psychologique".* Dijon: Editions universitaires de Dijon Annales doctorales, 2001, 3ème trimestre.

— . *Cet esprit de profondeur.* Paris: Vrin, 2006.

— . *Qu'est-ce qui est dogmatique? La pensée wolffienne et l'articulation du critique et du dogmatique selon la Critique de la raison pure.* Éd. Grapotte et Prunea-Bretonnet. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures. Paris: Vrin, 2011.

—. *Wolff, l'expérience et la raison non pure*". Éd. Revue philosophique. Vol. Christian Wolff. Paris: PUF, juillet 2003.

PIMPINELLA, Pietro. *Symbolische Erkenntnis bei Christian Wolff*. Éd. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. GW III. Abt. Band 102 (Teil 2). Hildesheim: Olms, 2007.

POGGI, Davide. *L' ESSAY di J. Locke e la Psychologia empirica di Christian Wolff*. Éd. Ferdinando Luigi Marcolungo. Vol. GW III. Abt. Band 106. Hildesheim: Olms, 2007.

POZZO, Ricardo. *La Logica di Wolff e la nascita della logica delle facoltà*. Éd. Ferdinando Luigi Marcolungo. Vol. GW III. Abt. Band 106. Hildesheim: Olms, 2007.

PRUNEA-BRETONNET, Tinca *De l'ontologie à la philosophie transcendantale: dans quelle mesure Kant est-il wolffien?* Éd. Grapotte et Bretonnet. Vol. Kant et Wolff héritages et ruptures. Paris: Vrin, 2011.

PUECH, Michel. *Kant et la causalité*. Paris: Vrin, 1990.

RAULET, Gérard. *Aufklärung les Lumières allemandes textes et commentaires*. Paris: Flammarion, 1995.

RISSE, Wilhelm *Logik der Neuzeit*. 2 vols. Stuttgart Bad Cannstatt: F. Frommann, 1964-1970.

RUDOLPH, Oliver-Pierre. *Die Psychologie Christian Wolffs und die scolastische Tradition*. Éd. Rudolph et Goubet. Vol. Die Psychologie Wolffs. Tübingen: Niemeyer, 2004.

—. *Mémoire, réflexion et conscience chez Christian Wolff*. Éd. Revue philosophique de la France et de l'étranger. Vol. Christian Wolff. Paris: PUF, 2003 juillet.

RUDOLPH, Oliver-Pierre. *Außenwelt und Außenweltbewußtsein in der Psychologie Christian Wolffs*. Éd. Ferdinando Luigi Marcolungo. Vol. GW III. Abt. Band 106. Hildesheim: Olms, 2007.

—. *Das Fundament des Wolffschen Systems der Philosophie*. Éd. JürgenStolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Hildesheim: Olms, 2007.

STRIVAY, Lucienne. *Enfants sauvages, approches anthropologiques*. Paris : Gallimard, 2006.

THEIS, Robert *Les sources de la philosophie kantienne au XVIIème et XVIIIème siècles*. Éd. R. Theis et L. Sosoe. Vol. Actes du 6ème Congrès de la société d'études kantiennes de langue française. Paris: Vrin, 2005.

THEIS, Robert. *De Wolff à Kant/ von Wolff zu Kant*. Vol. GW III Band 139. Hildesheim: Olms, 2013.

UHL. *Attention, a historical summary of the discussion*. Baltimore, 1890.

VIDAL, Fernando. *La science de l'âme*. Paris Genève: Honoré Champion, 2006.

VLEESCHAUWER, de Herman Jean *La gènes de la méthode mathématique de Wolff Contribution à l'histoire des idées au 18ème siècle*. Éd. Revue belge de philosophie et d'histoire 1932. Vol. 11, . 1932.

WUNDERLICH, Falk. *Christian Wolff über Bewußtsein, Apperzeption und Selbstbewußtsein*. Éd. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Vol. GW III, Abt. Band 102 (Teil 2). Hildesheim: Olms, 2007.

WUNDT, Max *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, 1945.

WUNDT, Max. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr/Siebeck, reprint Olms 1992, 1939.

Résumé

La psychologie -empirique ou rationnelle- n'est qu'une partie de la philosophie de Wolff mais en raison de son objet, l'âme ou l'esprit, elle met en évidence les principes de cette philosophie, que ceux-ci relèvent de la Logique ou de l'Ontologie.

En raison du « *connubium experientiae et rationis* » la psychologie de Wolff commence dans l'attention à nos perceptions et nous mène à la découverte attentive des principes. C'est dire que l'attention qui fondamentalement apporte davantage de clarté à nos perceptions, accroît la capacité de connaître de l'âme définie comme « force représentative de l'univers ».

L'attention joue un rôle dans chacune des opérations de l'âme. Le terme « réflexion » désigne la manière dont nous fixons notre attention sur un aspect de notre connaissance. Si l'attention possède chez Wolff cette importance, c'est parce qu'elle contient une dimension de réflexivité et engage l'esprit dans un retour sur soi. La notion de représentation unifie les différents aspects que notre travail s'est efforcé d'analyser : expérience, conscience, aperception, notions. L'attention rend possible et accompagne chacun des actes de notre esprit.

Psychology, whether empirical or rational, is only a part of Wolff's Philosophy but thanks to its object – the soul or spirit- it highlights the principles of this Philosophy, which fall under Logic and Ontology.

Due to the "*connubium experientiae et rationis*" Wolff's Philosophy begins by paying attention to our perceptions. She leads us to a careful discovery of Principles. Attention whose primary function is to provide a greater clarity to our perceptions, increases the capacity of the human soul defined as "a force representative of the universe".

Attention plays a role in each of the operations of the spirit. The word "reflexion" means the way we focus our attention on an aspect of our knowledge. The reason why attention is so significant in Wolff's thinking, is related to its dimension of reflexivity: attention involves the spirit in self-reflexion. The notion of "representation" unifies different themes that our work endeavors to clarify: experience, consciousness, aperception, notions. Attention makes possible and accompanies each of the acts of our spirit.

Mots clés : aperception, conscience, claire, distincte, expérience, logique, méthode, notion, pensée, représentation, sensible, substance

