La philosophie d'Aristote dans le second XVII^e siècle

Rémanences institutionnelles et usages philosophiques

Frédéric Manzini

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosant/986>

DOI : 10.4000/philosant.986

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2011

Pagination : 17-42

ISBN : 978-2-7574-0356-3

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Frédéric Manzini, « La philosophie d'Aristote dans le second XVII^e siècle », *Philosophie antique* [En ligne], 11 | 2011, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/986> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.986>

La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE DANS LE SECOND XVII^e SIÈCLE

Rémanences institutionnelles et usages philosophiques

Frédéric MANZINI

Centre d'études cartésiennes (Université Paris IV Paris-Sorbonne)

RESUME. L'« aristotélisme » est resté très largement étudié tout au long du XVII^e siècle, mais certainement pas de manière uniforme. Une rupture décisive est intervenue avec l'avènement du cartésianisme qui parvient à se poser en système rival suffisamment crédible pour obliger à une nouvelle donne, à la fois dans l'enseignement prodigué à l'université et dans la pratique philosophique en général. Cet article explique la nature de ces transformations imposées que l'aristotélisme a dû subir, puis examine les différentes façons dont, chacun à leur manière bien spécifique, Hobbes, Spinoza, Malebranche et Leibniz se sont situés par rapport à l'héritage et à la figure du Stagirite. Comment, en l'espace de quelques décennies seulement, l'aristotélisme qui avait tant dominé le paysage philosophique pendant des siècles s'est-il trouvé mis au rang de vestige de l'histoire ?

SUMMARY. "Aristotelianism" kept to be widely taught all the 17th century long, but not evenly. At the core of the century, cartesianism emerged as a credible opponent system and set a new order of things in academical courses and in philosophical practices as well. What kinds of transformations aristotelianism had to undergo? And how – each of them in his very own way – philosophers like Hobbes, Spinoza, Malebranche and Leibniz dealt with both Aristotle's heritage and figure? The purpose of this article is to answer those questions and to show that, eventually, it didn't take a long time for ranking as a relic of antiquity the philosophy that used to have the upper hand in the European philosophical landscape for several centuries.

1. La vitalité des aristotélismes modernes

L'époque est maintenant définitivement révolue où dominait l'idée selon laquelle l'enseignement d'Aristote aurait disparu au moment même où serait apparue la philosophie moderne, celle-ci se substituant à celle-là comme un clou chasse l'autre. Longtemps, en effet, on a trop facilement cru les hérauts et autres promoteurs de la philosophie moderne qui se sont eux-mêmes volontiers présentés comme des révolutionnaires capables de refonder toute la philosophie sur de nouvelles bases, empressés qu'ils semblaient être de défier l'ancienne pour mieux la détrôner. On a ainsi pu penser que l'aristotélisme était un système qui s'était vite effondré pour faire place à la nouvelle science et dont il ne restait rien d'autre que des ruines dès la fin du XVI^e ou au début du XVII^e siècle.

Nous savons aujourd'hui que cette manière de se représenter l'histoire de la philosophie n'est qu'un mythe. Certes, la « révolution scientifique » a bien eu lieu¹ et en l'espace d'une génération il ne sera plus possible de répéter le constat que faisait La Mothe Le Vayer en 1642 lorsqu'il écrivait : « depuis qu'Albert le Grand et saint Thomas principalement se furent donné la peine d'expliquer, autant qu'il leur fut possible, tous les mystères de notre religion avec les termes de la philosophie péripatétique, nous voyons qu'elle s'est tellement établie partout, qu'on n'en lit plus d'autres

1. Certains historiens des sciences vont pourtant jusqu'à en contester la réalité, comme c'est par exemple le cas de Steven Shapin qui, s'opposant nommément à Alexandre Koyré, considère qu'« il n'y a pas eu de révolution scientifique [...] ». De nombreux historiens, de nos jours, refusent l'idée selon laquelle les changements qui ont travaillé les pratiques et les opinions scientifiques durant le dix-septième siècle aient été « révolutionnaires » comme on les décrit souvent. La continuité entre la philosophie naturelle du dix-septième siècle et son passé médiéval est maintenant bien admise » (Shapin 1996, p. 1-4). Toutes les traductions de cet article sont nôtres.

par toutes les universités chrétiennes. [...] La secte d'Aristote l'a tellement emporté sur toutes les autres, qu'on a dit que le Docteur Angélique, son disciple, avait pratiqué ce que font les Ottomans à l'égard de leurs frères, s'étant enfin rendu seul maître absolu de l'empire philosophique »². Sous les coups de critiques convergentes menées contre le système aristotélicien dès le XIV^e siècle, mais devenues plus virulentes et plus systématiques au début du XVII^e siècle avec des auteurs tels que Francis Bacon, Gassendi, voire Galilée à certains égards, la domination exercée par l'aristotélisme officiel depuis plusieurs siècles s'est trouvée considérablement affaiblie dans les consciences. Pire : celle-ci est apparue comme le principal obstacle sur le chemin d'une science naissante, mathématisée, « mécaniste » ou réputée telle, de sorte que dans le discours des principaux protagonistes de l'époque, l'anti-aristotélisme est presque devenu une figure obligée pour tout philosophe progressiste à la recherche d'une vérité dégagée des préjugés et qui rejette le recours grégaire à l'argument d'autorité³. Était-ce pour s'assurer à bon compte une originalité propre ? Toujours est-il que, souvent, les Modernes ont eu tendance à reconstruire l'histoire pour donner l'image flatteuse d'auteurs innovants par contraste avec des partisans d'Aristote tous tenus pour conservateurs et réactionnaires. Ce faisant, ils se sont souvent montrés injustes, ainsi que le constate Christia Mercer : « lorsque les nouveaux philosophes se plaignent avec amertume de l'arriération des aristotéliens, ils n'inventent pas. Mais ils exagèrent : l'aristotélisme moderne n'était tout simplement pas l'empire uniformément mauvais que

2. La Mothe Le Vayer, *De la vertu des païens*, II, « Aristote », 2nd éd., Paris, Augustin Courbe, 1647, p. 97 (orthographe modernisée).

3. Ainsi que le constate Pierre-François Moreau décrivant la situation au XVII^e siècle, « le nom d'Aristote fonctionne souvent non comme celui d'un auteur, mais comme celui d'une institution [...] : tout l'âge classique en effet bruit de cette attaque répétée, souvent allusive, presque publicitaire, contre Aristote, sa doctrine, ses défenseurs. Tout cela relève d'une sorte d'emblématique philosophique : pour qui veut se ranger dans le camp de la nouvelle physique, ou de la philosophie nouvelle, les arguments négatifs viennent fréquemment avant les autres, et l'on a parfois l'impression de retrouver les mêmes formules, les mêmes indignations, quand on passe d'un auteur à l'autre. Ces critiques [...] essaient rarement de reconstituer la vraie pensée de l'auteur de la *Métaphysique* : celle-ci est plutôt reçue à travers ce qu'en ont fait ses traducteurs et ses commentateurs, comme s'il s'agissait plus de déloger les Aristotéliens que de discuter avec Aristote » (Moreau 1989, p. 29). À côté du travail des différents exégètes, de tous les manuels et autres *Compendia*, l'accès direct aux textes d'Aristote est cependant devenu possible avec, depuis environ le milieu du XVI^e siècle, des éditions en grec ou bilingues de l'ensemble du *corpus* (qui inclut à cette époque des ouvrages inauthentiques comme le *Livre des causes*, les *Problèmes* ou la *Théologie*).

ses ennemis dépeignent⁴. » Cet « *early modern Aristotelianism* » est à la fois très actif – Charles Lohr remarque ainsi avec étonnement que « le nombre de commentaires latins d'Aristote composés [de 1500 à 1650] dépasse celui de tout le millénaire qui va de Boèce à Pomponazzi »⁵ – et très divers. Car de quel aristotélisme parle-t-on ? Est-ce le thomisme, remis au premier plan avec la Contre-Réforme ? Même si c'est lui qui est le plus connu et le plus largement enseigné, dans certains cas et localement, d'autres aristotélismes⁶ le sont aussi ou du moins l'ont été, comme celui d'Oxford qui est marqué par l'influence de Guillaume d'Ockham, comme l'aristotélisme non chrétien qu'est l'aristotélisme averroïste (que d'aucuns appellent aussi radical ou « éthique »), comme l'aristotélisme « naturaliste » italien⁷, etc. Il n'y a pas, en effet, *un* mais *des* aristotélismes (d'importance inégale), autrement dit des discussions et des polémiques à travers différentes écoles se réclamant toutes, plus ou moins, de celui que Dante appelait « le maître de ceux qui savent » et que d'autres nommaient simplement *le* Philosophe, à savoir Aristote, dont les écrits ont donné lieu à des interprétations non seulement divergentes, mais profondément contradictoires⁸. En étant particulièrement attentifs aux contextes intellectuels dans lesquels les différents systèmes philosophiques se sont élaborés, de multiples travaux menés au cours de ces dernières décennies ont conclu à la nécessité de réévaluer l'influence durable de la philosophie aristotélicienne, y compris chez Descartes⁹ et chez tous ceux qui se sont efforcés d'en montrer l'inanité, ou du moins l'insuffisance. De récentes études montrent

4. « *When the new philosophers complain bitterly about the backwardness of the Aristotelians, they are not pretending. But they are exaggerating: early modern Aristotelianism was simply not the uniform evil empire which its enemies portray.* » (Mercer 1993, p. 67.)

5. Lohr 1988, p. XIII.

6. Pour reprendre la formule de Luca Bianchi dont on pourrait étendre l'application aux siècles suivants, « les grands scolastiques du XIII^e siècle étaient tous aristotéliciens, mais chacun à sa manière » (Bianchi 1999, p. 286. Voir aussi Bianchi 1993).

7. Rappelons que, se heurtant aux interdicts pontificaux et aux condamnations de 1270 et de 1277, la Faculté des Arts de Paris enseigne au XIII^e siècle un averroïsme opposé à l'aristotélisme thomiste.

8. À cet égard, le travail de Charles Schmitt a été pionnier, tel qu'il ressort de Schmitt & Coppenhaver 1992 et Schmitt 1983. Précisément, le panorama synthétique qui apparaît dans *Aristote et la Renaissance* avait ouvertement pour principale limite de s'arrêter au milieu du XVII^e siècle, Charles Schmitt appelant d'autres historiens de la philosophie à poursuivre son entreprise. C'est ce qui a été fait, surtout en langue anglaise, à travers des travaux tels que Sorell 1993, Garber & Ayers 1998, Blackwell & Kusukawa 1999, Ariew 1999, ou encore Leijenshorst, Lüthy & Thijssen 2002.

9. Voir par exemple à propos de Descartes le travail pionnier d'Étienne Gilson (notamment Gilson 1913) ainsi que, plus récemment, ceux de Des Chene 1999.

ainsi combien d'éléments d'aristotélisme subsistent chez tous les auteurs du XVII^e siècle, y compris chez ceux qui se dressent avec le plus de violence contre l'héritage aristotélicien.

Qu'on le veuille ou non, il n'est en réalité facile ni d'échapper à l'aristotélisme ni d'en sortir, surtout lorsque la doctrine aristotélicienne s'est transformée en lieu commun partagé par des auteurs d'horizons divers ou lorsqu'elle s'est cristallisée en un vocabulaire qui détermine les termes mêmes dans lesquels tout débat se pose. Comme le constate par exemple Georg Horn dans son *Historia philosophica* de 1655, « la raison pour laquelle de nombreux orthodoxes explorent la philosophie d'Aristote est qu'il leur semblerait impossible sans cela de mener correctement les disputes avec les Jésuites »¹⁰, dès lors que ceux-ci enseignent partout l'aristotélisme. La référence au Stagirite est restée si fondamentale tout au long du siècle dans les enseignements officiels comme dans les cercles moins informels qu'elle continue à faire partie intégrante de la vie intellectuelle – et Aristote de ne pas cesser d'apparaître comme un contemporain dans l'opinion commune¹¹ : ce n'est que plus tard, comme nous y reviendrons en conclusion, qu'il a été renvoyé à son historicité.

2. L'aristotélisme des universités

Nous savons désormais que le processus d'effacement de l'aristotélisme – car processus il y a eu, avec toute la dimension progressive que cela suppose – a été plus complexe et plus long qu'on n'a pu le croire. Il serait à la fois faux et injuste de mésestimer la vitalité à l'époque moderne de l'aristotélisme scolastique, qui est telle qu'elle autorise les commentateurs à parler d'une forme de scolastique à part entière, qu'on n'appelle plus tant « tardive » – comme pour signifier qu'elle est en retard – que bel et bien « moderne » – comme pour mieux en souligner la spécificité et l'originalité. En réalité, la perméabilité est réelle entre le camp des « nouveaux » et celui des « anciens », car la modernité des premiers ne s'est pas conquise unilatéralement et en rupture avec tout ce qui la précédait, mais est aussi le fruit d'une

10. « *Quae causa est, cur multi orthodoxi non alia de causa philosophiam Aristotelicam rimentur, quam quod absque ea non posse cum Iesuitis recte disputari videant.* » (Horn 1655, VI, 9, p. 15.)

11. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à se rappeler la manière dont Molière fait référence à Aristote : systématiquement, le Stagirite apparaît dans son théâtre comme le philosophe par excellence qui fait seul autorité en la matière. Il suffit de se rappeler les célèbres premiers mots de *Don Juan* (« Quoi que puisse dire Aristote et toute la philosophie... ») ou de se référer à d'autres pièces comme au *Mariage forcé* par exemple.

synthèse entre des inspirations plus diverses qu'il n'y paraît. Si l'enseignement de l'aristotélisme a continué à prévaloir presque tout au long du XVII^e siècle dans la majeure partie des universités européennes, c'est ainsi parce qu'il s'y est transformé.

Confrontées à l'émergence du cartésianisme dans la seconde moitié du XVII^e siècle, toutes les universités européennes ont, lentement mais sûrement, diversifié l'enseignement dispensé, même si elles n'y ont pas toutes montré le même empressement. Les universités les plus traditionalistes étaient situées plus à l'Est : c'est notamment le cas en Allemagne luthérienne où le cartésianisme peine davantage à s'imposer et où l'aristotélisme s'est trouvé institutionnalisé et durablement figé par la réforme de Philip Melanchton. D'une manière générale, l'université française¹² et surtout l'université des libérales Provinces-Unies se sont montrées plus promptes à s'ouvrir à la « philosophie nouvelle », comme on l'appelle alors, même si, dans les décennies qui ont suivi la mort de Descartes en 1650, celle-ci ne s'est pas diffusée dans le *cursus* universitaire sans résistances ni difficultés, au contraire¹³ : en réalité, le cartésianisme a été reçu d'une façon très complexe qui a davantage fonctionné comme une intégration progressive aux contenus précédemment délivrés que comme un renversement pur et simple. Pour le dire autrement, enseigner le cartésianisme ne supposait pas nécessairement, loin de là, de devoir renoncer à l'enseignement traditionnel de l'aristotélisme mais exigeait de l'adapter ou de l'aménager pour donner naissance à des philosophies éclectiques ou, comme on les appelle aussi, *novantiques*¹⁴.

Une telle intégration n'a été possible qu'en vertu de la souplesse de la tradition aristotélicienne et de la multiplicité de ses formes. Même quand il

12. Voir Féret 1903.

13. Voir l'affaire qui dans les années 1640 mit Descartes aux prises avec Gisbert Voet (ou Voetius) au cours de la « querelle d'Utrecht », du nom de ce bastion de l'aristotélisme dans les Provinces-Unies – il faut rappeler en effet qu'en 1642 l'Université d'Utrecht interdisait encore d'enseigner toute autre philosophie que celle d'Aristote, et que la Ville frappait d'une amende de cent florins l'impression et la vente des livres où elle serait attaquée » (Hauser 1948, p. 489).

14. Dans son ouvrage Paul Dibon conclut à une « assimilation des relatives nouveautés cartésiennes dans le cadre d'un aristotélisme ouvert » aboutissant à une « conciliation aristotélico-cartésienne » (Dibon 1954, p. 190) dont le meilleur représentant est le professeur de Leyde Johannes de Raey (notamment avec son explicite *Naturalis Clavis philosophiae, seu Introductio ad contemplationem naturae Aristotelico-Cartesiana* de 1654), mais également avec des auteurs comme Johannes Clauberg ou Adriaan Heereboord, à leur manière. La France n'est pas en reste avec des auteurs tels qu'Honoré Fabri par exemple. Sur l'« aristotélisme cartésien » en général, voir Weier 1970, et Grene 1993.

était admis que la doctrine souffrait d'un discrédit de plus en plus évident dans un domaine particulier, tout dans l'aristotélisme, en effet, n'apparaissait pas à jeter. Si, en particulier, sa cosmologie avait perdu presque toute crédibilité, ainsi que plus généralement sa physique et l'ensemble de sa philosophie naturelle ainsi que, à moindre titre, sa métaphysique avec ses « formes substantielles », ses « forces occultes » et autres vaines entités infra-scientifiques régulièrement moquées, deux domaines restaient relativement épargnés : l'éthique d'abord – mais celle-ci n'était pas une priorité de l'enseignement à l'université – et la logique ensuite. À cet égard, il est clair que la logique aristotélicienne était un instrument précieux parce qu'il avait fait maintes fois les preuves de son efficacité auprès de générations d'étudiants, pas seulement comme préparation aux études théologiques mais comme formation intellectuelle générale.

Il faut bien comprendre que l'aristotélisme qui a survécu au XVII^e siècle n'est donc pas, ou pas seulement, une survivance résiduelle : il ne représente pas uniquement la queue de la comète aristotélicienne qui avait autrefois brillé dans le ciel de la philosophie et dont l'éclat a presque disparu, et encore moins le bastion obscurantiste de quelques passéistes sclérosés, obtus et arc-boutés dans leur camp retranché. Au contraire, l'aristotélisme reste encore un élément fondamental de la *philosophia perennis* qu'on enseigne dans les écoles pour former les esprits. Après tout, n'est-ce pas encore ce qui se passe aujourd'hui dans un contexte différent et pourtant analogue ? Dans l'enseignement primaire comme dans l'enseignement secondaire, et même jusqu'à un certain point dans l'enseignement supérieur, ne continue-t-on pas à enseigner la physique classique, c'est-à-dire celle qui régnait avant Einstein, alors qu'elle est aujourd'hui unanimement reconnue par la communauté scientifique comme obsolète, et ce depuis près d'un siècle où des progrès pourtant immenses ont été accomplis ? Sans doute en allait-il de même pour la philosophie aristotélicienne : même s'il était à peu près admis qu'elle était dépassée à bien des égards, son enseignement qui était bien maîtrisé par le corps professoral a pu être poursuivi à la fois par habitude mais aussi parce qu'elle continuait d'apparaître comme la plus simple ou la plus « naturelle ». À ce titre, il restait judicieux de commencer par son étude plutôt que par celle de doctrines plus sophistiquées, moins éprouvées et qui en outre en supposent souvent la connaissance préalable. En matière d'enseignement, le souci de la bonne pédagogie prévaut en effet d'autant plus sur celui de la stricte vérité quand celle-ci ne

semble pas immédiatement accessible qu'il n'est ni aisé ni anodin de modifier la clé de voûte de tout un système d'éducation bien rodé.

Dans cette présentation des choses, le détonateur qui joua en philosophie le même rôle qu'Einstein en physique n'est autre que Descartes¹⁵, dont la pensée était à l'avant-garde par rapport à son époque et la seule à être admise par les esprits les plus éclairés. Mais le succès d'estime dont elle jouissait n'impliquait pas qu'elle soit, à court comme à moyen terme, mieux diffusée ou privilégiée dans l'enseignement par rapport à la philosophie traditionnelle. Les élites, autrement dit les savants les plus avertis des récents progrès de la connaissance, ont en effet une attitude nécessairement différente de celles des professeurs plus soucieux de former des esprits que d'être au fait des dernières nouveautés. Dans ces conditions, la persistance d'un enseignement aristotélicien s'explique aussi par le fait que ceux qui occupent les postes universitaires ne sont pas nécessairement les plus progressistes. Qui¹⁶ se souvient, pour ne prendre qu'un exemple parmi tous ceux qui apparaissent aujourd'hui comme des *minores*, de l'irlandais Michael Moore (1639/1640-1726), cet aristotélicien particulièrement conservateur, auteur notamment d'un traité *De existentia Dei et humanae mentis immortalitate* (1692) et d'une *Vera Sciendi Methodus* (1716) ? Bien que méconnu

15. Affirmer que Descartes a été le déclencheur du renversement de l'aristotélisme ne signifie évidemment pas que les cartésiens aient été dans la seconde moitié du XVII^e siècle les seuls à vouloir renverser Aristote, ni que les oppositions à Aristote se soient faites exclusivement à partir d'arguments cartésiens. Voir par exemple le cas du minime Emmanuel Maignan (et de son élève Jean Saguens) en France ou celui du baconien sceptique Joseph Glanvill en Angleterre, dont les propos sont particulièrement virulents contre Aristote. Dans *Sceptis Scientifica* (Glanvill 1665), il déclare successivement : « la philosophie aristotélicienne est une accumulation de mots et de termes dépourvus de signification, [...] son fondement et sa superstructure sont tous les deux chimériques » (p. 111) ; « la philosophie péripatéticienne résout toutes choses par les qualités occultes » (p. 127) ; « la philosophie aristotélicienne est incapable de nouvelles découvertes, et par conséquent n'est d'aucun usage pour l'usage de la vie » (p. 131) ; « la philosophie aristotélicienne est pour certaines choses impie et incompatible avec la Divinité » (p. 136), parce que Dieu est appelé animal, parce qu'il ne connaît pas les choses particulières, parce qu'il ne peut bouger les Cieux, parce que ce sont la nature et le hasard et non Dieu qui gouvernent le monde, que la prière est inutile, que l'âme périt avec le corps, etc. ; et finalement « la philosophie péripatéticienne se contredit elle-même » (p. 138). Dans *A Letter to a friend concerning Aristotle* de la même année 1665, Joseph Glanvill explique que les pieux Pères du christianisme des premiers temps (c'est-à-dire du christianisme le plus pur) n'avaient d'estime que pour Platon et non pour Aristote, lequel n'est devenu la référence dans la tradition qu'après le renversement de Rome et d'Athènes par les Barbares, autrement dit de manière accidentelle et dans les âges les moins cultivés.

16. Hormis, bien sûr, le spécialiste de cet auteur, Liam Chambers (avec notamment Chambers 2005).

aujourd'hui, ce philosophe et théologien – dont la stricte et constante défense de l'aristotélisme n'a d'égale que l'ardente et systématique critique du cartésianisme – a reçu en son temps les honneurs académiques et a occupé des postes universitaires élevés, aussi bien en Irlande (puisqu'il fut prévôt du *Trinity College* de Dublin) qu'en Italie (où il fut à la censure à Rome avant d'être professeur au collège de Montefiascone) et en France (où il fut recteur de l'université de Paris et professeur au Collège Royal).

3. L'aristotélisme des philosophes

Il en va différemment des philosophes qui ont marqué l'histoire, et ce n'est pas un hasard si les écrits qui ont su retenir l'intérêt des lecteurs par-delà les siècles sont presque toujours ceux des penseurs les plus innovants de l'époque. Même s'ils ne sont donc pas représentatifs de leur époque, ils sont les plus décisifs. À travers les figures majeures de la philosophie de la seconde moitié du XVII^e siècle que sont Hobbes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, nous voudrions ici montrer de quelle façon Aristote a pu faire l'objet d'usages variés chez ceux qui construisaient leur propre système. L'Aristote de Hobbes n'est pas celui de Spinoza, qui certainement n'est ni celui de Malebranche ni celui de Leibniz ; mais pour être plus exact, c'est la « figure » d'Aristote qui diffère chez chacun de ces penseurs, autrement dit la manière dont ils se servent de la référence à Aristote (ou la négligent) à l'intérieur de leur propre pensée. Pour quelle raison ?

Nous avons dit que la situation avait complètement changé avec Descartes, qui symbolise et incarne la nouveauté. En fait, ce ne sont pas les critiques formulées directement par Descartes contre le Stagirite qui ont entraîné ce bouleversement – ces dernières sont d'ailleurs assez prudentes et mesurées¹⁷ – mais c'est bien, positivement, l'élaboration par Descartes d'un système suffisamment complet pour offrir aux post-cartésiens une véritable alternative ou ce qui a souvent été tenu pour tel par eux. Sans nier qu'il y avait déjà avant Descartes des philosophies concurrentes à celles d'Aristote – comme l'augustinisme, pour ne prendre qu'un seul exemple – il n'en existait pas jusqu'à lui qui ait une telle ampleur et suffisamment de

17. Le plus souvent, que ce soit dans les principes généraux de sa méthode, dans sa théorie du mouvement en physique ou dans l'exposé de ses principes métaphysiques, Descartes n'attaque pas *directement* Aristote mais se contente de laisser entendre que sa doctrine bien comprise entraîne l'invalidation de celle d'Aristote. Cette réfutation par omission s'avère redoutablement efficace puisque dans son principe même elle prouve que l'adversaire putatif est déjà un interlocuteur dépassé.

puissance philosophique pour offrir une vision totalisante du savoir, capable de rivaliser au moins d'égal à égal avec l'aristotélisme. Pour le dire autrement : alors que pendant environ quatre siècles la référence universelle à Aristote (qui revêtait, répétons-le, des couleurs différentes) a servi de fonds commun à tous les philosophes pour élaborer leur propre pensée, ceux qui arrivent après Descartes se trouvent dans la situation nouvelle d'être confrontés à deux options philosophiques très fortes mais concurrentes, ce qui les oblige à faire face à leur responsabilité d'auteur, à choisir leur camp et donc à s'engager. À la différence des uns qui choisissent l'un ou l'autre des deux membres de l'alternative qui polarisent tout le paysage intellectuel pendant au moins un demi-siècle, et à la différence des autres qui ont tenté des conciliations plus astucieuses que convaincantes entre deux systèmes (alors que dans la seconde moitié du XVII^e siècle il devient progressivement de plus en plus évident que, tels quels, ils sont fondamentalement incompatibles), les grands auteurs précédemment cités vont « inventer » une solution originale en même temps qu'ils posent les fondements de leur propre pensée. La référence à Aristote cesse d'être la norme mais peut du même coup devenir l'objet d'un enjeu stratégique précis et, à chaque fois, singulier. En effet, plus que les critiques qu'ils lui adressent, qui sont relativement similaires et finalement assez convenues, ce sont les quatre différents *usages* que ces auteurs font d'Aristote, qui définissent autant d'attitudes originales à l'égard du Stagirite et qui méritent à ce titre d'être détaillées. Nous pourrions alors répondre en conclusion à l'objection qui surgira de cet examen comparatif : s'il y a autant d'interprétations de l'aristotélisme que de cas particuliers d'auteurs interprétant Aristote, cela ne revient-il pas à constater que l'aristotélisme en tant que tel n'est plus ?

3. 1. *L'ambivalence de Hobbes : des critiques et autant de dettes*

L'ambivalence de la position de Hobbes à l'égard d'Aristote, que cet excellent helléniste a sans doute étudié de près¹⁸, est connue. Au premier abord, le philosophe anglais se montre extrêmement sévère vis-à-vis du Stagirite, du moins dans le *De Cive* et surtout dans le *Léviathan*. Dans le chapitre 46 de ce dernier ouvrage, Hobbes fait à propos de celui dont il dit

18. Dans sa *Vita* en prose, il reconnaît avoir étudié à Oxford sa logique et sa physique (voir Molesworth 1839-1845, vol. I, p. XIII et LXXXVI *sq.*).

« qu'[il] n'avait pas tant égard aux *choses* qu'aux *mots* » et même qu'il était « empêtré dans les mots »¹⁹ la déclaration suivante :

I believe that scarce anything could be more absurdly said in natural philosophy than that which is now called Aristotle's Metaphysics, nor more repugnant to government than much that he had said in his Politics, nor more ignorantly than a great part of his Ethics.

Je crois que rien, ou presque, ne peut être dit de plus absurde en philosophie naturelle que ce qu'on appelle maintenant la *Métaphysique* d'Aristote, que rien n'est moins adapté à un gouvernement que ce qu'il a dit dans la *Politique*, et que rien n'est moins savant qu'une large partie de son *Éthique*²⁰.

La *Métaphysique* (accusée notamment d'admettre des substances incorporelles), la *Politique* (accusée notamment de ne pas reconnaître le rôle du souverain) et l'*Éthique* (accusée notamment de postuler l'existence d'un souverain bien) ne font certes pas tout Aristote. Du reste, on sait grâce à Aubrey, que si Hobbes considérait d'un côté Aristote comme « le pire professeur qui ait jamais existé », il admettait d'un autre côté que « sa *Rhétorique* et son *Histoire des animaux* sont des ouvrages rares »²¹. Ne faudrait-il donc sauver que ces quelques menus trésors des si belles et vastes ruines aristotéliennes ?

Remarquons que Hobbes n'a pas toujours nourri une telle animosité à l'endroit d'Aristote, au contraire : on croit savoir qu'une première rupture serait intervenue quand, à l'occasion d'un voyage sur le continent, il voulut renoncer à la science spéculative pour se consacrer aux humanités, et qu'une seconde se produisit lorsqu'à la lecture d'Euclide qui l'a illuminé, il vit la possibilité d'une autre forme de savoir que celle qu'il avait connue jusqu'alors. Toujours est-il que, dans ses écrits, Hobbes manifeste ouvertement son intention de s'opposer à Aristote. Il le fait pourtant d'une manière peut-être même un peu trop forcée pour ne pas avoir éveillé l'attention et la méfiance de plusieurs historiens de la philosophie qui ont tôt fait de pointer un grand nombre d'affinités plus ou moins évidentes entre

19. Ces formules se trouvent dans la version latine du chapitre 46 du *Leviathan* (*Opera latina*, Molesworth 1839-1845, vol. III, p. 498, trad. fr. Tricaud 1971, p. 698).

20. Une page plus loin dans ce même chapitre 46, Hobbes déplore que seule l'autorité d'Aristote ait cours à l'Université où l'on n'étudierait pas tant la « philosophie » que ce qu'il nomme l'« aristotélité » (trad. cit., p. 682).

21. Clark 1898, vol. I, p. 357.

les deux philosophes²². Quoiqu'en dise Hobbes, qui voudrait bien ne rien devoir à Aristote mais qui s'y réfère très régulièrement, il apparaît indispensable de convoquer celui-ci, ne serait-ce que pour comprendre la portée des violentes contestations que le philosophe anglais formule contre lui ainsi que les déplacements qu'il fait subir à son système, depuis le projet d'une philosophie première (ou métaphysique) jusqu'au détail minutieux des arguments développés à telle ou telle occasion dans sa philosophie politique ou dans sa philosophie morale. Leo Strauss a ainsi insisté sur ce que les *Éléments de la loi* et le *Léviathan*, voire le *De Homine* doivent expressément à la *Rhétorique* aristotélicienne, dont Hobbes aurait approfondi l'étude vers le milieu des années 1630. Plus récemment, Jean Bernhardt et Cees Leijenhorst ont également insisté sur les multiples façons dont l'aristotélisme a nourri positivement une pensée qui lui est redevable en profondeur, en particulier du point de vue de la philosophie naturelle et de celui de la théorie de la science.

Du reste, l'attitude ambivalente de Hobbes à l'égard du Stagirite n'a rien d'une position intenable si l'on considère que les critiques formulées ne s'inscrivent que dans un cadre général qui les autorise, voire qui les appelle quand celui-ci a besoin d'être amendé pour tenir compte des découvertes scientifiques les plus récentes. À cet égard, l'analyse proposée par Thomas Spragens²³ permet de comprendre la situation en recourant aux concepts utilisés par Thomas Kuhn dans sa *Structure des révolutions scientifiques* : Hobbes demeurerait malgré lui à l'intérieur du paradigme aristotélicien au même titre que les médiévaux, mais avec cette différence qu'il fait effort pour le transformer, sans pour autant parvenir à instaurer une crise suffisamment profonde pour conduire au changement complet de ce paradigme que Descartes parvient à faire advenir. Précisément, nous pouvons estimer que c'est parce que Hobbes reste au fond trop contemporain de Descartes qu'il lui est impossible de s'inscrire dans le « post-cartésianisme » en tant que tel – comme le feront les autres auteurs que nous allons étudier – de sorte que même s'il joue sa partie dans le renversement qui est en train de se

22. S'il n'existe pas d'ouvrage qui soit en tant que tel consacré à la confrontation entre Hobbes et Aristote, en font office le chapitre intitulé « L'aristotélisme » de Strauss 1991, p. 55-71, l'étude de Spragens 1973, l'article de Bernhardt 1989, ainsi que les livres de Leijenhorst 1998 et 2002.

23. Si la démonstration que Spragens donne de sa lecture n'est pas toujours convaincante, en particulier à cause d'une maîtrise hésitante de la philosophie d'Aristote, son principe nous semble éclairant par rapport au type de filiation qui se noue entre les deux philosophes.

produire, il ne peut encore envisager d'autre principal adversaire – mais pas non plus, donc, d'autre référence – qu'Aristote. Le cas de Hobbes est à ce titre intéressant parce qu'il montre la vivacité du « paradigme » aristotélien, ou de ce que l'on peut appeler de manière tout aussi vague sa « vision du monde », y compris chez ceux qui déploient des efforts non négligeables pour s'en extraire. Dans ces conditions, Aristote est encore avec Hobbes au centre des débats et des polémiques de la scène philosophique. Il n'en sera plus de même avec les trois autres auteurs qu'il nous reste à envisager.

3. 2. *L'ambiguïté de Spinoza : faire jouer Descartes contre Aristote et Aristote contre Descartes*

Ne serait-ce que parce que d'un point de vue biographique il est un véritable « post-cartésien », la situation de Spinoza ne peut qu'être différente de celle de Hobbes. Certes, une première et rapide approche laisserait à penser que Spinoza se comporte vis-à-vis du Stagirite d'une façon qui n'est guère dissemblable de celles de Descartes ou de Hobbes. D'un côté, en effet, et ce n'est pas qu'une apparence, Spinoza n'évoque Aristote que pour le dénoncer, à la fois pour l'autorité indue qu'il exerce sur les esprits faibles²⁴ et pour certains points de doctrine bien déterminés. Il dénonce par exemple le principe aristotélien de la contingence des choses humaines, critique l'irrationalité de la distinction entre l'acte et la puissance et, avec une insistance particulière (qui est sans doute due à son refus radical de tout créationnisme), rejette les causes finales aristotéliennes²⁵. Il dénonce également l'obscurité vaine de certains concepts aristotéliens fumeux²⁶ et

24. Voir la lettre 56 à Hugo Boxel dans laquelle Spinoza déclare que l'autorité d'Aristote n'a « pas grand poids » pour lui.

25. En ce sens, l'appendice à la première partie de l'*Éthique* est un véritable pamphlet contre les partisans du finalisme et ceux qui croient que « la nature ne fait rien en vain ».

26. C'est notamment le cas au début des *Cogitata Metaphysica* quand Spinoza dénonce l'inanité du concept d'« étant en tant qu'étant » ou un peu plus loin lorsqu'il développe sa critique de ce qu'il considère comme la définition aristotélienne de la vie : « *sententiam Peripateticorum examinabimus. Hi per vitam intelligunt mansionem altricis animæ cum calore, vide Arist. lib. 1. de Respirat. cap. 8. Et quia tres finxerunt animas, vegetativam scilicet, sensitivam, & intellectivam, quas tantum plantis, brutis, & hominibus tribuunt, sequitur, ut ipsimet fatentur, reliqua vitæ expertia esse. At interim dicere non audebant, mentes, & Deum vita carere. Verebantur fortasse, ne in ejus contrarium inciderent, nempe si vita careant, mortem eos obiisse. Quare Aristoteles Metaph. lib. XI cap. 7 adhuc aliam definitionem vitæ tradit, mentibus tantum peculiarem ; nempe Intellectus operatio vita est ; & hoc sensu Deo, qui scilicet intelligit, & actus purus est, vitam tribuit. Verum in his refutandis non multum defatigabimur ; nam quod ad illas tres animas, quas plantis, brutis, & hominibus tribuunt, attinet, jam satis demonstravimus, illas non esse nisi figmenta ; nempe quia ostendimus in materia nihil præter mechanicas texturas, & operationes dari. Quod autem ad vitam Dei*

l'inféodation d'adeptes qui suivent aveuglément leur maître sans exercer le moindre sens critique, notamment quand il s'agit de « confirmer » un invraisemblable accord entre les vérités de la raison et celles de l'Écriture²⁷.

On aurait tort toutefois de s'arrêter à ce premier niveau de lecture, même si nul ne saurait en contester la réalité. Chez Spinoza comme chez Hobbes, le désaveu réel et profond dont ces auteurs accablent Aristote se double d'un ensemble plus sourd de points étonnamment communs ; et de fait, comme c'était déjà le cas pour Hobbes, un certain nombre de commentateurs ont pris soin de relever les idées partagées par Spinoza et Aristote²⁸. Ils ont également remarqué que si le Stagirite est relativement peu cité par l'auteur de l'*Éthique* (qui, d'une manière générale, mentionne très peu ses sources), il n'en est pas moins le deuxième philosophe le plus cité, certes après Descartes mais bien avant d'autres comme Machiavel, Lucrèce ou Hobbes avec lesquels on le compare pourtant souvent. Sur tout, le fait qu'il soit désormais avéré que Spinoza avait, à la traduction latine près, un contact direct et de première main avec Aristote, dont il possédait dans sa bibliothèque les œuvres complètes traduites en latin²⁹, qu'il cite à l'occasion,

attinet, nescio cur magis actio intellectus apud ipsum vocetur, quam actio voluntatis, et similibus. » (« Nous examinerons l'opinion des péripatéticiens. Ceux-ci entendent par vie la persistance de l'âme nutritive avec la chaleur (voir Aristote, *Traité de la respiration*, livre I, chap. 8). Et, parce qu'ils ont figuré trois âmes, à savoir la végétative, la sensitive et l'intellective, qu'ils attribuent seulement aux plantes, aux animaux et aux hommes, il s'ensuit, comme eux-mêmes l'avouent, que tout le reste est dépourvu de vie. Et cependant ils n'osaient pas dire que les esprits et Dieu n'avaient pas de vie. Ils craignaient peut-être de tomber dans ce qui est le contraire de la vie et que, si les esprits et Dieu étaient sans vie, la mort ne vînt à eux. C'est pourquoi Aristote (*Métaphysique*, livre XI, chapitre 7) enseigne encore une autre définition de la vie, particulière aux esprits seulement, à savoir : la *vie est l'opération de l'intellect* ; et en ce sens il attribue la vie à Dieu qui perçoit par l'entendement et est acte pur. Nous ne nous fatiguerons guère à réfuter cela ; car, pour ce qui concerne les trois âmes attribuées aux plantes, aux animaux et aux hommes, nous avons déjà suffisamment démontré qu'elles ne sont que des fictions, puisque nous avons fait voir qu'il n'y a rien dans la matière sinon des assemblages et des opérations mécaniques. En ce qui concerne la vie de Dieu, j'ignore pourquoi elle est chez Aristote action de l'intellect plutôt qu'action de la volonté ou de semblables. ») (*Cogitata Metaphysica*, II, 6, [§ 1], vol. I, 259, 15-260, 2 Gebhardt.)

27. Voir par exemple *Tractatus Theologico-politicus*, préface, [9] puis ch. I, [14] contre les « *nuga[e] Aristotelica[e]* », *Korte Verhandelung*, II, 17, [2] contre.

28. La confrontation entre Spinoza et Aristote a été étudiée par Hamelin 1901 ; Guttman 1912 ; Wolfson 1934 ; Chiereghin 1987 et, plus récemment et plus systématiquement, par nous-même (Manzini 2009).

29. Et non une édition de sa seule *Rhétorique* comme on l'a longtemps cru sur le fondement d'une identification mal conduite. Il s'agit en réalité de la réédition d'une publication de 1542 : *Aristotelis Stagiritæ... opera, quæ in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a uiris doctissimis donata, & Græcum ad exemplar*

oblige à reconsidérer son cas. Or, à y regarder de plus près, la philosophie d'Aristote est aux yeux de Spinoza stratégiquement bien plus décisive qu'il n'y paraît, pour au moins trois raisons :

(1) D'abord, chez un auteur qui ne se méfie de rien plus que de l'importation de préjugés religieux dans des domaines (comme la politique ou la philosophie) où ils ne devraient pas avoir droit de cité, Aristote en particulier mais aussi l'ensemble de la philosophie païenne ancienne en général présentent un intérêt évident puisqu'on peut librement y puiser des concepts antérieurs ou étrangers à l'avènement du judéo-christianisme et donc exempts de toute contamination avec les dogmes des religions révélées. De fait, c'est ainsi que Spinoza répète la définition de Dieu comme acte pur (et non comme personne) ou comme identité entre ce qui intelligen et ce qui est intelligen (et non comme ayant un entendement distinct de sa volonté), celle de l'âme comme *idea* du corps (et non comme une entité séparée de lui), celle d'une nature vivante qui n'est pas réduite à la simple matière *partes extra partes*, celle de l'être comme substance (et non comme être créé), etc. N'étant pas un auteur qui invente un vocabulaire nouveau mais préférant réinvestir celui qu'il trouve chez d'autres, Spinoza profite en effet largement de noms et de concepts aristotéliens qu'il choisit d'utiliser au détriment de ceux de Descartes quand ces derniers sont marqués par une perspective créationniste qu'il rejette fondamentalement d'un bout à l'autre de son système. Des inspirations originellement opposées sont ainsi refondues pour donner naissance à une synthèse originale, rationaliste et naturaliste.

(2) Ensuite, par un retournement dont on perd la saveur si on oublie le contexte dans lequel il se produit, Spinoza a les moyens de s'opposer à certains de ses adversaires qui s'appuient sur l'autorité du Stagirite pour justifier certaines affirmations qui sont en réalité de facture théologique, en retournant leurs armes contre eux. Profitant du fait qu'il dispose d'une référence à un Aristote de première main, il lui arrive de s'en servir pour dénoncer toutes les torsions que certains de ses exégètes lui ont fait subir et ainsi saper par la base un certain nombre de leurs argumentations. Ainsi, par exemple, empêche-t-il d'envisager quoi que ce soit comme un amour de Dieu pour les hommes en tant que tels, et peut-il réduire l'état bienheureux au point culminant de l'activité philosophique ici-bas. Au lieu de faire jouer

diligenter recognita, omnia in tres tomos digesta..., Basileæ, ex officina Joan. Oporini, 1548 (voir sur ce point Manzini 2009, p. 9-12). Le fait est d'autant plus remarquable que Spinoza possédait peu d'ouvrages de grands philosophes dans sa bibliothèque... mis à part ceux de Descartes.

Aristote contre Descartes, Spinoza utilise cette fois-ci un certain Aristote contre celui d'une certaine scolastique.

(3) Enfin, Spinoza a dû trouver en Aristote l'expression de tout un enjeu sur lequel Descartes était resté sur la réserve, pour ne pas dire silencieux : celui de l'éthique, autrement dit de la vie bonne et de la recherche du bonheur qui, chez Spinoza, se situe au principe même de sa vocation philosophique. Le manque d'intérêt des modernes pour cette dimension éthique, qui s'était trouvée délaissée par la philosophie depuis qu'elle avait été prise en charge par l'avènement du judéo-christianisme – et qui, d'ailleurs, ressurgit à la fin du XX^e et au début du XXI^e siècle, sous des formes différentes, avec l'affaiblissement des valeurs religieuses³⁰ – ainsi que le (relatif) échec de Descartes en la matière ont poussé Spinoza à chercher ailleurs des références plus satisfaisantes et à trouver les meilleures chez Aristote, où la problématique du souverain bien est explicitement thématisée comme telle. Quitte à prendre l'exact contrepied de ses thèses³¹, le Stagirite constitue sous cet angle un irremplaçable objet d'émulation pour Spinoza, dont l'*Éthique* peut et doit être comprise comme le substitut scientifique, mathématisé, rigoureusement démontré et définitivement moderne de l'archaïque et bavarde *Éthique à Nicomaque*.

À ces trois égards, on voit que l'aristotélisme ne constitue plus comme c'est le cas chez Hobbes le passif de la philosophie qu'on subit sans vraiment parvenir à s'en démarquer : il devient l'objet d'un intérêt nouveau mais qu'il est d'autant plus délicat de reconnaître en tant que tel qu'il s'agit pour Spinoza de dépasser ce qui, à de nombreux égards, n'a valeur pour lui que de modèle négatif qu'il faut remplacer. Mais Aristote, comme sur un autre plan la culture juive³², a aussi été pour Spinoza un moyen stratégique de résister à la force de l'attraction exercée sur lui par le cartésianisme dont il est incontestable qu'il est, par ailleurs, le produit.

30. C'est aussi la raison pour laquelle la philosophie de Spinoza semble à certains égards détachée de son inscription dans son époque et pourquoi elle a toujours des adeptes sans paraître démodée.

31. C'est le cas quand Spinoza explique que nous jugeons une chose bonne parce que nous la désirons et donc que ce n'est pas parce que nous la jugeons bonne que nous la désirons (*Éthique*, III, 9, scolie et III, 39, scolie), ou quand il fait de la béatitude non la récompense de la vertu mais la vertu même (*Éthique*, V, 42) : sur ces deux points, voir notre Manzini 2009, respectivement p. 64-69 puis p. 84-89.

32. Voir Brykman 1972 ; Nadler 2002 ; ainsi que Ravven & Goodman 2002.

3. 3. *Entre banalisation et indifférence : Malebranche*

Si, comme nous allons le voir, Malebranche adopte à l'égard d'Aristote une attitude bien différente de celle de Hobbes et de Spinoza, c'est parce qu'il est autrement plus « cartésien » qu'eux, du moins en ce qui concerne la philosophie – mais précisément la philosophie n'est, pour Malebranche, pas tout.

D'un point de vue biographique d'abord, on sait que les études qu'il a suivies et qui ont été essentiellement consacrées à la philosophie scolastico-aristotélicienne, n'ont guère séduit Malebranche et que ce dernier dut attendre de lire en 1664 le *Traité de l'homme* pour être sauvé de ce qui aurait pu se transformer en une profonde misologie : non seulement la lecture d'Aristote ne l'a jamais satisfait mais elle faillit même le détourner définitivement de la pratique de la philosophie si Descartes ne l'avait pas sauvé. On comprend dans ces conditions que le philosophe de référence soit sans conteste à ses yeux Descartes³³, et ne saurait donc être Aristote. Malebranche estime en effet qu'il est nécessaire de choisir entre Aristote et Descartes comme entre deux systèmes rivaux et inconciliables :

L'expérience apprend assez qu'il n'est pas possible de convaincre un cartésien par les principes d'Aristote, ni un péripatéticien par ceux de Descartes³⁴.

En ce qui le concerne, il a clairement choisi son camp. Il arrive certes à Malebranche de placer Aristote sur le même plan que Descartes³⁵ pour les comparer mais la comparaison tourne vite court et toujours au désavantage du Stagirite : ainsi, dans la deuxième partie du sixième livre de la *Recherche de la vérité*, la confrontation assez détaillée et minutieuse entre la méthode de Descartes et celle d'Aristote montre clairement la supériorité de la première sur la seconde, accusée d'être à la fois laborieuse et inefficace parce

33. Voir toutefois sur ce point le différend entre M. Blondel et F. Alquié sur la réalité du « cartésianisme » de Malebranche.

34. *Conversations chrétiennes*, avertissement.

35. « Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes : mais il faut seulement méditer comme ils ont fait ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, et ensuite obéir à la voix de notre maître commun, et nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure et à ces mouvements que l'on sent en méditant. » (*Recherche de la vérité*, livre I, chapitre 3.) Prétextant renouer avec les démarches authentiquement cartésienne et aristotélicienne, Malebranche loue en fait sa propre méthode qui est celle de l'attention, ou de la méditation attentive à la lumière divine parce qu'il considère qu'elle est la seule bonne source de vérité.

qu'elle se fonde surtout sur les perceptions sensibles. Comme Spinoza, Hobbes et un grand nombre de ses contemporains, Malebranche condamne par ailleurs au moins autant Aristote lui-même que ses disciples et autres sectateurs³⁶. Ce faisant, c'est l'autorité d'un Aristote infaillible et irréfutable qui est accusée plus que ses thèses, qui par ailleurs sont à ses yeux discutables. Un des seuls traits communs à la nouvelle philosophie est d'ailleurs cette contestation de l'argument d'autorité dont on accuse la scolastique d'avoir usé et abusé. Ce sont régulièrement les sectateurs d'Aristote (souvent conjointement à ceux de Platon du reste, dès lors qu'il ne s'agit pas tant de délimiter une doctrine précise que de stigmatiser une attitude de soumission intellectuelle coupable) qui font l'objet des critiques malebranchiennes.

Mais la véritable originalité de l'attitude de Malebranche repose sur la marginalisation qu'il fait subir à la référence aristotélicienne, qui semble très accessoire pour lui, et qui passe à ses yeux non seulement après la référence à Descartes mais également loin derrière la référence à saint Augustin³⁷, qu'il tient en bien meilleure estime. Malebranche se montre la plupart du temps assez indifférent à l'égard de la figure d'Aristote. Il réduit volontiers l'aristotélisme à une option philosophique certes possible, mais qui ne présente guère d'intérêt par rapport aux autres et qui, somme toute, se révèle peu convaincante à l'examen. Alors que manifestement le Stagirite constituait pour Hobbes et Spinoza une cible de choix contre laquelle il est toujours bon de se démarquer, il semble ne plus être pour l'Oratorien qu'un auteur parmi d'autres et presque aussi transparent qu'eux. À lire ses œuvres, à suivre le détail de ses argumentations, on se rend rapidement compte que, de fait, Malebranche ne se sert guère de la doctrine d'Aristote pour élaborer la sienne propre. Tout se passe comme si la mauvaise impression laissée sur Malebranche par l'étude des textes aristotéliens durant sa jeunesse ne s'était jamais trouvée démentie par la suite, même après la conversion corrélative à sa renaissance à la philosophie. Il n'est pas rare que l'Oratorien rappelle qu'Aristote n'est rien de plus qu'un philosophe, c'est-à-dire un homme, et qu'il ne saurait en aucun cas être tenu pour infaillible. Or il est vraisemblable que cette banalisation³⁸ s'avère finalement plus efficace

36. Voir par exemple *Recherche de la vérité*, livre II, 2^e partie, chapitre 6.

37. Les analyses statistiques montrent que Malebranche fait 161 références à Aristote contre 748 à saint Augustin (Robinet 1984, p. 5-6).

38. C'est ce dont témoigne le silence de la recherche universitaire : à notre connaissance, il n'y a ainsi aucun livre ni aucun article qui ait pris pour objet l'étude des rapports entre Malebranche et Aristote, à l'exception d'Adam 1967.

qu'une diatribe en bonne et due forme mais la raison en est que Malebranche ne reconnaît de véritable autorité qu'à l'Écriture Sainte, et qu'en dehors d'elle, en bon élève de Descartes finalement, il ne saurait faire aveuglément crédit à quelque source que ce soit. À ses yeux, aucun esprit fini, *a fortiori* un esprit païen qui ne peut rien comprendre à la question philosophique centrale qui est celle du salut, ne mérite qu'on lui accorde un crédit presque surnaturel au point de lui confier notre espérance.

Le traitement apaisé que Malebranche – mais on pourrait dire à peu près la même chose de Pascal (pour qui il semble également qu'Aristote soit bien plus inutile et bien plus incertain que Descartes) – fait subir à Aristote entérine donc le fait que ce dernier a perdu toute l'*aura* qui l'entourait depuis le XIII^e siècle au moins et qu'il est possible de s'en affranchir presque totalement pour philosopher, ce qui n'est pas rien. Il montre aussi que la dissociation de la doctrine d'Aristote et de la doctrine chrétienne est accomplie au sens où il est évident que pour poser l'enjeu religieux il n'est plus besoin de faire référence au Stagirite, que ce soit de manière positive ou négative. Loin de toute polémique, la dé-christianisation d'Aristote est devenue un fait acquis pour tous, pour les chrétiens comme pour les aristotéliens : de même que la manière séculière de lire Aristote a fini par l'emporter sur son interprétation religieuse, Malebranche entérine le fait qu'on puisse spéculer sur les questions religieuses en faisant l'économie de la doctrine aristotélicienne³⁹.

3.4. D'une volonté de renouveau à l'assimilation : Leibniz⁴⁰

Appartenant à un contexte où la réception d'Aristote a été considérablement modifiée par rapport à ce qu'elle était au milieu du XVII^e siècle, Leibniz va assister aux dernières avancées de cette évolution et va même en être le principal acteur.

En effet, comme toujours avec Leibniz dont la pensée a elle-même beaucoup évolué, il est indispensable de bien distinguer plusieurs étapes au cours de cette maturation. Il est vrai qu'au début de son itinéraire philosophique, Leibniz est aristotélicien, ou du moins qu'il se reconnaît comme tel ; soucieux de réhabiliter l'aristotélisme dans toute sa vigueur, il ne cache

39. De même que la dé-christianisation d'Aristote a commencé avec l'école padouane, il faut mettre en avant dans ce processus de dés-aristotélisation du christianisme un auteur comme Campanella qui exhorte à la dissociation entre la philosophie aristotélicienne (qu'il désavoue, dont il pressent la ruine et qu'il entend abandonner à elle-même) et la religion chrétienne.

40. Mercer 2002.

alors pas son ambition de réconcilier les philosophies ancienne et nouvelle⁴¹. Est-ce parce qu'il a appris la philosophie dans une Allemagne luthérienne où, comme nous l'avons rappelé, l'enseignement de l'aristotélisme s'est mieux maintenu qu'ailleurs en Europe ? L'explication serait bien courte, même s'il n'est pas impossible que cela ait pu jouer un petit rôle par le truchement d'aristotéliens (ou prétendus tels) comme Erhard Weigel⁴² par exemple dont il a suivi les leçons. Mais en réalité, les raisons de ce qu'on pourrait appeler chez Leibniz une « reprise d'Aristote »⁴³ sont de nature philosophique et non biographique. Leibniz a vu, de manière sans doute un peu obscure au commencement mais de plus en plus claire par la suite, que le mécanisme moderne ne pouvait pas si facilement se débarrasser d'un certain nombre de concepts forgés par les Anciens, et surtout par Aristote. On le voit très nettement dans une correspondance adressée à son ancien maître de Leipzig, à savoir Jakob Thomasius, où le jeune Leibniz âgé de 23 ans explique qu'il croit (comme d'autres avant lui⁴⁴) en la synthèse de la véritable philosophie réformée et de celle d'Aristote qui se trouve n'être comparée à rien de moins qu'à la sainte Écriture :

Scripturam sacram sancti patres optimis interpretationibus illustrarunt [...]. Similiter Aristotelem interpretes Graeci illustrarunt, scholastici obscurarunt nugis. Orta luce, philosophia reformata triplex est : alia stolidi, qualis Paracelsi, Helmontii, aliorumque, Aristotelem prorsus rejicientium ; alia audax, quae exigua veterum cura, immo contemptu eorum palam habito, bonas etiam meditationes suas suspectas reddunt, talis Cartesii ; alia vera, quibus Aristoteles vir magnus, et in plerisque verus cognoscitur.

Les saints Pères [de l'Église] ont éclairé l'Écriture sainte au moyen des meilleures interprétations [...]. De manière semblable, les interprètes grecs ont éclairé Aristote, mais les scolastiques l'ont obscurci et embrouillé. C'est clair, la philosophie réformée est triple : l'une est stupide, telle que celle de Paracelse, de Van Helmont et d'autres qui rejettent entièrement Aristote ; une autre, téméraire, qui se soucie peu des anciens et a même pour eux

41. Voir Mercer 1993.

42. Celui-ci est célèbre pour avoir critiqué la façon scolastique d'interpréter les mathématiques d'Aristote, à ses yeux redevables à Euclide (voir *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*, 1658).

43. Pour reprendre une formule que Deleuze disait préférer à celle, éculée, d'un « retour à Aristote » : voir la retranscription de son cours à Vincennes du 25 mai 1985 quand il explique que le philosophe de Hanovre se trouve entraîné « vers une physique qualitative qui était présente chez Aristote, que Descartes avait complètement dépassée, et que Leibniz va reconstituer comme nouvelle physique – ce n'est pas du tout un “retour à Aristote” – mais qui est comme une reprise d'Aristote sous de nouvelles données ».

44. Voir *supra*.

l'habitude d'un franc mépris, de sorte que même ce qu'il y a de bon dans leurs méditations, elle le rend suspect : telle est celle de Descartes ; une autre est la véritable : on y reconnaît Aristote pour un grand homme qui, dans la plupart des cas, connaît le vrai⁴⁵.

Certes Leibniz adresse ces lignes à son maître, qui l'a poussé à étudier et à apprécier le Stagirite, et qui n'en attend pas moins de sa part⁴⁶. Mais il n'en demeure pas moins que, comme l'explique Daniel Garber, Leibniz était à cette époque acquis à l'idée qu'il était non seulement possible mais légitime d'interpréter la philosophie d'Aristote comme une philosophie mécanique moderne : « Leibniz prétendait qu'Aristote était le père de la nouvelle philosophie mécanique, mais qu'il n'était le plus souvent pas reconnu comme tel pour la simple raison que depuis très longtemps il était très mal lu⁴⁷. » Leibniz ne s'est pas contenté de déclarations d'intention et Christia Mercer a notamment montré tout ce que les *Demonstrationes catholicae*, la *Confessio naturae* et le *De transsubstantiatione* en particulier doivent à Aristote⁴⁸.

Sur ce point, du reste, Leibniz n'a pas tellement varié, même s'il est devenu progressivement plus conscient de la nature exacte de son entreprise de rénovation. Dès le *Discours de métaphysique* de 1686, il s'attache à prendre surtout pour cible le mécanisme moderne alors en vogue, et à criti-

45. À Jakob Thomasius, 20/30 avril 1669 ([N. 11], *Sämtliche Schriften und Briefe*, éd. Akademie, II, 1, p. 33. [= 21]). NB : alors qu'en principe la grammaire impose l'accord avec le sujet singulier « *alia* », Leibniz utilise dans les deux derniers cas les pluriels « *reddunt* » puis « *quibus* », comme s'il évoquait moins chacune de ces philosophies réformées que ceux qui les professent.

46. Voir ce qu'écrit Foucher de Careil retranscrivant à la première personne un manuscrit rédigé par Leibniz dans les années 1660 : « Jacques Thomasius [...] m'engagea beaucoup à lire Aristote, m'annonçant que, quand j'aurais lu ce grand philosophe, j'en prendrais une toute autre opinion que d'après ses interprètes scolastiques ; je reconnus bientôt la justesse de cette remarque, et je vis qu'entre Aristote et les scolastiques, il y avait la même différence qu'entre un grand homme versé dans les affaires de l'État et un moine rêvant dans sa cellule. Je pris donc de la philosophie d'Aristote une toute autre idée que celle du vulgaire. Je n'en acceptai pas toutes les hypothèses, mais je les approuvai comme principes. Aristote me parut admettre, à peu près comme Démocrite, et comme de mon temps, Descartes et Gassendi, qu'il n'y a pas de corps qui soit mù par lui-même. » (Foucher de Careil 1905, p. 6-7.) Et Foucher de Careil de commenter : « Le voilà Aristotélicien. »

47. Garber 2009, p. 9.

48. Voir Mercer 2002 : aux pages 434-435, l'article s'interroge sur la possible duplicité stratégique de Leibniz quand il fait l'éloge récurrent de la philosophie d'Aristote avant de conclure à sa sincérité, notamment après examen des 151 références, souvent laudatives, faites par Leibniz à Aristote entre 1663 et 1672 (comparées aux 98 références à Hobbes et 33 à Gassendi).

quer plus précisément les insuffisances et les prétentions de la physique cartésienne en s'appuyant en particulier sur ce qu'il appelle une « réhabilitation » – à moins qu'il ne s'agisse plus simplement d'une nouvelle interprétation – des « formes substantielles » apparemment si démodées :

Je sais que j'avance un grand paradoxe en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie, et de rappeler *postliminio* les formes substantielles presque bannies. (*Discours de métaphysique*, § 11, orthographe modernisée.)

Si grande que soit alors l'audace de Leibniz, elle montre qu'une nouvelle étape a été franchie dans l'attitude adoptée face à l'aristotélisme car ce qui aurait pu apparaître comme une marque d'archaïsme devient au contraire le ressort d'un nouveau progrès dans le projet salvateur d'un dépassement du mécanisme et de la physique cartésienne. Rétrospectivement pourtant, le philosophe de Hanovre estimera s'être émancipé d'Aristote, ou plus exactement s'être libéré d'un esclavage ; ainsi écrit-il au début du *Système nouveau*, qui date de 1695 : « Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote [...] »⁴⁹.

À lire ses écrits, on ne saurait admettre pourtant que Leibniz ait jamais été sous le « joug » d'Aristote, même pendant les années 1660 : en revanche, on peut dire que ce qu'il a imputé à Aristote pendant quelques années préfigurait ce que lui-même allait accomplir plus tard : un « nouveau » système appuyé sur une interprétation très personnelle et très sélective de certains concepts aristotéliens soigneusement réinvestis d'une façon toute subjective. Tout se passe comme si, dans un premier temps, Leibniz avait cru lire sous la plume d'Aristote certaines intuitions personnelles que, une fois parvenu à sa période de maturité, il avait pu pleinement reconnaître comme étant véritablement les siennes sans avoir besoin de les projeter sur qui que ce soit d'autre. Mais une page s'est alors tournée : nous avons quitté les polémiques du XVII^e siècle pour passer au XVIII^e siècle où Aristote, dépassé par et/ou intégré voire assimilé à de nouvelles perspectives, cesse d'être un enjeu placé au centre du débat philosophique.

Conclusion : Généalogie de la morale de l'histoire

Ainsi Aristote fut volontiers critiqué, stigmatisé, dénigré, et parfois même tourné en ridicule au XVII^e siècle. Mais, que ce soit comme cible fa-

49. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3.

cile ou comme repoussoir, il n'en reste pas moins vrai qu'il existe un fécond et récurrent usage de la référence à Aristote tout au long de ce siècle qui, sans cesser de le lire et d'y renvoyer, n'est le plus souvent pas tendre avec lui. Il n'y est certes plus omniprésent de la manière dont il le fut pendant longtemps, c'est-à-dire comme l'autorité par excellence, mais sa présence reste vivace de façons multiples et différenciées selon les possibilités et les intérêts des philosophes qui, d'une manière plus ou moins consciente, font usage de sa pensée à la recherche de la leur. La propagande des auteurs de l'époque suffit-elle à expliquer qu'on ait, au contraire, si longtemps cru que l'aristotélisme était déjà ruiné et l'émancipation déjà consommée ?

Avec le recul, il nous est parfois difficile de comprendre que l'aristotélisme n'ait pas *effectivement* été, plus tôt, rapidement et tout simplement abandonné au profit d'une *Weltanschauung* définitivement plus moderne. Mais la faute est peut-être imputable à nos propres préjugés, qui sont, eux, bien modernes dans leur souci d'établir une « histoire de la philosophie » s'appuyant sur des délimitations claires pour les différentes époques de l'avancée de la science. Nous sommes aussi tributaires d'une certaine conception de l'histoire nécessairement progressiste que, pour aller vite, nous pourrions qualifier d'« hégélienne » et qui nous la fait représenter comme une scansion d'étapes parmi lesquelles on cherche à situer précisément des repères datés, des points de rupture nets et, en l'occurrence, la disparition de feu l'aristotélisme. Cependant, le XVII^e siècle ne partage pas cette représentation du sens de l'histoire et se contente bien assez du sens de la vérité, qui seul importe à ses yeux : même si plus de deux mille ans les séparent, Aristote peut encore y être à la fois et indissociablement considéré comme un contemporain et comme un ancien (ce qui n'est pas contradictoire et permet même de définir l'« auteur classique » dans son universalité et son intemporalité mêmes). C'était la chance, que nous avons peut-être perdue aujourd'hui, offerte aux philosophes⁵⁰ d'être considérés pour eux-mêmes et non comme des vestiges, en condamnant par exemple Aristote à rester enfermé dans l'Athènes du IV^e siècle avant J.-C. Si le XVII^e siècle, et surtout sa seconde moitié, est effectivement le siècle de la révolte contre Aristote, c'est parce que l'encombrant Stagirite y apparaît alors de manière contemporaine, mais à la fois trop présente et trop inadaptée, et qu'on cherche par conséquent à le ranger définitivement dans une histoire qui, désormais, prétend avancer sans attendre.

50. Bien sûr, cette remarque ne vaut pas seulement pour Aristote mais aussi pour Épicure selon Gassendi, etc.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, M. 1967 : « Malebranche et Aristote », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^e S., juin 1967, n° 2, p. 227-242.
- ARIEW, R. 1999 : *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca (NY)-Londres, 1999.
- BERNHARDT, J. 1989 : « L'apport de l'aristotélisme à la pensée de Hobbes », dans M. Bertman & M. Malherbe (éd.), *Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique : actes du Colloque franco-américain de Nantes*, Paris, 1989 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 9-15.
- BIANCHI, L. 1993 : « Les aristotélismes de la scolastique » dans L. Bianchi & E. Randi (éd.), *Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg-Paris, 1993 (Vestigia, 11), p. 1-37. [Traduction française, par C. Pottier, de « Gli aristotelismi della scolastica », dans *Eid., Le verità dissonanti : Aristotele alla fine del Medioevo*, Rome, 1990 (Biblioteca di cultura moderna Laterza, 991), p. 3-31.]
- 1999 : *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris, XIII^e-XIV^e siècles*, Paris, 1999 (L'Âne d'or, 9).
- BLACKWELL, C. & S. KUSUKAWA (éd.) 1999 : *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries : Conversations with Aristotle*, Aldershot, 1999.
- BRYKMAN, G. 1972 : *La judéité de Spinoza*, Paris, 1972 (Varia).
- CHAMBERS, L. 2005 : *Michael Moore, c. 1639-1726, Provost of Trinity, Rector of Paris*, Dublin, 2005.
- CHIEREGHIN, F. 1987 : « La presenza di Aristotele nel Breve Trattato di Spinoza », *Verifiche*, 16 (1987), p. 325-341.
- CLARK, A. 1898 : *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, edited from the author's mss. by —, Londres, 2 vol., 1898.
- DES CHENE, D. 1996 : *Physiologia : Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca (N.Y.)-Londres, 1996 (The Ancient Commentators on Aristotle).
- DIBON, P. 1954 : *La philosophie néerlandaise au siècle d'Or. 1. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, 1954 (Publications de l'Institut français d'Amsterdam, Maison Descartes, 2).
- FERET, P. 1903 : « L'aristotélisme et le cartésianisme dans l'Université de Paris », *Annales de philosophie chrétienne*, 3^e série, 2 (1903), p. 5-23.
- FOUCHER DE CAREIL, L.-A. 1905 : *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, Paris, 1905.
- GARBER, D. 2009 : *Leibniz : Body, Substance, Monad*, Oxford, 2009.
- GARBER, D. & M. AYERS (éd.) 1998 : *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge-New York-Melbourne, 1998.
- GILSON, É. 1913 : *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913 (Collection historique des grands philosophes).
- GLANVILL, J. 1665 : *Scepsis scientifica, or Confest ignorance, the way to science, in an essay on the vanity of dogmatizing and confident opinion, with a reply to the exceptions of the learned Thomas Albius (...) to which is added A letter to a friend concerning Aristotle*, printed by E. Cotes for Henry Eversden, Londres, 1665.
- GRENE, M. 1993 : « Aristotelico-Cartesian Themes in Natural Philosophy : Some Seventeenth-Century Cases », *Perspectives on Science*, 1 (1993), p. 66-87.
- GUTTMANN, J. 1912 : « Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus », dans I. Elbogen, B. Kellermann & E. Mittwoch (éd.), *Judaica : Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*, Berlin, 1912, p. 515-534.
- HAMELIN, O. 1901 : « Sur une des origines du spinozisme », *L'Année philosophique*, 11 (1900), p. 15-28.
- HAUSER, H. 1948 : *La prépondérance espagnole (1559-1660)*, Paris, 1948 (Peuples et civilisations : histoire générale, 9).

- HORN, G. 1655 : *Georgii Hornii Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Leyde, 1655.
- LA MOTHE LE VAYER, Fr. de 1647 : *De la vertu des païens*, Paris, 1647.
- LEIJENHORST, C. H. 1998 : *Hobbes and the Aristotelians : the Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy = Hobbes en de aristotelici : de aristotelische setting van Thomas Hobbes's natuurfilosofie*, Utrecht, 1998 (Quaestiones infinitae, 25).
- 2002 : *The Mechanisation of Aristotelianism : the Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Leyde, 2002 (Medieval and Early Modern Science, 3).
- LEIJENHORST, C. H., C. LÜTHY & J. M. M. H. THIJSSSEN (éd.) 2002 : *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Leyde, 2002 (Medieval and early modern science, 5).
- LOHR, Ch.H. 1988 : *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge latin : bibliographie de la littérature secondaire récente/Medieval latin Aristotle commentators : a bibliography of recent secondary literature*, Fribourg-Paris, 1988 (Vestigia, 2).
- MANZINI, F. 2009 : *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, 2009 (Épiméthée).
- MERCER, C. 1993 : « The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism », dans T. Sorrell (éd.), *The Rise of Modern Philosophy : the Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, 1993, p. 33-67.
- 2002 : « The Aristotelianism at the Core of Leibniz's Philosophy », dans C. Leijenhorst, C. Lüthy et J. Thijssen 2002, p. 413-440.
- MOLESWORTH, W. 1839-1845 : *Thomas Hobbes, Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Londres, 5 vol., 1839-1845.
- MOREAU, P.-Fr. 1989 : *Hobbes : philosophie, science, religion*, Paris, 1989 (Philosophies, 23).
- NADLER, S. 2002 : *Spinoza's Heresy : Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, 2002.
- RAVVEN, H.M. & L.E. GOODMAN 2002 : *Jewish Themes in Spinoza's philosophy*, Albany (NY), 2002 (SUNY series in Jewish philosophy).
- ROBINET, A. (éd.) 1984 : *Œuvres complètes de Malebranche. 22.2 : Index général, vocabulaire d'auteur, index des occurrences, concordance des hautes fréquences*, sous la direction de —, Paris, 1984 (Bibliothèque des textes philosophiques).
- SCHMITT, Ch. B. 1983 : *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1983 (Martin Classical lectures, 27). [Trad. fr. par L. Giarl : *Aristote et la Renaissance*, Paris, 1992 (Épiméthée).]
- SCHMITT, Ch.B. & B.P. COPPENHAVER 1992 : *Renaissance philosophy*, Oxford-New York, 1992 (A History of Western Philosophy, 3).
- SHAPIN, S. 1996 : *The scientific revolution*, Chicago, 1996.
- SPRAGENS, Th.A. 1973 : *The Politics of Motion : The World of Thomas Hobbes*, Lexington, (KY), 1973.
- STRAUSS, L. 1991 : *La philosophie politique de Hobbes*, traduit de l'anglais et de l'allemand par A. Engrén et M. Buhot de Launay, Paris, 1991 (Littérature et politique). [Traduction de : *The Political Philosophy of Hobbes : its Basis and its Genesis*, translated from the German manuscript by E.M. Sinclair, Chicago, 1952.]
- TRICAUD, Fr. 1971 : *Thomas Hobbes, Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin, Paris, 1971 (Philosophie politique, 2).
- WEIER, W. 1970 : « Cartesianischer Aristotelismus im 17. Jahrhundert », *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 14 (1970), p. 35-67.
- WOLFSON, H.A 1934 : *The Philosophy of Spinoza : Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge (Mass.), 2 vol., 1934. [Trad. fr. par A.-D. Balmès : *La philosophie de Spinoza : pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Paris, 1999 (Bibliothèque de philosophie).]