

CAUSALITÉ DIVINE ET CAUSALITÉ SECONDE SELON CLAUBERG

1. Introduction

La période d'activité de Johann Clauberg, brève mais intense, a eu un impact durable sur le développement de la philosophie allemande du début des temps modernes. Entre 1651 et 1664, Clauberg a présenté le cartésianisme à un public scolastique réformé dans une série de défenses et de paraphrases de Descartes, ainsi que dans des traités systématiques de métaphysique et de philosophie naturelle. En exposant la philosophie de Descartes sous une forme accessible et acceptable pour les universitaires protestants, Clauberg a contribué à la survie et même à la prospérité de la nouvelle philosophie¹. En 1668 le professeur de Leibniz, Jacob Thomasius, conseille à son élève de lire Clauberg à la place de Descartes lui-même en raison de sa plus grande clarté et de sa méthode². Son influence se poursuit jusqu'à Christian Wolff qui, dans la *Philosophia prima sive Ontologia* (1730), insère de nombreuses références à Clauberg qu'il nomme « de l'aveu de tous, le meilleur interprète de Descartes³ ».

1. Clauberg est une figure clé du mouvement nommé « scolastique cartésienne », pour reprendre l'expression de Josef Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, A. Deichert, 1912. Sur son rôle dans la réception de Descartes dans les universités allemandes, voir Francesco Trevisani, *Descartes in Germania : La ricezione del cartesianesimo nella facoltà filosofica e medica di Duisburg*, Milan, Franco Angeli, 1992 et Nabeel Hamid, « Domesticating Descartes, Renovating Scholasticism: Johann Clauberg and the German Reception of Cartesianism », *History of Universities*, 30 (2020), p. 57-84.

2. Thomasius à Leibniz, 2 octobre 1668, in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, in Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlin, Akademie-Verlag, 1923-, R. II, Bd. 1, p. 22. Thomasius n'était cependant pas un adepte absolu de la philosophie de Clauberg, comme le montre Ragni à propos de ses objections au projet d'ontologie. Alice Ragni, « Ontologia e analogia entis tra Johannes Clauberg e Jacob Thomasius », *Archivio di filosofia*, 84 (2016), p. 155-166.

3. Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, in Jean École (hrsg), *Wolffs Gesammelte Werke*, Abt. II. Bd. 3, Hildesheim, Olms, 1962, nota § 7 : « *optimus omnium confessione*

Inévitablement, l'adaptation du cartésianisme par Clauberg en vue de son utilisation dans les écoles a donné lieu à une interprétation qui aurait pu ne pas recevoir l'approbation de son auteur. Les tensions avec le sens premier de la philosophie de Descartes sont manifestes dans la physique de Clauberg. Nous y trouvons un rejet vigoureux des concepts clés de la philosophie naturelle scolastique que Descartes s'est efforcé d'éliminer – en particulier, les formes substantielles et les qualités réelles – mais aussi une réhabilitation de la dualité fondamentale de la forme et de la matière qui structure la théorie scolastique du corps. De même, Clauberg souscrit à la conception cartésienne de la matière comme extension essentiellement géométrique, tout en déployant une distinction scolastique usuelle entre matière primaire et seconde afin de distinguer la matière totale de l'univers et la matière des corps individuels. Cette tentative de conciliation aboutit à des résultats ambivalents : elle ne constitue pas une avancée prometteuse de la philosophie naturelle aristotélicienne et ne parvient pas non plus à résoudre les problèmes techniques déjà connus dans la physique cartésienne. Comme le dit très justement Frédéric de Buzon, l'intérêt de la physique de Clauberg consiste à être « un bon indicateur, positivement ou négativement, de la situation métaphysique des concepts physiques dans le cartésianisme⁴ ».

Le but de cet essai est de suivre l'un de ces fils métaphysiques dans la physique de Clauberg, à savoir : le statut de la causalité seconde en considération du rôle qu'exerce Dieu en tant que cause première. Que les êtres matériels soient les véritables causes des événements naturels est un principe

Cartesii interpres ». Les récits de Wolff sur le développement des problèmes relatifs à la substance et à la force de Goclenius à Leibniz, dans lesquels il accorde à Clauberg un rôle central, sont particulièrement pertinents pour le présent article ; voir *Ontologia*, §§ 761, 773. Pour l'arrière-plan claubergien de l'ontologie de Wolff, voir Jean École, « La place de la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* dans l'histoire de l'ontologie et sa réception chez Christian Wolff », in Theo Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Springer, 1999, p. 61-74.

4. Frédéric de Buzon, « La nature des corps chez Descartes et Clauberg. Physique, mathématique et ontologie », in Antonella Del Prete, Raffaele Carbone (dir.), *Chemins du cartésianisme*, Paris, Garnier, 2017, p. 100. Les efforts de Clauberg en physique s'inscrivent dans l'esprit de programmes antérieurs visant à actualiser la philosophie naturelle aristotélicienne. Son professeur à Leyde, Johannes de Raey, dans sa *Clavis philosophiae naturalis* (1654), avait déjà exalté la physique de Descartes comme l'achèvement de la philosophie aristotélicienne. Voir Andrea Strazzoni, « La filosofia aristotelico-cartesiana di Johannes de Raey », *Giornale critico della filosofia italiana*, 7 (2011), p. 107-132 et Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992. Clauberg lui-même suggère une affinité de son projet avec le programme peut-être le plus influent du siècle précédent, à savoir le « corpuscularisme aristotélicien » de Julius Caesar Scaliger, qui tentait de réconcilier Aristote avec un atomisme revivifié ; Johann Clauberg, *Disputationes physicae*, Amsterdam, Elzevier, 1664, réimp. in Johann Clauberg, *Opera Omnia Philosophica* [dorénavant : OOP], Amsterdam, Blauwe, 1691 (réimp. Olms, Hildesheim, 1968), p. 103 et 107. Voir Christoph Lüthy, « An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger », *The Monist*, 84 (2001), p. 542-561.

fondamental de la philosophie naturelle scolastique. La question n'est donc pas de savoir si les agents naturels finis sont de véritables causes secondes du changement mais comment ils peuvent être les causes efficientes de leurs propres effets. En outre, chaque traitement aristotélicien des causes naturelles fait appel, d'une manière ou d'une autre, à des pouvoirs qualitatifs en vertu desquels, par exemple, le feu brûle, les pierres tombent et les hirondelles construisent des nids. En revanche, en concevant les choses matérielles comme des quantités essentiellement géométriques, Descartes destitue les corps de tout pouvoir de ce type. Si les corps enflammés produisent des flammes et des cendres, ces phénomènes dérivent finalement de relations quantitatives entre les tailles, les formes et les vitesses. Le cadre physique cartésien remet profondément en question la pensée aristotélicienne de la causalité. Quel que soit le rôle causal des substances matérielles, il doit être radicalement différent de celui qui est conçu en termes de pouvoirs qualitatifs. Dans ces conditions, de nombreux disciples de Descartes en sont venus à la conclusion que les corps cartésiens ne pouvaient en aucun cas être considérés comme des causes mais, tout au plus, comme de simples occasions d'exercer la causalité divine. Il ne peut y avoir d'autre cause que Dieu.

L'idée longtemps soutenue de l'appartenance de Clauberger au courant occasionnaliste du cartésianisme a été réfutée. Les travaux récents à l'origine de ce changement se sont toutefois principalement concentrés sur le traitement du problème corps-esprit par Clauberger, problème dont on pensait autrefois qu'il était à l'origine du courant occasionnaliste du XVII^e siècle⁵. Le présent travail cherche à étendre cette réévaluation à la physique de

5. Pour des lectures occasionnalistes de Clauberger, toutes en lien avec le problème de l'interaction corps-esprit, voir Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, C. Delagrave, 1868, p. 298-300 ; Albert Balz, « Clauberger and the Development of Occasionalism », in Albert Balz (ed.), *Cartesian Studies*, New York, Columbia University Press, 1951, p. 158-194 ; Eugenio Viola, « Scolastica e cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberger », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 67, 1975, p. 247-266 et Winfried Weier, « Okkasionalismus des Johannes Clauberger und sein Verhältnis zu Descartes, Geulincx, Malbranche », *Studia Cartesiana*, 2, 1981, p. 43-62. Parmi les travaux récents qui remettent en question ou nuancent ces lectures, toujours en lien avec l'interaction corps-esprit, voir notamment Jean-Christoph Bardout, « Johannes Clauberger », in Steven Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Padstow, Blackwell, 2002, p. 135-138 ; Tad Schmaltz, *Early Modern Cartesianisms*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 176-181 ; Matteo Favaretti Camposampiero, « The Direction of Motion : Occasionalism and Causal Closure from Descartes to Leibniz », in Matteo Favaretti Camposampiero, Mariangela Priarolo, Emanuela Scribano (eds), *Occasionalism: From Metaphysics to Science*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 200-202 ; Andrew Platt, *One True Cause*, New York, Oxford University Press, 2020, p. 137-165 et Nabeel Hamid, « Substance, Causation, and the Mind-Body Problem in Johann Clauberger », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 11, 2022, p. 31-66. Le lien étroit entre l'occasionnalisme et le problème corps-esprit est largement dû à l'influence de Leibniz, qui a fait de l'occasionnalisme le faire-valoir de sa propre théorie de l'harmonie préétablie. Dans la tradition allemande qui a suivi, l'occasionnalisme a été étroitement compris comme l'une des trois positions sur le problème de l'interaction corps-esprit.

Clauberg et plus précisément à sa cosmologie, en articulant une explication de la causalité seconde soutenue dans ses *Disputationes physicae* (1664) et dans certaines disputes du *De cognitione Dei et nostri* (1656). Dans ces textes, Clauberg défend l'idée qu'une véritable causalité seconde dans les substances matérielles présuppose une compréhension correcte de Dieu en tant que cause primaire et universelle du mouvement⁶.

La première section expose le problème de la relation entre la causalité divine et la causalité naturelle et examine l'interprétation par Clauberg de l'axiome : « la création et la conservation sont en fait une seule et même chose » (*creatio et conservatio revera sunt idem*⁷). Les deux sections suivantes traitent des positions de Clauberg concernant d'une part, Dieu en tant que cause première et d'autre part, les lois cartésiennes de la nature en tant que causes secondes d'effets particuliers. L'article se termine par quelques indications sur l'importance historique de la physique de Clauberg.

2. Création, conservation et concursus Dei

Dans les *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*, au terme d'une série de disputes qui développe l'argument de Descartes, dans la troisième Méditation, sur la dépendance de l'esprit à Dieu pour la durée de son existence, Clauberg propose la comparaison suivante pour illustrer la relation causale de Dieu au monde en général :

Une chaîne suspendue est maintenue en l'air par une main d'homme ; tous ses anneaux ont été attachés les uns aux autres mais tous ensemble ils dépendent au même moment de l'élévation de la main. Ils ne peuvent en aucune façon

6. La question de la causalité seconde a fait l'objet d'une grande attention dans les études sur Descartes. Les commentateurs ont proposé, comme lectures de Descartes, trois positions concernant la relation entre la causalité divine et la causalité créaturelle. Les défenseurs les plus éminents de l'interprétation occasionnaliste sont Gary Hatfield, « Force (God) in Descartes' Physics », *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 10, 1979, p. 113-140 et Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992. Schmaltz estime que Descartes se rapproche le plus d'une conception présente chez Durand de Saint-Pourçain qui défend à la fois que Dieu, au-delà de la création, se contente de conserver les essences créées et que les actions naturelles spécifiques sont entièrement dues à ces pouvoirs créateurs conservés ; Schmaltz, *Early Modern Cartesianisms, op. cit.*, p. 125-128. Gueroult et Della Rocca défendent des conceptions concurrentielles où les effets sont attribués pleinement à la fois à Dieu et aux créatures. Martial Gueroult, « The Metaphysics and Physics of Forces in Descartes », in Stephen Gaukroger (ed.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, Harvester Press, 1980, p. 196-229; Michael Della Rocca, « "If a Body Meet a Body": Descartes on Body-Body Causation », in Rocco Gennaro et Charlie Huenemann (eds), *New Essays on the Rationalists*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 48-81. Cet article met de côté la question de l'interprétation de Descartes pour se concentrer sur Clauberg.

7. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri*, Duisburg, Wijngaarden, 1656, OOP, vol. II, p. 645.

s'élever eux-mêmes en l'air et, lorsque la main arrête de les soulever, le dernier anneau mais aussi le premier, qui est le plus proche de la main, tombent aussitôt par terre. Comme le dernier anneau ne peut pas lui-même se soulever à ce moment-là, il ne peut en aucun cas soulever les autres, aussi étroitement liés soient-ils⁸.

Clauberg tire deux leçons de la dépendance immédiate des créatures au pouvoir de conservation de Dieu :

De la même manière, toutes les choses subsistent par la main de Dieu puisqu'elles ne peuvent pas subsister par elle-même et bien qu'une chose soit liée à une autre, comme l'âme l'est à notre corps, et qu'il y ait une grande concaténation de causes dans l'univers, cependant toutes les choses dépendent en même temps de Dieu seul et sont conservées par lui⁹.

Premièrement, Clauberg utilise l'image d'une chaîne tenue par une main pour souligner l'impuissance absolue des choses créées à se maintenir dans l'existence d'un moment à l'autre et, par conséquent, le fait que leur pérennité ne peut être due qu'à Dieu. Deuxièmement, et il s'agit d'une idée plus pertinente pour notre propos, cette image représente le monde des créatures comme un système interconnecté causalement. De ce point de vue, la conservation continue du monde par Dieu est une condition pour que les choses créées puissent exercer leur propre causalité. En d'autres termes, pour Clauberg, la dépendance absolue des créatures à l'égard de Dieu ne remet pas en question leur statut de cause.

À première vue, l'image donnée par Clauberg de la main de Dieu qui soutient la chaîne des causes finies semble être compatible soit avec le « conservationnisme », point de vue associé principalement au XIV^e siècle au moine Durand de Saint-Pourçain, soit avec le concurrentisme, tendance dominante chez les théologiens catholiques et protestants du début de l'ère moderne. Comme Clauberg affirme que l'univers contient une « grande concaténation de causes », il exclut la thèse occasionnaliste. Cette thèse, défendue par nombre de ses contemporains cartésiens, soutient que Dieu est la seule véritable cause dans la nature, les créatures n'étant que de simples occasions pour l'action divine¹⁰. Au contraire, le conservationnisme affirme que le rôle causal de Dieu dans le cours ordinaire de la nature

8. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri*, op. cit., OOP, vol. II, p. 641.

9. Clauberg, *ibid*, cit., OOP, vol. II, p. 641.

10. Specht définit la position occasionnaliste comme suit : « non seulement les mouvements mais aussi les pensées sont seulement prédisposés mais non effectivement causés par des causes secondaires » : voir Rainer Specht, *Commercium Mentis et Corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1966, p. 4. Alors que les interprétations occasionnalistes de Descartes sont apparues le plus souvent dans le contexte du problème de l'interaction corps-esprit et ce, aussi bien au début de la période moderne que dans l'historiographie ultérieure, ses défenses les plus systématiques sont enracinées dans un refus général de l'efficace de la substance finie. Ainsi, en soutenant que le mouvement apparemment communiqué d'un corps à l'autre dans les collisions ne

se limite à la création et à la conservation des substances naturelles et de leurs pouvoirs causaux actifs et passifs. Les substances finies produisent ainsi réellement et immédiatement leurs effets naturels par l'exercice de ces pouvoirs. Dans la mesure où l'action conservatrice de Dieu est cause d'une action spécifique de la créature, à l'instar de la combustion du papier par une flamme ou la construction d'un nid par une hirondelle, il s'agit d'une cause indirecte et lointaine et non d'une cause directe et immédiate. La position concurrentiste, en revanche, soutient que tout effet naturel est produit directement et entièrement à la fois par Dieu et par la substance créée. Contrairement à l'alternative occasionnaliste, Dieu n'est pas la seule véritable cause d'une action et contrairement au conservationnisme, les créatures ne sont pas les seules causes directes et immédiates de leurs actions. Au contraire, la causalité des créatures est véritablement efficace – la combustion est vraiment un exercice du pouvoir du feu de brûler et les nids résultent vraiment du pouvoir de l'hirondelle de construire des nids – mais uniquement parce que Dieu concourt ou coopère avec elles d'une manière qui dépasse la simple conservation de leurs pouvoirs. En vertu de son « concours général », Dieu compte donc aussi comme cause directe et immédiate de chaque action spécifique des créatures¹¹.

Comme on le voit, le défi pour le concurrentiste est d'articuler une notion de concurrence générale qui aille au-delà de la simple conservation des pouvoirs des créatures, tout en évitant de rendre leur exercice superflu. Durand de Saint-Pourçain avait déjà avancé plusieurs objections au concurrentisme. Ces objections étaient censées montrer l'incohérence de la thèse centrale du concurrentisme, à savoir que la même action résulte numériquement à la fois de l'agent divin infini et d'un agent naturel fini mais aussi, du moins, que le concurrentisme donnait une explication moins simple du changement naturel que l'alternative conservationniste (ou même d'ailleurs occasionnaliste)¹². Historiquement, le principal problème du conservationniste a été d'ordre théologique : en limitant la contribution causale de Dieu

peut en fait provenir que de Dieu, Malebranche allègue l'affirmation parfaitement générale qu'« une cause naturelle n'est pas une cause réelle et vraie, mais seulement une cause occasionnelle, qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle ou telle manière dans telle ou telle situation » (*De la recherche de la vérité*, in *Œuvres complètes de Malebranche*, éd. André Robinet, Paris, Vrin, vol. II, p. 313). Nadler a soutenu de manière convaincante que, pour des auteurs tels que Geulincx, Cordemoy et Malebranche, l'occasionnalisme n'est pas justifié comme une solution *ad hoc* au problème corps-esprit, mais est plutôt une affirmation entièrement générale sur l'impuissance des créatures en raison de la conception de Dieu comme cause efficiente totale de toute action (Steven Nadler, « Occasionalism and the Mind-Body Problem », in Steven Nadler (éd.), *Occasionalism : Causation Among the Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 6-28).

11. Pour plus de détails sur le débat entre les positions conservationnistes et concurrentielles, voir Alfred Freddoso, « God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough », *Philosophical Perspectives*, 5, 1991, p. 553-585 et Jacob Tuttle, « Durand and Suárez on Divine Causation », in Greg Ganssle (ed.), *Philosophical Essays on Divine Causation*, New York, Routledge, 2022, p. 82-101.

12. Durand de Saint-Pourçain, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentarium*, Lyon, 1563, p. 111-112.

à la préservation des essences des créatures, la thèse conservacionniste a été perçue comme insuffisante pour rendre compte de la subordination du monde naturel à la gouvernance divine. Ce danger du conservacionnisme, considéré comme une erreur théologique, a été souligné par des auteurs allant du dominicain Albert le Grand au XIII^e siècle au jésuite Francisco Suárez au XVI^e siècle en passant par des théologiens calvinistes au XVII^e siècle tels que François Turretini¹³. Johannes Cocceius, dont la version du calvinisme « fédéraliste » (*foedus*) est défendue par Clauberg, semble lui aussi se prononcer en faveur du concurrentisme mais malheureusement sans donner beaucoup de détails. Ce dernier écrit que « les moyens de conservation sans l'influence immédiate de Dieu ne font rien » et qu'« il y a concurrence, mais pas un concours indifférent déterminable par la créature ». Cependant, la préoccupation principale de Cocceius n'est pas la dispute scolastique sur la concurrence divine. Il s'agit plutôt d'affirmer à la place la subordination de toute la création à la volonté de Dieu, telle qu'elle a été instituée par une série d'alliances historiques : « Car il n'y a pas d'action de la nature qui ne soit effectuée par la providence immédiate de Dieu, tandis que toutes les choses s'écoulent selon l'alliance [*secundum foedus*] que Dieu a conclue avec les choses naturelles¹⁴ ».

De quel côté du débat se situe Clauberg ? Tout d'abord, il faut souligner qu'il n'aborde jamais directement le sujet comme le fait par exemple Suárez. Conformément à sa préférence pour la théologie biblique de Cocceius sur les approches spéculatives de Suárez, Voetius ou Turretini, Clauberg avertit, en effet, dans les corollaires de la même dispute, que le langage de la conservation, de la concurrence et de la coopération ne convient pas pour parler de la relation de Dieu avec les créatures. Il faudrait plutôt dire que « Dieu opère tout en tous, comme le dit l'Écriture, plutôt que de coopérer avec tous, comme le disent communément les philosophes¹⁵ ». Néanmoins, les vues explicites de Clauberg sur la causalité et le rapport de dépendance des

13. Albertus Magnus, *Commentarii in II Sententiarum*, in *Opera omnia*, ed. Auguste Borgnet, Paris, Vivès, 1894, t. 27, p. 574-575 ; Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, ed. Charles Berton, Paris, Vivès, 1866, t. 25, p. 805 ; François Turretini, *Institutio theologiae elencticae*, in *Opera*, Édimbourg, John Lowe, 1867, vol. 1, p. 455-456.

14. Johannes Cocceius, *Aphorismi breviores*, in *Opera omnia theologica*, Amsterdam, J. Someren, 1673, t. 6, p. 10. La théologie fédéraliste de Cocceius, principale rivale du calvinisme orthodoxe représenté par Voetius et Turretini, reconçoit volontairement l'objet premier de l'enquête théologique à savoir l'exégèse scripturale plutôt qu'une doctrine abstraite, et aborde l'Écriture comme un enregistrement historique des alliances successives de Dieu avec l'humanité. Comme le dit van Asselt, Cocceius déplace ainsi « la théorisation théologique du domaine de l'éternité au plan de l'histoire et de l'expérience humaine » (Willem van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden, Brill, 2001, p. 73-86). L'adhésion de Clauberg au coccéisme et à l'alliance plus large entre le cartésianisme et le coccéisme a été soulignée dans la littérature secondaire. Voir par exemple, Heinz Schneppen, *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben*, Münster, Aschendorff, 1960, p. 85-92 et Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, *op. cit.*, p. 87-89.

15. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri*, *op. cit.*, OOR, vol. II, p. 642.

créatures à Dieu nous permettent d'extraire un récit cohérent qui peut être compris comme une forme hétérodoxe de concurrentisme. D'abord, il défend l'image d'un ordre naturel constitué de relations causales entre les choses créées. Pour Clauberg, par exemple, le changement spécifique de direction ou de vitesse des corps qui se heurtent est véritablement dû aux natures corporelles. Ensuite, il insiste sur la nécessité d'une influence immédiate de Dieu dans toute action particulière des créatures, niant ainsi une thèse spécifique au conservationniste : celle d'une contribution causale distante et indirecte de Dieu à l'action des créatures.

Dans l'*Exercitatio XXVI*, Clauberg donne une indication pour expliquer comment Dieu et les substances naturelles sont considérés comme des causes en distinguant deux types de dépendance causale : l'une entre Dieu et les créatures, l'autre entre les créatures elles-mêmes. Cette position s'enracine dans la doctrine générale de la cause que Clauberg élabore dans son ontologie¹⁶. Dans la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* (1664), il définit la cause en général comme « un principe qui donne l'être à une autre chose différente de lui-même » (*principium, quod alteri rei essentiam largitur a sua diversam*)¹⁷. En tant qu'elle est une espèce du genre « principe », la cause est quelque chose dont une autre chose dépend. Plus précisément, la cause désigne un principe de dépendance ontologique, par opposition à une dépendance logique ou temporelle et à un principe d'inférence ou de connaissance (*principium cognoscendi*). En d'autres termes, la cause est un *principium essendi* ou un principe de toute « vraie dépendance » (*maxime principium verae alicujus dependentiae*) puisque « la considération de la naissance et de l'origine présuppose cette conception de la dépendance » (*Hunc enim dependentiae conceptum ratio ortus & originis continet*)¹⁸. Une cause est donc un être qui produit ou engendre un autre être dont la réalité dépend de la réalité de celui qui l'a causé. En tant que *principium essendi*, une cause peut être dite soit *secundum esse*, comme le

16. Clauberg présente son ontologie en trois éditions, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groningen, Nicolai, 1647 ; *Ontosophia nova*, Duisburg, Wyngaerden, 1660 ; et *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, Elsevier, 1664, réimp. in OOP, vol. I. Les différences entre les deux dernières sont relativement mineures, comparées à celles qui les séparent des *Elementa philosophiae*. Cependant, sur la doctrine du principe et de la cause, les trois éditions sont largement en accord. Dans ce qui suit, je suis l'édition de 1664/1691 parce qu'elle est la plus détaillée ; les traitements correspondants se trouvent dans *Elementa philosophiae, op. cit.*, p. 63-65, et *Ontosophia nova, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 102-104. Pour une discussion perspicace de la genèse de l'ontologie de Clauberg dans les *Elementa philosophiae* voir Massimiliano Savini, *Johannes Clauberg : methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, p. 23-70. Pour une comparaison des trois éditions, voir Vincent Carraud, « L'ontologie peut-elle être cartésienne ? L'exemple de l'ontosopha de Clauberg, de 1647 à 1664 : de l'ens à la mens », in Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665), op. cit.*, p. 13-38.

17. Clauberg, *Metaphysica de ente, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 321. L'*Elementa philosophiae* (1647, § 123ff), contient déjà une description similaire de la causalité en tant que production, en tant que *ratio realis esse datio et communicatio*.

18. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 320.

soleil est le principe de la lumière ou comme Dieu est le principe de l'origine ultime et de l'existence continue de toutes choses, soit *secundum fieri*, comme un architecte est la cause de la naissance d'une maison et non de sa pérennité ou des pierres avec lesquelles elle est construite¹⁹. Cependant, dans les deux cas, une cause est le fondement ontologique d'une réalité substantielle ou accidentelle. Clauberg restreint le modèle paradigmatique de la cause à la cause efficiente, c'est-à-dire à proprement parler, à ce qui agit. Ainsi, la cause est plus précisément un agent qui produit une substance ou un accident par sa propre action. Par conséquent, dans le traitement de la causalité divine et seconde que propose Clauberg, le seul type de causalité dont il est question est l'action ou ce par quoi une cause donne l'être à un effet, ou bien encore comme il le dit dans une dispute sur l'identité des actes de création et de conservation, « le devenir lui-même de la chose qui devient ou le terme lui-même dans la mesure où il est produit²⁰ ». D'autres formes de causalité, classiques dans la tradition aristotélicienne, comme la composition de la forme et de la matière ou l'attraction vers une fin, ne sont pas directement pertinentes pour le sujet²¹.

Dans l'*Exercitatio XXVI*, Clauberg indique une différence essentielle entre le type de dépendance causale à l'œuvre dans la main qui soutient la chaîne des choses naturelles et celle qui opère entre les anneaux de la chaîne eux-mêmes. Bien que Dieu touche directement toutes les choses créées, dit-il, il est nécessaire de distinguer « la dépendance de connexion et d'ordre qui est entre les anneaux, de la dépendance de conservation et de sustentation qui vient de la main qui les soulève²² ». Comme il l'illustre avec les rôles respectifs du corps et de l'âme, la dépendance existentielle d'une chose par rapport à une autre est distincte de sa dépendance opérationnelle. De même que le corps peut être guidé par l'âme dans son fonctionnement particulier mais ne dépend pas d'elle pour son origine première et son existence continue, les créatures en général entrent dans des relations de dépendance les unes par rapport aux autres et déterminent ainsi l'ordre naturel, même si leur existence dépend de la seule action créatrice et conservatrice de Dieu. Pour Clauberg, la dépendance de liens et d'ordre entre les créatures est en outre parfaitement déterminée : « L'ordre de l'univers tout entier est modifié si une seule chose est changée²³ ».

Comme le soutient Clauberg dans une dispute intitulée « *Creatio et conservatio revera sunt idem* », les choses créées dépendent existentiellement d'une action divine numériquement identique. Que cette action soit

19. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 320-321.

20. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri, op. cit.*, OOP, vol. II, p. 645.

21. Pour une discussion plus approfondie de la théorie de la cause de Clauberg, voir Nabeel Hamid, « Efficient Cause as Paradigm? From Suárez to Clauberg », *Journal of Modern Philosophy*, 3, 2021, p. 1-22 et « Substance, Causation, and the Mind-Body Problem in Johann Clauberg », art. cit., p. 41-55.

22. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri, op. cit.*, OOP, vol. II, p. 641.

23. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. II, p. 641-642.

appelée « création » ou « conservation » ne fait que marquer une différence dans la façon dont nous considérons son résultat, c'est-à-dire si nous considérons la créature « au premier moment de son être » (*in primo momento sui esse*) ou à n'importe quel moment ultérieur de son existence. Dans le premier cas, on dit que la créature existe ou qu'elle est créée et dans le second, qu'elle perdure ou qu'elle est conservée. Clauberg souligne, en effet, que la durée et l'existence en général ne se distinguent que par la raison, et non par référence à une quelconque réalité substantielle ou accidentelle inhérente aux choses que l'on dit exister et durer. En ce qui concerne Dieu, en raison de la simplicité absolue de la nature divine, la création et la conservation ne renvoient à rien d'autre qu'à sa « volonté éternelle et efficace, que toutes choses existent dans le temps et continuent d'exister²⁴ ». La volonté divine doit, en effet, être constamment efficace et ce, au même degré comme l'affirme Clauberg avec Descartes dans la dispute suivante puisque sans elle les créatures disparaîtraient tout à fait.

C'est ainsi que Clauberg justifie la dépendance existentielle des créatures à Dieu. Qu'en est-il de leur dépendance opérationnelle qui est au cœur du différend entre le camp des conservateurs et celui des concouristes ? La question est particulièrement épineuse en raison de l'adhésion de Clauberg à la physique cartésienne. Puisqu'il conçoit la matière comme étant essentiellement une « masse inerte et inactive » (*iners & otiosa moles*) et qu'il érige l'action causale efficace comme modèle paradigmatique de causalité, Clauberg reconnaît la nécessité d'une conception de la causalité seconde totalement différente de celle dont disposaient ses prédécesseurs scolastiques²⁵. Dans les *Disputationes physicae*, il relève méthodiquement le défi.

3. Les causes premières et secondes

Les trente-cinq disputes des *Disputationes physicae* de Clauberg constituent la partie générale d'un traité plus vaste intitulé *Physica* (1664)²⁶. Structurées à peu près selon le plan de la deuxième partie des *Principia philosophiae* de Descartes, les *Disputationes* contiennent l'exposé de Clauberg sur les principes des choses matérielles et les causes de leur changement. Elles sont suivies de la doctrine des corps vivants, *Theoria corporum viventium*, et d'un traité sur les corps en tant qu'ils sont joints aux esprits, *Conjunctio anima et corporis*. Les traités physiques illustrent l'ambition de Clauberg de reformuler la doctrine cartésienne dans une forme et un vocabulaire traditionnels, et de la rendre ainsi « plus apte à être utilisée dans les

24. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. II, p. 645-646.

25. Clauberg, *Disputationes physicae*, OOP, vol. I, p. 97.

26. La littérature secondaire sur les *Disputationes* est dérisoire. Outre l'article de Buzon déjà cité, seul Mercer a procédé à un examen approfondi d'une partie de la physique générale de Clauberg : Christia Mercer, « Johann Clauberg, Corporeal Substance, and the German Response », in Verbeek (éd.), *Johannes Clauberg (1622-1665), op. cit.*, p. 147-159.

écoles » (*ad scholarum usum magis accommodato*), comme il l'indique dans la préface de son commentaire sur les *Meditationes* de Descartes²⁷.

Dans les *Disputationes*, Clauberg commence par développer quelques thèses centrales du cartésianisme : l'essence de la matière consiste en l'extension (*Disputatio* III), la négation du vide (*Disputatio* V), l'unité et l'uniformité du monde matériel (*Disputationes* IX-XII), et la définition du mouvement comme « la translation d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage des corps immédiatement contigus et considérés comme en repos, au voisinage des autres » (*Disputationes* XIV-XV)²⁸. Après quoi, il se tourne vers la cause externe du mouvement dans le monde et plus précisément vers sa cause efficiente²⁹. Les disputes XVIII-XXII s'inspirent des *Principia* II.36-44 de Descartes et traitent successivement des thèses suivantes :

Conservation de la quantité de mouvement : « que Dieu est la cause première du mouvement dans l'univers, et qu'il y conserve toujours la même quantité de mouvement³⁰ ».

Première loi de la nature : « que chaque chose, autant qu'il est en son pouvoir, demeure toujours dans le même état ; et qu'ainsi, lorsqu'elle est mue, elle continue toujours à se mouvoir³¹ ».

Explication du mouvement des projectiles par la première loi : une pierre, une fois lancée et n'étant plus touchée par la main qui la pousse, continue à se mouvoir jusqu'à ce qu'elle soit retardée par d'autres corps qu'elle rencontre³².

La deuxième loi de la nature : « que tout mouvement est en soi rectiligne, et donc que les corps qui se déplacent de façon circulaire tendent toujours à s'éloigner du centre du cercle qu'ils décrivent³³ ».

La troisième loi de la nature : « qu'un corps au contact d'un plus fort ne perd rien de son mouvement, mais qu'au contact d'un plus faible, il en perd autant qu'il en transfère à ce dernier³⁴ ».

Les commentaires de Clauberg sur les lois cartésiennes de la nature articulent plus clairement l'image des causes divines et des causes secondes présente dans les *Exercitationes de cognitione Dei et nostri*.

27. Clauberg, *Paraphrasis in Renati Des Cartes meditationes in prima philosophia*, Duisburg, Wijngaerden, réimp. in Clauberg, *op. cit.*, OOP, vol. I, p. 346.

28. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 67.

29. Clauberg rejette l'enquête sur les fins du mouvement, l'autre type de cause externe dans le schéma aristotélicien, comme un exercice vain. En effet, insiste-t-il, la recherche des desseins de Dieu dans la création du mouvement serait « téméraire et vaine », puisque le monde corporel lui-même, étant « dépourvu de raison et de but, ne peut se proposer aucune fin » (*Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 97).

30. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 97-103.

31. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 103-106.

32. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 106-110.

33. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 110-112.

34. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 112-115.

Comme les lecteurs de Descartes d'hier et d'aujourd'hui, Clauberg est frappé par l'affirmation que « les règles ou lois de la nature (...) sont les causes secondes et particulières » des mouvements corporels³⁵. Comment les lois pourraient-elles être des causes, alors que les causes sont comprises ontologiquement comme des pouvoirs dans les substances de produire d'autres êtres ? Les lois ou les règles semblent tout au plus exprimer ou décrire les modèles d'activité propres aux substances naturelles. Mais cela semblerait faire de la notion de loi un *principium cognoscendi*, une proposition à partir de laquelle il serait possible de déduire la spécificité des pouvoirs actifs et passifs des substances qui expriment la loi par opposition à un *principium essendi* duquel quelque chose tire son être. En quel sens les trois lois de la nature de Descartes sont-elles les causes des différents changements qui s'opèrent dans les corps ?

Sur ce point, Clauberg ne s'éloigne jamais de la maxime aristotélicienne selon laquelle : « tout ce qui est mù, c'est-à-dire changé, est mù par un autre » (*quicquid movetur, hoc est, mutatur, ab alio movetur*) qu'il pose comme corollaire de la première loi de la nature de Descartes³⁶. Le mouvement de translation, tel que le définit en particulier Descartes, est un accident des corps, accident qui « ne découle pas de la nature même de la matière mais vient d'ailleurs³⁷ ». Pour Clauberg, il ne provient pas non plus des formes actives présentes dans les substances hylémorphiques. Dans son ontologie, Clauberg exclut de manière décisive les causes formelles et matérielles aristotéliciennes de la catégorie des causes au sens propre. « La forme et la matière », écrit-il dans la *Metaphysica de ente*, sont « des parties d'une chose dont son essence est composée » plutôt que des causes de changement³⁸. Son défi, comme celui de Descartes, sera d'identifier les causes efficientes finies des effets corporels.

Une partie de la réponse de Clauberg est strictement épistémologique. Comme l'a noté de Buzon, Clauberg réintroduit une notion atténuée de la forme comme structure passive de modes géométriques qui permettent à un corps de modifier son état d'une manière déterminée³⁹. Sans doute en considération de son public scolastique, Clauberg reformule cette notion en usant de la distinction entre *materia prima* et *materia secunda*. Le premier terme désigne « l'extension considérée simplement et universellement, dépendant de Dieu seul » ; le second, en revanche, se réfère à « telle ou telle chose étendue, ayant telle ou telle forme, placée dans une certaine classe de choses⁴⁰ ». En d'autres termes, alors que la *materia prima* est le

35. René Descartes, *Principia philosophiae*, in *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam, Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, vol. VIII-1, p. 62.

36. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 106.

37. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 97.

38. Clauberg, *Metaphysica de ente, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 321.

39. Voir de Buzon, « La nature des corps chez Descartes et Clauberg. Physique, mathématique et ontologie », art. cit., p. 100.

40. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 58.

sujet de la quantité fixe et conservée de mouvement dans l'univers et n'a pas de forme ou de volume défini, la *materia secunda* est le sujet d'une partie de la quantité universellement conservée, présente dans un volume défini contenu dans une forme définie. Dans la mesure où les corps, déterminés par certaines formes, tailles et volumes, sont disposés à se mouvoir d'une manière propre, leurs configurations géométriques ou formes permettent de les classer en types nominaux. Cette limitation de la notion de forme a donc pour fonction épistémologique d'établir une taxinomie des corps en fonction de leurs types de mouvement. Les lois de la nature qui régissent de telles formes, et par conséquent présupposent l'existence de substances qui les instancient, sont cependant entièrement générales et nécessaires et, de manière cruciale, sont fondées sur la volonté de Dieu. C'est pour cette raison qu'elles sont au centre de l'explication de Clauberg sur la causalité seconde.

Pour Clauberg, la signification causale des lois de Descartes réside dans les indications qu'elles donnent sur la nature du pouvoir corporel dans la production du mouvement. Dans les *Disputationes*, il commence son explication de la cause du mouvement en distinguant deux sens du mot « cause » qui sont souvent confondus : celui de substance et celui de loi qui régit l'action d'une substance :

Par cause particulière, on peut entendre nominalement soit une substance [*rem*] qui produit le mouvement, soit une règle ou une loi et une raison [*regulam sive legem ac rationem*] d'après lesquelles le mouvement est produit : il faut ici distinguer les deux, afin que ces sujets soient saisis avec plus de rigueur⁴¹.

Dans le premier sens du terme, poursuit-il, les causes universelles et particulières se distinguent par les effets qui leur sont attribués : l'effet de l'action de Dieu est « le mouvement universel du monde entier », tandis que l'effet de l'action des créatures est « un mouvement dans une partie du monde⁴² ». Cette distinction d'effets a des implications sur la manière de décrire tout mouvement observé. Alors que tout mouvement dépend de la cause universelle qui a conféré le mouvement au monde, les causes particulières nous permettent de comprendre plus distinctement divers types de mouvements corporels, tels que les mouvements ascendants, descendants, fluides, rotatifs ou projectifs. Pour articuler ce deuxième sens de la cause en tant que règles ou lois à la première, Clauberg fait appel à des métaphores politiques et théologiques. Ainsi, la cause universelle du mouvement peut être comparée à un roi, et les causes particulières aux lois par lesquelles il gouverne ses sujets. Ou encore, à la causalité universelle de Dieu peut

41. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 97.

42. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 97.

être opposée la Parole de Dieu comme cause particulière par laquelle Dieu gouverne sa création.

Les deux sens de la cause particulière – en tant qu'explication de types distincts de mouvement et en tant que loi – n'ont pas la même signification dans la doctrine physique. Seule la seconde appartient à la physique générale. Pour Clauberg, les causes particulières des mouvements des fluides ou des projectiles sont limitées à diverses parties de la *physica specialis*. Ce seront dans ces parties que les structures contingentes des modes d'extension, qui aboutissent à des modèles d'effets propres, devront faire l'objet d'une description plus minutieuse. En d'autres termes, les branches de la physique spéciale qu'envisage Clauberg consistent à faire un catalogue des types de formes géométriques passives ; ces formes engendrent des mouvements fluides dans certaines régions de la matière et des mouvements paraboliques dans d'autres. C'est précisément parce qu'il s'agit de formes non essentielles, nominalement décrites en termes d'arrangements stables de modes corporels, que ce sens de la cause particulière est exclu de la doctrine générale de la nature. Dans la *physica generalis*, le sens pertinent de la cause particulière est celui qui s'apparente aux lois en politique ou à la Parole de Dieu en théologie, en tant qu'instruments nécessaires de la gouvernance de la nature par l'agent primaire⁴³.

Pour le dire autrement, la distinction entre la cause en tant que *res* et en tant que *lex* ne devient pertinente que lorsqu'il s'agit de causes secondes. Dieu, en tant que cause première et universelle, est qualifié au sens le plus large à la fois comme substance qui produit le monde à partir de son pouvoir éternel, et comme source de la loi ou du commandement qui régit le monde. En ce qui concerne la matière, la causalité efficiente de Dieu la fait naître avec son essence géométrique et lui confère une certaine quantité de mouvement. Par un décret libre, Dieu confère également à la matière en mouvement des lois entièrement déterminées qui régissent les changements possibles de ses parties. Tout le système des lois du mouvement a pour fondement le décret principal de Dieu qui est enraciné dans la constance et l'immutabilité de la nature divine. Ce décret inscrit la conservation de la quantité originelle de mouvement dans la *materia prima* tout au long de son existence, même si la quantité présente dans telle ou telle partie du monde peut varier. Pour conclure sa défense de l'enseignement cartésien sur le statut de Dieu comme cause première et universelle, Clauberg invoque Moïse Maïmonide :

Nous pouvons juger que Dieu a déplacé les parties de la matière du monde de manières entièrement différentes lorsqu'il les a créées pour la première fois, et qu'il conserve maintenant l'ensemble de cette matière exactement de la même manière et pour la même raison qu'il l'a créée auparavant (...) Le livre cité de Maïmonide [i.e. *Moreh Nevochim*] se rapporte à cela, partie 1, chapitre 67, où

43. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 98.

il explique le verset de la Genèse, *Dieu s'est reposé le septième jour*, en ces termes : *Le septième jour, il laissa tous les êtres à l'endroit et dans l'état où ils se trouvaient alors et où ils se trouvent maintenant*⁴⁴.

En d'autres termes, la cause première du mouvement est la volonté éternelle de Dieu de faire exister la matière et de la soumettre à certaines règles. Pour Clauberg, le fait que les changements dans le cours ordinaire de la nature soient soumis à des règles et ce, sans exception possible, est simplement une preuve supplémentaire de l'immutabilité divine.

Dans la même dispute, Clauberg précise toutefois que la causalité première de Dieu confère aux substances créées deux caractéristiques : le pouvoir de se mouvoir (*virtutem movendi*) et le mouvement lui-même (*motum ipsum*) :

De cette perfection et de ce pouvoir suprêmes de Dieu, il résulte que non seulement Dieu donne à toutes choses le pouvoir de se mouvoir et qu'il conserve et applique ce pouvoir, mais encore qu'il donne le mouvement lui-même et qu'il conserve et applique le même mouvement⁴⁵.

Il résulte de l'activité causale de Dieu non seulement une matière et une conservation de la même quantité de mouvement mais aussi des pouvoirs de mouvement dans les choses. Qu'est-ce qui pourrait fonder ces pouvoirs de mouvement, à l'exemple de l'immutabilité divine qui fonde la loi de conservation ? Il ne peut s'agir d'aucune partie de l'essence de la matière qui, comme Clauberg le rappelle systématiquement à ses lecteurs, doit être strictement passive et pure quantité alors que les pouvoirs, du moins tels qu'ils sont traditionnellement compris, sont des qualités. Or, puisque le mouvement existe dans les corps, il doit y avoir dans les corps un pouvoir de produire du mouvement. La réponse de Clauberg se fonde sur la création de corps par Dieu : leur soumission à des lois nécessaires leur confère des tendances naturelles, par exemple à rester dans le même état, à se déplacer en ligne droite et à se déplacer ou à être déplacé par d'autres corps. Cette idée se développe en quatre disputes sur les lois cartésiennes de la nature.

4. Causes corporelles

Au tout début de la *Disputatio XIX*, Clauberg répond à l'objection sur l'appellation des lois qui habituellement ne sont pas qualifiées de causes

44. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 102. Clauberg semble citer *Moreh Nevochim*, I.67, en suivant la traduction latine de Johann Buxtorf le Jeune de 1629. Johann Buxtorf, *Doctor perplexorum*, Basle, 1629. Le fait que Clauberg, calviniste coccéen, s'appuie sur sa formation humaniste en faisant appel à Maïmonide est moins surprenant qu'il n'y paraît à première vue. Cocceius lui-même a fait de Maïmonide un allié théologique, intitulant même l'un de ses traités *Moreh Nebochim* (1666).

45. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 98.

physiques mais plutôt de « causes morales, qui commandent et non pas qui agissent⁴⁶ ». La distinction entre les causes morales et les causes physiques est une norme dans la scolastique des débuts de l'ère moderne. Comme l'explique Clauberg dans la *Metaphysica de ente*, on dit des causes morales qu'elles persuadent, incitent, délibèrent, rappellent ou implorant (*suadere, hortari, consulere, monere, orare*), mais qu'elles ne produisent aucune action, et qu'elles ne sont donc pas considérées comme des causes efficientes⁴⁷. Il admet que la terminologie de la « loi » est empruntée à la doctrine des substances intelligentes, mais nie qu'elle implique que les corps partagent la causalité morale des agents rationnels. Se référant à son devancier Julius Caesar Scaliger dans le *De subtilitate*, il indique que l'extension de la loi ou de la règle pour parler des actions des « substances naturelles » (*res naturales*) a déjà été établie. Le langage de la loi est d'ailleurs approprié en physique dans la mesure où il exprime la soumission des êtres matériels à la sagesse divine :

De même, en effet, que Dieu a imposé des lois morales aux êtres doués de raison qui agissent bien en les observant mais pèchent en les transgressant, de même il a voulu que toutes les choses naturelles soient mues et se reposent toujours dans un ordre déterminé, selon des lois déterminées, que ces choses elles-mêmes, en tant que causes nécessaires, ne peuvent manquer d'observer⁴⁸.

Le rôle de la loi est pensé de façon analogue chez les êtres rationnels et les êtres naturels dans la mesure où Dieu leur enjoint d'obéir à certaines règles. Cette analogie présente toutefois des limites dans la mesure où les agents rationnels, puisqu'ils sont libres, peuvent transgresser ces règles alors que les choses naturelles, puisqu'elles sont des « causes nécessaires », ne le peuvent pas. En formulant ainsi la question, Clauberg précise sa position sur le statut causal des substances corporelles et plus précisément sur l'idée que ce statut de cause ne peut pas être remis en question en alléguant leur assujettissement à des lois nécessaires qu'elles ne peuvent pas transgresser. Pour Clauberg, l'utilisation de l'appellation stoïcienne « *Fatum* » pour désigner le système de la nature ne remet pas non plus en question sa prétention à être un ordre véritablement causal sous la gouvernance divine, puisque ce terme ne désigne rien d'autre qu'une « série de causes agissant naturellement » (*causarum naturaliter agentium seriem*) qui « exécute nécessairement les lois et les décrets » de la providence ordinaire de Dieu⁴⁹.

46. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 103.

47. Clauberg, *Metaphysica de ente, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 326.

48. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 103.

49. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 103. Comme d'autres auteurs au XVII^e siècle, Clauberg prend soin de distinguer le destin stoïcien du destin chrétien. Juste Lipse, dans le *De constantia*, opère une distinction qui deviendra par la suite conventionnelle entre le *fatum stoicum* et le *fatum verum*, ou « le décret immuable de la providence [*immobile providentia decretum*], qui assigne fermement chaque chose à son ordre, sa place et son temps » (Justus Lipsius, *De constantia libri duo*, 3rd ed, Antwerp, 1584, p. 61). Le « vrai destin » de Lipse

En quoi consiste la causalité des corps ? La notion de tendance, qui est implicite dans les trois lois cartésiennes de la nature, fournit un indice de la façon dont Clauberg rend compte des causes corporelles⁵⁰. La première loi de Descartes, d'après laquelle chaque chose, *quantum in se est*, reste dans le même état si elle n'est pas influencée par une cause extérieure, exprime l'idée que les corps tendent naturellement à conserver leur état de mouvement ou de repos⁵¹. Le langage du « *tendere* » est explicite dans la deuxième loi sur le mouvement rectiligne, qui énonce comme corollaire la règle suivant laquelle les corps qui se déplacent dans un cercle ont toujours tendance à s'éloigner du centre du cercle qu'ils décrivent⁵². Et dans la discussion sur la force qui suit l'énoncé de la troisième loi, Descartes réaffirme la première loi, en explicitant cette fois la notion de tendance d'après laquelle chaque chose « *tendat quantum in se est* » à rester dans le même état⁵³. Clauberg utilise régulièrement de telles expressions et d'autres semblables tout au long des discussions sur les lois cartésiennes. Ainsi, il parle d'une balle qui continue à bouger une fois qu'elle a été mise en mouvement parce qu'elle maintient son état « par sa propre nature » (*suapte natura*⁵⁴) et que tout mouvement est « par sa nature » (*natura sua*) rectiligne⁵⁵. En d'autres termes, la particularité d'un corps qui lui confère certains pouvoirs est une tendance.

Les tendances corporelles à rester en mouvement ou au repos, à se déplacer en ligne droite ou à changer de direction et à perdre ou gagner des quantités déterminées de mouvement ne doivent cependant pas être conçues dans le même sens que les tendances aristotéliennes comprises comme des pouvoirs à actualiser la matière. Ces dernières sont des qualités inhérentes aux substances et séparables d'elles, au moins conceptuellement. Toutefois, ce type de pouvoirs qualitatifs n'a pas de place essentielle dans

est ce qui, à l'époque de Leibniz, est devenu le *fatum Christianum*. Dans la Préface à la *Théodicée*, Leibniz souligne cette différence : alors que la doctrine stoïcienne du destin ne vise qu'à atteindre la tranquillité en insistant sur la nécessité physique dans l'ordre de la nature, le destin chrétien vise davantage le contentement en indiquant qu'un tel ordre de la nature est l'œuvre d'un Dieu providentiel ; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1875-90, Bd. 4, p. 30.

50. Cette caractéristique des lois cartésiennes a été soulignée dans la littérature secondaire. Voir par exemple, Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, *op. cit.*, p. 254 et Della Rocca, « *"If a Body Meet a Body": Descartes on Body-Body Causation* », art. cit., p. 48-81.

51. Descartes, *Principia philosophiae*, *op. cit.*, p. 62. La locution *quantum in se est*, comme on le sait, était synonyme au XVII^e siècle d'expressions telles que *naturaliter*, *sua vi*, ou *ex natura sua*, qui signifiaient toutes que certaines caractéristiques d'une chose résultaient de sa propre nature ou de son propre pouvoir. Voir I. Bernard Cohen, « *Quantum in Se Est: Newton's Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius* », *Notes and Records of the Royal Society of London*, 19, 1964, p. 131-155.

52. Descartes, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, p. 63.

53. Descartes, *ibid.*, AT VIII-1, p. 66.

54. Clauberg, *Disputationes physicae*, cit., OOP, vol. I, p. 109.

55. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 112.

une substance simplement étendue. Les tendances causales des corps cartésiens doivent donc être expliquées de manière radicalement différente. Dans son explication de la première loi, Clauberg précise que si chaque chose reste dans le même état, cela ne doit pas amener à penser qu'une « chose corporelle pourrait par ses propres forces [*suis viribus*] se conduire dans tel ou tel état » mais plutôt que « pour une simple durée, elles restent telles qu'elles sont, tandis qu'elles sont tenues, pour ainsi dire, par la main du conservateur le plus puissant (Dieu) »⁵⁶. Les corps, en effet, ne possèdent pas le pouvoir interne de se mouvoir ou de se reposer, et encore moins de passer du chaud au froid ou du carré au rond. Leur tendance à rester en mouvement ou au repos est fondée sur l'action constante de Dieu qui conserve la matière et la quantité totale de mouvement conformément aux lois qu'il a établies. De même, il explique que la force de résistance (*vis resistendi*) – par laquelle un corps en déplace un autre ou résiste au déplacement – consiste en la tendance d'un corps à maintenir son état de mouvement ou de repos et à modifier son état conformément aux lois de la collision, lois qui sont également fondées sur la conservation par Dieu de la quantité totale de mouvement⁵⁷. Les forces corporelles ne sont donc que des tendances et apparaissent comme des éléments purement relationnels dont les *relata* sont la volonté de Dieu d'une part, la direction et la quantité de mouvement présentes dans tout volume fini d'autre part. Selon Clauberg, elles sont néanmoins causales dans la mesure où ces corps ainsi reliés à Dieu sont dotés de caractéristiques par lesquelles ils déterminent des changements d'état dans d'autres corps. Sans être réductibles à l'essence de la matière, ces tendances sont des caractéristiques permanentes des corps en vertu de l'immutabilité de l'action divine dans laquelle elles s'inscrivent.

La particularité de ce point de vue, notamment pour le public scolastique de Clauberg, réside dans l'idée que quelque chose appartenant à, ou résultant de, la nature de la substance pourrait consister entièrement en relations. Selon le modèle scolastique commun, les pouvoirs donnent lieu à des faits relationnels impliquant des agents et des patients. Par exemple, en vertu de son pouvoir de chauffage, une flamme entre dans une relation causale avec une quantité d'eau (si certaines conditions nécessaires sont réunies) ; cette relation résulte de l'actualisation des pouvoirs actifs et passifs de chauffer et d'être chauffé qui sont en outre ancrés, respectivement, dans les essences du feu et de l'eau. Selon la scolastique, les relations causales ont donc un fondement dans les substances. Autrement dit, pour le métaphysicien scolastique, les relations causales externes ont un pied dans chacune des deux entités réelles (*entia reales*), à savoir les essences substantielles de l'agent et du patient. De ce point de vue, la conception cartésienne des corps chez Clauberg implique que les tendances relationnelles des corps se situent entièrement en dehors de ce que l'on pourrait appeler la nature

56. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 104.

57. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 114.

ou l'essence du corps ; elles ne pourront donc pas être considérées comme des pouvoirs causaux.

Dans son ontologie, Clauberg lui-même soutient une conception commune des relations causales. Une relation causale est une relation transcendantale, réelle qui a « quelque fondement dans la chose elle-même » (*fundamentum aliquod in ipsa re*⁵⁸). Premièrement, le fait d'appeler une relation causale « transcendantale » par opposition à « prédicative », signifie qu'elle s'applique à tout être quel qu'il soit, tout comme *unum*, *verum* et *bonum* s'appliquent indifféremment à tout être quel qu'il soit⁵⁹. Deuxièmement, les relations causales sont réelles et non simplement rationnelles dans la mesure où elles s'établissent entre des entités réelles plutôt que de relier quelque chose à lui-même ou à une chose fictive. Formellement, pour Clauberg, toute relation est un être de raison (*ens rationis*) dans la mesure où elle est le produit d'une comparaison mentale exprimée par une inférence, une négation ou une affirmation. En même temps, Clauberg insiste sur la distinction entre relations réelles et relations rationnelles pour marquer précisément une différence entre d'une part, les relations qui impliquent la même entité sous des noms ou des descriptions différents ou qui rapportent quelque chose à une fiction, et d'autre part les relations qui s'établissent entre deux choses distinctes. Certes, les relations ne sont pas des êtres qui subsistent librement mais elles dépendent essentiellement de l'esprit : « Toute relation en elle-même n'est rien d'autre que l'opération de l'intellect.⁶⁰ » Cependant, il existe une différence cruciale entre l'esprit qui fait « deux choses d'une » ou qui met en relation des êtres fictifs – par exemple, en affirmant ou en niant que Cerbère est un vrai chien ou en comparant Cerbère à Chimère – et l'esprit qui connaît une relation de priorité, de ressemblance ou de cause à effet entre deux êtres réels (*duo entia realia*⁶¹). Dans ce dernier cas, en effet, contrairement au premier, l'acte intellectuel vise à saisir les caractéristiques naturelles ou essentielles des éléments liés. Ici la relation est donc correctement adaptée à la vérité.

Selon Clauberg, le monde matériel est donc structuré par de véritables relations causales dont le fondement se trouve dans les corps. Les *fundamenta in res* de ce schéma sont les tendances corporelles, qui constituent des pouvoirs de mouvement (*virtutes movendi*) et qui appartiennent aux corps par leur propre nature. Comment pourrait-il répondre à l'objection précédente concernant l'impossibilité de considérer les tendances cartésiennes comme des causes, puisqu'elles ne sont pas des actualisations d'essences ? Textuellement, il n'y a pas de réponse définitive mais il est possible d'esquisser une solution à partir des textes de Clauberg eux-mêmes. La réponse suppose un parallèle avec la compréhension qu'a Clauberg de

58. Clauberg, *Metaphysica de ente, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 318.

59. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 319.

60. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 318.

61. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 319-320.

la thèse cartésienne de l'origine des notions géométriques. Plus précisément, Descartes soutient que les vérités de la géométrie tiennent du libre décret de Dieu. La théorie de Descartes sur la création des vérités éternelles par Dieu implique, par exemple, que la vérité de la proposition « la somme des angles internes d'un triangle est égale à 180 degrés » est fondée uniquement sur la volonté de Dieu et n'est pas réductible à des propriétés concernant les lignes et les plans. Cependant, de telles propositions expriment des natures géométriques en termes de propriétés concernant les lignes et les plans, et expriment ainsi des caractéristiques permanentes des objets de la pensée mathématique.

On peut rendre compte de la même manière des tendances corporelles à se déplacer ou à rester au repos, à se déplacer en ligne droite ou à perdre ou gagner des quantités déterminées de mouvement lors de collisions. Les tendances corporelles sont des natures qui consistent en des relations, de la même manière que pour Descartes, la nature d'un triangle dont la somme des angles intérieurs est égale à 180 degrés est fondée sur sa relation avec la volonté de Dieu, à savoir que Dieu a librement décrété que les deux étaient des vérités éternelles. D'après une telle image, un objet géométrique – le corps A – reste naturellement dans son état de mouvement ou de repos, à moins qu'il n'entre en collision avec un autre objet géométrique – le corps B –, après quoi leurs quantités de mouvements sont redistribuées selon des règles mathématiques, le tout étant fondé sur l'immutabilité de l'action divine qui maintient les relations corporelles. Pour Clauberg, en effet, puisque Dieu a choisi les lois qu'il a choisies, il est nécessaire que le mouvement « n'adhère pas toujours aux mêmes parties de la matière, mais passe [*transiret*] de l'une à l'autre, au fur et à mesure qu'elles interagissent de différentes manières⁶² ». Bien que les essences géométriques n'adviennent pas au même titre que les pouvoirs qualitatifs adviennent des essences aristotéliennes, les faits relationnels qui concernent le passage du mouvement dans de tels événements sont véritablement fondés sur les corps impliqués dans ces événements.

C'est ce type d'interprétation de la physique cartésienne qui a conduit de nombreux lecteurs à attribuer à son auteur une cosmologie occasionnaliste. Si les vérités physiques sont fondées, comme les vérités géométriques, sur la volonté de Dieu, les corps semblent alors dépourvus de causalité véritable, même si leurs interactions peuvent être décrites en termes de propriétés attribuées aux corps eux-mêmes. L'action constante de Dieu, qui consiste à conserver le mouvement, serait seule à compter comme causalité sous-jacente au monde matériel⁶³. Pourtant, Clauberg nie explicitement

62. Clauberg, *Disputationes physicae*, op. cit., OOP, vol. I, p. 113.

63. Hatfield et Garber notamment soutiennent que la force que Descartes attribue aux corps dans les *Principia* II.43 ne peut être considérée comme leur propre force puisqu'elle se réduit à l'immutabilité divine : voir Hatfield, « Force (God) in Descartes' Physics », art. cit.; Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, op. cit.

cette implication. Dans son commentaire sur le principe énoncé dans la première loi, d'après lequel l'état d'un corps n'est jamais modifié sauf par des causes extérieures, Clauberg explique qu'« aucune cause extérieure, conformément à l'ordre stable que Dieu maintient dans la nature, ne peut être considérée autrement que comme une autre chose matérielle⁶⁴ ». En d'autres termes, ni Dieu ni les lois du mouvement ne sont à proprement parler les causes des variations de mouvement qui résultent des interactions corporelles. Ce sont les corps eux-mêmes qui sont les causes des changements d'état des autres corps et ce, en vertu de leurs « actions et passions mutuelles ». Sur ce dernier point, Clauberg renvoie à sa discussion sur la force de résistance par laquelle les corps se déplacent et se repoussent les uns les autres et qui est évoquée dans la troisième loi. Ici, il réitère le point précédent : lorsque Descartes affirme que la troisième loi contient toutes les causes particulières des changements de mouvements des corps, « nous parlons de causes qui sont elles-mêmes corporelles » et il met explicitement de côté les esprits humains ou angéliques dont la force ou le pouvoir de mouvoir les corps, s'il y en a, relève d'une investigation séparée⁶⁵. Le défi pour Clauberg, et pour tout lecteur ultérieur qui chercherait à trouver une véritable causalité corporelle chez Descartes, est d'élucider la manière dont des propriétés simplement relationnelles pourraient instituer les corps comme causes du mouvement.

Il est éclairant ici de se concentrer sur un point crucial souligné par Clauberg – et généralement peu remarqué – de la première loi de Descartes : chaque chose reste dans le même état « dans la mesure où elle est simple et indivisible » (*quatenus est simplex et indivisa*⁶⁶). Pour Clauberg, s'il faut considérer les corps comme simples et indivisibles c'est parce que tout changement dans le mouvement d'un corps doit être déterminé par d'autres corps, et non par l'activité interne de l'un d'entre eux.

Tout d'abord, en parlant de corps simples et indivisibles, Clauberg ne soutient pas un schéma atomistique d'unités de matière réellement discrètes et indivisibles. Cette condition exprime plutôt une exigence d'intelligibilité, dans la mesure où une certaine partie de la matière peut être pensée séparément des autres, même si elle est en fait toujours jointe à d'autres parties. Dans son commentaire sur la deuxième loi, Clauberg indique qu'il considère l'expression « chaque corps considéré en lui-même [*seorsum spectatum*] » comme synonyme de la première règle « dans la mesure où il est simple et indivisible⁶⁷ ». Considérée en elle-même ou par sa nature propre, la trajectoire de tout corps est rectiligne, même s'il se déplace toujours en cercle. De même, la nature d'un corps peut être conçue comme simple et indivisible, même s'il est toujours membre d'un composé.

64. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 104.

65. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 113.

66. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 103.

67. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 110.

Concevoir une partie de la *res extensa* comme simple et indivisible implique qu'elle n'a pas de source interne de changement. En premier lieu, en tant que pure extension géométrique, aucun pouvoir actif ne peut être conçu dans la matière. Deuxièmement, comme l'observe Clauberg, dans toute chose composée de parties, un changement dans l'une des parties équivaut à un changement dans l'état du tout et cette partie devient ainsi la cause du changement dans le tout. Mais une telle explication du changement ne s'applique pas aux choses sans parties. Dans la première loi, la simplicité et l'indivisibilité des choses impliquent, pour Clauberg, l'affirmation forte qu'elles sont simples et unifiées « à peu près pour cette raison que donnent les métaphysiciens pour définir « un » (*unum*) qui est en soi (*in se*) indivisible et divisible par n'importe quel autre chose⁶⁸ ». L'argument semble être que les lois de la nature s'appliquent au niveau des choses qui en soi sont simples et indivises. En d'autres termes, elles s'appliquent aux choses qui « ne sont pas des parties et ne contiennent pas de parties » selon la définition qu'il donne de la *res simplex* dans la *Metaphysica de ente*⁶⁹. Dieu est le paradigme d'un être parfaitement simple. Ainsi, les attributs divins sont compris comme étant identiques à la nature divine plutôt que subordonnés à elle, résultant d'elle ou hérités d'elle. Dieu *est* sage et puissant plutôt qu'il n'a la sagesse et la puissance à la manière des substances créées.

Or, il est certain que Clauberg ne considère pas dans le même sens la parfaite simplicité des corpuscules matériels. C'est pourquoi il nuance leur comparaison (*ea fere ratione*) quand il les rapproche de la définition métaphysique d'un *unum per se* ou *in se*. Néanmoins, leur simplicité est telle qu'elle exclut la composition réelle (*compositio realis*) comme celle d'un corps humain. Au contraire, la complexité du concept de corps n'est qu'une composition modale (*compositio modalis*) saisie, par exemple, lorsque nous distinguons une aiguille de sa longueur et de sa pointe et, plus généralement, un *subject* de ses *adjuncta*⁷⁰. La première loi concerne donc les corps dans la mesure où ils sont concevables comme des substances simples capables de supporter des mouvements simples et non composés. La simplicité des sujets du mouvement et l'absence de pouvoirs qualitatifs, compte tenu de leur essence géométrique, conduisent à exclure toute cause interne de leurs changements. Toute cause de changement dans le mouvement d'un corpuscule devra être un mouvement distinct, et donc appartenir à quelque chose qui est conceptuellement séparable de lui-même. Pour Clauberg, l'exigence qu'un changement ne se produise dans un corps en mouvement que par des causes externes, découle donc de la condition que toute partie de la matière puisse être considérée comme une substance séparée.

68. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 103-104.

69. Clauberg, *Metaphysica de ente*, cit., OOP, vol. I, p. 333.

70. Clauberg, *ibid.*, OOP, vol. I, p. 333.

Comment un corps provoque-t-il un changement de mouvement dans un autre corps ? Ou encore, quel est le fondement, dans les substances corporelles, des relations causales qui résultent des collisions ? La seule réponse possible pour Clauberg repose sur les propriétés géométriques des corps individuels – leurs tailles, leurs volumes et leurs positions relatives – qui fondent les changements de vitesse et de direction. Les essences corporelles ne fondent certainement pas l'ordre causal de la nature en donnant naissance à des principes actifs, qu'il s'agisse de formes substantielles actives en tant que causalité interne ou de forces actives primitives. En un certain sens, Clauberg admet que la seule force en mouvement dans l'univers est l'action constante et immuable de Dieu. Cependant à un autre niveau, il reconnaît également que les natures corporelles déterminent les effets particuliers de l'action divine conformément aux lois auxquelles leurs natures sont soumises. Pour revenir à la comparaison de Clauberg dans l'*Exercitatio* XXVI, l'agencement précis des maillons d'une chaîne détermine la manière dont le mouvement se transmet à travers eux, même si la source ultime du mouvement est la main qui la tient en l'air. Compte tenu du contenu des lois à partir desquelles Dieu exerce son action créatrice et conservatrice, il s'ensuit nécessairement pour Clauberg qu'il doit exister des créatures dont l'essence les dote de capacités aptes à distribuer ou à propager cette force. Cette exigence s'exprime dans les tendances attribuées aux corps, qui instancient les lois cartésiennes du mouvement et sont donc qualifiées de pouvoirs finis. Dans ses corollaires à la première loi, Clauberg résume ainsi la relation entre l'action divine et l'action des créatures :

De même que Dieu est l'auteur de toute vérité, d'où dépendent les notions communes et les théorèmes de la vérité éternelle (...) de même il est l'auteur de tout ordre dans la Nature, d'où procèdent les lois de la nature. Si quelqu'un continuait à contester, nous dirions du moins que Dieu (la nature naturante) [*naturam naturantem*] conduit [les choses] plus particulièrement en parlant mais que la nature naturée [*naturatam*] est conduite selon ces lois. En effet, les choses naturelles n'agissent que lorsqu'on agit sur elles, et ne se meuvent que lorsqu'on les meut⁷¹.

En définitive pour Clauberg, les décrets de Dieu présupposent l'existence de véritables causes secondes aptes à exécuter les ordres divins.

Certes, l'appel à des caractéristiques géométriques pour justifier la tendance des corps à rester en mouvement ou au repos, à se déplacer en ligne droite, ou à perdre ou gagner des quantités déterminées de mouvement, ne répondrait guère aux questions d'un philosophe naturaliste aristotélicien sur la causalité efficiente des corps. De même, elle ne satisferait pas les nombreux lecteurs anti-aristotéliciens de Descartes qui avaient déjà commencé à identifier des problèmes importants dans les lois cartésiennes et qui

71. Clauberg, *Disputationes physicae, op. cit.*, OOP, vol. I, p. 106.

conduiront à leur rejet généralisé à la fin du siècle. En ce sens, le projet de Clauberg d'unir les philosophies naturelles cartésienne et aristotélicienne doit être considéré comme un échec. Néanmoins, ce projet a eu une importance historique non seulement parce qu'il a permis la diffusion de Descartes dans les universités mais aussi parce qu'il a mis en évidence des problèmes dans le programme de recherche cartésien qui seront réexaminés par les auteurs suivants.

5. Clauberg et la tradition cartésienne allemande

Les efforts de Clauberg pour sauver la causalité seconde en physique sont en nette tension avec sa conception ontologique de la cause comme ce qui donne l'être à une autre chose par une action causale efficiente. Comme il le reconnaît, la réalité des modes corporels est fondamentalement due à Dieu dont le pouvoir absolu « fait tout en tous ». Comme il le rappelle constamment à ses lecteurs, les corps sont aussi essentiellement passifs et inertes. La tension vient de la volonté de Clauberg de préserver l'idée fondamentale que dans le cours ordinaire de la nature, le pouvoir tout-puissant de Dieu doit être complété par des explications plus spécifiques afin de rendre compte de manière satisfaisante des phénomènes naturels. Travaillant avec les contraintes de la théorie cartésienne de la substance matérielle, Clauberg cherche de telles explications dans la nature géométrique des corps en concevant leurs pouvoirs ou forces comme des tendances au principe des relations causales qui résultent de la causalité divine. On peut se demander si la théorie de Clauberg dans les *Disputationes physicae* parvient à concevoir les corps comme des causes, dans son sens communément admis de donateur ou de producteur d'être. Il est possible de soupçonner une équivoque dans la définition de la « cause » entre sa métaphysique et sa physique. Dans cette dernière, Clauberg semble étendre la signification de la causalité efficiente afin d'y inclure ce qui est davantage interprété comme des déterminants formels des états corporels, en l'occurrence les dispositions des corps venant des arrangements de taille, de forme et positions. Compte tenu de la doctrine générale des causes chez Clauberg, de tels attributs induisent des types d'explication très différents des causes efficientes. À proprement parler, un corps ne donne pas l'être à un autre par son action, même si ses modes géométriques particuliers expliquent en partie pourquoi certains changements de vitesse ou de direction se produisent dans leurs états lorsqu'ils se heurtent.

Cette tension demeure une préoccupation centrale pour les philosophes allemands de la génération suivante qui s'attaqueront aux implications de la physique cartésienne. Les exemples de Johann Christoph Sturm et de Leibniz illustrent deux directions que prendra l'examen du problème cartésien de la forme corporelle et de la causalité efficiente, tel qu'il est décrit

dans les traités de Clauberg. La stratégie de Sturm repose sur un développement rigoureux de la notion de forme passive, déjà mentionnée par Clauberg comme un principe purement épistémologique, en tant que causes *sine quibus non*. Comme l'explique Andrea Sangiacomo, Sturm ne conçoit pas les formes comme des substances ou des formes substantielles ni comme ancrées dans l'essence géométrique de la matière, elles ne sont pas « une sorte d'entité absolue⁷² ». Il s'agit plutôt de modifications ou d'arrangements passifs de la matière qui la rendent apte à subir certains changements. Les formes passives qui donnent diverses configurations aux parties de l'univers, formé d'une seule et même matière, occupent la place de patients face au seul véritable agent de la nature, Dieu, dont la causalité efficiente consiste simplement à vouloir ou à ordonner que quelque chose se produise. Chez Sturm, les formes ne sont pas des tendances ou des forces comme chez Clauberg. Il s'agit plutôt de conditions nécessaires qui déterminent le pouvoir unique et efficace de Dieu de produire tel ou tel effet de telle ou telle manière. En d'autres termes, Sturm refuse explicitement de qualifier les formes passives de cause mais les conçoit néanmoins comme des principes explicatifs nécessaires. Bien que Sturm ne qualifie pas son exposé d'« occasionnalisme », c'est ainsi qu'il est apparu à ses contemporains notamment à Leibniz.

Dans le *De ipsa natura* (1698), tout en réagissant ostensiblement à Sturm, Leibniz s'en prend de manière générale au « système des causes occasionnelles » et, ce faisant, confond la théorie de son compatriote avec celle de Malebranche⁷³. L'essentiel de la critique de Leibniz porte sur la considération de Dieu comme seul véritable agent dans la nature et dont le commandement rendrait compte de manière suffisante de tout ce qui se passe dans la nature. Sa préoccupation n'est pas tant épistémologique que métaphysique. Pour Leibniz, il est incompréhensible que l'ordre de Dieu puisse continuer à être efficace « s'il n'a pas laissé après lui quelque effet subsistant qui dure et opère encore maintenant⁷⁴ ». En plus de la volonté de Dieu, ce ne sont pas simplement des conditions nécessaires dans la nature que Leibniz pense devoir ajouter mais des réalités inscrites dans les créatures, qui les rendent capables d'exécuter les ordres divins. En d'autres termes, en ce qui concerne le cours ordinaire de la nature, les « effets subsistants » de l'acte de création et de conservation de Dieu doivent être des principes opérationnels qui « opèrent encore maintenant », et pas seulement des conditions pour désigner le pouvoir absolu de Dieu. Eu égard à cette

72. Johann Christoph Sturm, *Physica electiva sive hypothetica*, Nuremberg, Sumptibus Wolfgangi Mauriti Endteri, 1697, t. 1, p. 115. Andrea Sangiacomo, « Johann Christoph Sturm's Natural Philosophy: Passive Forms, Occasionalism, and Scientific Explanations », *Journal of the History of Philosophy*, 58, 2020, p. 493-520.

73. Sangiacomo, « Johann Christoph Sturm's Natural Philosophy », art. cit., p. 509-513, montre que dans le *De ipsa natura* la critique de l'occasionnalisme de Leibniz est plus efficace contre l'occasionnalisme de Malebranche que contre celui de Sturm.

74. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. 4, p. 507.

critique de l'occasionalisme, Leibniz construit sa solution alternative où les principes opérants dans la nature elle-même sont des substances actives immanentes, qu'il nomme diversement formes substantielles, entéléchies, forces actives primitives ou monades⁷⁵. En résumé, alors que Sturm répond aux limites du récit claubergien-cartésien de la causalité corporelle en introduisant des formes passives, Leibniz emprunte, du moins dans certains textes, le chemin opposé en plaçant des principes constamment actifs au centre de sa théorie de la substance.

À l'origine de ces débats emblématiques de la scolastique sur la possibilité d'un accord entre les formes aristotéliennes et la physique cartésienne, on trouve la volonté pionnière de Clauberg d'établir une nouvelle conciliation. Le conflit entre Sturm et Leibniz à la fin du siècle peut être considéré comme le point culminant de deux tendances conflictuelles présentes dans la tentative de Clauberg d'harmoniser Descartes et Aristote. Bien plus, son influence persistera dans la grande synthèse suivante de la tradition allemande, celle de Christian Wolff. Bien qu'il n'ait pas réussi à produire un système qui eût une véritable influence, l'œuvre de Clauberg est une voie essentielle dans le développement de la métaphysique allemande des débuts de l'ère moderne.

Nabeel HAMID

75. Certes, la doctrine de la substance de Leibniz évolue au cours de sa vie, et il existe en effet certains textes où il éloigne davantage les notions de substance et d'activité ; par exemple, dans *De serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione* (1690) : « cependant, l'âme en particulier et à proprement parler n'est pas une substance mais une forme substantielle ou forme primitive existant dans les substances, premier acte, première faculté active » (Leibniz, *Sämliche Schriften und Briefe, op.cit.*, R. VI, Bd. 4, p. 1670).