

⊕

L'ontologie rebelle de Dom Deschamps: une physiologie de l'Entendement et des idées innées*

Eleonora Alfano
(Università degli Studi di Torino)
eleonora.alfano@unito.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Dom Deschamps's rebel ontology: a physiology of *Entendement* and innate ideas.

Abstract: In as much as general ideas as innate are the object of Dom Deschamps's metaphysics, his metaphysics does not unfold as a theory of knowledge, but rather as an ontology, and this is the reason why his materialist doctrine does not have an empiricist foundation. However, besides opposing metaphysics as a theory of knowledge of the Enlightenment, Deschamps has also overturned the classical meaning of ontology, for two main reasons. Firstly, in accordance with the ontological canon from Scotus to Wolff, he did not distinguish between general and special metaphysics: God and the soul correspond with sensitised ideas ('incorporated' into sensible ideas) of being in general. On the other hand, as distinct from tradition, he extends the domain of ontology beyond being in general (*Le Tout*) by also encompassing *Rien* (*Tout*). Surprising as it may seem, such a change in the structure of metaphysics is in line with Dom Deschamps' materialist approach. Ultimately, both the innate ideas as immediately general and the Entendement have a physiological origin.

Keywords: Dom Deschamps, ontology, innate ideas, empiricism, physiology.

1. *Introduction: Le Tout ou Tout, telle est la question*

Aux yeux de nombre d'historiens de la philosophie, Malebranche fut le dernier métaphysicien en France avant l'éclipse de la métaphysique durant le siècle des Lumières¹. Cependant, s'il y eut un chant du cygne de la métaphysique française, c'est bien dans l'œuvre de Deschamps (1716-1774) qu'il résonna. Embras-

* Questo studio è stato finanziato dal programma di ricerca «DIET-ETHICS – How Early Modern Ideas Shaped European Food Ethics – PRIN-PNRR (P2022KFEYS)».

¹ Cfr. F. de Buzon, *L'œuvre dans l'histoire des idées*, in N. Malebranche, *La recherche de la vérité. Livre II. De l'imagination (2e et 3e parties)*, Paris, Gallimard 2006, pp. 155-168.

sant la deuxième moitié des années 40 et la première moitié des années 70, sa philosophie couvrit l'apogée du crépuscule des métaphysiciens que connut le pays de Descartes. Bien qu'elle n'eût pas de véritable réception, et qu'elle fût oubliée jusqu'à sa redécouverte en 1864 par É. Beaussire, l'œuvre manuscrite et imprimée du Bénédictin² revêtu une valeur incontestable. En effet, de cette dernière en témoignent ses «tentatives»³ de rétablir, en plein siècle de l'*Encyclopédie*, la «science métaphysique» comme ontologie, bien que pas dans le sens classique du terme.

Cette étude entend nuancer un acquis de l'histoire des idées, consistant à appréhender le XVIII^e siècle selon une perspective foncièrement anti-métaphysique et anti-système, contrairement aux grands systèmes philosophiques de l'Âge classique. Dans le sillage d'études plus récentes⁴, il s'agit moins ici de contester l'apport fondamental que revêtirent, dans le cadre de la philosophie du XVIII^e siècle, les critiques de la métaphysique, en l'occurrence d'alembertienne et encyclopédiste, que de mettre en lumière ce même contexte, d'empreinte empiriste, contre lequel dut se «frotter et limer» (pour emprunter les mots de Montaigne) la spéculation de Deschamps⁵. En effet, la tendance qui se joua en toile de fond de cette prétendue période crépusculaire de la métaphysique, à laquelle se frotta et lima la pensée du Bénédictin, n'aboutit pas tant au déclin de la métaphysique qu'à un glissement de son acception et donc de ses problématiques. En préparant ce même renversement de perspective que Kant comparera plus tard à la «révolution copernicienne», la métaphysique des Lumières passa de l'étude de l'Être comme objet de la connaissance à celle de l'Homme comme sujet connaissant⁶.

Un extrait de l'*Essai sur les éléments de Philosophie* (1759) de d'Alembert résume en peu de mots ce remplacement de l'objet de la métaphysique:

L'examen de l'opération de l'esprit qui consiste à passer de nos sensations aux objets extérieurs, est évidemment le premier pas que doit faire la Métaphysique. Comment notre ame s'élançait-elle hors d'elle-même, pour s'assurer de l'existence de ce qui n'est pas elle? Tous les hommes franchissent ce passage immense, tous le franchissent rapidement et de la même manière; il suffit donc de nous étudier nous-mêmes, pour trouver en nous tous les principes qui serviront à résoudre la grande question de l'existence des objets extérieurs.⁷

² Cfr. L.-M. Deschamps, *Œuvres Philosophiques*, 2 vol., Vrin, Paris 1993 [dorénavant *OP*] et *Correspondance générale*, Champion, Paris 2006 [dorénavant *CG*].

³ Cfr. Id., *Tentatives sur quelques-uns de nos philosophes au sujet de la vérité*, *OP*, II [dorénavant *TP*].

⁴ AA. VV., *Les Métaphysiques des Lumières*, Garnier, Paris 2016; AA. VV., *L'usage de la métaphysique chez les matérialistes des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, in «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XV^e-XVIII^e siècle)», n. 18 (2021).

⁵ Viennent de paraître: P. Quintili, *La métaphysique de Dom Deschamps et le matérialisme*, in «Historia Philosophica», n. 22 (2024), pp. 33-46; ainsi qu'un dossier – avec des contributions de É. Puisais, B. Delhaume, A. Ibrahim, P. Quintili, et moi-même – consacré à Dom Deschamps dans la Revue «La Pensée», n. 418 (2024), pp. 77-131.

⁶ A. Charrak, *Empirisme et métaphysique*, Vrin, Paris 2003, p. 15.

⁷ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, Fayard, Paris 1986, pp. 40-41 [dorénavant *EEP*].

Or, malgré la requalification de la métaphysique au XVIII^e siècle comme «théorie de la connaissance», cette «science fondamentale de la subjectivité pure» qui s'affirma dans le camp empiriste prédominant – comme le rappelle A. Charrak en citant Husserl – «sous la forme d'un psychologisme immanent de type sensualiste», n'eut de cesse d'être «comme hantée par des problèmes métaphysiques»⁸. L'une d'entre elles, qui fit couler beaucoup d'encre encore au XVIII^e siècle, concerna le statut des idées innées *sive* générales, celles-là mêmes que Deschamps voulait rétablir («nous avons des idées innées, des idées générales»⁹) afin de remettre en place une forme de métaphysique générale *sive* universelle.

Ainsi, le choix de définir dans ces lignes l'ontologie deschampsienne de «rebelle» est fait dans la perspective de rattacher cette étude à l'approche méthodologique adoptée par O. Boulnois, invitant l'historien à examiner les métaphysiques de tous les âges, d'autant plus celles de la première modernité, «dans leur diversité rebelle»¹⁰. En effet, dans la mesure où l'objet de sa métaphysique sont les idées générales en tant qu'innées, celle-ci ne se déploie pas comme une théorie de la connaissance, mais bien comme une ontologie, et c'est pour cette même raison que sa doctrine matérialiste n'a pas un fondement empiriste. Cependant, en plus de s'opposer aux métaphysiques comme théories de la connaissance des Lumières, Deschamps renversa également l'acception classique d'ontologie, et ce pour deux raisons principales. D'une part, il ne distingua pas, conformément au canon ontologique, depuis Scot jusqu'à Wolff, la métaphysique générale des métaphysiques spéciales: Dieu et âme ne sont que des idées *sensibilisées* («incorporées» à des idées sensibles) de l'être en général. D'autre part, à l'opposé de la tradition, il élargit le domaine de l'ontologie au-delà de l'être en général (l'idée innée *du Tout*) en englobant également le *Rien* (l'idée innée de *Tout*). Aussi surprenant que cela puisse paraître, un tel changement dans la structure de la métaphysique s'inscrit dans la démarche matérialiste de Deschamps.

S'agissant moins d'une science de l'Être que *du Tout* et de *Tout*, il émerge d'emblée l'acception matérialiste de l'ontologie deschampsienne. Or, c'est cette distinction qui constitua l'écueil représenté par les Philosophes que ne put surmonter son «système métaphysique de la nature». Dans la mesure où «*Le Tout* ou les parties» et «*Tout* ou *Rien*» correspondent aux deux idées générales, c'est-à-dire aux deux concepts universels qui s'appliquent à toute chose: être ou ne pas être n'est qu'une question de totalité. Tout ce qui est, est un tout composé de parties: *Le Tout* est «l'univers, la matière, le monde, la nature»; en d'autres termes, *Le Tout* renvoie au concept englobant tous les êtres qui sont à leur fois des touts de parties. En revanche, un tout sans parties n'étant possible que sur le plan de la pensée: *Tout*

⁸ A. Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*, Vrin, Paris 2009, pp. 157-158.

⁹ L.-M. Deschamps, *Réflexions sur les idées que nous avons foncièrement de Dieu*, OP, II, p. 572 [dorénavant RID].

¹⁰ O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Puf, Paris 2013, pp. 14-15, 410.

est le concept renvoyant à l'infini, l'«être qu'on ne distingue plus alors des êtres»¹¹, *Le Tout* qu'on ne distingue plus des parties. Il n'y a qu'une seule opération de l'esprit qui soit en mesure de déployer cette forme de totalité, et elle consiste en la «négation de tout ce qui existe»¹²: en ce sens, *Tout* (sans parties) correspond à l'idée de *Rien*. Or, demander le pourquoi de la distinction *du Tout* et de *Tout*, ou encore l'utilité de *Tout* sans parties au sein d'un système métaphysique, équivaut à se demander quelle est l'utilité du non-être en ontologie: à tout le moins, il délimite le domaine de l'étant. C'est ce que les Philosophes, comme d'Alembert, ne saisissent pas de la métaphysique deschampsienne.

2. La saine métaphysique de d'Alembert

D'Alembert donne un aperçu de sa lecture de certaine partie de l'œuvre de Deschamps dès sa première lettre adressée au mécène de ce dernier, le marquis d'Argenson:

Il me semble que sa manière de philosopher tend à ramener les idées des scotistes sur la distinction formelle, l'universel *a parte rei* et autres opinions semblables, que la saine philosophie a proscrites. La mienne se réduit à penser qu'il n'existe que des individus; que les abstractions, relations, genres, espèces, &c., et autres idées générales et abstraites, n'existent que *per mentem*, et qu'il faut bien se garder de les réaliser hors de nos idées.¹³

Dans ce texte, l'Encyclopédiste reproche à l'auteur d'avoir rétabli en métaphysique des doctrines proscrites, telles que la distinction formelle et l'universel *a parte rei* – à l'instar d'Yvon qui l'accusa d'avoir «ressuscité» le scotisme¹⁴. En effet, la première fit l'objet d'une controverse, parmi les scotistes du XIV^e et du XV^e siècle, parvenue jusqu'à Leibniz. Dans *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), le philosophe la rejette, comme inconcevable, dans la mesure où elle est «intermédiaire entre une distinction réelle et une distinction de raison»¹⁵. Sa réfutation consiste à montrer que la distinction formelle ne discerne rien de réellement séparable; en d'autres termes, elle ne distingue rien d'antérieurement séparable à une opération de l'intellect.

En ligne avec Leibniz, bien que dans un contexte philosophique d'empreinte empiriste, d'Alembert rejette du scotisme non seulement la distinction formelle, mais également l'universel *a parte rei*, c'est-à-dire l'universel existant du côté de la chose réelle. D'après l'entrée «Universel» du *Dictionnaire de l'Académie française* (1762), au XVIII^e siècle l'universel *a parte rei* «[se disait] de ce qu'il

¹¹ L.-M. Deschamps, *Préface de La Vérité, ou Le Vrai Système*, OP, I, p. 91 [dorénavant VS].

¹² RID, p. 571.

¹³ CG, p. 147.

¹⁴ CG, pp. 588, 959.

¹⁵ T. Noone, *La distinction formelle dans l'école scotiste*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», n. 83 (1999), pp. 53-72.

y a de commun dans les individus d'un même genre, d'une même espèce». Or, d'Alembert admet l'existence *a parte rei* uniquement des idées particulières émanant d'objets atteignables par l'expérience sensible. Pour reprendre l'argument leibnizien: l'universel, le commun et le général n'existent pas antérieurement à une opération de l'esprit. Ces idées sont *a parte mentis* et le résultat d'une abstraction inductive.

Comme le souligne d'Alembert, dans la partie de l'entrée «Degré» signée par «O», les mots comme être, substance, modification ou, encore, ce que les métaphysiciens nomment les propriétés essentielles de l'être:

sont autant d'abstractions de notre esprit, qui n'indiquent rien de réel & d'existant dans l'individu. [...] Y a-t-il autre chose que des individus dans la Nature? L'esprit, il est vrai, opère sur ces individus; il y remarque des propriétés semblables; celle d'exister, qui constitue ce qu'on appelle *être*; celle d'exister isolé, qui constitue la *substance*; celle d'exister de telle manière, qui constitue la *modification*. Mais l'erreur consiste à s'imaginer qu'il y ait hors de l'esprit même, quelque chose qui soit l'objet réel de ces abstractions.¹⁶

C'est justement cette même erreur, apanage des «Métaphysiciens téméraires»¹⁷, que l'Encyclopédiste décèle chez Deschamps. Dans une autre lettre, il remarque avoir détecté chez le Bénédictin le même défaut «de bien des métaphysiciens de réaliser les abstractions». En effet, rétorque-t-il: «L'être *unique* [Tout ou Rien], dans l'idée de l'auteur, ne me paraît qu'un être *abstrait*, formé par une pure opération de l'esprit, et qui n'a d'existence que *per mentem*, comme disent les philosophes»¹⁸.

Bien qu'il reconnut chez Deschamps «un homme d'esprit, fait pour saisir et analyser des idées métaphysiques très fines», toutefois, écrit-il au marquis d'Argenson:

Il me semble en général que le sophisme de l'auteur consiste à donner les opérations de son esprit pour raison de ce qui existe par soi, et de ce qui n'existe pas par soi. Or, toutes les opérations de l'esprit ne concluent rien ni pour ni contre l'existence des choses.¹⁹

Selon d'Alembert, les idées générales découlent nécessairement d'une médiation, c'est-à-dire d'un processus d'abstraction qui «par l'étude des êtres particuliers»²⁰ isole des propriétés communes et générales. L'universel est donc une idée *médiatement* générale, soit le résultat d'une opération inductive de l'esprit qui du parti-

¹⁶ «Degré (*Métaph.*)», *Encyclopédie*, IV, p. 761 [dorénavant *Enc*].

¹⁷ *EEP*, p. 48.

¹⁸ *CG*, p. 148.

¹⁹ *CG*, p. 149.

²⁰ D'Alembert, *Éléments des sciences*, in *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, Champion, Paris 2011, p. 240 [dorénavant *ES*].

culier remonte au général ou, encore, qui dégage une généralisation du particulier. Or, les manuscrits anonymes qui lui parvinrent, sous l'égide obligeante du marquis d'Argenson, renfermaient justement une métaphysique méta-sensorielle, qui ne refusait aucune région au regard de l'entendement, et ne lui interdisait pas la saisie d'«idées immédiatement générales» (pour emprunter l'expression à Cousin)²¹, c'est-à-dire antérieures à une opération ancrée dans la sensibilité.

Il est notoire que d'Alembert distingue trois formes de métaphysiques²² et il est aisé de comprendre dans quelle branche de son triptyque l'Encyclopédiste situa Deschamps. D'une part, il y a la *metaphysica specialis* ou la *Philosophia Prima* selon Descartes, dont l'objet est l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. D'autre part, il y a la métaphysique «dans un sens plus étendu» (susceptible d'intéresser les Lumières), où se situe aussi bien la métaphysique comme psychologie et gnoséologie selon Locke et Condillac, que la «métaphysique des propositions» comme logique et épistémologie selon d'Alembert lui-même. Enfin, il y a la *metaphysica generalis* ou l'ontologie, «science des idées» considérées erronément *a parte rei*, et dont l'activité est «destinée à se perdre dans les abstractions, dans les propriétés générales de l'être, dans celles du mode et de la substance». Cette dernière acception, à l'égard de laquelle les encyclopédistes ont quelques réserves, est exposée dans l'entrée «Ontologie»²³. Au sein de la «science de l'être considéré entant qu'être», l'auteur (vraisemblablement Formey) établit la distinction entre l'ontologie «scholastique», comme «science de mots» tombée dans le mépris depuis Descartes, et l'ontologie «vraiment philosophique». Or, selon d'Alembert, Deschamps s'inscrit dans la tradition scotiste en deçà de Descartes. Étant donné qu'il était le seul à avoir «assujetti l'ontologie aux règles de la méthode scientifique», les encyclopédistes s'accordèrent à voir en Christian Wolff «le premier & jusqu'à-présent [soit en 1765] l'unique» à adhérer à la nouvelle face «certaine & utile» de l'ontologie.

Selon d'Alembert, Deschamps ne participe pas à cette nouvelle face de l'ontologie. En effet, il souleva sa critique envers la métaphysique de Deschamps principalement à deux titres. D'une part, il le blâma de ne pas avoir assujetti les idées générales *du Tout* et de *Tout* à l'examen de la «méthode analytique»²⁴, certes sans résultats probants sur ce genre d'êtres de raison, mais tout de même incontournable pour tout métaphysicien voulant respecter «la marche de l'esprit»²⁵. D'autre part, il lui fit grief d'avoir redéplacer la région de la métaphysique bien au-delà des colonnes d'Hercule de la connaissance sensible, en reconquérant ainsi les hauteurs des idées innées. Pour sa part, il va s'agir de voir que Deschamps s'érigea contre les Lumières empiristes qui refusèrent les idées «générales de toute généralité».

²¹ V. Cousin, «Du beau réel et du beau idéal», in *Fragmens Philosophiques*, 1833, pp. 348-350.

²² *ES*, p. 239-240.

²³ «Ontologie», *Enc*, XI, pp. 486-487.

²⁴ *ES*, p. 247.

²⁵ *EEP*, p. 49.

3. La saine ontologie de Dom Deschamps

Il convient de souligner d'emblée que la critique métaphysique de Deschamps vis-à-vis des Lumières ne se dirigea pas spécifiquement contre le réductionnisme physique du *Système de la Nature* (1770) de d'Holbach. En effet, l'état originel de celle-ci est présenté dès la *Préface* de *La Vérité tirée du fond du puits* (1761-1763). Ce manuscrit renferme la première étape de la production de Deschamps, dans la mesure où l'ensemble des textes de ce recueil a été rédigé, entre 1761 et 1763, à l'occasion de sa correspondance avec Rousseau. Et bien que les *Observations métaphysiques* et *morales* aient été «faites antérieurement à ces *Réflexions*», néanmoins les seuls exemplaires manuscrits parvenus de ces deux textes ont été remaniés au plus tard jusqu'au 1^{er} novembre 1772 (TAQ)²⁶.

Dans cette *Préface*, Deschamps observe que «l'objet de notre prétendue métaphysique, depuis et avant Aristote jusqu'à Malebranche, Locke et Condillac» a toujours été «l'homme»²⁷. Dans cette étude, il va s'agir de constater que cette diversité rebelle va parcourir en filigrane toute sa pensée. Il suffit pour s'en convaincre de considérer la *Préface*, cette fois, de *La Vérité, ou Le Vrai Système* (1771-1773). Près d'une dizaine d'années plus tard, le TPQ tombe justement au moment de la publication du *Système de la nature* (dont je rappelle que le Chap. X de la Part. I a pour sous-titre «Il n'y a pas d'idées innées»):

Le *métaphysique*, loin d'avoir pour objet l'homme en particulier, autrement que pour l'éclairer sur lui-même, n'a et ne peut avoir pour objet que de considérer les êtres en grand, en général, en total; que de les considérer dans ce qu'ils ont tous de rigoureusement commun, dans ce qu'on peut dire également de chacun d'eux, dans ce qui les identifie, dans ce qu'ils sont aux yeux de l'*Entendement* [...].²⁸

Cet extrait requiert d'être développé dans ses trois moments: (a) l'objet de la métaphysique n'est pas l'homme en particulier ni les objets perçus à travers le prisme de ses sensations, mais (b) les êtres en général, en total, soit les propriétés communes à tous les êtres (*Le Tout*), et (c) l'Entendement en est la faculté cognitive. Il est possible, en effet, de dégager de ce triptyque «l'A.B.C. de [sa] spéculation»²⁹.

a) Les idées générales

Dans les *Additions* composées à l'appui du *Précis* (1771) – rédigé pour Yvon, autre encyclopédiste empiriste –, Deschamps cerne, dans son reversement en simple théorie de la connaissance, la cause du crépuscule de la métaphysique:

²⁶ Cfr. *Dieu est Rien. La métaphysique matérialiste de Dom Deschamps*, Paris, L'Harmattan 2020, pp. 38-39, 81-86.

²⁷ L.-M. Deschamps, *Préface de La Vérité tirée du fond du puits*, OP, II, p. 546 [dorénavant VP].

²⁸ VS, p. 95.

²⁹ TP, p. 466.

On a cru [trouver la Vérité] par l'analyse des facultés de l'homme, par la décomposition de ses idées et de ses sensations; on s'est fait une prétendue métaphysique de cet objet; et il est arrivé qu'on a dégouté de la métaphysique, au point de faire nier jusqu'à son existence.³⁰

Deschamps songe à Condillac et Locke – ainsi qu'aux «philosophes de nos jours» comme d'Alembert qui, dans son sillage, ont «décrédité la métaphysique»³¹ – lorsque, à plus de dix ans d'écart, il fait encore référence à la «prétendue métaphysique». Rédigé aussi au début des années 70, le prochain texte tiré des *Réflexions métaphysiques préliminaires* dévoile les conséquences propres au «pyrrhonisme»³² qui dérivent, selon l'auteur, de la réduction du domaine de cette dernière à la subjectivité empirique:

C'est ce développement, plus ou moins, qui fait dire aujourd'hui que chacun a sa métaphysique [vu que l'on connaît les êtres en rapport à soi-même], et qu'il n'y en a point de commune à tous [vu qu'on ne les connaît pas en soi]. C'est aussi par ce développement, qui a été à faire jusqu'ici, qu'on conclut assez généralement, mais non logiquement, de ce que la vérité n'a pas été découverte qu'elle ne peut l'être. Quel chimérique orgueil à vous, me disait un de nos philosophes [probablement Voltaire]³³, de prétendre avoir trouvé ce que tant de grands hommes ont en vain cherché! Il ne pensait pas que je portais dans moi le même livre qu'ils portaient en eux; que j'avais le même droit direct d'y lire; et que je pouvais y avoir lu plus simplement qu'ils ne l'avaient fait avec toute leur prétendue sagacité.³⁴

En réalité, Deschamps n'était pas tout à fait en désaccord avec les Lumières, en ce qui concerne le retournement de la perspective de la métaphysique. En effet, le sens du regard du métaphysicien est bien porté vers l'humanité connaissante, puisqu'il se tourne vers lui-même («dans moi») afin de consulter «le même livre» présent dans l'intériorité de tout un chacun. À l'instar des métaphysiciens du XVIII^e siècle, le regard du Bénédictin n'est pas plus vertical (soit dirigé vers une autorité ou vers un fondement transcendant) qu'il n'est projeté vers l'extériorité. Sous cet angle, sa critique principale ne semble pas viser l'identification émanant de Locke et de Condillac de l'objet de la métaphysique à la génération des idées par notre esprit, mais plutôt la restriction des sources des facultés cognitives aux seules sensations. En d'autres termes, l'erreur majeure de la «prétendue métaphysique» n'est

³⁰ Id., *Additions à l'appui de ce qui précède*, OP, I, pp. 163-164 [dorénavant AP].

³¹ VP, p. 551.

³² D'un tel scepticisme découle «la fausse conséquence [...] que si nous n'avons pas une connaissance pleine et entière des objets physiques, des objets qui tombent sous les sens, à plus forte raison ne devons-nous pas l'avoir des objets métaphysiques; ou, ce qui va au même: que si nos sens sont bornés, à plus forte raison notre entendement [...]» L.-M. Deschamps, *Réflexions métaphysiques préliminaires*, OP, I, p. 98 [dorénavant RMP].

³³ CG, p. 450.

³⁴ CG, p. 100.

pas tant d'avoir posé l'Homme au centre de sa région – «c'est l'homme mon objet»³⁵ précise-t-il tout de même dans les *Observations métaphysiques* –, que d'avoir borné à la fois l'étendue de la connaissance, le domaine de la métaphysique, ainsi que la subjectivité aux seules «facultés physiques» et aux seules «idées acquises» par l'expérience sensible. Aux yeux de Deschamps, «il répugne» que nous puissions avoir «une connaissance pleine et entière»³⁶ du général et de l'universel en le dégageant des êtres particuliers et donc de l'expérience sensible. Ainsi «la saine métaphysique» – concept récupéré de d'Alembert afin d'en renverser l'acception – s'occupe bien spécifiquement de la génération des idées générales et de surcroît, à l'opposé de l'Encyclopédiste, elle «se refuse à toute comparaison prise dans le particulier des choses, à toute conséquence prise du particulier au général»³⁷. En effet, précise-t-il de l'Homme en tant qu'objet de la métaphysique, «ce sont ses sens qui sont bornés, son *Entendement* ne l'est point»³⁸.

En ce sens, la métaphysique du *Vrai Système* entend élargir l'horizon de la connaissance outre les bornes des sensations imposées par les empiristes, en identifiant son objet aux «vérités [générales] puisées dans l'*Entendement*»³⁹, sans l'intermédiation phénoménale des sensations. À l'inverse de d'Alembert, selon Deschamps l'universel est antérieur à toute opération de l'esprit débouchant du particulier et de la sensation: le général n'est donc pas induit des individus, mais il est saisi immédiatement par l'entendement.

b) Le Tout *et* Tout⁴⁰

Le prochain extrait des *Additions* montre distinctement que le Bénédictin opposa à l'abstraction de d'Alembert (isolement propriété particulière → généralisation) sa propre conception de l'abstraction (conception des propriétés communes → être général):

La conclusion du particulier au général de toute généralité est absurde en ce qu'on ne peut pas la tirer qu'on ne conclue d'une qualité, particulière à une chose, à la même qualité dans toute autre chose. Quand on conclut que *Le Tout* est la matière, l'étendue,

³⁵ Id., *Observations métaphysiques*, OP, II, p. 386 [dorénavant OME].

³⁶ VP, p. 556.

³⁷ VS, p. 87.

³⁸ RMP, p. 102.

³⁹ VS, p. 86.

⁴⁰ Les analyses de ces dernières pages sont bien plus amplement développées dans la seconde partie de ma thèse: *La lance du peuple. Dom Deschamps, un métaphysicien athée du XVIII^e siècle*, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» – Université Panthéon-Sorbonne, 2023 (en cours de publication). D'autant plus qu'en ce cadre nous ne sommes en mesure que d'évoquer le niveau de la métaphysique deschampsienne où sont distingués *Le Tout* et *Tout*, l'un renvoyant au plan réel l'autre au plan intelligible, alors qu'il y a un niveau encore plus général qui précède leur distinction : celui de l'*Existence* où «l'universel *a parte mentis* et l'universel *a parte rei* sont précisément la même chose» (OME, p. 403).

le fini &c., on conclut bien; on conclut du général au général vu qu'on prend alors les parties *du Tout* dans ce qu'elles ont toute de commun [...] j'entends dans ce qui ne peut être envisagé que métaphysiquement: mais il n'en est plus de même, quand on les prend dans ce qu'elles ont de particulier [...] on ne peut rien conclure du physique au métaphysique, mais du métaphysique au métaphysique [...].⁴¹

L'idée *du Tout* en tant que la matière, l'étendue et le fini – c'est-à-dire, en tant qu'idée des êtres matériels, étendus et finis pris en général, en total, ou selon leurs propriétés communes – renferme la seule idée innée *a parte rei* que le Bénédictin admet en métaphysique: «tout idéale qu'elle est, [...] cette somme est *Le Tout* universel, ou l'univers»⁴²; «cette somme purement idéale ou intellectuelle [...] existe incontestablement»⁴³; c'est «la réalité d'existence»⁴⁴. Si *Le Tout* est une totalité à la fois réelle et idéale, la raison est que Deschamps déploie un tel concept dans un cadre autant matérialiste que métaphysique⁴⁵. L'idée *du Tout* existe antérieurement à une opération de l'esprit dans la mesure où l'Entendement la connaît sans aucune généralisation du particulier: en d'autres termes, l'idée de la matière, de l'étendue et du fini (*Le Tout*) ne découle pas d'une abstraction de propriétés particulières des corps matériels, étendus et finis (les parties). La marche saine du métaphysicien commence par la conception des propriétés communes à tous les êtres dans leur union, dans leur somme, dans *Le Tout* universel. Contre la «méthode analytique», l'auteur indique dans le *Précis*:

Le métaphysique est ce qui est général de toute généralité, ce qui est d'une autre nature [...] que telle et telle partie: il est les êtres dans ce qu'ils sont très également: c'est l'être relatif appelé *l'univers*, *le monde*, *la nature*, *la matière* [...].⁴⁶

Mais avant d'expliquer comment se déploie une telle conception «du général au général», il convient d'observer rapidement ce qu'est *Le Tout* ou les parties (*a parte rei* = idéal et réel) et *Tout* ou *Rien* (*a parte mentis* = idéal et non-réel). Lorsque Deschamps affirme que *Le Tout* est à la fois réel et idéal, il signifie par ce concept la *totalité universelle* en tant que, respectivement, *tous les êtres réels*, soit tout ce qui existe effectivement et actuellement dans l'univers, et *la réalité de tout ce qui est*, soit l'être en total, en général et universel. En ce sens, l'idée *du Tout* comprend les êtres réels et la «réalité d'existence», car une telle idée renvoie au-

⁴¹ AP, p. 157.

⁴² Id., *Précis en quatre thèses*, OP, I, p. 121 [dorénavant PT].

⁴³ Id., *Chaîne des vérités développées*, OP, I, p. 109.

⁴⁴ TP, p. 442.

⁴⁵ A. Ferraro reconstruit les destinées opposées des deux acceptions de l'être en général: Id., *Déterminer une idée vague. L'être en général, de Malebranche aux matérialistes français du XVIII^e siècle*, in *L'usage de la métaphysique chez les matérialistes des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, cit., pp. 233-274; Id., *La Réception de Malebranche en France au XVIII^e siècle. Métaphysique et épistémologie*, Paris, Garnier 2019, pp. 167-241.

⁴⁶ PT, p. 129.

tant à l'actualité qu'à la possibilité réelle de l'être: ce n'est pas juste l'agrégat des parties de l'univers, mais «l'unité parfaite de toutes les parties possibles»⁴⁷. Les parties *du Tout* correspondent à tout être actuel ou pouvant exister sur le plan effectif et en dehors de l'esprit. En ce sens, en plus de correspondre à la somme des parties de la Nature, *Le Tout* est la notion universelle englobant toutes les propriétés communes des parties: c'est un concept si général qu'il s'applique à tout être possible. Ainsi, plutôt que de découler d'une abstraction des individus, *Le Tout* de Deschamps n'est autre que l'idée simple et générale de l'être qui rend possible la connaissance des êtres particuliers.

En revanche, l'idée de «*Tout* ou *Rien*» est idéale et non-réelle: elle n'est donc pas antérieure à une conception de l'Entendement. Si *Le Tout* renvoie à «la réalité d'existence», «*Tout* ou *Rien*» renvoie à «la négation de toute réalité d'existence»⁴⁸. Il ne s'agit pas de l'être en général, fini, *un* car composé des parties finies (tout ce qui est possible dans l'univers), mais de «l'être qui est»⁴⁹, infini, *unique* car sans parties (tout ce qui n'est que pensable de l'univers). En ce sens, l'idée de *Tout* résulte de la négation (soit d'une opération de l'esprit) des propriétés générales des êtres (c'est-à-dire le matériel, l'étendue, le fini), car il renvoie à ce qui n'est ni partie *du Tout* ni *Le Tout* des parties: en d'autres termes, ni aux êtres réels ni à l'être en général, ni aux corps ni à la matière. Bien que *Tout* ou *Rien* n'ait aucune convenance avec la réalité, ce concept est entendu comme un opérateur logique, par le fait même qu'il est le binôme contradictoire *du Tout*. En effet, l'on peut dire que *Le Tout* est un principe métaphysique du système de la Nature, tandis que *Tout* est un pur principe de connaissance métaphysique. Ce sujet ne pouvant être développé en ce cadre, il suffit ici de remarquer que l'ontologie deschampsienne est non seulement une science de l'étant (*du Tout*) mais de l'intelligible (car il englobe également le contraire de l'étant: *Tout* ou *Rien*). Or, un tel élargissement œuvré par Deschamps est révélateur de la diversité rebelle de son ontologie – nous y reviendrons.

Maintenant, dans la mesure où l'«être universel» ne peut être induit des êtres, une telle métaphysique générale écarte toute retombée empiriste, sans pour autant réhabiliter la *res cogitans*, ni moins encore une quelconque forme d'immatérialité. En effet, bien que son objet soit le sujet connaissant, Deschamps établit *dans la matière* autant les idées innées que la subjectivité métaphysique, mieux, ce qu'il appelle l'*Entendement* universel.

c) L'Entendement et les idées innées dans la matière

Pour la question qui nous occupe, le noyau dur et originel de la diversité rebelle de la métaphysique deschampsienne se retrouve pleinement résumé dans ce passage, rhétoriquement savoureux, contre la célèbre maxime empiriste:

⁴⁷ *PT*, p. 122.

⁴⁸ *TP*, p. 442.

⁴⁹ *PT*, p. 134.

D'où vient que l'on fait grâce aujourd'hui à l'ancienne Ecole de son axiome: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*? C'est qu'en ignorant ce que c'est qu'idée innée, on ne veut point d'idée innée: il en est une cependant, et c'est l'*Existence*, telle qu'on verra que je la développe au positif [*Le Tout*] et au négatif [*Tout*].⁵⁰

Si l'on s'en tient à ces lignes, il est aisé d'imaginer que le Bénédictin n'aurait rencontré aucune difficulté à adopter le célèbre adage des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765) de Leibniz corrigeant la maxime empiriste: «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*». Quelques années avant la publication des *Essais* leibniziens, Deschamps avait déjà formulé dans ses *Réflexions* de 1762 son propre *excipe: nisi ipse intellectus*:

Nous sommes tout à la fois métaphysiquement et physiquement. Notre existence métaphysique est nos idées innées, est ce que nous appelons l'*âme*, la *pensée*, l'*Entendement*, sans connaître la force de ces termes, et ce qui ne meurt point de nous; et notre existence physique est nos idées acquises, nos pensées, est ce que nous appelons *notre corps*, est tout ce qui paraît de nous, vivants ou morts.⁵¹

Certes, à quelques concepts près, car là où Leibniz parle de l'«*âme*», renfermant des «*notions, que les sens ne sauraient donner*», il fait appel à une âme spirituelle distincte du corps. Lorsque Deschamps parle d'âme, il faut tenir compte de sa distinction, déjouant toute connotation traditionnellement spirituelle de celle-ci, entre l'«*âme physique*» et l'«*âme métaphysique*». Sous le premier concept, il entend «*la vie, [...] le jeu des ressorts qui constituent la machine de notre corps [...] le corps même*»⁵². Tandis que le second concept désigne l'Entendement en tant que «*concert des cinq sens*» ou «*sixième sens*»⁵³:

L'esprit, ou l'âme, en tant que concevant l'être universel, [...] l'*Entendement*, cette faculté si distincte des idées acquises, de l'esprit philosophiquement pris, de ce que nous appelons *nos pensées* [...].⁵⁴

Ainsi, si par «*l'âme physique de l'homme, j'entends ses sensations*»⁵⁵; il va s'agir de démontrer dans les prochaines lignes que par l'âme métaphysique de l'homme, Deschamps entend son cerveau *quand a lieu* «*la conception*» des idées générales. De fait, entre «*l'expérience sensible*» et «*l'expérience universelle*», entre la perception du particulier et la conception du général, Deschamps pose la différence suivante: tel ou tel de nos sens perçoit les «*corps épars*», soit tel ou tel être «*dans ce qu'ils paraissent aux yeux du corps*», c'est-à-dire, «*distributivement*» pris «*en petit, en particulier,*

⁵⁰ *PT*, p. 122.

⁵¹ *RID*, p. 572.

⁵² *OME*, p. 376.

⁵³ *OME*, p. 404.

⁵⁴ *PT*, p. 124.

⁵⁵ *OME*, p. 387.

en détail, dans leur rapport des uns aux autres, et non dans leur rapport commun à tous, dans leurs différences et leurs ressemblances, dans ce qui les particularise»⁵⁶. En revanche, l'objet qui tombe sous «les yeux de l'Entendement», c'est-à-dire un quelconque effet de la nature vu «au métaphysique», cesse d'être saisi comme un individu particulier et sensible «pour devenir un être intellectuel, c'est-à-dire un être qui a de rigoureusement commun avec les autres êtres d'être effet de la nature»⁵⁷. En clair, l'objet cesse d'être perçu dans ce qui le particularise des autres êtres sur le plan sensible, afin d'être conçu dans sa généralité aux autres êtres sur le plan intellectuel. Ainsi est atteint, sans détour à la sensibilité, ni à l'association d'idées, «*Le Tout* universel», «l'universel comme être», «le commun à tous les êtres», «l'universalité des choses», «la somme des êtres», ou encore «l'être appelé l'univers».

Un tel objet est conçu «collectivement» dans son rapport commun à tous les objets, c'est-à-dire dans sa généralité qui consiste dans les propriétés générales qu'il a en commun avec tous les êtres à travers ce que Deschamps définit également dans ses *Additions* «les sens de concert et d'accord»:

L'Entendement n'est point sans sens, mais ce ne sont point les sens désunis, comme je l'ai dit, qui sont l'*Entendement*, c'est leur concert et leur accord; et conclure de ce qu'ils donnent désunis à ce qu'ils donnent réunis, c'est conclure du particulier au général: conclusion d'autant plus absurde que le particulier d'où l'on conclut est d'une autre nature que le général auquel on conclut.⁵⁸

La marche de l'*Entendement* est ainsi immédiatement générale et méta-sensorielle (cette faculté ne résulte pas des sensations mais du concert et de l'accord des sens). L'union des sens émanant de l'*Entendement* consiste en une forme d'abstraction (généralité → général) dont le «résultat [...] [est] d'une autre nature que telle et telle vérité, que tel et tel être qui tombe sous les sens»⁵⁹, précise-t-il:

Il n'est personne à qui la philosophie naturelle n'affirme que l'univers existe comme être. Mais il n'existe que des êtres, disent les philosophes, ou, pour parler leur langage, que des individus; sans doute: mais ces individus entièrement liés les uns aux autres, aux yeux de l'*Entendement*, quoiqu'ils paraissent tous séparés les uns des autres, aux yeux du corps, mais ces individus, dis-je, font somme, font totalité, tout idéale qu'elle est, et cette somme est *Le Tout* universel, ou l'univers, que j'ai pour objet de faire connaître, et qu'il était on ne peut pas plus essentiel qu'il fût connu, ainsi que l'être qui le nie.⁶⁰

L'*Entendement* a une origine corporelle et matérielle: le cerveau. En effet, si Deschamps distingue «l'intelligence» (ou «l'intellect») de l'*Entendement*, si il ramène l'intelligence au «jeu des fibres de notre cerveau», et si il définit cette der-

⁵⁶ RMP p. 95-96.

⁵⁷ AP, p. 162.

⁵⁸ AP, p. 158.

⁵⁹ RMP, p. 95.

⁶⁰ PT, p. 121.

nière comme «la faculté au moyen de laquelle je développe ici l'*Entendement*»: la connaissance intellectuelle (ou la conception des idées immédiatement générales) se déploie par un jeu des fibres du cerveau. Ainsi, il y a jeu et jeu des fibres: il y a un jeu de l'intelligence engagé par «les doigts des objets du dehors sur [les fibres]»⁶¹ et il y a un jeu d'où résulte l'Entendement engagé par les fibres sur les fibres. En effet, la connaissance intellectuelle ne se déploie pas par telles ou telles fibres cérébrales mues par «des parties du dehors sur elles», ou bien par telles ou telles «traces» imprimées sur elles par la sensibilité: mais par le concert et l'accord des fibres qui se disposent «d'elles-mêmes». La connaissance de l'Entendement émane de la seule disposition des fibres cérébrales, c'est-à-dire d'une action «intime» entre fibres:

C'est par ma pensée que je développe mon *Entendement*, et si je le développe heureusement, ce n'est qu'autant que *les fibres de mon cerveau, se roidissant d'elles-mêmes* contre la dissonance que l'absurde y mettrait, sont parvenues à être à l'unisson sur cet objet, à avoir une connaissance nette du fini et de l'infini, du sensible et du *Rien* [soit des idées innées *du Tout* et de *Tout*].⁶²

Une tête «bien ou mal organisée» dépend de «l'action des fibres du cerveau les unes sur les autres. Cette action est la pensée, la pensée est cette action»⁶³. Une mauvaise disposition résulte d'un «défaut de rapport, de concert et d'union dans les fibres», et ceci occasionne la «faiblesse», «le peu de résistance» du cerveau, en formant comme «des calus» dans ses fibres qui empêchent «de faire entrer la vérité»⁶⁴, en d'autres termes de saisir immédiatement les idées générales. Cette mauvaise organisation du cerveau est due à un véritable dysfonctionnement au sein de l'action des fibres, qui cause «l'incorporation» de traces «sensibles» avec des traces «intellectuelles», du particulier avec du général.

Si la conception des idées générales requiert une opération fondamentale de l'esprit ou de «l'intellect» (que Deschamps distingue de l'Entendement)⁶⁵, consistant dans le «développement» des «collectifs généraux», à savoir dans la classification des attributs positifs et négatifs⁶⁶, cela est due au fait que dans le cerveau les traces dues à la seule disposition de fibres sont incorporées (c'est-à-dire liées) à des traces d'origine sensorielles, soit à des idées particulières. De fait, suivant la marche de l'esprit dite réelle, le métaphysicien de d'Alembert clarifie les idées générales lorsqu'il les ramène à l'association d'idées particulières et aux sensations. Au contraire, suivant la «marche que nous prescrivent les lumières de la saine raison»⁶⁷, le métaphysicien de Deschamps doit dépouiller les notions gé-

⁶¹ AP, p. 161

⁶² AP, p. 169 [«les fibres de mon cerveau, se roidissant d'elles-mêmes» n'est pas en italique dans le texte original].

⁶³ OME, p. 387.

⁶⁴ OME, p. 370.

⁶⁵ VS, p. 90.

⁶⁶ Id., *Réfutation simple et courte du système de Spinoza*, OP, II, p. 618.

⁶⁷ VP, p. 550.

nérales du particulier, de l'acquis, du sensible, de même qu'il doit épurer les liaisons entre fibres et traces sensibles. En ce sens, l'idée générale *du Tout* ou *de Tout* est comparable à la statue de Glaucus défigurée par les flots et les coquillages (soit par les idées acquises par la sensibilité). C'est d'une telle défiguration que découlent «les idées que nous avons [en rapport à nos besoins et sensations] de Dieu». Les idées innées correspondent, de fait, à «Dieu dépouillé de ce que nous avons mis absurdement d'humain en lui»⁶⁸, à savoir dans le dépouillement de ce qui relève de l'ordre physique (le Dieu architecte) et moral (le Dieu rédempteur):

quelles traces profondes ne faut-il pas effacer aujourd'hui de nos cerveaux, accoutumés à voir le sensible dans l'intellectuel, pour les monter à ne plus envisager l'être suprême, ou *Le Tout*, comme un être moral, comme un maître qui nous châtie et nous récompense !⁶⁹

En ce sens, comme certains matérialistes, Deschamps participa à la réduction de Dieu à l'être en général, seulement lui, il le fit dans un sens à la fois métaphysique, matérialiste, et même physiologique. La conception immédiate des idées innées d'être en général et de *Rien* dépend de traces qui résultent uniquement de la disposition des fibres du cerveau. Lorsque les fibres sont bien disposées (si elles sont harmonieuses, unies, de concert) le cerveau conçoit les idées générales *du Tout* et de *Tout* sans les incorporer aux traces sensibles, sans se former les idées de Dieu⁷⁰.

4. *Les idées innées d'être en général et de Rien à l'usage du matérialisme*

Au sein de sa seconde *Préface*, Deschamps se défend de la critique de d'Alembert: «l'existence de l'univers n'y était pas établie de façon dont [«nos philosophes»] pouvaient l'imaginer d'après Scot»⁷¹. Et ce, pour une raison toute simple, qu'il fit souligner polémiquement par l'un des personnages de son *Après-souper* (1772), l'abbé Yvon, soit son autre opposant empiriste: «parce que Scot n'a pas poussé sa chimère jusqu'à l'existence *du rien*»⁷² – ce qui au XVIII^e siècle voulait dire qu'il n'a pas compté parmi les êtres de raison le *Rien*. Rien de plus vrai: le *non-ens* pour Scot est le contradictoire et donc l'inintelligible⁷³.

Certes, Deschamps introduit une diversité rebelle à l'égard des métaphysiques

⁶⁸ RMP, p. 101.

⁶⁹ Id., *Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, OP, I, p. 249.

⁷⁰ Selon Deschamps, la disposition des fibres du cerveau se réalise «dans l'utérus». Cette question liée aux idées innées a été étudiée lors de mon intervention «La femme à l'état de mœurs. Dom Deschamps entre religion et philosophie» dans le cadre de la Journée d'études internationale «L'humanité genrée: les femmes entre philosophie et religion dans la première modernité» (2-3 février 2024, ENS de Lyon). Les actes feront l'objet d'une publication.

⁷¹ VS, p. 89.

⁷² Id., *L'Après-souper du 7^e 8bre 1772 entre M^{de} La Marquise de V., L'Abbé Y et Dom D*, OP, II, p. 654.

⁷³ Cfr. C. Cervellon, «Duns Scot» in AA. VV., *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Puf 2006, pp. 305-315.

des Lumières, car il élargit les facultés cognitives de l'homme, l'origine des idées et l'objet de la métaphysique à la région de «l'idéal»: «*Le Tout* et *Tout* n'ont qu'une existence idéale, pour le dire ici, mais cette existence est de leur essence, et ils n'en sont pas moins l'*Existence*»⁷⁴. Cependant, c'est également à l'égard de la *metaphysica generalis*, telle qu'elle fut théorisée par Scot et telle qu'elle fut reprise par Wolff, que Deschamps introduit une diversité tout aussi rebelle.

En plus de supprimer la prétendue *metaphysica specialis* – étant donné qu'il englobe Dieu et l'âme dans le champ de la métaphysique générale, vu que ces derniers résultent d'une incorporation d'idées sensibles aux idées innées *du Tout* et de *Tout* – Deschamps ne limita pas l'objet de la métaphysique à l'être en général (*Le Tout*), mais il l'étendit également au *Rien* (*Tout*): en effet, le concept d'*Existence* surplombe l'un et l'autre. Or, une telle extension du concept d'*Existence* au *Rien* était bien attribuable à une autre tradition ontologique⁷⁵ que l'on peut qualifier d'hétérodoxe, dans le sens où elle ne s'opposait rien moins qu'au canon ontologique et scolastique incontesté (depuis le XIII^e siècle jusqu'à Kant). Sans entrer ici dans des questions métaphysiques oubliées au XVIII^e siècle (même pour l'érudite Deschamps en toute vraisemblance), ce qui importe ce n'est pas de prouver que notre Bénédictin n'était pas scotiste afin de le rattacher à une autre branche, quoique mineure et hétérodoxe, de la Seconde scolastique. En revanche, il est remarquable d'observer qu'au sein du *Vrai Système* se trouve mobilisé un argumentaire ontologique atypique à des fins matérialistes⁷⁶: en ce sens il s'agit d'une ontologie rebelle à toute tradition métaphysique. De fait, quoiqu'il déploie une ontologie aux apparences scolaires, en reléguant l'idée innée de *Tout* ou *Rien* à l'*a parte mentis*, Deschamps affirme au fond que tout ce qui n'est pas une partie effective ou possible «[du] *Tout* [qui] est la matière, l'étendue, le fini», n'est pas réel car «immatériel». Et pour l'historien des idées, il est curieux de remarquer que, durant le prétendu siècle du crépuscule de la métaphysique, les chemins du matérialisme empruntèrent des voies à tout le moins inattendues. Car si Deschamps intègre, d'une part, à son arsenal matérialiste des théories «proscrites» par les Lumières, telles que l'universel *a parte rei*, *a parte mentis* et même l'existence du *Rien*. D'autre part, en les concevant comme immédiatement générales, il entend ramener les idées innées à leur origine physiologique. En ce sens, dans la mesure où ils résultent d'une disposition de fibres sans traces, *Le Tout* et *Tout* sembleraient bien représenter les idées innées les plus rebelles de l'histoire de l'ontologie.

⁷⁴ VS, p. 91.

⁷⁵ Cfr. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Gockel (1547-1628)*, s.l., Olms 2013.

⁷⁶ Non seulement l'être en général comme chez les matérialistes du temps (Cfr. A. Ferraro), mais l'existence du *Rien*.