

Varignon et la transsubstantiation / Varignon and transubstantiation

Solange Gonzalez

GONZALEZ SOLANGE. Varignon et la transsubstantiation / Varignon and transubstantiation. In: Revue d'histoire des sciences. 2005, Tome 58 n°1. pp. 207-223.

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

ÉTUDES ET TRAVAUX

Varignon et la transsubstantiation

Solange GONZALEZ (*)

I. — LA SITUATION DE LA QUESTION AU XVII^e SIÈCLE

La présence réelle du Christ sous les deux espèces du pain et du vin est clairement affirmée lors du synode de Latran en 1059, sans toutefois que soit évoquée sa localisation. Jusqu'alors la position dominante de l'Église sur cette question s'appuyait sur les doctrines de saint Ambroise (1) et de saint Augustin. Le Christ est présent *sacramentaliter* lors de l'Eucharistie par l'efficace des paroles liturgiques (2). Son corps est spirituel et sa chair n'est pas sensible. Il s'agit, pour la communauté des croyants, de commémorer le souvenir de la Passion, et la manducation du corps du Christ est une nourriture spirituelle. Les discussions s'engagent autour de Béranger de Tours († 1088) qui refuse de considérer que la substance du pain se transforme en le corps du Christ et voit dans le sacrement l'occasion de commémorer symboliquement le Calvaire du Christ (3). Il importe de noter que les termes de matière, de forme, de sujet et d'accidents sont alors employés et vont occuper de plus en plus l'espace laissé à la pensée pour affronter, avec les outils de la métaphysique, puis ceux de la physique au XVII^e siècle, cette *tam magna questio*. C'est à Guitmond que l'on doit la première formulation claire de la transsubstantiation, sans que le terme

(*) Solange Gonzalez, CERPHI (Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées), ENS-LSH Lyon, 15, parvis René-Descartes, BP 7000, 64342 Lyon Cedex 07.

(1) *De mysteriis*, § 52-54. Ce texte est traduit dans la collection « Sources chrétiennes », n° 25 bis aux éditions du Cerf (Paris, 1980).

(2) In *Johannis Evangelium tractatus*, LXXX, 3, *Aurelii Augustini Opera* (Turnhout : Brepols, 1954).

(3) *Epistola ad Ascelium* (66 b). Il est intéressant de noter que les partisans de la présence réelle considèrent que l'Eucharistie est une répétition du sacrifice du Christ, tandis que les tenants de la présence symbolique du Christ considèrent que le sacrifice a eu lieu une fois pour toutes.

n'apparaisse (il le fera au XII^e siècle) (4) : *substantialiter transmutari* (5). Enfin le concile de Latran de 1215 fixe les termes de l'orthodoxie en affirmant la présence réelle du corps et du sang sous les deux espèces du pain et du vin, et emploie le terme de transsubstantiation. Le débat va dès lors se concentrer sur la séparation de la substance et de ses accidents et trouver chez saint Thomas un compilateur habile qui saura mettre sa connaissance de la métaphysique aristotélicienne au service de la foi chrétienne.

La position de saint Thomas sur la question de la vérité du sacrement de l'Eucharistie (6) tient en les six points suivants.

- La présence réelle du corps du Christ (7) après la consécration s'explique par une conversion totale du corps du pain en le corps du Christ. Cette conversion désigne une relation de liaison entre le corps du Christ et les espèces. Par conséquent, les substances du pain et du vin ne peuvent persister, et ceux qui le prétendent sont qualifiés d'hérétiques.
- Avant de préciser la façon dont la substance du pain disparaît, saint Thomas réfute deux thèses qui s'impliquent l'une l'autre : *a* / la thèse de la succession, soutenue par Robert Bellarmine (1542-1621), évêque et docteur de l'Église, en lui reprochant son inutile complexité ; *b* / la thèse de l'annihilation de la substance du pain, soutenue par Duns Scot, sous le nom de la transsubstantiation adductive ou perfective.
- Après la consécration, si les substances du pain et du vin ont disparu, leurs accidents subsistent néanmoins. Saint Thomas en donne trois raisons : *a* / la majesté du sacrement serait en contradiction avec l'ingestion de pain et de vin ; *b* / on dispose ainsi d'un argument pour combattre les excès de la piété populaire tels que les hosties sanglantes (8) ; *c* / en reconnaissant la présence réelle du Christ sous des apparences autres, nous refusons le témoignage des sens et accomplissons ainsi un véritable acte de foi. Cependant, si seuls les accidents du pain et du vin demeurent et que leur substance est entièrement convertie en la substance du corps du Christ, saint Thomas aura, par la suite, le plus grand mal à rendre compte de la valeur nutritive de ces aliments et devra faire appel, en dépit d'un principe d'économie dans l'explication, à une intervention miraculeuse supplémentaire pour l'expliquer.

(4) Cf. Burkhard Neunhauser, *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne* (Paris : Éd. du Cerf, 1966), 63.

(5) Cardinal Guitmundus, archevêque d'Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia* (Fribourg-en-Brisgau, 530), 407-442.

(6) Elle est exposée principalement dans la *Somme théologique* (Paris : Desclée de Brouwer, 1949), III, q. 75 à 77 et dans la *Somme contre les Gentils* (Paris : Éd. du Cerf, 1993), livre IV, chap. 61 à 66.

(7) La difficulté des théologiens en ce qui concerne la question de l'Eucharistie provient de leur volonté d'entendre en un sens univoque la parole de Jésus-Christ : « Ceci est mon corps. » La discussion qui s'engage alors sur cette question du lieu du Christ, va lier pour longtemps la question des limites de la raison à celle des limites de ce qui est représentable.

(8) Cf. Franck Lestringant, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie XVI^e-XVIII^e siècle* (Paris : PUF, 1996).

- Pour expliquer la permanence des accidents en l'absence de la substance, il recourt à la distinction entre la cause première et la cause seconde. Par conséquent, les accidents du pain dépendent, après la consécration, de Dieu, sans qu'aucune cause seconde (leur support substantiel) ne soit plus nécessaire. La subsistance des accidents séparés de leur sujet ne revient donc pas à affirmer l'existence *per se* des accidents ; elle revient à faire disparaître la cause seconde et à référer leur existence à Dieu.
- À l'article 77 de la *Somme théologique*, saint Thomas établit que les accidents subsistent sans sujet. Mais il précise néanmoins que la quantité doit servir de substrat aux autres accidents (9). Il semble ici que saint Thomas annonce la solution cartésienne en faisant de la quantité une quasi-substance. Cependant, l'intervention miraculeuse de Dieu est nécessaire pour que la quantité puisse tenir cette fonction.
- Il s'attache ensuite à statuer sur les modalités de la présence du Christ dans le sacrement. Il établit : *a* / que le Christ est présent tout entier sous chaque partie des deux espèces ; *b* / que le corps du Christ ne saurait néanmoins être localisé. Il n'est pas dans le sacrement comme dans un lieu, mais par mode de substance, c'est-à-dire qu'il se rattache au lieu par des dimensions qui ne sont pas les siennes mais celles du pain ; *c* / que le corps du Christ ne peut être en deux endroits en même temps, au Ciel et dans le sacrement, que *sacramentaliter*.

Le texte canonique du concile de Trente reste fidèle, en son ensemble, à la conception thomiste de l'Eucharistie : la conversion du corps du pain en le corps du Christ est totale. Mais il ne précise pas les modalités de cette conversion, ni le statut des accidents, en conservant l'appellation vague des *espèces* pour désigner la permanence de la couleur, de la saveur, de la figure et de l'odeur du pain et du vin, après la consécration (10). Un catéchisme officiel est chargé ensuite de diffuser la doctrine tridentine, en la résumant à la combinaison de trois effets admirables produits par les paroles de la Consécration :

« Le premier, c'est que le vrai corps de Notre Seigneur Jésus-Christ [...] est contenu dans l'Eucharistie. Le second, c'est que dans le Sacrement il ne reste rien de la substance des deux éléments, quoique cela semble tout à fait opposé et contraire au rapport des sens. Le troisième [...], c'est que par une disposition inexplicable et toute miraculeuse, les accidents qui apparaissent aux yeux et que les autres sens perçoivent aussi se soutiennent sans le secours d'aucun sujet. Ils présentent encore toutes les apparences du pain et du vin : mais ils ne tiennent à

(9) Cf. Geneviève Rodis-Lewis, *L'Individualité selon Descartes* (Paris : Vrin, 1950), 14 à 24, à propos du rôle joué par la *materiata signata* ou *materia sub certis dimensionibus* dans la question de l'individualité du corps chez saint Thomas.

(10) Jean-Robert Armogathe insiste sur cette prudence et constate que dès avant Descartes, les autorités ecclésiastiques refusent ainsi « de canoniser la doctrine aristotélicienne de la substance et des accidents », *Theologia cartesiana : L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1977), dans *Archives internationales d'histoire des idées*, n° 84 (1977), 29.

aucune substance : ils subsistent par eux-mêmes. Quant à la substance même du pain et du vin, elle est tellement changée au Corps du Christ et au Sang de Jésus-Christ qu'il n'en reste absolument rien et qu'il n'y a réellement plus ni substance de pain ni substance de vin (11). »

II. — LA SOLUTION CARTÉSIENNE

Dès lors que Descartes définit la matière par l'étendue et récuse l'existence dans les choses de qualités telles que la couleur, la saveur, l'odeur, etc., il rencontre nécessairement la question de la transsubstantiation. La solution qu'il propose apparaît comme une pierre de touche de sa physique et de sa méthode en général. Il commence par distinguer les deux difficultés relatives à ce mystère :

« Il y a deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus et où il y a un autre corps en sa place ; l'autre est comment le corps de Jésus-Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain. » (A X, début mars 1646, AT IV, 374-375 ; FA III, 643 ; cf. note 13 ci-dessous.)

À la première de ces difficultés qui porte sur la question de la conversion, il sera répondu dans les *Quatrièmes réponses*. L'explication cartésienne en est aisée, car elle s'appuie sur les définitions et les principes de sa physique et s'accorde avec le texte du concile. La seconde difficulté, qui porte sur le mode de présence du Christ, pose un problème plus délicat à résoudre pour Descartes dans la mesure où il est contraint de poser que le corps du Christ est présent par mode de dimension (12). Il s'oppose par là à saint Thomas, et il doit alors recourir à sa théorie de l'union de l'âme et du corps, elle-même problématique.

Nous nous intéressons ici à ce second aspect du problème dans la mesure où il va nous permettre d'engager un dialogue entre Descartes, Leibniz et Varignon. À la question de la permanence des espèces sur laquelle se concentre la première série de difficultés, Descartes répond en exploitant son concept de la surface dans le domaine de la théologie (13). Il ne s'agit pas encore pour Descartes de préciser que ce corps est celui du

(11) Cf. Armogathe, *ibid.*, 6.

(12) En cela, par l'identification de la substance à la quantité, Descartes semble, aux yeux de ses contemporains, se situer dans le droit fil des atomistes, et son explication physique de la transsubstantiation apparaît alors comme un ferment de l'hérésie. Un phylum idéologique lie entre elles les doctrines de l'atomisme, du nominalisme, du scepticisme et de l'athéisme. Ce lien est si fort que, dans le cas de Descartes, assumer en partie seulement et dans des visées radicalement différentes une partie de ces doctrines suffit à nourrir un soupçon d'athéisme à son égard.

(13) La question de la conversion est ainsi posée à Descartes par Arnauld dans les *Quatrièmes objections* : « Car nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités sensibles. De qualités sensibles notre auteur n'en connaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits

Christ et qu'il est question, en fait, de sa liaison avec une âme. C'est à cette seconde série de difficultés qu'il s'affronte, quelques années plus tard, en 1645 où, pressé de clarifier sa doctrine de la transsubstantiation, il lui adjoint un supplément qui se révèle en être le cœur, jusque-là dissimulé et qu'il n'accepte de livrer qu'en confidence au père Mesland. Il s'agit là de la dernière fois que Descartes acceptera de débattre de questions théologiques.

La *Réponse aux Quatrièmes objections* avait pour finalité d'expliquer la transsubstantiation sous la permanence des espèces. La « Lettre au P. Mesland », quant à elle, aborde la question de la modalité de la présence réelle du Christ dans le Sacrement. Cette question est directement liée à la question de l'individualité, puisqu'il s'agit d'expliquer comment l'âme du Christ peut s'unir à une portion de matière telle que le pain. Peut-on dire que le corps du Christ livré au Calvaire, qui demeure dans le Sacrement et qui rejoint le Ciel, est le même *numero* ?

Le principe de l'individualité réside, selon Descartes, dans l'âme, et « quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme (14) ». Par suite, ce qui est vrai de l'homme l'est aussi du Dieu incarné, et il est alors loisible de comprendre qu'après la consécration, le corps du pain devienne réellement le corps du Christ par l'information de son âme et qu'il demeure absolument un, malgré la multiplicité des hosties « parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier ». Le même argument de l'indifférence de la quantité du corps au regard de son individualité permet à Descartes de répondre à « ceux qui sont accoutumés à croire, qu'afin que le corps de Jésus-Christ soit en l'Eucharistie, il faut que tous ses membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière *numero*, dont ils étaient composés quand il est monté au Ciel ».

Une difficulté demeure cependant, qui anticipe sur la question de l'individualité du corps dans et par l'union. Il importe de noter que, selon Descartes, le corps humain possède en lui-même, avant son union avec l'âme, une certaine unité ou organisation qui favorise cette union. Or, le

corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de couleur, de saveur, d'odeur, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité. Mais notre auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident, et partant aussi, qu'elles puissent exister sans elle. » (*Quatrièmes objections*, AT IX, 169 ; FA II, 655-656). Par les majuscules AT et FA nous désignons respectivement les éditions d'Adam et Tannery (René Descartes, *Œuvres*, éd. par Charles Adam et Paul Tannery (Paris : Vrin-CNRS, 1964-1974), 11 vol., éd. plusieurs fois réimprimée) et de Ferdinand Alquié (René Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. par Ferdinand Alquié (Paris : Bordas, 1988), 3 vol.), suivies du numéro du tome en chiffres romains et du numéro de la page en chiffres latins.

(14) Lettre au P. Mesland du 9 février 1645, AT IV, 166 ; FA III, 547.

corps du pain n'est qu'une portion quelconque de matière sans unité aucune ni organisation. La réponse de Descartes consiste à distinguer la transsubstantiation naturelle qui met en jeu l'union de deux substances homogènes, et la transsubstantiation surnaturelle opérée par Dieu : « Mais, à son exemple [à l'exemple de la transsubstantiation naturelle], je ne vois pas de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au St. Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de Jésus-Christ et s'y *disposer en certaines façons particulières*, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consécration (15). » Ainsi les difficultés semblent disparaître si l'on accorde à l'exemple de la nutrition, c'est-à-dire l'exemple d'une transsubstantiation naturelle, le rôle qui est le sien, à savoir permettre une comparaison analogique et éclairante pour comprendre la transsubstantiation surnaturelle. Selon le commentaire de Geneviève Rodis-Lewis : « L'information d'une matière dépourvue d'identité numérique au point de pouvoir être transsubstantiée complètement sans changement apparent, reste un cas exceptionnel (16). »

Néanmoins, à trop accorder à cette explication, on ne comprend pas la prudence de Descartes qui demande à son correspondant de ne pas communiquer sa solution, ou de le faire sans lui en attribuer l'invention. Descartes pressent en son explication les prémices d'une incompréhension. Celles-ci tiennent essentiellement à son identification de la substance corporelle avec l'étendue. Le nœud gordien réside dans la question de la présence réelle du Christ, c'est-à-dire de sa présence sous la modalité des dimensions du corps du pain. Nous avons vu saint Thomas reculer devant une telle conséquence et maintenir que le corps du Christ ne saurait être présent localement. De même Descartes multiplie les précautions pour que son lecteur n'aille pas croire que le Christ est présent avec tous ses membres, d'une part, en ce qu'ils ne « sont point nécessaires à l'intégrité du corps » et, d'autre part, en ce qu'ils « ne sont en rien utiles ni convenables à ce sacrement » (17). Nous allons voir que Varignon quant à lui n'hésitera pas à faire du pain un corps pourvu d'organes et de membres.

III. — LA SOLUTION DE LEIBNIZ

Selon Leibniz, le véritable problème posé par le dogme de l'Eucharistie réside moins dans la permanence des espèces que dans le rapport de substance à substance. Or, pour penser la transsubstantiation, il faut d'abord concevoir le corps, n'importe lequel, comme une substance, une et unique. Sa correspondance avec le R. P. Des Bosses de 1709 à 1716

(15) Lettre au P. Mesland du 9 février 1645, AT IV, 166 ; FA III, 549. (Nous soulignons.)

(16) Rodis-Lewis, *op. cit.* in n. 9, 73.

(17) *Op. cit.* in n. 14, FA III, 550. Voir plus loin l'insistance avec laquelle Varignon conçoit l'organisation en un corps humain du pain et du vin lors de l'Eucharistie.

est l'occasion pour lui de revenir sur cette difficulté à l'intérieur de son système en lui adjoignant un concept nouveau, celui du *vinculum substantiale* (18). Il s'agit de définir le corps comme une substance composée véritable et non plus comme un agrégat. Car « il n'est pas possible de prouver à partir de l'Harmonie qu'il y a dans les corps quelque chose d'autre que les phénomènes (19) ». La difficulté réside dans la définition leibnizienne de la substance en termes d'individualité, d'indépendance, et d'immuabilité. Comment expliquer qu'une substance puisse à ce point perdre son individualité qu'elle en devienne une autre par conversion totale et contrevenir ainsi au principe des indiscernables ? Mais ce problème est second, car il est nécessaire tout d'abord d'expliquer comment un agrégat de monades compose une substance véritable. Selon les termes de Christiane Frémont, il s'agit de « transporter la substantialité du simple au composé, et la transporter derechef d'un composé à un autre. [...] transformer le composé en unité, et traiter le multiple comme s'il était un ; et transporter son unité (20) ». Ainsi entre la question de l'individualité des corps et celle de la transsubstantiation, la différence n'est que de degré de complexité (21). C'est donc ici qu'apparaît la notion de *vinculum substantiale*, afin de résoudre la question de la substantialité des corps, composés de monades. La nécessité du lien substantiel (22) est proportionnelle à l'atomisation des monades qui composent un corps. *Stricto sensu* on ne peut pas même dire que les monades composent un corps puisque chacune est comme un monde fermé, sans porte ni fenêtre, sans communication avec les autres. C'est la loi de l'Harmonie préétablie et celle de l'entre Expression qui assurent la congruence des visions ou des perspectives monadiques afin de constituer un monde. Le lien substantiel joue ainsi au niveau des corps composés un rôle similaire à celui de l'Harmonie au niveau de l'ensemble des substances ou à celui de l'entre Expression au niveau des monades. Cependant, une différence les distingue. La loi de l'Harmonie et celle de l'entre Expression sont absolument nécessaires, faisant partie des vérités éternelles, tandis que le lien substantiel est contingent (23). En effet, les monades peuvent exister sans le lien substantiel et elles demeurent le fondement de l'ensemble des modifications dont le lien substantiel se fait l'écho. En revanche, le lien substantiel est absolument

(18) La notion du *vinculum substantiale* est introduite par Leibniz dans la lettre XXIV dans l'édition de sa correspondance publiée par Christiane Frémont, *L'Être et la relation avec trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*, traduites du latin et annotées (Paris : Vrin, 1981).

(19) Lettre XXV, in *op. cit.* in n. 18, 169.

(20) Cf. *op. cit.* in n. 18, 51.

(21) C'est ce qui fait dire à Christiane Frémont que la transsubstantiation est le modèle optimal du problème le plus global du système leibnizien, savoir, la relation intersubstantielle. Cf. *op. cit.* in n. 18, 44.

(22) Sur la traduction de *substantiale* par substantiel et non pas substantiel, voir Frémont, *op. cit.* in n. 18, 38 et 166.

(23) Il est vrai que le rapport entre le lien substantiel et la substance composée est, quant à lui, parfaitement nécessaire.

nécessaire à l'existence des substances composées, leur accordant une unité substantielle. Contingent, le lien substantial peut donc être défait par une intervention miraculeuse et renoué différemment (24). C'est précisément en quoi consiste l'Eucharistie.

Ainsi les monades du pain demeurent, bien que la substance elle-même du pain ait été totalement transformée en celle du corps du Christ par l'adjonction d'un lien substantial nouveau (25). Leibniz s'accorde avec la doctrine catholique selon laquelle les accidents eucharistiques sont réels et non pas de simples apparences, sans faire dépendre leur existence de la cause première (Dieu) et de la « quantité dimensionnelle » thomiste. De même que la substance composée se fait simplement l'écho des modifications produites par les monades, sans en être la cause, de même le corps du Christ est réellement présent mais à titre de fondement et non pas de phénomène. Les apparences sensibles demeurent, tandis que la substance du pain est totalement convertie en la substance du corps du Christ. À cet égard, il semble que Varignon, quant à lui, conçoive la présence réelle du corps du Christ en des termes plus concrets : la substance du pain convertie en la substance du corps du Christ doit nécessairement être organisée comme l'est un corps d'homme afin d'être unie à l'âme du Christ. Cette approche est sans doute liée au cartésianisme de Varignon et, plus précisément, à la thèse de l'union comme information d'un corps par une âme ainsi qu'au dualisme des substances, associé à leur hiérarchie, laquelle commande de distinguer entre un morceau de pain et un corps humain.

IV. — LA SOLUTION DE VARIGNON

Pierre Varignon (1654-1722) est fils d'un entrepreneur de maçonnerie de Caen, maître ès art et prêtre du diocèse de Bayeux. Venu à Paris en 1686, il est reçu à l'Académie des sciences en qualité de géomètre en novembre 1688, et est nommé professeur de mathématiques au Collège de France en 1704. Il fait partie du groupe malebranchiste avec Jean Prestet, Charles-René Reyneau, Jacques Lelong, Foucher, Guillaume-François-Antoine, marquis de L'Hospital, Bernard Lamy, l'abbé Catelan, Pierre Rémond de Montmord, etc., groupe extrêmement actif dans la compréhension et la diffusion des découvertes scientifiques de son temps, celles de Newton et celles de Leibniz. Plus connu pour ses travaux en mathématiques et, plus précisément, pour son rôle prépondérant dans la diffusion du nouveau calcul et dans son application à la physique (26), il a écrit un

(24) On peut noter que le miracle ne déroge pas à la loi générale d'économie du monde, absolument nécessaire, puisqu'il intervient sur le plan des existences contingentes.

(25) En effet, ce n'est pas la substance du corps qui est sujet des accidents apparents. Ceux-ci sont fondés dans leurs monades par la loi de l'Expression.

(26) Cf. sur cette question les ouvrages que lui a consacrés Michel Blay : *La Naissance de la mécanique analytique : La science du mouvement au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris : PUF, 1992) et *La Naissance de la science classique au XVII^e siècle* (Paris : Nathan Université, 1999).

court texte visant à démontrer la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Ce texte est publié à Genève en 1730 par Jacob Vernet, recteur de l'académie de Genève et professeur de théologie, avec trois autres textes dont le premier est attribué à Malebranche (27), le titre général du recueil étant *Pièces fugitives sur l'Eucharistie*. On peut penser que cette question faisait partie du paysage intellectuel du groupe malebranchiste et qu'elle était considérée comme appartenant à l'héritage cartésien. Néanmoins, Varignon ne se contente pas d'exposer la solution cartésienne, il ajoute ce que certains vont considérer comme une complication superflue, savoir la question de l'organisation des corps, mais qui, comprise dans le cadre plus général de la substantialité des corps et plus précisément de l'union de l'âme et du corps, n'est pas sans intérêt. Elle témoigne de la congruence des questions d'ordres physique, métaphysique et théologique. Il ne semble pas superflu, encore au tournant du XVIII^e, de se poser la question du sens des paroles de la formule « Ceci est mon corps », pour aborder plus complètement celle de la substantialité des corps en général.

Varignon commence par faire acte d'allégeance à la doctrine catholique et récuse toute position partisane. Néanmoins c'est bien la définition cartésienne du corps comme étendue et les quelques principes qui en découlent qui constituent la base de la discussion. Il s'agit ainsi de distinguer les arguments des sectateurs, entrant dans une stratégie de polémique et qui ne servent « qu'à opiniâtrer les Calvinistes » (28) et les arguments strictement rationnels que Descartes a su mettre en évidence mieux qu'un autre. Ainsi le moyen de vider la querelle consiste à s'appuyer sur cette base commune de la « Raison seule » et à démontrer aux calvinistes la possibilité de la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie. Varignon retourne pour ainsi dire l'argument des anticartésiens qui tentent de verser l'explication cartésienne au dossier du calvinisme. Certes, il y a bien entente entre Descartes et Calvin sur le thème de la toute-

(27) Selon Jacob Vernet, cette lettre de Malebranche aurait été communiquée à un « Curieux » par Claude Clerselier, en passant à Caen, en 1678. La seconde pièce est constituée par le texte de Varignon et porte le titre de « Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, conformément au sentiment des catholiques ». La troisième est une réfutation indirecte de Varignon dont l'auteur est identifié comme étant un « digne Ecclésiastique de France ». On pense au cardinal de Noailles. La quatrième, enfin, émane d'un théologien protestant qui semble être Jacob Vernet lui-même, si l'on en croit le témoignage d'Albert de Montet, dans son *Dictionnaire biographique des Genevois* (Genève, 1877-1878). De tels fascicules étaient très répandus au tournant du XVIII^e siècle. Vernet en cite plusieurs dont les plus connus étaient le *Recueil de divers traités touchant l'Eucharistie*, publié à Rotterdam, en 1713, et dans lequel Jacques Rohault est contredit par Élie Richard, un médecin de La Rochelle, et le *Durand commenté ou l'Accord de la philosophie avec la théologie, touchant la transsubstantiation de l'Eucharistie*, de Pierre Cally, professeur de philosophie à Caen, publié à Cologne par Pierre Marteau, en 1700.

(28) Pierre Varignon, « Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, conformément au sentiment des catholiques », in *Pièces fugitives sur l'Eucharistie* (Genève, 1730), 9 (cote MFICHE D2-3929 à la Bibliothèque nationale de France).

générer en chicanes. par l'obscurité qu'elles y auroient infailliblement répandue. Ce n'est pas que je croie qu'on ne m'en puisse faire aucune; car ayant vu chicaner en Géométrie comme en Logique, je ne pense pas qu'il y ait rien qui en puisse être tout-à-fait à couvert. C'est pourquoi je ne compte que sur les Lecteurs attentifs & de bonne foi.

P R O P O S I T I O N.

L'Existence du Corps de JESUS-CHRIST dans l'Eucharistie, telle que la croit l'Eglise Catholique, est évidemment possible.

D E M O N S T R A T I O N.

1^o. Imaginons, suivant le *Premier Lemme*, chacune des parties sensibles d'un corps tel qu'on voudra, par exemple, du Pain, comme un *Tout*, dont Dieu change la disposition la plus intime des moindres particules élémentaires qui le composent: de manière, qu'au lieu de Pain, il en fasse de la Chair, des Os, des Artères, des Veines, du Sang, &c.

en

en un mot (*Cor. 1. Lem. I.*) un petit corps organisé, comme l'est d'ordinaire le Corps humain, dans lequel le Sang circule de même, &c. de sorte, dis-je, qu'il n'en diffère qu'en grandeur; concevons de plus, (suivant le *Cor. du Lem. IV.*) que ce même Dieu unisse l'ame de tel Homme qu'on voudra, à toutes ces portions de matière organisée en Corps humain.

II^o. Il est visible, par les Propositions précédentes, qu'il n'y a encore rien là que de très-possible, & que cependant 1^o (*Lem. II. & Cor. 2. Lem. V.*) il n'y auroit en tout cela qu'un seul Homme avec un seul corps humain, qui sans aucune reproduction, ni création nouvelle de matière seroit le même, (*Cor. Lem. III.*) & tout entier dans tous les endroits sensibles de ce qui étoit auparavant du Pain. 2^o. Que toutes ces différentes portions de matière organisée se pourroient bien séparer les unes des autres, sans qu'aucune d'elles se rompît, & par conséquent sans que le Corps humain, qui résulte (*Cor. 2. Lem. V.*) de leur union avec la même ame, fût divisé ni lacéré par la fraction du

B 3

total

total de cette matière. 3^o. Que ces mêmes portions de matière organisée, gardant chacune entr'elles le même ordre, que lors qu'elles n'étoient que du Pain, doivent encore y être arrangées suivant la même figure, & y produire la même surface sensible; y laisser des éminences, des profondeurs & des pores, sensiblement les mêmes par rapport à la réflexion de la lumière, au passage de la matière subtile, &c. Et par conséquent nous causer encore par elles-mêmes, & sans le secours d'aucun accident absolu, les mêmes sensations, c'est-à-dire, y paroître encore sous les mêmes espèces, & aussi naturellement, (ce seul arrangement supposé) que lors que ce n'étoit que du Pain.

III^o. Si donc on suppose présentement, que l'ame unie à toutes ces portions de matière soit celle de JESUS-CHRIST, & qu'on appelle *Hostie*, ce qui reste de sensible après leur transformation de Pain en Chair, en Os, en Sang, &c. alors on pourra dire, que non-seulement (*Lem. III.*) JESUS-CHRIST y est avec le même Corps (*humain*) qu'il avoit au ventre
de

de sa Mère, & ensuite à la Croix, mais aussi (*Cor. Lem. III.*) que ce Corps y est le même & tout entier dans toutes les parties sensibles de l'Hostie, & sous les mêmes espèces ou apparences de Pain.

Fin de la Seconde Pièce.

puissance de l'examen par la raison et sur le refus de tout argument d'autorité. Mais l'usage de la raison devrait mener les calvinistes à accepter le dogme catholique de la transsubstantiation. Le schéma s'inverse : ce n'est plus Descartes qui mène à Calvin mais la raison qui, conduite jusqu'à son terme, ramène les brebis égarées dans le giron de la vraie philosophie. Tel est le dessein de Varignon dans ce court texte. D'où la forme particulière de cet écrit qui procède par lemmes, corollaires, scolies et démonstration. Il s'agit d'établir les propositions préliminaires dont l'explication va favoriser la démonstration de la transsubstantiation.

Examinons donc dans un premier temps les lemmes et corollaires qui constituent la première partie de ce texte, et la plus longue.

Selon le lemme I et ses corollaires, la matière est divisible à l'infini et peut ainsi donner lieu à de nouveaux réaménagements sans fin, sans qu'il « soit besoin d'aucune production ni création nouvelle de matière (29) ». L'auteur anonyme du troisième texte de ces *Pièces fugitives* reprochera à Varignon de revenir à la matière première des scolastiques, c'est-à-dire à une matière sans forme et susceptible de les recevoir toutes. Pourtant Varignon ne fait qu'appliquer à la matière créée un principe cartésien réservé au moment de la création, selon lequel « la matière doit passer par toutes les formes (30) ». Cet argument permettait à Descartes d'exposer la genèse du monde en ménageant le dogme de la création. On assiste ici à une sorte de sécularisation de cet argument et aux premiers pas de la chimie ou à ce que Sanctorius, cité plus loin par Varignon, nomme la « médecine statique ou méthodique » qui procède par mesure exacte de la transpiration et du renouvellement de la masse organique (31). Cela se situe dans le droit fil de la pensée cartésienne et, plus précisément, de l'explication que donne Descartes de la digestion. Lorsque l'homme ingère et digère une nourriture, celle-ci constitue de la matière nouvelle venant s'agréger à l'ancienne (32). Il s'agit bien d'une substitution de substance

(29) Varignon, *op. cit.* in n. 28, 13.

(30) Cf. René Descartes, *Les Principes de la philosophie*, III, 47 (AT IX, 126 ; FA III, 251).

(31) Johannes Sanctorius (1561-1636), *De statica medicina* (Lyon, 1694).

(32) La comparaison de la transsubstantiation et de la nutrition se trouve, originairement, chez Grégoire de Nysse, dans *Oratorio catechetica* (Paris, 1568), XXXVII, 5 à 12, et sera reprise par Durand de Troarn dans son *Liber de corpore et sanguine Christi* (Paris, 1648). Bellarmin formulera deux objections à cette comparaison, reprises par les adversaires de Descartes : la première consiste en ce que l'opération envisagée n'est pas tant une transsubstantiation qu'une simple transformation, *métabolè*. La seconde s'appuie sur la théorie thomiste de l'individualité de l'homme et prétend que la matière du pain étant informée par la seule âme du Christ ne saurait devenir de la chair, mais un corps composé de pain et de l'âme du Christ. Descartes répondra à ces objections en explicitant tout d'abord le statut du surnaturel : expliquer la transsubstantiation en terme de *métabolè* et, plus précisément encore, comme un changement de lieu, ne contredit pas la nécessité d'une intervention divine pour son exécution. Quant à la seconde objection, elle tombe d'elle-même si l'on accepte, avec Descartes, de faire de l'âme seule, et non du composé de deux essences incomplètes, le principe de l'individualité de l'homme.

et, à ce titre, ce phénomène peut être considéré comme une transsubstantiation naturelle. Pour exposer ces vues, Descartes choisit judicieusement l'ingestion de pain et de vin : « [...] je considère que, lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et de ce vin, se dissolvant en notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles se mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, et deviennent parties de notre corps (33). » Cet exemple apparaît à la suite du passage dans lequel Descartes discute du changement incessant qui agite les parties du corps, lequel ne nuit cependant pas à son individualité, puisque celle-ci est assurée par l'âme seule. L'exemple de l'ingestion de pain et de vin illustre parfaitement ce raisonnement. Selon que l'on considère le phénomène d'assimilation par notre corps de ces parties de matière, elles « deviennent parties de notre corps ». Ainsi donc la digestion d'un aliment ne doit pas être conçue comme la pénétration d'un corps dans un autre, mais comme un mélange qui préserve leur distinction. Selon que l'on considère ces parties de nourriture en soi, c'est-à-dire comme parties de matière, elles demeurent des parties de pain et des parties de vin distinctes du corps : « [...] bien que, si nous avons la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes *numero*, qui composaient auparavant le pain et le vin (34). » Mais si on les considère relativement à l'union avec l'âme, on doit estimer que ces parties de pain et de vin sont parfaitement assimilées au corps informé et individualisé par cette âme (35).

Ce modèle de la transsubstantiation naturelle, appuyé sur l'intuition de processus physiques non encore reconnus comme chimiques sous-tend toute l'explication de Varignon (36). C'est ainsi que le scolie du corollaire du lemme III présente l'ébauche d'un principe de la réutilisation à l'infini de la matière que n'aurait pas désavoué Lavoisier dans un autre

(33) *Op. cit. in n. 14, FA III, 549*. Le thème de la communion eucharistique comme nourriture de l'âme se trouve chez saint Bonaventure, *Breviloquium*, VI, 9, 5 (Paris : Éd. franciscaines, 1968) ; chez Pierre de Bérulle, *Opuscules de piété*, éditions du P. Gaston Rotureau, (Paris : Aubier, 1944), 341, et chez Nicolas Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XVII, 6, in *Œuvres complètes* (Paris : Vrin, 1959). En revanche, Leibniz s'y oppose très clairement dans sa *Refutatio hypotheseos Thomae Angli* de 1668 (Leipzig).

(34) *Op. cit. in n. 14, FA III, 549*.

(35) En effet, continuer à nommer ces parties de nourriture une fois ingérées, « pain et vin », ne peut se faire que sans « égard à l'union qu'elles ont avec l'âme » (*op. cit. in n. 14, FA III, 549*). Ce point est primordial si l'on veut échapper au reproche de favoriser la doctrine luthérienne de l'impanation ou de la consubstantiation. C'est la doctrine du « Christ pané » qui a valu à John Wyclif de voir ses œuvres brûlées à Prague entre 1409 et 1412 ainsi qu'une condamnation *post mortem* en 1415. Cette doctrine s'enracine dans la critique nominaliste de la scolastique et dans un parti pris atomiste. Luther reprendra cette conception de la coprésence de la substance du Christ et de la substance du pain et du vin. Cf. *De captivitate babilonica Ecclesiae praeludium Martini Lutheri* (Strasbourg, 1520).

(36) C'est pour ne pas l'avoir compris que Jacob Vernet lui reproche de vouloir faire rentrer toutes les parties du corps du Christ les unes dans les autres pour les réduire à ne tenir aucune place.

contexte, puisqu'il s'agit ici pour Varignon d'expliquer qu'au moment de la Résurrection nous aurons le même corps quoique constitué de matière différente.

« Aussi est-il visible que la Terre qui doit composer ici les Corps de tous les Hommes passés, présents & à venir, ne contient pas assez de matière pour en pouvoir fournir à chacun sa portion particulière, sans la faire servir ensuite à d'autres. C'est, dis-je, de cette manière qu'un Anthropophage dont le Corps ne serait fait que de Corps d'Hommes dévorés, pourrait ressusciter avec le sien propre aussi bien qu'eux ; l'union de son âme & de la leur avec des portions différentes de matière quelconque organisée en Corps humain, suffisant pour cela (37). »

Ainsi c'est bien sur la question de la permanence de l'individualité en dépit ou grâce au renouvellement incessant de ses parties que se focalise l'attention de Varignon. Le lemme II précise ainsi que la taille « est indifférente pour être Homme (38) » et que ce n'est donc pas l'identité de matière qui assure la permanence d'un être et son individualité (lemme III), mais son âme (corollaire) (39). Il semble que la question de l'individualité d'un homme, jusque-là réservée au champ de la métaphysique, gagne peu à peu, après Descartes, un nouveau statut plus médical. L'allusion de Varignon aux travaux de Sanctorius entre ici en écho avec un passage de la première pièce, attribuée à Malebranche, qui examine également la question de la permanence d'un même corps malgré le changement incessant de toutes ses parties : « & même ceux qui ont examiné la circulation du sang, & qui croient que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des particules de notre corps, [...], ne pensent pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même en nombre un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, soit toujours le même en nombre pendant qu'il est uni avec la même âme (40). » Et l'exemple qu'il donne est celui d'un homme gras devenu maigre. L'exigence métaphysique d'expliquer l'individualité d'un homme, qui depuis Aristote jusqu'à saint Thomas et Leibniz a occupé très largement le champ philosophique, s'est prolongée en un souci de la santé de l'homme et des moyens de la maintenir ou de la ramener. En l'absence d'une élaboration conceptuelle de processus chimiques, Descartes ne peut concevoir une réelle assimilation ou encore la transformation d'une matière en une autre. Il ne parvient qu'à la penser en termes de mouvement local : de la matière vient prendre la place d'une autre matière antérieurement expulsée et entretient alors des rapports similaires de contact avec les parties de matière qui environnaient, précédemment, la matière expulsée. Cet échange ne nuit pas à l'individualité du corps en question, dans la mesure où les surfaces demeurent les mêmes. Varignon s'en remet à la présence d'une âme pour maintenir l'individualité d'un corps sans

(37) *Op. cit. in n. 28*, 15-16. La référence à l'anthropophagie constitue un thème récurrent dans la littérature ecclésiastique depuis la découverte des Amériques.

(38) *Ibid.*, 13.

(39) *Ibid.*, 15.

(40) *Pièces fugitives...*, *op. cit. in n. 28*, première pièce, 3.

préciser davantage, mais en proposant des variations sur ce thème qui, considérées par un œil borgésien, pourraient donner lieu à plus d'une fiction, et qui vont jouer un rôle stratégique dans la démonstration de l'Eucharistie. En effet, il envisage le cas d'une seule âme unie à plusieurs corps et refuse de considérer qu'un corps soit uni à plusieurs âmes. La raison en est simple : puisque l'union de l'âme avec le corps « consiste dans la correspondance mutuelle des mouvements de l'un avec les pensées de l'autre », il semble possible à une même âme de correspondre avec plusieurs corps, mais pas à un corps d'obéir à plusieurs âmes et ainsi d'avoir plusieurs moi (41). La conception de l'union mobilisée ici par Varignon apparaît comme une simplification de la théorie cartésienne qui en fait une troisième substance et elle n'est pas sans rappeler la conception spinoziste : à une pensée de l'âme correspond un mouvement et *vice versa*. Ainsi selon les précisions du corollaire 2 du lemme V, « plusieurs corps unis à la même âme ne feraient pas plusieurs hommes, mais un seul de qui tous ces corps en général ne feraient plus qu'un même corps humain, l'identité de matière n'étant pas requise pour cela (42) ». On voit bien l'intérêt d'une telle affirmation pour démontrer que l'âme du Christ puisse informer une pluralité de portions de matière (les hosties), lesquelles ne constituent en définitive qu'un seul corps, le corps christique, puisque c'est l'âme qui individualise la matière. Mais ce qui surprend davantage c'est le long développement du corollaire 3 sur la possibilité d'un homme d'avoir plusieurs corps et donc de se trouver en différents lieux à la fois. Cette possibilité implique néanmoins l'intervention divine puisqu'il est nécessaire que lui soient restitués ses corps précédents (celui de son enfance, de son adolescence, etc.) sans qu'on lui ôte le sien présent (celui de vieillard par exemple) (43). Mais l'aspect miraculeux de cette opération est aussitôt minoré par le fait qu'elle peut se réaliser « sans aucune reproduction ni création nouvelle de matière », puisque la matière ne disparaît jamais et que tout se transforme. Le miracle divin serait en quelque sorte un miracle économique, reposant sur des propriétés physiques de la matière. Tel est le cadre spéculatif général qui, au XVII^e et au XVIII^e siècle, gouverne les explications physicalistes de l'Eucharistie : trouver dans la théorie scientifique constituée les principes susceptibles de démontrer la possibilité de la transsubstantiation afin d'assurer la légitimité de tels principes. Ce mouvement est très clair chez Descartes et il l'est également dans ce cercle cartésien constitué autour de Malebranche qui en assume partiellement l'héritage.

Ainsi après avoir exposé les lemmes fondamentaux, Varignon présente au lecteur la démonstration de la proposition selon laquelle « L'Existence du Corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, telle que la croit l'Église catholique, est évidemment possible », non sans la faire précéder d'un avertissement qui indique que tout a été fait pour éviter « que l'on puisse

(41) Varignon, *op. cit.* in n. 28, 16-17.

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*, 18-19.

incider, & pour éviter des digressions, qui auraient pu dégénérer en chicanes (44) ».

La démonstration en elle-même est assez courte et tient en trois points, mais elle recèle néanmoins une nouveauté à l'égard des explications de Descartes et de Leibniz. Tout d'abord, il suffit d'imaginer que Dieu transforme le pain en un « petit corps organisé, comme l'est d'ordinaire le Corps humain, dans lequel le Sang circule de même, &c. (45) » et qui n'en diffère qu'en grandeur. Imaginons encore que Dieu unisse à toutes ces portions de matière qui composent un corps organisé une seule et même âme. Il s'ensuit, et conformément aux lemmes et corollaires précédents, que toutes ces portions de matière constitueraient un homme dont l'intégrité ne saurait être remise en cause par une partition de son corps en parties diverses puisque c'est l'âme qui assure l'identité de cet homme. De plus, ces particules de matière qui formaient autrefois du pain et qui constituent maintenant le corps d'un (petit) homme ont vu leur « disposition la plus intime » changée par Dieu mais pas leur ordre entre elles. De sorte qu'elles paraissent au témoignage sensible de la vue, du goût, de l'odorat et du toucher, continuer à être du pain. Ainsi si l'on suppose « que l'âme unie à toutes ces portions de matière soit celle de Jésus-Christ, & qu'on appelle Hostie, ce qui reste de sensible après leur transformation de Pain en Chair, en Os, en Sang, &c. (46) », alors la possibilité de la transsubstantiation est démontrée.

Malgré la présentation synthétique et mathématique de l'explication de Varignon, on ne peut s'empêcher de remarquer l'embarras qui est le sien lorsqu'il s'agit d'expliquer à la fois que les particules du pain constituent un corps organisé et qu'elles continuent, néanmoins, à nous apparaître comme étant du pain. La seule distinction entre le moment où elles sont véritablement du pain et le moment où, après la consécration et donc l'intervention divine, elles paraissent seulement en être, réside dans l'échelle de la disposition de leurs parties : lorsque Varignon envisage les particules qui ne sont que du pain, il évoque simplement un ordre d'arrangement mutuel, et lorsqu'il examine ces mêmes particules devenues sang et os du corps du Christ, il mentionne « la disposition la plus intime des moindres particules élémentaires (47) ». Un simple changement d'échelle semble expliquer la permanence des apparences malgré le changement des substances. Or, ce qui permet à Descartes de conserver les apparences du pain après la transsubstantiation réside précisément dans le fait que l'arrangement interne *via* les surfaces intérieures est conservé. Ainsi l'exemple de la digestion lui sert à montrer que de même qu'il est possible à une même âme, celle d'un homme qui se nourrit, d'informer successivement différentes matières, de même il est possible à l'âme du Christ d'informer les parties de pain et de vin pour en faire son corps,

(44) Varignon, *op. cit.* in n. 28, 19-20.

(45) *Ibid.*, 21.

(46) *Ibid.*, 22.

(47) *Ibid.*, 20.

sans toutefois qu'il faille imaginer « qu'afin que le corps de Jésus-Christ soit en l'Eucharistie, il faut que tous ses membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière *numero*, dont ils étaient composés quand il est monté au Ciel ». *A contrario*, Varignon considère comme une nécessité que la matière du pain soit organisée en un corps humain pour que l'âme du Christ puisse l'informer. Le modèle sous-jacent est moins celui de la digestion comme chez Descartes que celui d'un processus universel de recyclage, de réaménagement de la matière. Ce faisant, Varignon fait peser sur l'explication d'inspiration cartésienne deux soupçons qu'elle avait su éviter : le premier réside dans l'impression d'atomisme qui ressort de ce texte. Il ne peut s'agir que d'une impression puisque Varignon commence par affirmer le caractère divisible à l'infini de la matière. Nonobstant cette affirmation, on ne laisse pas de considérer la matière comme un aménagement de particules élémentaires susceptibles d'entrer dans des montages fort divers. Or, on sait, après les travaux de Pietro Redondi, que le reproche d'atomisme a peut-être joué un rôle majeur dans l'affaire Galilée. Quoi qu'il en soit de l'importance de cet argument pour expliquer la disgrâce de Galilée, il est patent que l'atomisme paraissait aux yeux de la curie comme une doctrine incompatible avec la possibilité de la transsubstantiation. Le second reproche que l'explication de Varignon encourt consiste dans le fait qu'il semble encourager la reprise des réactions protestantes concernant le cannibalisme des papistes.

Ainsi, on peut reconnaître le bien-fondé de la remarque désobligeante de Jacob Vernet concernant cette complication propre à l'explication de Varignon et admettre que « c'est véritablement enfanter une chimère qui satisfera aussi peu les Philosophes que les Théologiens (48) ». Néanmoins, ce texte apparaît comme une reprise de l'effort cartésien d'explication et en achève le mouvement en mettant en évidence l'enjeu métaphysique et philosophique de cette question théologique. Cet enjeu est celui de l'individualité de toute substance matérielle, son unité et son unicité, enjeu que Leibniz avait très bien saisi et pour lequel il avait forgé un nouveau concept.

(48) *Pièces fugitives...*, *op. cit.* in n. 28, 25.