

Bulletin cartésien LI*

Centre d'études cartésiennes (Sorbonne Université)
Centro Dipartimentale di Studi su Descartes
Ettore Lojacono (Università del Salento)**

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 2020***

Liminaires

- I. *In memoriam* Lilli Alanen (1941-2021), par *Giulia Belgioioso*
- II. Un nouveau document sur l'*hyperapsistes*, par *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*
- III. Le moment cartésien de la leçon d'anatomie : la myologie du dessinateur Sagemolen pour l'anatomiste van Horne, Leyde, 1654-1660, par *Annie Bitbol-Hespériès*
- IV. Descartes en Italie : pour vendre des mulets, par *Erik-Jan Bos*

* Centre d'études cartésiennes de Sorbonne Université, dirigé par Vincent Carraud ; secrétaire scientifique du *Bulletin* : Dan Arbib.

** Centro Dipartimentale di Studi su Descartes - Ettore Lojacono de l'Université du Salento, dirigé par Igor Agostini.

*** On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions. Le *Bulletin* dans son intégralité, comprenant en outre les listes bibliographiques et recensions, est consultable sur Internet à l'adresse des *Archives de philosophie* : www.archives-dephilo.com et à celle du site *Cartesius*, dirigé par Giulia Belgioioso : www.cartesius.net.

Réalisation du *Bulletin* : (1) Listes bibliographiques : Dan Arbib, avec la collaboration de Yoen Qian-Laurent ; (2) Liminaires : Mmes Giulia Belgioioso et Annie Bitbol-Hespériès ; MM. Jean-Robert Armogathe, Erik-Jan Bos et Vincent Carraud ; (3) Comptes rendus : Mmes Annie Bitbol-Hespériès, Laurence Devillairs, Martine Pécharman, Madeleine Ropars ; MM. Igor Agostini, Dan Arbib, Jean-Robert Armogathe, Frédéric de Buzon, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Domenico Collacciani, Olivier Dubouclez, Alberto Frigo, Sylvain Josset, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Jean-Luc Marion, Édouard Mehl, Cristian Moïscu, Michel Niqueux, Gilles Olivo, Yoen Qian-Laurent, Jean-Louis Quantin, Clément Raymond, Arnaud Rossetti, Louis Rouquayrol. - Correspondants : pour la Russie et l'Europe de l'Est (langues slaves) : Wojciech Starzynski (Varsovie) ; pour l'Amérique latine hispanisante : Pablo Pavesi (Buenos Aires) ; pour le Brésil : Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia) ; pour le Japon : Masato Sato ; pour la Chine : Zuo Huang.

I. In memoriam Lilli Alanen (1941-2021)

Lilli Alanen nous a quittés le 22 octobre 2021. Il était bien naturel que le *Bulletin cartésien* rendit hommage à une personnalité remarquable des études cartésiennes. L'intérêt de Lilli Alanen pour Descartes et la culture du XVII^e siècle, constant dans sa carrière scientifique, la conduisit de l'université d'Helsinki à la Sorbonne, où elle étudia avec Ferdinand Alquié. Elle retourna à Helsinki pour donner ses premiers cours universitaires, mais le crédit obtenu grâce à ses études lui conféra une stature internationale : ainsi enseigna-t-elle dans de nombreuses universités prestigieuses aux États-Unis – Wayne State University (1988), University of California à Irvine (1998), Carleton College (2003), University of Chicago (2004), University of California à Berkeley (2009) – et, évidemment, à l'Université d'Uppsala, où elle fut, à partir de 1997, professeur de philosophie, puis professeur émérite.

Son travail couvrit un large spectre d'intérêts, de Descartes à Spinoza, Hume et, plus tard, le féminisme. Mais c'est la philosophie de l'esprit qui fut à coup sûr au cœur de ses recherches : elle consacra au concept cartésien de l'esprit une importante monographie parue en 2003, *Descartes's Concept of Mind* (voir le BC XXXIV, 2.1.1). Analysant les *Principia*, les *Passions de l'âme* et le *Traité de l'homme*, elle s'opposa aux théoriciens de « l'esprit désincarné » : le concept d'esprit dont Descartes veut prouver la nature immatérielle, écrivait-elle, est l'esprit humain qui est aussi incarné : « Ma discussion du concept d'esprit de Descartes concerne l'esprit des penseurs humains » (p. xi).

Bibliographie sélective¹

- 1981
« On the so-called 'Naïve Interpretation' of 'cogito, ergo, sum' », *Acta Philosophica Fennica*, 1981, 32, p. 9-29.
- 1982
« Descartes on the Essence of Mind and the Real Distinction between Mind and Body » et « On the Role and Nature of Descartes' First Principle », in *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind*, *Acta Philosophica Fennica*, 33, Helsinki, Philosophical Society of Finland, 1982, p. 9-103 et p. 105-170.
- 1985
« Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility », in *Franciscan Studies*, 1985, 45/1, p. 157-188.
- 1986
« On Descartes's Argument for Dualism », in Simo Knuuttila & Jaako Hintikka, éd., *The Logic of Being: Historical Studies, Synthese Historical Library*, 28, Dordrecht & Boston, Reidel, 1986, p. 223-248.
- 1988
« Descartes, Omnipotence, and Kinds of Modality », in Peter H. Hare, éd., *Doing Philosophy Historically*, Buffalo, NY, Prometheus Books, 1988, p. 182-196.
« The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors », in Simo Knuuttila, éd., *Modern Modalities. Studies of the History of Modal*

1. Nous nous contentons ici de mentionner les titres intéressant les études cartésiennes. On trouvera en ligne plusieurs bibliographies de Lilli Alanen ; signalons en particulier : <https://katalog.uu.se/profile/?id=N96-1832>

Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1988, p. 1-69.

- 1989
 - « Descartes's Dualism and the Philosophy of Mind », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, 94/3, p. 391-413.
 - « Descartes by John Cottingham » [compte rendu], in *Journal of Philosophy*, 86/1, p. 44-49.
- 1990
 - « Cartesian Ideas and Intentionality », *Acta Philosophica Fennica. Language, Knowledge, and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaako Hintikka*, 1990, 49, p. 344-369.
- 1991
 - « Descartes, Conceivability, and Logical Modality », in Tamara Horowitz & Gerald J. Massey, éd., *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Rowman-Littlefield, 1991, p. 65-84.
- 1992
 - « Thought-Talk: Descartes and Sellars on Intentionality », in *American Philosophical Quarterly*, 1992, 29/1, p. 19-34.
- 1994
 - « Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity », in John Cottingham, éd., *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 229-250.
- 1995
 - « Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle », in Jean-Marie Beyssade & Jean-Luc Marion, éd., *Descartes. Objecter et répondre*. Paris, PUF, 1995, p. 205-230.
 - « Automata, Agency and Human Thinking. A Cartesian Meditation », in *Acta Philosophica Fennica*, 1995, 58, p. 171-205.
- 1996
 - « Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union », in *Synthese*, janvier 1996, 106/1, p. 3-20.
- 1997
 - « Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes », in Joël Biard & Roshdi Rashed, éd., *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 155-173.
- 1999
 - « Intuition, Assent and Necessity: The Question of Descartes's Psychologism », in *Acta Philosophica Fennica*, 1999, 64, p. 99-121.
- 2000
 - « Cartesian Doubt and Scepticism », in *Acta Philosophica Fennica, Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, 2000, 66, p. 255-270.
- 2002
 - « Descartes on the will and the power to do otherwise », in Henrik Lagerlund & Mikko Yrjönsuuri, éd., *Emotions and Choice From Boetius to Descartes*, Boston-Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 279-298.

- 2003
« The intentionality of cartesian emotions », in Byron Williston & André Gombay, éd., *Passion and Virtue in Descartes*, Amherst, Humanity Books, 2003, p. 107-127.
Descartes's Concept of Mind, Cambridge-Londres, Harvard UP, 2003.
- 2004
« Descartes and Elizabeth: A philosophical Dialogue? », in Lilli Alanen & Charlotte Witt, éd., *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2004.
- 2006
« Descartes's Concept of Mind », in *Philosophical Quarterly*, 2006, 56, 224, p. 449-450.
- 2007
« Omnipotence, modality, and conceivability », in Janet Broughton & John P. Carriero, éd., *A Companion to Descartes*, Malden MA, Blackwell Publishing, 38, 2007, p. 353-371.
- 2008
« Cartesian Scientia and the Human Soul », in *Vivarium*, 2008, 46/3, p. 418-442.
« Descartes' Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism », in *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2008, 51/5, p. 464-484
- 2009
« Review of John Cottingham, Cartesian Reflections: *Essays on Descartes' Philosophy* », [compte rendu], in *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2009 (8)
- 2011
« Spinoza on the Human Mind », in *Midwest Studies in Philosophy*, 2011, 35/1, p. 4-25
- 2012
« The role of will in Descartes' account of judgment », in Karen Detlefsen, éd., *Descartes' Méditations. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge UP, 2012, p. 176-199.
« Spinoza on Passion and Self-Knowledge: The Case of Pride », in Martin Pickavé & Lisa Shapiro, éd., *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 234-254.
- 2016
« Self-Awareness and Cognitive Agency in Descartes's Meditations » in *Philosophical Topics*, 44/1, 2016, p. 3-26.
« Descartes and Spinoza on the Love of God », in Hemmo Laiho & Arto Repo, éd., *De natura rerum. Scripta in honorem professoris Olli Koistinen Sexagesimum annum complentis*, Turku, University of Turku, 2016, p. 74-97

Giulia BELGIOIOSO (Università del Salento)

II. Un nouveau document sur l'*hyperaspistes*

L'identité de l'*hyperaspistes* a donné lieu à diverses conjectures². Dans un recueil posthume, *Les versions du sujet. Étude de quelques arguments sceptiques au XVII^e siècle* (Paris, Klincksieck, 2020), André Pessel (1935-2019) a publié un nouveau document et proposé

2. Voir notamment Igor AGOSTINI, « Un homme qui se faisait appeler l'*Hyperaspistes* », *Bulletin cartésien* XXXIV, Liminaire II.2.

une nouvelle hypothèse. Le document est la dédicace d'un petit livre de Thomas White, *Exercitatio Geometrica. De Geometria Indivisibilium, et Proportione Spiralis ad Circulum*, Londres, 1658, où Gérard Gutschoven³ est qualifié de *Cartesii hyperaspistes*. Dans ce bref exercice, Thomas White (Thomas Albius) entend réfuter la méthode des indivisibles. Il s'oppose donc à Descartes et à son défenseur Gérard Gutschoven, dont il est néanmoins l'ami : un ami qui pourrait bien lui donner tort. Nous donnons ci-dessous le texte et la traduction annotée de cette dédicace.

Excellentissimo viro,

Gerardo a Gutschoven :

In Medicina experientissimo, in geometricis Thaumaturgo et Mathematicum apud Grudios Professori Regio.

Subolverat PHYSICO meo EUCLIDI (Clarissime Vir) defensio CARTESII, quam moliris. Inhorruit; et, exclamans, Perimus, inquit! In proinctu adversus nos stat, Cartesii hyperaspistes, magnus GUTSCHOVEN. Et ego, ab amicissimo viro quid times? Ne naevos tibi tuos aperiat? Habebat et Venus suos; et, objectu eorum, caetera nitebat magis. Plura ad solatium addidi, et Fratris METAPHYSICI auxilia spondi. Surdo canebam: retulit mihi, quid haec ad tantum virum, Geometriae callentissimum, Naturae per medicas indagaciones Evisceratorem, qui, per mechanices operas, vitam, imo mentem, automatis indit, ut pericula vitent, ad tuta recurrant et Cartesio (quanto philosopho!) junctis viribus campum invadit? Sed et mihi, inquit, domi exprobratur, unde tu Demonstrator cum Geometrica non attigeris? Putasne posse leges et solertiam Geometricam ad Labyrinthos Naturae, et sepositos Sapientiae recessus traducere? Ah Pater!

Haec dici potuisse et non potuisse refelli?

Agnovi voces debentis Eridano bustuarium, et nefastum erat omen. Collegi itaque me totum et cum hanc Exercitationem parturissim, EUCLIDI minori ad te perferendam tradidi, ut palpo te feriat et Fratri molles exoret iras: non ut parcas ipsius vitii (aequum enim est ut sit amicior veritas); sed ut doceas, non confundas; erudias, non exagites, me Tui admiratorem magis indies reddas

Servum et amicissimum Tho. Albius

Au très excellent Gérard Gutschoven, grand expert en Médecine, miraculeux en Géométrie et professeur royal de Mathématiques en pays belge.

MON EUCLIDE PHYSICIEN⁴ a subodoré, Illustre ami, que tu préparais une défense de DESCARTES. Il a frémi et s'est écrié : « Nous sommes perdus! Il se dresse tout armé devant nous, le défenseur de *Descartes*, le grand GUTSCHOVEN ». Mais je lui répondis : « Qu'as-tu à craindre du meilleur de mes amis? Qu'il mette au jour tes taches? Mais même Vénus a les siennes⁵, et en les exposant elle brille encore plus. » J'ajoutai beaucoup d'autres choses

3. Gérard Gutschoven (1615-1668), ancien disciple et assistant de Descartes, fut professeur de mathématiques à Louvain à partir de 1640 et d'anatomie à partir de 1659. Dans *La vie de Monsieur Descartes*, Baillet note : « C'était l'homme du monde le plus propre à tirer la pensée de M. Descartes des endroits de ses écrits les plus chiffrés. Aussi avait-il demeuré plusieurs années sous lui à copier, et à le servir pour les expériences : et il s'était rendu très habile dans l'anatomie et dans les mathématiques sous sa discipline domestique » (t. II, p. 399 ; voir Annie BTBOL-HESPÉRIÈS, liminaire II du *BC L*). À l'automne 1659, Sluse et Pascal recommandent, pour établir les figures du *Traité de l'homme*, Gutschoven, « fort adroit à faire choses semblables et fort affectionné à la mémoire de Monsieur Descartes avec qui il a eu des entretiens très particuliers l'espace de quelques mois en Hollande, où il s'était rendu tout exprès pour ce sujet » (lettre de Sluse à Pascal du 4 octobre 1659, in *OC de Pascal*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, t. IV, 1992, p. 703).

4. *Euclides physicus, sive De principiis naturæ Stoecheidea*, Londres, 1657.

5. Les taches de la planète Venus ont été relevées par Galilée et décrites dans la célidographie de Francesco Bianchini (1662-1729) : *Hesperii et phosphori nova phaenomena, sive Observationes circa planetam*

pour le consoler et je m'assurai le secours de son frère le MÉTAPHYSICIEN⁶. Je chantais pour un sourd⁷ : il me répondit « À quoi bon, quand entre en lice un tel homme, très habile Géomètre, dissecteur⁸ de la Nature par ses recherches médicales, qui, par ses œuvres en Mécanique donne la vie – et même l'esprit – à des automates pour qu'ils évitent les périls et se mettent à l'abri et qui unit ses forces à celle de Descartes (ce grand Philosophe!) ? Mais c'est à moi, dit-il, qu'il est reproché ce à quoi toi, le démonstrateur, tu n'es pas parvenu par la géométrie⁹? Penses-tu que les lois et l'ingéniosité géométrique puissent conduire aux Labyrinthes de la Nature et aux retraites cachées de la Sagesse? Ah, Père,

*Cela a pu être dit et n'a pas pu être réfuté?*¹⁰ »

Je reconnus la voix de celui qui avait dû embraser l'Éridan¹¹, et le présage était funeste. Je me suis donc ressaisi et en enfantant cette *Exercitatio*, je l'ai confiée à un EUCLIDE MINEUR¹² pour te la porter afin qu'il t'atteigne comme un flatteur et qu'il obtienne pour son Frère d'adoucir les colères : non pour que tu épargnes ses fautes (il est juste en effet que la vérité l'emporte sur l'amitié), mais pour que tu l'enseignes sans le confondre, l'instruises sans le critiquer, et que l'admirateur que je suis devienne de jour en jour davantage

ton serviteur et parfait ami,

Thomas Albius

Jean-Robert Armogathe, de l'Institut
& Vincent Carraud (Sorbonne Université)

III. Le moment cartésien de la leçon d'anatomie : la myologie du dessinateur Sagemolen pour l'anatomiste van Horne (Leyde, 1654-1660)

En juin 2016, quatre grands volumes de dessins anatomiques du Siècle d'or hollandais (Ms 27 à 30) ont été identifiés à la Bibliothèque interuniversitaire de santé à

Veneris : unde colligitur I. descriptio illius macularum, seu celidographia, etc., Rome, Salvioni, 1728 (trad. angl. : *Observations concerning the planet Venus*, Londres et New York, Springer, 1996).

6. *Euclides metaphysicus, sive De principiis sapientiae Stoecheidea*, Londres, 1658.

7. *Surdo canebam, Æthiopem lavabam, incapacem docebam* : série d'adages synonymes (voir ÉRASME, *Adagia*, I, iv, 87 [# 385 chez Miekske van Poll-Van de Lisdonk, site de l'Erasmus Society, Université d'Utrecht] « Surdo canis », citant entre autres Virgile, *Bucoliques* 10, 8 : *Non canimus surdis, respondent omnia sylva*).

8. *Eviscerator* est un mot rare – relevons que la Bibliothèque bodléienne à Oxford comportait un portrait de Paolo Sarpi avec la mention « Concilii Tridentini Eviscerator » (J. D. Schreber et J. G. Pfeiffer, *De imaginibus virorum clarorum, bibliothecarum ornameto*, Leipzig, J. Georg, 1692, § XXII).

9. Le titre de l'œuvre est *Exercitatio geometrica*.

10. *[Pudet hæc opprobria nobis] et dici potuisse, et non potuisse refelli?*, OVIDE, *Métamorphoses* I, 758.

11. Phaéton, fils de Phébus, qui prononce le vers d'Ovide et dont la course insensée embrasa les fleuves, dont l'Éridan (le Pô), *Métamorphoses* II, 258.

12. L'*Euclides metaphysicus*, paru en cette année 1658, avait donc pour « frère » aîné l'*Euclides physicus* paru l'année précédente.

Paris (BIUS)¹³. Consacrés à la myologie du corps humain, ils étaient entrés dans les collections le 15 mars 1796 (25 Ventôse an IV) lors de l'acquisition du lot contenant les admirables dessins du peintre Gérard de Laïresse pour l'*Anatomia humani corporis* du médecin néerlandais Govert Bidloo, éditée à Amsterdam en 1685. Celle-ci fut plagiée par le chirurgien anglais William Cowper dans *Anatomy of the Humane Bodies* publiée en 1698 à Oxford et plusieurs fois rééditée.

Ces volumes contenant 251 dessins annexés aux 126 dessins de Gérard de Laïresse ont été sortis des réserves de la BIUS et la signature portée sur plusieurs dessins a été identifiée. Le peintre allemand Marten Sagemolen (vers 1620-1669) est l'auteur des dessins, que l'on croyait perdus. Il les a réalisés sous la direction de Johannes van Horne (1621-1670), professeur d'anatomie et de chirurgie à Leyde, pour son projet de grand atlas d'anatomie envisagé dès sa nomination en 1652. Van Horne a étudié la médecine à Utrecht avec Henricus Regius (Hendrik de Roy ou le Roy) et Guilielmus Stratenus (Wilhem van der Straten), après un début à Leyde avec Johannes Walaeus (Jan de Wale). Il a obtenu son doctorat à Padoue, université de la République de Venise, avec Johann Vesling, un des successeurs de l'illustre Fabricius d'Acquapendente. Sa *peregrinatio academica* l'a conduit à Naples pour étudier avec le chirurgien Marco Aurelio Severino et à Bâle où il a reçu un doctorat honorifique.

Un double héritage médical est revendiqué en Hollande au XVII^e siècle : (1) celui de Vésale, qui a rénové l'enseignement de l'anatomie avec son traité latin superbement illustré sur la *Fabrique du corps humain*, préparé à Padoue mais imprimé à Bâle en 1543, (2) celui de Fabricius d'Acquapendente, qui a fondé l'embryologie avec son *De formato foetu*, remarquablement illustré et publié à Padoue en 1604, un an après l'édition de sa découverte des valvules dans les veines *De venarum ostiolis*. Fabricius projetait aussi de réaliser un *Theatrum totius animalis fabricae*. Les planches anatomiques de Vésale et de Fabricius sont diffusées en Europe par Caspar Bauhin de Bâle dans les éditions, en plus petit format, du *Theatrum anatomicum* (1605, 1620-1621, 1640). Les traités de Vésale, de Fabricius et de Bauhin sont aussi les sources où Descartes a puisé ses connaissances anatomiques avant de lire Harvey et de présenter, dans le *Discours de la méthode*, une approbation de la circulation du sang dissociée du contexte aristotélien vitaliste et finaliste où Harvey avait inscrit sa brillante découverte. Après Utrecht, Leyde est un centre cartésien, autrement dit un centre où l'anatomie est étudiée en liaison avec le mécanisme du corps. La méthode cartésienne en médecine est alors reçue par lecture directe et/ou par l'intermédiaire de Regius. Les thèses réunies sous le nom de *Physiologia* et corrigées par Descartes ont nourri l'œuvre médicale de Regius dès les *Fundamenta physices* publiés à Amsterdam en 1646. À Leyde, à l'instar de Regius, la physiologie mécaniste est dissociée de la métaphysique, comme le montre le recueil des thèses soutenues dans les années 1660, les *Disputationes* de Franciscus de le Boë Sylvius, collègue de van Horne. Le titre du résumé d'anatomie de van Horne, publié en 1662, est *Mikrokosmos*, mais le microcosme du corps humain est présenté sans les correspondances avec le macrocosme, sans le « cœur-soleil » encore évoqué par Harvey, et sans louanges envers le Créateur ou *Natura*.

À Leyde, les dissections et l'observation directe sont les mots d'ordre pour l'étude des mouvements du corps et dans le corps, après les découvertes de la circulation du sang par Harvey et celle des veines lactées par Aselli. Dans ce moment fondamental de l'histoire de la médecine et dans le contexte de la réception du mécanisme cartésien, l'étude des mouvements du corps est importante mais difficile à enseigner. Comment

13. Voir la présentation de Jean-François VINCENT et Chloé PERROT, *La myologie de Johannes Van Horne et Marten Sagemolen*, août 2016, sur le site de la BIUS, Histoire de la médecine.

représenter et expliquer le mouvement à partir d'un corps mort? La difficulté est accrue par le protocole de la leçon d'anatomie qui conduit à disséquer les membres en dernier, ce qui signifie rigidité cadavérique, *rigor mortis*, enraidissement des muscles peu après la mort, puis corruption rapide, putréfaction et altération des couleurs. D'où l'utilité de présenter des images des muscles en couleurs dans l'enseignement et pour faciliter la pratique chirurgicale. L'enjeu pédagogique des grands dessins réalisés par Sagemolen pour l'anatomiste van Horne se justifie d'autant plus que les dissections ne sont alors pratiquées que l'hiver pour d'évidentes raisons de conservation des corps (l'été est consacré à la botanique et aux simples pour les remèdes).

Certains dessins de Sagemolen sont datés : 1654, 1656, 1660. L'université de Leyde avait attribué en 1654 une subvention à van Horne afin de réaliser cet atlas « pour le perfectionnement de l'étude de l'anatomie, l'honneur de l'université et le bénéfice des étudiants en médecine ». Dès février 1652, van Horne avait demandé l'octroi d'une subvention « pour alléger le poids des dépenses engagées dans les dessins d'anatomie qu'il faisait déjà réaliser, ce qu'il allait continuer à faire ». Il avait commencé à travailler avec Sagemolen et montré des dessins aux Curateurs de l'université pour l'obtenir¹⁴. Le catalogue de la vente de la bibliothèque de van Horne en 1670 précise qu'il s'agit d'une « admirable anatomie des muscles de tout le corps, peinte en couleurs vives ». Les quatre volumes réunissant les dessins de Sagemolen pour l'atlas anatomique de van Horne témoignent de l'importance, de la qualité et de l'originalité du travail effectué à Leyde entre 1654 et 1660.

Ces dessins sur la myologie du corps humain masculin et les quatre volumes qui les contenaient ont été restaurés avec la Bibliothèque nationale de France et le Centre de recherche et de restauration des musées de France. Une numérisation nouvelle accompagne celle de 2016. Un colloque international a été organisé les 18 et 19 juin 2021, en visioconférence. Une sélection de dessins est exposée au musée d'Histoire de la médecine du 15 novembre 2021 au 15 janvier 2022.

Si ces albums d'images sont incomplets, comme des séries de dessins, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un document exceptionnel dans l'histoire de l'anatomie pour trois raisons fondamentales : (1) l'ampleur du projet, dans le sillage de celui de Fabricius d'Acquapendente, (2) le respect de l'ordre de la dissection, celui suivi par Caspar Bauhin de Bâle dans son *Theatrum anatomicum*, (3) l'importance du mouvement et du rôle essentiel joué par les articulations dans le contexte de la réception du mécanisme cartésien. Cela aboutit au moment cartésien de la leçon d'anatomie en couleurs et en plusieurs séquences.

Dans l'histoire de l'iconographie anatomique, les dessins de Sagemolen réalisés pour van Horne composent un ensemble admirable, non seulement par leur nombre, leur taille, l'utilisation magistrale de la couleur, mais aussi par la précision du trait d'après nature, le soin mis à décrire avec finesse les muscles et fibres qui les composent. J'ai eu la chance de voir les quatre volumes de dessins au moment de leur découverte en 2016. J'ai immédiatement pensé aux planches de Fabricius et aux *Pitture colorate d'anatomia* réalisées pour le projet du *Theatrum totius animalis fabricae* et conservées à la Marciana de Venise et j'ai signalé cette parenté. Parmi les *Pitture* que Fabricius avait léguées à la République de Venise et autorisé à montrer et à copier, figure une myologie de tout le corps humain, *De anatomia musculorum totius corporis*, qui accorde une grande place à la représentation précise de la musculature des membres humains, autrement dit à ce qui fait, du point de vue anatomique, la spécificité de l'être humain parmi les

14. Tim HUISMAN, *The Finger of God. Anatomical Practice in 17th Century Leiden*, Pdf de la thèse soutenue à Leyde le 8 mai 2008, p. 71 et 73.

animaux et ce qui fonde la dignité de l'homme : la main, célébrée depuis Aristote et Galien, la main dont les médecins rappellent qu'elle est organe de préhension, qu'elle caresse, écrit, dessine, tient le pinceau, ainsi que les instruments pour ouvrir les corps morts afin de dévoiler leurs organes. La main dont les chirurgiens rappellent qu'elle manie notamment le scalpel pour ouvrir les corps vivants afin de leur faire recouvrer la santé, et la scie dans le cas des redoutables amputations. Quant aux pieds, ils assurent la station droite de l'homme, une des manifestations de la singularité, de « l'excellence » et de la dignité du corps humain au sein de la Création.

Les dessins de Sagemolen font revivre Fabricius – *Fabricius redivivus* – en donnant à voir les muscles grâce à leur représentation précise d'après nature, en grand format et en couleurs. Mais il y a plus, puisque Sagemolen dessine non seulement les muscles et leur insertion sur les os, mais qu'il donne aussi à voir les conditions du mouvement en montrant les articulations, sur lesquelles ils s'insèrent. Fabricius avait insisté sur les articulations dans son traité de 1614, un in-quarto sans illustration, *De musculi artificio, de ossium de articulationibus*. L'étude des articulations est importante dans l'essor de la connaissance anatomique et essentielle pour guider les gestes du chirurgien, notamment dans les amputations à la suite de blessures ou de la progression de la gangrène, thèmes alors fréquents dans les traités de chirurgie. Fabricius avait aussi étudié les différentes sortes de mouvement local chez les êtres vivants dans son traité sans planches anatomiques, le *De motu locali animalium*, *De gressu in genere*, publié à Padoue en 1618, où il avait examiné non seulement les mouvements liés à la marche sur la terre, mais aussi le vol des oiseaux dans l'air, le déplacement des *aquatilia* dans l'eau. Selon Fabricius, le muscle comporte deux parties : l'une qui doit être assez forte pour mouvoir l'os et l'autre pour permettre la contraction, qui est le propre du muscle, son action. Et les extrémités des membres inférieurs et supérieurs, autrement dit le pied et la main, entraînent respectivement la jambe et la cuisse, et l'avant-bras et le bras.

Les dessins de Sagemolen tiennent aussi compte de la remise en ordre imposée par Caspar Bauhin dans son *Theatrum anatomicum* (1605, 1621, 1640) par rapport à la *Fabrica* de Vésale : une présentation qui respecte l'ordre de la dissection et qui, par conséquent, présente les muscles avant les os, la myologie avant l'ostéologie. Dans le *De humani corporis fabrica* de Vésale, les squelettes articulés précédaient les écorchés. Van Horne est également attentif au soin apporté par Bauhin à la description des muscles et à leur classification. Mais il y a plus : avec Sagemolen pour l'atlas de van Horne, ce qui est nouveau dans l'iconographie anatomique c'est, avec le prélèvement des muscles un par un dans une dissection méthodiquement conduite, la représentation du mouvement.

Dans l'album Ms 29, la date de 1654 est reportée sur deux superbes dessins mis en couleur : l'un du membre inférieur, l'autre du membre supérieur. Ces dessins inaugurent des séries depuis la myologie dessinée avec précision jusqu'à l'ostéologie. La représentation du membre inférieur sur cette planche frappe d'emblée par son originalité, puisque ce qui est montré, c'est le mouvement du membre inférieur et sa dynamique, grâce à une représentation en diagonale, talon soulevé, articulation du genou d'autant plus visible qu'elle comporte un volet de papier qui se soulève, laissant voir l'insertion des muscles sur les os. C'est le mouvement de la marche qui est ainsi exposé, selon les modalités mêmes de l'inscription du membre inférieur sur la grande feuille de papier. Sagemolen a aussi inséré les volets placés au niveau de l'articulation du genou dans des dessins du Ms 27 représentant les écorchés debout, de dos, pieds posés à plat, dessins préparatoires à ceux de l'album très grand format Ms 30.

La représentation du membre supérieur sur le dessin daté et signé de l'album Ms 29 (Fig. 1, page suivante), montre également la dynamique du mouvement, grâce à une composition en diagonale de l'épaule à la main avec les articulations du coude



Fig. 1, Sagemolen, bras en diagonale, Ms 290156.

Sur l'usage des parties (du corps humain), comme le rappellent Bauhin¹⁵ et ses confrères.

Une troisième indication chronologique figure dans le vaste ensemble de dessins. Comme pour l'année 1654, la nouvelle date est inscrite dans l'album Ms 29. C'est celle de 1660, reportée plusieurs fois sur les dessins, avec la signature de Sagemolen, dans des séries incomplètes qui concernent exclusivement le membre inférieur et totalisent 13 dessins. Ces dessins, qui vont de la myologie à l'ostéologie, tranchent par rapport à l'ensemble parce que la mise en couleur rouge, totale ou partielle des muscles, a été abandonnée. En 1660, il s'agit toujours de magnifiques dessins, mais en grisaille, à l'encre noire avec rehauts de blancs. Le mouvement reste la préoccupation, comme le montre le volet inséré qui découvre l'articulation du genou dans le dessin portant le n° 2, représentant la face postérieure du membre inférieur.

Les dessins de Sagemolen révèlent la dynamique du mouvement, avec l'utilisation remarquable de ces trois procédés : (1) l'ajout de feuillets pour montrer l'amplitude du mouvement, celui du membre supérieur en semi-extension, (2) la composition en diagonale du membre supérieur de l'épaule à la main avec les articulations bien visibles, (3) cette composition en diagonale se double, pour le membre inférieur, de l'insertion de volets qui se soulèvent au niveau de l'articulation du genou pour en découvrir les os, et qui montre le talon décollé du sol pour illustrer la marche.

Pour des causes qu'il reste à élucider, l'année 1660 marque la fin de la collaboration entre van Horne et Sagemolen et le renoncement à la publication de l'ambitieux

et du poignet bien visibles. La main, signe anatomique de la perfection de l'homme, dans la partie inférieure de la superbe diagonale qui divise et anime les dessins. La composition en diagonale diffère de la présentation verticale traditionnelle des membres, que Sagemolen a aussi utilisée avec talent. Les albums Ms 28 et 29 comportent en outre des dessins avec l'ajout de feuillets pour montrer l'amplitude du mouvement du membre supérieur en semi-extension.

L'un des dessins de l'album Ms 28 sur la myologie de l'épaule, du bras, de l'avant-bras et de la main, est signé par le dessinateur et porte la date de 1656. Il s'agit encore, en diagonale, de montrer la dynamique du mouvement permise par les muscles insérés sur les articulations du membre supérieur, de l'épaule, du coude, du poignet. Insister sur la main, en proposant ces séries selon la même séquence temporelle et visuelle allant de la myologie à l'ostéologie, avec les articulations de l'épaule, du coude et du poignet bien visibles, c'est donner à voir les conditions du mouvement du membre supérieur. C'est montrer ce qui distingue l'homme des autres animaux, ce qui fonde sa dignité depuis Aristote, thème que Galien a amplifié au début de son célèbre traité *De usu partium*,

15. BAUHIN, *Theatrum anatomicum*, 1605, lib. IV, cap. I : « De manu Galenus totis duobus primis de usu partium libris », p. 1031.

atlas anatomique. Mais les albums de la BIUS conservent la plus grande partie de ce remarquable travail. Ils comportent plusieurs strates de numérotation des dessins et d'identification d'éléments relatifs à la nomenclature musculaire. Ils offrent à la fois les dessins préparatoires avec nomenclature latine, commentaires en néerlandais et parfois ratures, et leur version achevée dans les albums Ms 28 et 30. Ils témoignent des dialogues fructueux échangés pendant plus de six ans entre l'anatomiste et le dessinateur pour parvenir à la représentation et à l'identification précises de l'ensemble des muscles du corps humain, avec rigueur, clarté et beauté.

Si des dessins ont été arrachés, l'ensemble constitue néanmoins un témoignage unique dans l'histoire de l'anatomie et dans la représentation du mouvement dans le contexte de la réception du mécanisme cartésien. Car ce qui est remarquable dans les dessins de Sagemolen, c'est qu'ils montrent matière et mouvement, corps humain et mouvement, autrement dit qu'ils illustrent le mécanisme cartésien, le mécanisme de la machine du corps, avec ce corps présenté tel quel, sans qu'il s'inscrive dans un décor, comme celui des douces collines de Vénétie dans la *Fabrica* de Vésale. Sagemolen montre un corps dont les muscles sont identifiés et ôtés progressivement, un par un pour parvenir aux os, un corps qui est présenté sans mise en scène, sans érotisme morbide, sans écorché exhibant ses muscles avec des gestes évoquant une scène de *striptease*, comme dans l'édition posthume des *Tables anatomiques*, les *Tabulæ anatomicæ* du successeur de Fabricius à Padoue : Casserius, publiées à Venise en 1627, rééditées à Francfort en 1632, puis par Spigelius (Adriaan van den Spiegel) à Amsterdam en 1645.

Les écorchés de Sagemolen sont montrés sans théâtralisation de la phase préliminaire à l'exhibition de la musculature : l'enlèvement de la peau. Ce thème figurait sur une page dans le *Theatrum anatomicum* de Bauhin, et il a été repris dans le fameux frontispice de la nouvelle édition de l'*Anatomia* de Caspar Bartholin actualisée par son fils Thomas et publiée à Leyde en 1651 avec la peau suspendue au niveau des épaules sur deux clous plantés dans un cadre, la tête inclinée, sous laquelle sont imprimés les noms des auteurs et le titre du traité.

La myologie de Sagemolen pour van Horne illustre une nouvelle étape dans la compréhension et la représentation du corps : celle où il faut répéter les dissections pour s'approcher au mieux de la conformité entre le dessin coloré en grand format et le corps offert à la dissection. Ces gestes aboutissent au démontage de la machine du corps d'une manière remarquable et inédite. L'album Ms 30 est, à cet égard, un document exceptionnel, et pas seulement par la grande taille des dessins colorés avec une précision admirable. Il offre pour la première fois dans l'histoire de l'iconographie anatomique le démontage du corps dans le contexte de la réception du mécanisme cartésien.

Fig. 2, Sagemolen, écorché, Ms 300020.



Si le dernier des huit dessins, représentant la myologie du corps masculin entier de face, évoque l'écorché représenté sur la planche 7 de la *Fabrica* de Vésale, sa signification avec Sagemolen pour l'atlas anatomique de van Horne devient différente puisque cet écorché est montré sans décor, sans l'effet dramatique que produit chez Vésale la corde passée au niveau des orifices de la face et de l'omoplate retenant le corps qui s'affaisse près du mur parfaitement rectiligne. Le beau paysage de collines avec villes, ruines, arbres qui accompagnait les six écorchés dans les pages précédentes de la *Fabrica* et qui se poursuit dans les planches 9 à 13, a laissé place, pour cette planche et la suivante, à un sol irrégulier avec graviers et maigres herbes poussant près du pied gauche de l'écorché, ce qui accentue le côté dramatique de la mise en scène. Un écho de la planche 8 se retrouve chez Sagemolen avec le dessin représentant l'insertion des côtes, sur la droite de l'écorché, qui chez Vésale a conservé ses bras. Les gravures des écorchés chez Vésale s'achèvent sur la planche 14, avec l'écorché sans bras dont une grande partie du squelette est visible¹⁶. Cet écorché est représenté en train de s'agenouiller sur une pierre angulaire sans inscription, aux contours parfaitement rectilignes, mais sur laquelle est posé un crâne, que viennent entourer les genoux osseux de l'écorché. Le crâne, face postérieure avec ses sutures, est d'autant plus visible qu'il est comme encadré par les fémurs décharnés. Les fémurs et les crânes humains, *memento mori* souvent représentés dans les traités d'anatomie et pas seulement sur les pierres tombales ou les stèles funéraires.

Dans l'album Ms 30, il n'y a aucune mise en scène, aucun paysage dans les grands dessins colorés du nu masculin et des écorchés, aucun *memento mori*. Ces dessins se concentrent sur une séquence de prélèvement des muscles du corps entier méthodiquement conduite. Cette séquence se déroule en huit grands dessins et commence par la présentation du nu masculin, de face, avec le talon gauche soulevé du sol et le bras droit en semi-extension. Son visage calme, entouré par des cheveux noirs aux mèches en mouvement, est légèrement tourné et son regard suit la main qui montre une chose hors cadre, mais à hauteur d'homme, que désigne le mouvement de sa bouche, lèvres ouvertes, dentition parfaite, dans une attitude confiante.

La séquence méthodique se poursuit avec les dessins des sept écorchés dont les muscles sont progressivement enlevés. Cinq écorchés ont le haut du visage : front, yeux et nez, recouvert d'un linge comme cela arrivait dans les leçons publiques d'anatomie. Ce linge est fait de la même étoffe souple (du lin, peut-être) que celle qui entoure le bas du dos dans les dessins de la myologie du torse et du bras avec volet qui se déplie dans l'album Ms 28. C'est le seul accessoire présent sur l'ensemble des dessins.

Dans le grand album Ms 30, les dessins des deux premiers écorchés (Fig. 2, page précédente) aux visages cachés ont une particularité : ils présentent deux visages dessinés à côté de leur flanc droit, au niveau des hanches. Ces deux visages ont des expressions différentes : yeux mi-clos, lèvres closes pour le premier dans une attitude apaisée qui contraste avec celle, crispée, du second visage : regard fixe, yeux grands ouverts, comme la bouche qui découvre la dentition et l'absence d'une dent sur la mâchoire supérieure. La musculature du second visage est contractée, pouvant exprimer l'étonnement, voire la peur. Ces deux planches de grande qualité sont d'une profonde originalité.

Il est passionnant de comparer ces écorchés avec les dessins préparatoires de l'album Ms 27 et d'observer la mobilité des traits du visage dans l'album Ms 28. En effet, même dans la manière d'ôter un à un les muscles de la face, les visages conservent leur mobilité dans les 14 dessins de l'album Ms 28. Ces dessins sont répartis en deux séries, puisque huit planches sont dessinées sur des petites feuilles numérotées à la plume de 1 à 8 et

16. *De humani corporis fabrica*, Bâle, 1543, *op. cit.*, écorchés faces antérieure et postérieure, p. 170, 174, 178, 181, 184, 187, 190, 194, 197, 200, 203, 206, 208.

collées. Sagemolen montre le visage humain sur lequel on lit les expressions, voire les passions, comme Descartes l'a souligné dans son traité en français de 1649, imprimé à Amsterdam, réimprimé dès l'année suivante qui a aussi vu paraître sa traduction en latin à nouveau chez L. Elzevier. Le visage est, avec les membres, l'autre grand trait anatomique distinctif entre l'homme et les animaux.

Dans l'album Ms 30, les muscles du visage du sixième écorché ont été enlevés. Cet écorché est présenté sans ses bras, mais le membre supérieur droit dont la dissection se poursuit, s'inscrit sur le dessin, à la droite du corps disséqué. Le dernier écorché (Fig. 3), sans bras, est toujours droit sur ses pieds, face dessinée de profil, mâchoire supérieure aux dents alignées, clavicule en saillie, articulations de la hanche et du genou bien visibles. Une partie du mollet et le pied droit de cet écorché sont cachés par trois pièces anatomiques prélevées et disposées en triangle sur une souche aux contours irréguliers : sur la gauche du spectateur les articulations du coude et du poignet avec leurs os et ceux de la main. Dans le prolongement de la main, qui porte encore les muscles interosseux dorsaux, est posée une moitié

Fig. 3, Sagemolen, écorché, Ms 300040.

de la cage thoracique avec ses douze côtes et muscles intercostaux, dont la concavité avait abrité et protégé les parties vitales : le cœur avec son mouvement alimenté par la circulation du sang, les poumons avec le mouvement de la respiration. En arrière-plan, la partie osseuse et musculaire où, comme sur la planche 8 de l'écorché chez Vésale, mais de manière isolée, s'inséreraient les sept « vraies » côtes, jointes au sternum. Les autres, flottantes, « illégitimes ou fausses », n'atteignant pas l'os de la poitrine, étant représentées sur la moitié de cage thoracique. Sagemolen offre une séquence anatomique parfaitement cohérente jusque dans la dernière planche des écorchés.

Le squelette articulé qui suit est d'une grande sobriété : il est droit, il ne porte pas de bannière rappelant la brièveté de la vie comme sur les gravures du théâtre d'anatomie de Leyde en 1609-1610 et sur celle de la leçon d'anatomie de Paaw (Pavius) en 1615, reprise en 1616. Ses orbites vides ne fixent pas le sablier



tenu dans sa main gauche tandis que ses mâchoires sont largement ouvertes, comme dans une des gravures de Bauhin¹⁷. Ce squelette ne tient pas non plus de bêche et les os de sa face n'esquissent pas de grimace, comme c'était le cas pour la première planche dans la *Fabrica* de Vésale¹⁸. Dans l'album Ms 30, la séquence du démontage de la machine du corps se poursuit par les dessins concernant la face postérieure. Elle commence par le nu masculin, cheveux noirs ébouriffés, tenant dans sa main gauche un bâton, et se poursuit en dix moments grâce aux dix dessins mis en couleurs, suivis par celui d'un squelette articulé, également d'une grande sobriété. Les trois premiers écorchés ont des volets qui se soulèvent au niveau de l'articulation du genou.

La myologie de Sagemolen pour van Horne donne à voir le moment mécaniste, le moment cartésien de la compréhension des mouvements du corps humain grâce à la représentation très fine des muscles du corps et de la face, grâce aussi à la présentation de leur insertion précise sur les os et, pour les membres, sur les articulations. La myologie dessinée par Sagemolen pour van Horne est, dans cette leçon d'anatomie actualisée en superbes images colorées, un témoignage de la réception du mécanisme cartésien à Leyde.

Ce moment cartésien du démontage de la machine du corps se prolonge à Leyde en 1662 avec la première édition de *L'Homme* de Descartes dans la traduction latine de Florent Schuyl, le *De Homine*, avec des gravures remarquables, dont une qui montre le cœur, principe de vie et principe du mouvement, comme on ne l'avait jamais vu représenté en anatomie. Cette planche est reprise et précisée dans le premier feuillet mobile qui se déplie et montre un cœur aux parois ventriculaires sectionnées, laissant apercevoir, de chaque côté, sous les rabats qui se soulèvent¹⁹, les valvules cardiaques, qui, comme les valvules des veines, imposent un sens à la circulation du sang.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

IV. Descartes en Italie : pour vendre des mulets

La plupart des détails concernant le voyage que Descartes aurait effectué en Italie ne sont connus que par la biographie de Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes* (1691, vol. I, p. 117-128). Selon Baillet, Descartes aurait quitté Paris en septembre 1623 pour un voyage en Italie d'un an et demi, et serait rentré par Lyon en mai 1625. Baillet est très disert sur les endroits où Descartes est allé et sur les personnes qu'il a rencontrées, mais son récit n'a jamais pu être confirmé par des preuves extérieures. C'est pourquoi nombre d'historiens de la philosophie n'y ont accordé presque aucune importance, tandis que d'autres croient que ce long voyage doit avoir marqué la vie et la carrière du philosophe. Que Descartes se soit effectivement rendu en Italie est clairement indiqué par ses lettres ; ce qui manque cruellement, en revanche, ce sont des informations certaines sur les endroits qu'il a visités et les personnes qu'il a rencontrées. Tout ce que nous apprenons de la *Correspondance*, c'est que, de l'Italie, il n'aimait ni le climat ni la nourriture²⁰.

Nous avons récemment trouvé des indices qui précisent le voyage de Descartes en Italie. Ils nous obligent le réduire à six semaines seulement, de fin mars 1625, date

17. *Theatrum anatomicum*, op. cit., tab. IV, en regard de la p. 1294, il s'agit d'un squelette féminin.

18. *Fabrica*, 1543, op. cit., p. 163.

19. Voir les planches reproduites dans le Liminaire II du *BC L*.

20. Voir AT I, 204 ; II, 623 ; III, 15, 584.

de son départ de Paris, au début mai 1625, date de son arrivée à Lyon. Les documents historiques retrouvés sont un inventaire après décès et un acte dressé devant un notaire à Lyon, tous deux datant de 1625. Les passages cruciaux du premier document [A] sont discutés ci-dessous, et le texte complet du second document [B] est donné en annexe. Nous discuterons d'abord ce qui a motivé ce projet de voyage ; puis ce que nous en apprennent les nouveaux documents ; enfin nous tâchons de reconstituer la manière dont Baillet a mal interprété le voyage, en rappelant brièvement ce que Descartes n'a assurément pas fait en Italie²¹.

Selon Baillet, la raison du voyage de Descartes était la mort, à Turin, d'un parent qui avait accompagné l'armée d'expédition française au Piémont en tant que « Commissaire général des vivres », poste très important²². Ce parent serait un certain M. Sain, mari de la marraine de Descartes, mort au début de mars 1623 (*Vie*, I, 118). Baillet résume ensuite une lettre de Descartes à son frère aîné Pierre, datée du 21 mars 1623, selon laquelle il va régler les affaires du défunt et voir s'il peut acquérir sa charge ; toutes les dispositions nécessaires au déplacement auraient été prises et il voudrait partir pour Turin le lendemain (AT I, 3). Cependant, selon Baillet, au lieu de partir le lendemain, Descartes se serait rendu en Poitou pour vendre quelques biens, puis revenu à Paris l'été et ne serait parti qu'en septembre.

En réalité, le récit de Baillet ne peut être tout à fait correct. Tout d'abord, il se trompe sur l'identité du parent, car Jean Sain, le mari de la marraine de Descartes, était déjà mort en 1619. Le parent dont il est ici question est René Sain, cousin germain de la mère de Descartes, Jeanne Brochard. La seconde erreur est que René Sain n'est pas mort en 1623, mais en 1625²³.

René Sain, sieur de Rochefort, épousa Léonore de Féal (ou Foyal) en 1603. Le couple eut sept enfants, dont l'aîné s'appelait également René, comme son père. L'une des filles, Françoise, épousa Guillaume du Tronchay, sieur de Martigny, en février 1624 ; Descartes le connaissait personnellement, et il rendit quelques services à Descartes à Paris à partir de la fin de 1639²⁴. En mars 1622, René, le père, fut nommé « Conseiller secrétaire du Roy et Grand Audiencier de France », fonction dont il démissionna en septembre 1624²⁵, vraisemblablement en vue de sa nomination au titre de « superintendant des vivres ès camps et armées, munitions et magasins de France » dans le cadre de la campagne

21. N'ayant pas visité moi-même les Archives nationales de France à Paris ni les Archives départementales du Rhône et de la métropole de Lyon, je suis très reconnaissant de l'aide reçue de diverses parts. Je tiens à remercier plusieurs contributeurs actifs du projet Familles Parisiennes (voir note 26) : Laurence Abensur-Hazan, généalogiste, pour avoir trouvé et photographié le contrat de mariage mentionné dans la note 4 ; Béatrice Beaucourt, généalogiste et paléographe, pour avoir décrypté des passages très difficiles à lire dans l'acte Lyonnais, et enfin le personnel des Archives départementales du Rhône et de la métropole de Lyon pour leur détermination à retrouver cet acte notarié. Je remercie également Theo Verbeek pour ses précieuses remarques et les corrections qu'il a apportées à mon français.

22. Un *intendant d'armée* ou un *commissaire général des vivres* est un administrateur civil subordonné au général en chef d'une force d'occupation, chargés en particulier de lever les contributions dans le territoire occupé, d'inspecter les magasins, et les hôpitaux, de contrôler l'exercice de la justice militaire, etc. (cf. Lucien Bély éd., *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, 2^e éd., Paris 2005, p. 471-472).

23. Apparemment en corroboration de Baillet, Aubert de La Chesnaye Des Bois soutient que René Sain est mort à Turin en 1623 (*Dictionnaire de la noblesse*, vol. 12, 1778, p. 431). Jean Mesnard souligne cependant que René Sain a personnellement signé le contrat de mariage de sa fille Françoise en février 1624 ; l'autre document cité par Mesnard pour montrer que René Sain était encore vivant en 1630 concerne le fils aîné de Sain, également appelé René (« Entre Pascal et Descartes : Jacques Habert de Saint-Léonard », *Travaux de linguistique et de littérature* 13, 1975, p. 111).

24. AT II, 596, 663 ; III, 160 ; voir Jean MESNARD, « Entre Pascal et Descartes », art. cit.

25. Abraham TESSERAU, *L'Histoire chronologique de la Grande Chancellerie de France*, vol. 1, Paris, 1710, p. 336, 348.

militaire française imminente contre la République de Gênes, soutenue par l'Espagne. L'armée française, dirigée par le duc de Lesdiguières, connétable de France, arriva à Turin en février 1625. René Sain mourut à Turin le 3 mars 1625 – la date de sa mort, le lieu et sa charge de « superintendant des vivres » sont mentionnés dans l'inventaire après décès dressé à la demande de sa veuve à Paris le 3 avril 1625²⁶.

Descartes est mentionné dans une addition à l'inventaire :

[A] Du vendredy vingt trois^e jour de may audict an [1625] fut fait et inventorié ce qui s'ensuict. Ensuivent les papiers et enseignemens qui estoient où ledict deffunct S^r Sain est decede et qui onct esté raportéz à ladicte présente. [...] Item trois pièces attachées ensemble. La première est une promesse du S^r de Thorigny dactée du xiii^e avril mvi^e vingt cinq contenant ledict S^r devoir au S^r Descartes la somme de sept cens vingt livres pour la vente des mullectz que appartenoient audict deffunct S^r Sain. La seconde est une lettre de change de ladicte somme tirée par ledict S^r de Thorigny le mesme jour et an sur le S^r Vuidaud l'Ainé, marchand à Lion²⁷, pour paier ladicte somme audict S^r Descartes, et la trois^e pièce est un acte de protestation de ladicte lettre de change faite par ledict S^r Descartes audict Vuidaud pardevant André Dechuyes, notaire audict Lion²⁸, en dacte du sept^e jour de may audict an mvi^e vingt cinq, partant reffus fait par ledict Vuidaud de paier ladicte somme²⁹.

Les trois documents dont il est question dans ce texte concernent une transaction entre Thorigny et Descartes, le premier achetant au second plusieurs mulets qui avaient appartenu au défunt René Sain au prix de 720 livres. Descartes reçut une reconnaissance de dette ainsi qu'une lettre de change encaissable chez un certain Vidaud à Lyon. Appelé à l'honorer, Vidaud refusa cependant de payer, d'où l'acte de protestation dressé devant le notaire, procédure habituelle en pareil cas. Le fait que ces documents soient mentionnés dans l'inventaire montre que la dette de 720 livres (une somme considérable) n'avait pas encore été réglée. Les minutes de l'acte de protestation, portant la signature de Descartes, ont été conservées (voir l'annexe [B]), ce qui prouve que le « Sieur Descartes » mentionné dans l'inventaire est bien René Descartes. En outre, ce document révèle le prénom de Vidaud – Jean –, le titre de noblesse de Thorigny – comte – et le lieu où eut lieu la transaction – dans le camp de l'armée française en siège devant la ville fortifiée de Gavi (à environ 50 km au nord de Gênes). Jacques Goyon de Matignon (1599-1626), comte de Thorigny, servait dans l'armée d'expédition du duc de Lesdiguières comme « maître de camp » d'un régiment de cavalerie légère³⁰. L'acte de protestation confirme donc une remarque de la biographie ancienne de Pierre Borel selon laquelle Descartes aurait visité le siège de Gavi³¹.

26. Paris, Arch. Nat., Minutier central, ET/LXXXVIII/127 (Nicolas Robinot, notaire). Les minutes sont numérisées dans le cadre du projet Familles Parisiennes (www.famillesparisiennes.org). L'inventaire peut être consulté en ligne : <https://nl.geneanet.org/archives/registres/view/43486> (vues 71-85 ; charge, date et lieu du décès en vue 71) (consulté le 29 octobre 2021).

27. La famille Vidaud (ou Vuidaud) était une famille de marchands et de banquiers de Lyon. Le marchand en question est vraisemblablement Jean Vidaud l'Ainé, qui est mentionné dans un contrat de mariage (Lyon, 1614) comme oncle du marié, également appelé Jean Vidaud. Voir la généalogie en ligne des différentes branches de la famille Vidaud par Gérard Bachelier, <http://g.bachelier.free.fr/vidaud.htm> (dernière consultation en date de 29 octobre 2021).

28. André Dechuyes, notaire publique à Lyon entre 1602 et 1639.

29. Paris, Arch. nat., Minutier central, ET/LXXXVIII/127 ; <https://nl.geneanet.org/archives/registres/view/43486> (vue 82) (consulté le 29 octobre 2021).

30. Louis VIDEL, *Histoire de la vie du Connestable de Lesdiguières*, Paris, 1638, p. 412, 422 et 435.

31. Pierre BOREL, *Vitae Renati Cartesii compendium*, Paris, 1656, p. 4.

Baillet connaît cette biographie (*Vie*, I, 126) et suggère qu'à Gavi Descartes a rencontré Pierre de Boissat (1603-1662 ; *Vie*, I, 145) – Boissat, qui fit sa carrière dans l'armée mais fut aussi un homme de lettres, et en 1634 l'un des premiers membres de l'Académie française. Il participait effectivement à la campagne contre Gênes³². Il semble être devenu un admirateur de la philosophie de Descartes, mais rien ne prouve que les deux hommes se soient connus sous les murs de Gavi.

Les enfants de Sain avaient moins de 25 ans, donc étaient encore mineurs : c'est pourquoi la veuve Léonore de Féal a dû chercher une personne fiable « pour mettre ordre aux affaires du défunct » (AT I, 3). Un cousin sans attaches ni poste fixe, qui avait en outre l'expérience des voyages et connaissait la vie militaire, était donc un candidat idéal pour cette tâche. Descartes écrit à son frère que toutes les dispositions nécessaires ont été réglées, par exemple des procurations permettant à Descartes d'agir au nom des héritiers – tous documents qui n'ont malheureusement pas été retrouvés dans les archives du notaire qui a dressé l'inventaire. Bien sûr, Descartes sera récompensé de ses efforts et il fera savoir à son frère que « s'il n'en revenoit plus riche, au moins reviendrait-il plus capable » (AT I, 3).

La question principale est de savoir pourquoi Baillet croit que Sain est mort en 1623. Nous devons d'abord noter que Baillet a raison d'affirmer que Sain est mort à Turin au début du mois de mars : il a dû trouver cette information dans la lettre de Descartes à son frère. La date de cette lettre est, selon Baillet, le 21 mars 1623 ; or, si le jour et le mois sont probablement corrects, l'année ne l'est certainement pas : il faut que ce soit 1625, puisque René Sain mourut le 3 mars 1625. Cette erreur s'explique probablement par le fait que Descartes a daté sa lettre « de Paris, ce 3 mars » sans préciser l'année. À partir de ses erreurs sur l'identité de « M. Sain » et la date de la mort de René Sain, Baillet a dû improviser : il a bien conjecturé que Descartes était rentré en France par Lyon, en mai 1625³³, puis il a supposé que Descartes s'était rendu directement en Poitou pour informer la veuve de M. Sain, c'est-à-dire celle de *Jean Sain*, alors qu'en réalité il a dû se rendre d'abord à Paris pour voir la veuve de *René Sain*, Léonore de Féal³⁴. Comme les seuls autres documents dont il disposât étaient des contrats de vente de juin et juillet 1623, dressés à Poitiers et Châtelleraut (*Vie*, I, 116), Baillet a imaginé ce qui aurait pu se passer dans cette lacune dans la biographie de Descartes. Par Borel, il sait que Descartes était au siège de Gavi (avril 1625) ; par les papiers de Descartes, il sait aussi qu'il avait promis de faire un pèlerinage à Lorette (cf. AT X, 217-218). Se demandant ce que Descartes pourrait avoir fait en Italie entre 1623 et 1625, il le fait assister à la cérémonie des Noces de la mer à Venise (mai 1624) et à l'ouverture de l'Année sainte à Rome en décembre 1624. Au surplus, il suppose que Descartes a rencontré des princes et des cardinaux puissants, des hommes de science et des philosophes, et n'hésite pas à donner leurs noms. Enfin, en datant la lettre de Descartes à son frère de 1623, il peut affirmer que Descartes fut spectateur de la frénésie rosicrucienne, mais Didier Kahn a déjà montré que tout ce qui en est dit par Baillet est peu fiable, et qu'étant donné

32. Cf. Louis VIDEL, *Vie de Lesdiguières*, p. 410, 421, 464 ; Pierre de BOISSAT, *Opera seu operum fragmenta*, Lyon (?), 1649 (?), p. 40-50 ; Baillet se réfère à Nicolas CHORIER, *De Petri Boessatii ... vita*, Grenoble, 1680, p. 136, 140, où l'auteur évoque la préférence de Boissat pour la philosophie de Descartes.

33. Sans doute parce qu'il savait que Descartes avait passé le col du Mont-Cenis (cf. AT II, 636) et qu'il était revenu en France lorsqu'il écrivit une lettre depuis Poitiers à son père le 26 juin 1625 (*Vie*, I, 129 ; AT I, 4-5).

34. Rappelons, en effet, que l'ajout à l'inventaire indique « les papiers et enseignemens qui estoient où ledict defunct S' Sain est decede et qui onct esté raportéz à ladicte présente [sa veuve] » ; « par Descartes » pouvons-nous ajouter.

l'épidémie de la peste, il est peu probable que Descartes fût à Paris en août 1623³⁵. On peut y ajouter que, pour les mêmes raisons, il est improbable que Descartes fût à Paris entre février et avril 1623.

En somme, le voyage italien de Descartes fut très bref. Tel que nous pouvons le reconstruire, Descartes quitta Paris le 22 mars 1625 ; arrivé à Turin, il découvrit que l'armée était partie pour Gavi ; il se rendit à Gavi, fit le nécessaire, entre autres choses en vendant des mulets (le 13 avril) ; n'ayant pas obtenu le poste de son cousin, il retourna probablement à Turin, repassa les Alpes et arriva à Lyon (certainement le 7 mai). Par conséquent, Descartes passa à peine un mois sur le sol italien ; il n'alla ni à Venise, ni à Lorette, ni à Rome. Malheureusement, il ne nous reste rien pour combler le vide entre juillet 1623 et mars 1625.³⁶

Annexe : Procès-verbal signé par René Descartes, Lyon, 7 mai 1625. Archives départementales du Rhône et de la métropole de Lyon, 3 E 3985, fo. 167 (André Dechuyes, notaire). Les abréviations ont été résolues.

[B] Du Mercredy vij May 1625. Protest Descartes, de Touriny, Vidaud.

En presence etc. [rayé : noble] René Descartes, escuyer S^r du Perron, a exhibé et présenté au S^r Jean Vidaud l'aisné, marchand demeurant à Lyon, une lettre ou mandat à luy adressante, faite et signée par Monsieur Le Comte de Thorigny, dattee au Camp devant Gavy le treiziesme Apvril dernier, de la somme de sept centz vingt livres tournoiz payable audict S^r Descartes à lettre veue, et a sommé ledict S^r Vidaud d'accepter ladicte lettre et luy payer ladicte somme qu'il offre recepvoir et faire aquict vallable parlant à la personne dudict S^r Vidaud trouvé audict Lyon, en son domicile, lequel a faict responce, que par faute de provision il ne la peut payer. C'est pourquoy ledict S^r Descartes a protesté de tous despens, dommages et interestz faictz et à faire, et de prendre ladicte somme à change et rechange en ceste dicte ville de Lyon pour tel lieu et pris que bon luy semblera aux frais et despens dudict S^r Comte, et autres qu'il appartiendra, dont a esté fait le present acte audict Lyon, lieu susdict, le septiesme jour du mois de May avant midy mil six centz vingt cinq, presentz Charles Girard, clerc, et Charles Dechuyes, ciergier dudict Lyon, tesmoins requis qui ont signé avec ledict S^r Descartes, non ledict S^r Vidaud de ce requis et sommé.

C. Dechuyes, présent R. Des Cartes

Girard, présent

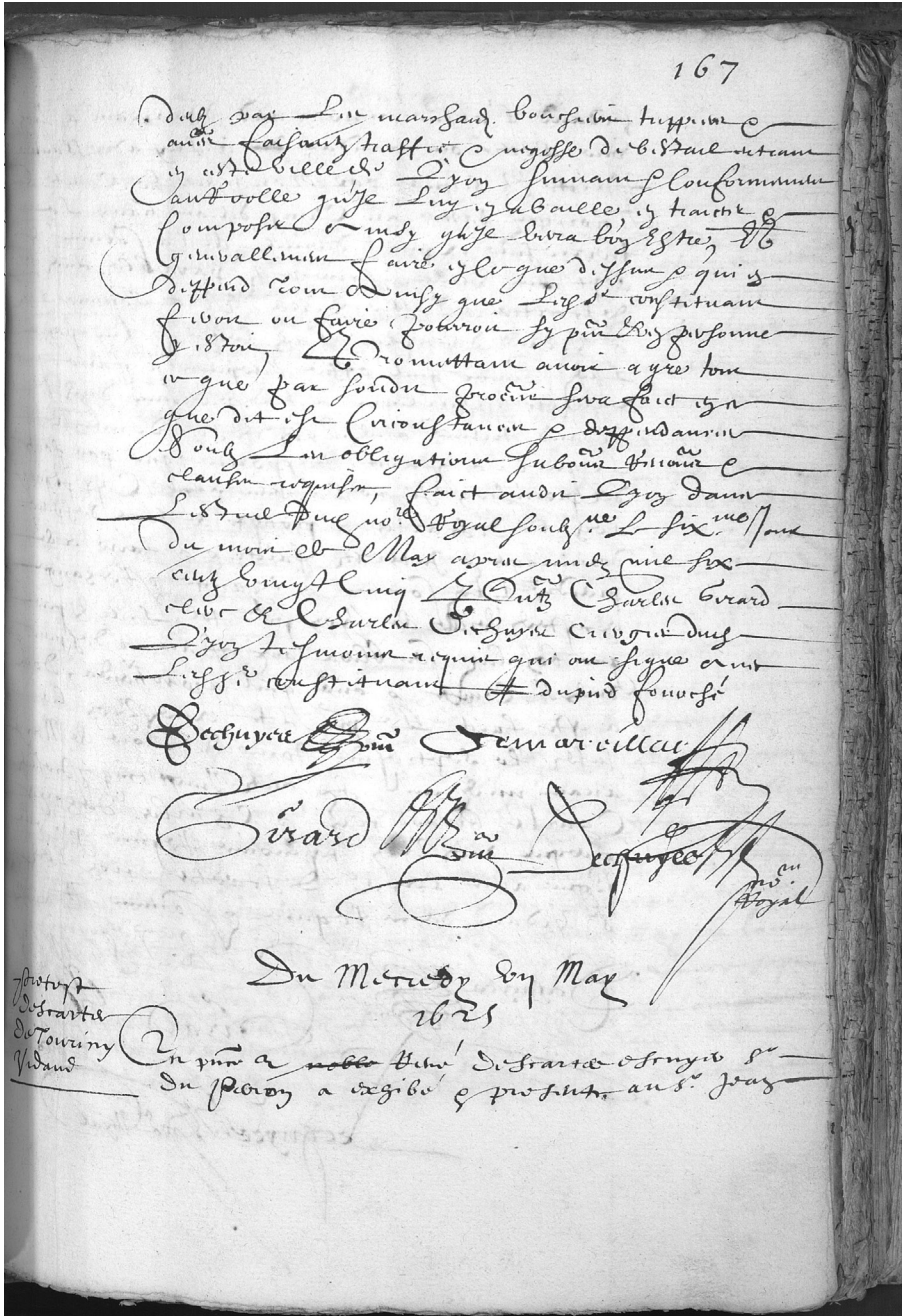
Dechuyes, notaire Royal

Erik-Jan Bos (Erasmus School of Philosophy, Rotterdam)


35. Didier KAHN, « The Rosicrucian Hoax in France (1623-24) », in William R. Newman & Anthony Grafton éd., *Secrets of Nature : Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge MA, 2001, p. 235-344.

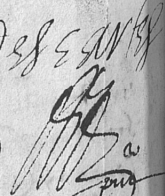
36. Il est probable que Descartes ait été présent au mariage de son frère Pierre à Elven en septembre 1624.

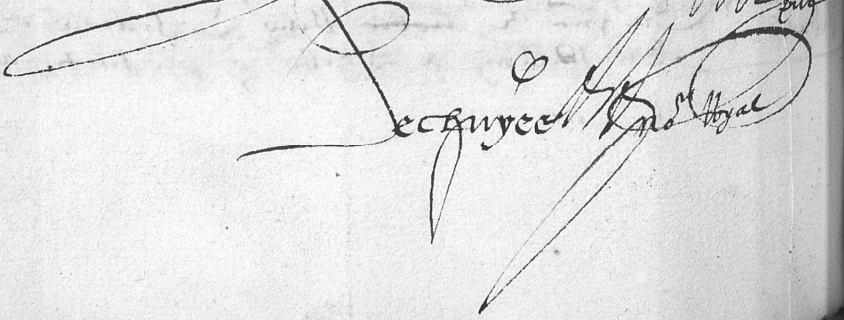
Fig. 4 (ci-dessous) et 5 (page suivante), procès verbal signé par Descartes, Lyon, 7 mai 1625 (Arch. dép. du Rhône et de la métropole de Lyon).



Vidant l'ai fine mavezand deudwan a l'yo
 une lettre ou mandai de a luy adrestante
 faite & signee par Monsieur Le Comte de
 Thorigny dattue au Camp deham bany la
 treizeiesme a pueil deuil de la somme de
 sept centz vingt livers payable au
 deffraite a lettre venue Et a Somme l'el
 s^e Vidant d'araptie l'ad lettre & luy paye
 l'ad Somme qui offre l'exprouis & faiso aguit
 vall'ble parlam a la p'cedum d'ad
 Vidant kelim' aulz l'yo & l'oz domicile
 lequel a fait l'exprouis que par l'ant
 de p'romission de ne la peu paye C'est p'quoy
 l'el s^e deffraite a prot'x de tout despit
 dommages & interest faitz & a faire ad
 p'cedum l'ad Somme a charge d'inter
 ign'ced ville de l'yo p' tel lieu & p'is
 que boz luy semblera aux fraiz & despit
 d'ad s^e Comte & aulz qui appartendra, don
 a est fait le p'cedum aulz l'yo l'el
 sus le septiesme jour du mois de May
 auant midz mil six centz vingt cinq
 Charles Grand v'ce & Charles de Guise
 sieg' d'ad l'yo l'el s^e deffraite nos l'el
 s^e Vidant de m' de Guise & Somme

De Guyon


R deffraite
 Girard


Recueyee


RECENSIONS POUR L'ANNEE 2020*

1. Textes et documents

1. 1 Cartésiens et alii

- BUFFIER, Claude, *Traité des premières vérités*, édition, présentation et notes par Louis Rouquayrol, Paris, Vrin, « Textes cartésiens », 2020, 379 p.

Que devient le cartésianisme après Descartes? « Il s'en fallut de peu que l'on rejetât, au XVIII^e siècle, jusqu'à ses acquis les plus fondamentaux », souligne l'éditeur dans sa présentation de l'ouvrage de Claude Buffier, *Traité des premières vérités*. Qu'elle s'achève dans l'immatérialisme de Berkeley ou dans le scepticisme de Hume, la théorie cartésienne des idées présente une apparente folie qu'il s'agit, avec Locke, de réformer, en proposant d'écrire l'histoire et non le roman de la modernité, où les idées des choses sont prises pour les choses mêmes en des abstractions infondées. Cartésien sans Descartes, d'une certaine façon, Buffier vient enrichir, grâce à la très riche introduction de l'éditeur, notre connaissance du destin de la philosophie cartésienne. Ce que Buffier nomme, avec d'autres, le « sentiment intime » ne peut constituer la seule voie d'accès au monde extérieur : la prétention cartésienne à retrouver le « grand dehors » à partir des seules vérités internes, c'est-à-dire du sentiment que l'esprit a de ses propres modifications, au sein d'une identité à soi, est vouée à l'échec, si elle n'est assortie des jugements du « sens commun ». En d'autres termes, le *cogito* n'est la source que de vérités internes, lesquelles ne peuvent donc seules être érigées en règle générale de vérité. Il faut soit accepter le solipsisme, soit démontrer la possibilité d'une autre source de vérité, capable de poser l'existence de choses extérieures, ce qui implique de refuser les preuves de l'existence de Dieu à partir de la seule idée d'infini, Buffier semblant, jusque dans l'exemple monétaire choisi, anticiper la critique kantienne selon laquelle nul homme ne se trouve plus riche avec de simples idées (p. 45). Le sens commun porte non sur le même mais sur l'autre, il est en mesure, selon l'éditeur, d'« accueillir la différence, reconnaître ce qui échappe à la logique », de « s'enraciner dans le monde de la vie », en étant moins « rationnel que raisonnable » (p. 47 et 50). C'est le doute portant sur l'existence du monde qui semble dès lors illégitime, Buffier retrouvant précisément par le moyen du sens commun les vérités que le doute des *Méditations* avait suspendues. Que peut avoir encore de cartésien cette voie de connaissance? L'irrésistibilité de l'évidence, transformant le sens commun en instinct? En ce sens, Buffier paraît plus annoncer Rousseau – en réinterprétant Malebranche – que réformer Descartes. Il convient de souligner, dans cet établissement du texte à partir de la première édition de 1724 et des *errata* qui l'accompagnaient, l'intérêt des notes renvoyant à Descartes et à Malebranche, mais aussi à Le Clerc, Goclenius ou Bayle. Peut-être la place du « système de Spinoza » dans le cartésianisme de Buffier aurait-elle pu être davantage précisée. Mais l'éditeur permet, et ce n'est pas la moindre des avancées de son interprétation, d'inscrire la philosophie de Buffier entre Descartes et Kant, dans une histoire toujours renouvelée du cartésianisme.

Laurence DEVILLAIRS (Institut catholique de Paris)

* Les recensions d'ouvrages ou d'articles antérieurs à 2020 sont précédées d'un astérisque (*).

- FARDELLA, Michelangelo, *Lettere di un cartesiano di fine Seicento*, a cura e con introduzione di Fabrizio Lomonaco, Rome, Aracne editrice, 2019, 180 p.

À une époque où le livre imprimé semble céder le pas aux éditions numériques et où les scans des livres anciens sont pour la quasi-totalité accessibles depuis les sites dédiés, les réimpressions anastatiques sembleraient vouées à disparaître. À l'encontre de l'esprit du temps, le livre renouvelle la tradition du ^{xx}e siècle des réimpressions anastatiques des ouvrages anciens. De plus, les éditeurs vont jusqu'à inaugurer par cette publication une nouvelle collection consacrée aux classiques de la philosophie italienne qui, à ce jour, a déjà vu paraître quatre volumes. Cette initiative n'a donc rien à voir avec ce qu'on appelle les *print on demand*. Au contraire, elle nous rappelle que toute édition (même une réimpression) est nécessairement le fruit d'une recherche et d'un choix critique portant sur l'état des études contemporaines.

L'ouvrage est de fait une anthologie des sept lettres de Fardella parues entre 1696 et 1700 dans la revue vénitienne *La galleria di Minerva* éditée par Girolamo Albrizzi. Le premier groupe de lettres (I à III) porte sur la méthode des études philosophiques et propose une synthèse complexe entre analyse cartésienne et rhétorique (sujet que Vico mettra aussitôt au centre de sa réflexion). Dans les lettres de IV à VI, l'auteur s'évertue à défendre l'idée cartésienne de l'étendue indéfinie contre les objections empiristes de Giorgi. Le dernier texte est une présentation par Fardella de son propre commentaire de saint Augustin de 1698. Le volume se termine par un recueil de pièces données en appendices utiles à la compréhension de ce qui précède : deux comptes rendus des ouvrages de l'auteur parus dans les *Acta euditorum* de Lipse et son éloge publié par le *Giornale de' letterati* en 1718.

L'introduction de Lomonaco retrace l'histoire des publications et fait le point sur les enjeux théoriques des textes. En ressort la complexité d'un cartésien injustement méconnu, tiraillé entre sa formation de géomètre (il était l'élève de G. A. Borelli), la défense de la nouvelle science galiléenne, l'enthousiasme pour l'analyse cartésienne ainsi que pour la métaphysique de Malebranche et sa volonté de raviver la tradition humaniste de la Renaissance. Ce portrait de l'auteur est étayé par un usage exhaustif de la bibliographie de référence et de la connaissance des autres ouvrages de l'auteur, parmi lesquels on signale notamment son *Animæ humanæ natura* ainsi que sa correspondance avec Leibniz.

Ceux qui comprennent l'italien ancien auront donc l'occasion de se plonger dans la lecture d'une réimpression des textes de Fardella, qui malheureusement n'est pas toujours suffisamment nette. Ils pourront (re)découvrir une langue philosophique remarquable alliant la précision de la traduction des notions cartésiennes à l'élégance d'une rhétorique parfaitement maîtrisée.

Domenico COLLACCIANI (Université Paul-Valéry, CRISES)

- LOMONACO, Fabrizio, *Cartesio a Napoli. Le passioni dell'Anima. Traduzione e lettere tra '600 e '700*, Rome, Aracne editrice, 2020, 260 p.

Ce volume contient la reproduction anastatique et en appendice les transcriptions de deux manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale de Naples (par la suite BNN).

Le premier (Ms. XIII G 20, cc. 22) – *La Filosofia Morale del Sig.r des Cartes intorno alle passioni dell'Anima e co[n] tale occasione di tutta la natura dell'uomo* (par la suite *Filosofia morale*) – est la première traduction italienne (partielle) des *Passions de l'âme* (par la suite *Passions*). L'auteur est inconnu et Lomonaco estime pouvoir le dater de la fin du ^{xvii}e siècle. *Filosofia morale* (p. 45-85) est, en fait, (1) la traduction intégrale des articles I à L de la première partie ; (2) des articles LI-CXLVI de la seconde partie. Le Ms. ne

traduit pas (1) les deux derniers articles (CXLVII-CXLVIII) de la seconde partie ; (2) les manchettes ; (3) la troisième partie ; (4) les deux lettres avec les réponses qui précèdent les *Passions* (Bop I 2300-2331 ; AT XI, 301-326). En appendice (p. 201-256), se trouve la traduction d'Egidio Lofrano.

Le second (Ms. I E 13, cc. 2r.-57r., 64r.-182r., 211r.-237r.) – *Lettere cartesiane ad una signora* – contient 24 lettres qui, selon Lomonaco à partir des données textuelles, ont été adressées de Piedimonte et de Naples entre mai et novembre 1728 par Niccolò Giovo à Aurora Sanseverino (*Introduzione*, p. 17). Lomonaco ne publie la reproduction que (1) de l'*Indice degli Scritti riordinati. Lettere cartesiane* (p. 89-90) et (2) des cinq lettres envoyées de Naples entre le 9 août et le 2 septembre 1728 (par la suite *Lettere napoletane*) (p. 93-197).

Giovo, à qui on a attribué (cf. L. Guerrini, « Note su traduzioni manoscritte delle opere cartesiane », in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXV, 1996, p. 500-507 et *id.*, « Cartesianismo e meccanicismo nella Roma del primo Settecento », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1996-II, p. 154-161) la première traduction intégrale des *Passions* et des *Principia* (*Le Passioni ovvero gli Affetti dell'Anima e De' Principi della Filosofia di Renato delle Carte* : Ms. 220, cc. 122r.-211v. Ms. 2r.-116v., Biblioteca Casanatense, Roma), a traduit dans ce Ms quelques articles de la troisième partie des *Passions* et des passages extraits des *Lettres de Monsieur Descartes* de Clerselier (éd. anast. Lecce, Conte, 2003). Les cinq *Lettere napoletane* sont, de fait, composées selon le schéma suivant : dans la première moitié, traduction d'articles des *Passions* III (y compris les manchettes) ; dans la seconde moitié, traduction (pas littérale) d'extraits des lettres de Descartes à Élisabeth et à Chanut en 1646-1647 :

1. Lettre du 9 août 1728 : cc. 100r.-106r (p. 93-105), traduction des articles CL-CLIX ; cc. 106r.-112r (p. 105-117) traduction de la lettre à Élisabeth de septembre 1646 (Blet 570, p. 2280-2287 ; AT IV, 486-493) et des passages où Descartes commente les articles XVIII, XIX, XX, XXV du *Prince* de Machiavel. Giovo réunit en fait la question traitée dans l'art. CLIX (l'« humilité vicieuse » qui est le trait de qui s'humilie devant ceux dont il attend un bien ou craint un mal) aux questions traitées dans la lettre à Élisabeth de septembre 1646.

2. Lettre du 12 août 1728 : cc. 28r.-33v. (p. 119-130) traduction des articles CLX-CLXVI ; cc. 33v.-37v. (p. 130-138) traduction de la partie de la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 dans laquelle Descartes répond à la question : « Lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine » (Blet, 600, p. 2384 ; AT IV, 601).

3. Lettre du 18 août 1728 : cc. 10-15 (p. 139-149) traduction des articles CLXVII-CLXXVI ; cc. 15r.-18r. (p. 149-155) traduction des passages de la lettre à Élisabeth du 18 mai 1645, où Descartes introduit le concept de « contentement » (Blet 494, p. 2008-2011 ; AT IV, 201-204).

4. Lettre du 26 août 1728 : cc. 78r.-84v. (p. 157-170) traduction des articles CLXXVII-CXC ; cc. 84v.-87v. (p. 170-156) traduction (non littérale) de la lettre à Élisabeth de novembre 1646 (Blet 578, p. 2316-2319 ; AT IV, 528-532).

5. Lettre du 2 septembre 1728 : cc. 88r.-95r. (p. 177-191) traduction des articles CXCI-CCIII ; cc. 95r.-98r. (p. 191-197) traduction de la partie de la lettre à Chanut du 6 juin 1647 où Descartes traite de la question « touchant les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre, avant que nous en connaissions le mérite » (Blet 624, p. 2472 ; AT V, 56).

Les deux manuscrits constituent un document important de la diffusion des *Passions* dans la région de Naples. Toutefois, l'enquête n'en est qu'à ses débuts et doit être approfondie. Du second Ms., il sera nécessaire de traduire les dix-neuf lettres envoyées de Piedimonte afin de comparer ce manuscrit avec celui trouvé à la Casanatense qui, comme mentionné, est la traduction complète des *Passions*. De cette façon, il sera possible d'établir (1) lequel des deux Ms. a été écrit en premier et si, et dans quelle mesure,

l'un est redevable à l'autre ; (2) de quelle édition des *Passions* et de la *Correspondance* Giovo a traduit, du français (comme je suis portée à le croire) ou du latin ?

Une enquête plus détaillée sur la présence d'écrits cartésiens dans les bibliothèques napolitaines reste à faire, sur le modèle de celle faite il y a quelques années par Giovanna Vergari pour les bibliothèques romaines (G. Vergari, « Les premières éditions de René Descartes dans les bibliothèques romaines », liminaire du *BC XXVI*, 1998, p. 25-33 : www.cartesius.net). Nous ne disposons actuellement que du précieux *Catalogo della mostra bibliografica e iconografica. Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio* (Naples, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997) relatif aux collections de la BNN.

Giulia BELGIOIOSO (Università del Salento)

- [Anonyme], *Abrégé de la physique de M^r Descartes*, Sylvain Matton et alii, éd., SÉHA, Paris et Archè, Milan, 2020, 424 p.

Rarement un texte d'intérêt modeste aura fait l'objet d'une aussi luxuriante présentation : un essai de Sylvain Matton, une présentation de Maria Teresa Bruno, une étude de Simone Mazauric, une préface de Vincent Carraud, 74 pages (plus 38 de notes et index) servent d'écrin à un texte qui en compte 300 doté d'un appareil critique précis. Il s'agit en effet d'un recueil incomplet, sans date, connu par 3 manuscrits sur « la physique de M^r Descartes », dont l'auteur, inconnu, semble bien avoir été « un physicien médiocre, et peut-être de circonstance » (p. XIII).

L'édition, due à S. Matton, est particulièrement soignée : en particulier, la composition en chasse étendue des nombreuses citations (surtout de Rohault) est extrêmement commode. Des trois copies manuscrites, celle du Marseille 738, bien qu'incomplète, est certainement supérieure (le copiste du manuscrit Dodart a fait des erreurs crasses, et le Marseille 245 omet toutes les manchettes), l'édition actuelle tirant le meilleur parti des trois copies. S. Matton propose, de façon convaincante, à partir du faisceau des citations, une datation de *terminus ad quem* entre 1671 et 1674 (le manuscrit Marseille 245 porte une mention finale expliquant l'inachèvement du traité par la mort de son auteur). L'identification de l'auteur reste conjecturale : le même éditeur propose, avec précaution, comme une « hypothèse raisonnable », Jean de Montigny, l'un des « petits garçons » présents à la rencontre historique entre Pascal et Descartes en septembre 1647. Né en 1636, Jean de Montigny, prêtre du diocèse de Vannes, reçu en 1670 à l'Académie française, fut nommé en 1671 à l'évêché de Léon, mais mourut de manière inopinée avant d'être sacré. Cartésien « à brûler » selon Madame de Sévigné (lettre du 2 septembre 1671), proche de Port-Royal, « il avait un des plus beaux esprits du monde pour les sciences », comme dit encore la marquise, deux jours après sa mort (lettre du 30 septembre) et constitue donc un auteur plausible.

Cet ouvrage est intéressant à double titre. D'abord il contribue à accroître notre connaissance de la réception et de la diffusion du cartésianisme : le paysage philosophique du XVII^e siècle devient de plus en plus net tandis que se multiplient les travaux de micro-histoire intellectuelle. Ensuite, ce programme est admirablement rempli par les études qui précèdent cet *Abrégé*, en particulier la présentation de Maria Teresa Bruno (qui vient de soutenir une thèse sur le père Nicolas-Joseph Poisson, commentateur du *Discours de la méthode*).

Jean-Robert ARMOGATHE, de l'Institut

2. Études générales

2.1. Descartes

- ARBIB, Dan, éd., *Les Méditations Métaphysiques, Objections et Réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, Vrin, 2019, 432 p. [Contributions de : Igor Agostini, Jean-Pascal Anfray, Dan Arbib, Jean-Robert Armogathe, Jean-Christophe Bardout, Delphine Bellis, Frédéric de Buzon, Vincent Carraud, Olivier Dubouclez, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Jean-Luc Marion, Édouard Mehl, Gilles Olivo, Martine Pécharman et Sophie Roux.]

Nous ne lisons pas toujours les *Méditations* comme Descartes voulait qu'on les lût, car Descartes a tenu à accompagner, pour ne pas dire à encadrer, son texte des modalités de sa réception. L'« exposition de la vérité » (à Vatier, 22 février 1638, AT I, 563), se conjugue ainsi à sa défense. C'est l'ensemble du *corpus* des *Méditations* qui est à lire, les Réponses et *Objections*, mais aussi l'*Épître dédicatoire*, la *Préface au lecteur*, *Le Libraire au lecteur*, l'*Abrégé des six Méditations suivantes* et l'*Avertissement de l'auteur touchant les Cinquièmes Objections*, tout comme la *Lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi*, et la *Lettre au P. Dinet*. Le mérite premier du présent commentaire est de restituer les *Méditations* dans leur ambition réelle.

Comment expliquer cet encadrement critique du texte? Dans le genre dramatique, le XVII^e use et abuse du recours à l'examen et à la préface, dont la fonction est de justifier des formes esthétiques et des genres nouveaux. En témoigne, parmi d'autres, cette déclaration datant de 1632 : « C'est une coutume reçue par tous les écrivains d'aller au-devant de l'imagination du lecteur, et prévenir sa sentence par leur justification, expliquant dans une préface leur sens et intention » (Anonyme, *Les Trophées de la fidélité, trage-comédie pastorale*, « Aux bons esprits », Lyon, Cl. Cayne, 1632, cité par V. Lochert, « *Prologhi*, préfaces, *prologos* : des lieux de théorisation alternatifs dans le théâtre européen des XVI^e et XVII^e siècles », *Littératures classiques*, 83, 2014/1, p. 17). Que l'on songe, notamment, à l'usage quasi systématique de la Préface et de l'Examen par Corneille.

Dans son « Introduction », qui remplit plus que son rôle – en tentant de définir le projet métaphysique cartésien dans son ensemble, et pas seulement dans le *corpus* des *Meditationes* –, D. Arbib parle de la forme « dialogique » des *Méditations*. Vraiment? On aurait tendance à soutenir au contraire que le but cartésien est de clore le texte sur la vérité qu'il entend exposer définitivement. Le texte des *Méditations* est certes programmatique, Descartes donnant les principes à partir desquels déduire ultérieurement d'autres nombreuses vérités, mais il ne nous semble pas « ouvert » : ces principes sont à adopter et non à discuter et les Réponses retiennent moins ce qui leur a été objecté qu'elles ne prolongent l'acte d'attention et de « considération » de la méditation.

Reste que le présent ouvrage donne la preuve que tout le *corpus* des *Méditations* est philosophique : l'*Abrégé*, la *Préface*, l'*Épître dédicatoire*, les *Objections*, les Réponses appelaient pour eux-mêmes un commentaire. C'est à présent chose faite – soulignons en ce sens, notamment, les contributions de Jean-Robert Armogathe consacrées aux textes liminaires et de Vincent Carraud concernant l'*Abrégé*. Nous ne reviendrons pas sur les commentaires minutieux de chacune des pièces de ce *corpus* : il faudrait souligner entre autres la subtilité de la contribution de Gilles Olivo sur la *Quatrième Méditation*, qui juxtapose les deux interprétations possibles de la liberté ; l'intérêt du commentaire de la *Sixième Méditation* par Denis Kambouchner, difficile et d'ordinaire trop peu travaillée ; l'apport considérable du commentaire des *Troisièmes Objections et Réponses*, due à Martine Pécharman, qui prend au sérieux la philosophie de Hobbes

à la base de ses *Objections* ; ou enfin le formidable d'éclaircissement des *Septième objections* par Édouard Mehl. Nous nous limiterons quant à nous à retenir certains partis pris interprétatifs autour des questions centrales de l'*ego* et de Dieu.

L'*ego* conduit-il « directement à l'*ego* transcendantal (Kant et sa suite) » (Jean-Luc Marion, p. 106) ? Si tel est le cas, comment interpréter l'enrichissement progressif de cet *ego* qui, de créature de Dieu (AT VII, 21), se connaît à la fin de la *III^e Méditation* comme idée de l'infini (AT VII, 51-52) ? La détermination de l'*ego* est peut-être moins d'être entendement ou jugement, capable d'unifier l'expérience sensible, que de se connaître comme image de l'infini, qu'il s'agit d'adorer (*adorare*), d'admirer (*admirare*) et dans le même temps de regarder (*intueri*), selon une connaissance reconductible à une déduction simple, conformément au sens inusité *in scholis* que les *Regulae* donnent à cette opération gnoséologique (*Regulae*, *Reg. III*, AT X, 369). L'*ego* cartésien ne conduirait donc pas tant à Kant qu'il ne renverrait à Augustin et François de Sales, la connaissance de l'infini s'épanouissant en contemplation et amour, et requérant ultimement la soumission volontaire à son décret. L'infinité de Dieu implique non pas d'y identifier univoquement l'« infinité » de notre volonté, mais de soumettre notre volonté à la sienne, que nous ne pouvons égaler ni en extension ni en compréhension (AT VII, 57).

L'infini divin est-il l'objet d'une démonstration assimilable à une preuve par simple vue (thèse d'Olivier Dubouclez, p. 160-162) ou d'une déduction (thèse d'Igor Agostini, p. 221) ? Connaître Dieu, en métaphysique cartésienne, présente la spécificité de ne signifier ni voir en Dieu (puisque toujours sa connaissance s'opère au moyen de son idée, « accommodée à la petite capacité de notre esprit ») ni voir Dieu (certains de ses attributs n'étant pas même l'objet d'une connaissance, AT VII, 46). S'il est possible, à partir de l'idée de Dieu, de déduire les attributs connaissables par lumière naturelle et, selon les modalités épistémologiques établies dès les *Regulae*, d'élever cette déduction au regard intellectuel dont font l'objet les natures simples, il est toutefois impossible d'identifier cette connaissance intuitive à la vision béatifique ou à une preuve qui se ferait sans la médiation de l'idée (d'infini). Descartes refuse, en effet, explicitement d'attribuer à l'entendement humain la possibilité d'un accès à Dieu qui est le privilège des bienheureux. Telle est la spécificité de la connaissance cartésienne de Dieu, qui n'autorise de fait aucune preuve par simple vue. C'est ce que Descartes prend soin de préciser dans une lettre de 1648 (mars ou avril?, AT V, 138). Si la connaissance intuitive signifie voir l'infini dans l'infini même, sans la médiation de son idée en tant que mode de l'esprit fini, alors la connaissance cartésienne de Dieu n'est pas intuitive ; mais si la notion d'intuition se réfère à la modalité définie par les *Regulae* (*Règle III*, AT X, 368), alors la connaissance de Dieu développée dans les *Méditations* peut être dite intuitive.

L'ouvrage permet également de revenir sur une autre figure de Dieu : celle du Tout-puissant supposé « trompeur ». S'agit-il là d'un « raccourci » (Geneviève Rodis-Lewis) ou d'un « artefact » (Jean-Luc Marion) ? Descartes n'emploie *verbatim* la notion de « Dieu trompeur, *Deus deceptor* » que dans la lettre à Buitendijck de 1643 (AT IV, 64, 18-19 ; voir Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, 2005, p. 200), tout au plus la *Troisième Méditation* avance-t-elle que *Deus an possit esse deceptor* (voir aussi les *Secondes Réponses* : AT VII, 144/IX 113). Mais le Dieu de la *Première Méditation* est dit à la fois bon et tout-puissant, et c'est l'impossibilité de penser ensemble ces deux attributs qui fait surgir l'hypothèse d'une tromperie structurelle, d'une « raison à l'envers », comme le dira Fénelon. Survient également ici la question du lien entre le Dieu tout-puissant de la *Première Méditation* et le Dieu créateur des vérités éternelles, qui n'est pas réellement abordée dans le présent ouvrage. Il nous semble impossible de souscrire à la thèse de l'identité de ces deux figures (*contra* Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962, p. 221). La libre création des vérités éternelles ne signifie pas que Dieu

menace perpétuellement de sa puissance arbitraire les vérités que nous comprenons et l'axiomatique qui est la nôtre, mais que sa puissance n'est déterminée par rien, pas même par l'inégalité des contraires, qu'elle institue librement. Assimiler la liberté du Dieu créateur des vérités éternelles au *Deus qui potest omnia* de la *Première Méditation* équivaut à attribuer à Dieu une indifférence qui ne peut être que celle de l'homme. Sans sortir de l'économie des *Méditations*, il nous paraît possible, par un recours aux *Sixièmes Réponses* qui donnent (AT VII, 431-432) la première formulation publique de la thèse dite de la création des vérités éternelles, de préciser le lien entre Dieu supposé trompeur et Dieu librement créateur des vérités.

Nous concluons en soulignant avec Dan Arbib la logique et la temporalité propres de l'ordre méditatif, irréductible à l'ordre des raisons comme à celui des matières. Nous souscrivons entièrement à la thèse, empruntée à Michel Foucault, d'un « entrecroisement d'une "trame démonstrative" et d'une "trame ascétique" » (p. 23), ce qui justifierait de réévaluer la portée et la vocation « spirituelles » des *Méditations*.

Laurence DEVILLAIRS (Institut catholique de Paris)

■ *ARMOGATHE, Jean-Robert, *Études sur Antoine Arnauld (1612-1694)*, Paris, Classiques Garnier, 2018 (« Univers Port-Royal », 31), 288 p.

Le volume que Jean-Robert Armogathe a sobrement et modestement intitulé *Études sur Antoine Arnauld* rassemble les fruits de trois décennies de recherches. L'une de ces quatorze études – l'une de celles qui intéresseront le plus directement les lecteurs du *Bulletin cartésien* –, « Pierre Barbay, élève d'Arnauld », paraît pour la première fois. Les treize autres avaient vu le jour entre 1989 et 2016, soit dans des revues, au premier chef les *Chroniques de Port-Royal* – dont la diffusion reste assez limitée, surtout hors de France, mais auxquelles Philippe Sellier puis Gérard Ferreyrolles avaient su, dans les années concernées, donner une bonne tenue scientifique –, soit dans des actes de colloques internationaux. Elles ont été « revues et corrigées » pour leur reprise en recueil, et sont munies d'un index (où l'on regrettera l'omission des auteurs anciens et médiévaux). Le parti suivi pour la bibliographie n'est pas expliqué. J.-R. Armogathe a ajouté un certain nombre de références, en particulier au *Dictionnaire de Port-Royal*. Il ne s'est pas astreint à une mise à jour systématique. On lui en fera d'autant moins le reproche que certaines études parues depuis ses travaux ne connaissaient pas ceux-ci : Franca Trasselli, « Ilarione Rancati "Milanese dell'Ordine Cisterciense", il collegio di studi e la Biblioteca Romana di S. Croce in Gerusalemme », *Aevum*, t. 81, 2007, p. 793-876, ignore ainsi « Antoine Arnauld et Dom Hilarion Rancati » [1995], *Chroniques de Port-Royal*, t. 44, 1995, repris ici p. 87-121. Isabelle Brian, « Labadie à Amiens : un prédicateur sous surveillance », dans *Lire Jean de Labadie, 1610-1674 : fondation et affranchissement*, Paris, 2016, p. 109-124, souligne en revanche l'importance de l'étude doctrinale menée dans « Arnauld et Labadie », *Chroniques de Port-Royal*, t. 47, 1998, ici p. 65-86.

Certains lapsus des premières publications ont échappé à la révision : ainsi, la séance du Saint-Office sur l'*Augustinus* qui se prolongea, le 19 mars 1644, pendant que Jean Sinnich patientait en vain dans l'antichambre, ne dura pas – si pénible que l'attente eût pu paraître au député jansénien de Louvain –, *in profundam mortem*, mais *in profundam noctem* (« Antoine Arnauld et Dom Hilarion Rancati », *Chroniques de Port-Royal*, t. 44, 1995, p. 220 n. 52, repris ici p. 117 ; comparer la source, à savoir Lucien Ceysens, « Verslag over de eerste Jansenistische deputatie van Leuven te Rome (1643-1645) », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. 22, 1942-1943, repris dans *Jansenistica minora*, t. 13, Amsterdam, 1979, fasc. 112, p. 84). Tout cela est bénin. Le nouvel éditeur porte, en revanche, la responsabilité d'accidents typographiques parfois graves : dans la

citation du *votum* de Denis de La Barde, p. 102, la dernière ligne a sauté ainsi que la référence (comparer l'original, « Antoine Arnauld et Dom Hilarion Rancati », *Chroniques de Port-Royal*, t. 44, 1995, p. 208) ; un peu plus loin, plusieurs mots manquent dans la lettre d'Arnauld (« pour déclarer depuis huit ans, <comme j'ai fait en tant de> manières », p. 113 ; comparer l'original, p. 215) ; dans le chapitre « *Scholastico more* : les premiers écrits thomistes d'Arnauld », p. 175-187, toutes les notes ont disparu à partir de la p. 178 (n. 9-24 de l'original, *XVII^e siècle*, n° 259, avril 2013, p. 199-208), et ne subsistent que deux appels pour ainsi dire suspendus (« 10 », p. 178, et « 19 », p. 183, sans les notes correspondantes). Ceux qui voudront citer ou discuter telle ou telle étude particulière du recueil auront intérêt à se reporter aux publications originales.

Mais ce volume fait bien plus qu'offrir un accès commode à des études dispersées. Leur réunion leur donne une force nouvelle. Elle démontre la fécondité de la démarche intellectuelle qui en fait la cohérence et l'unité. La tradition janséniste, qui culmine dans l'édition de Paris-Lausanne des *Œuvres*, n'avait pu ériger le monument d'Arnauld qu'en l'y enfermant : à force de célébrer le Docteur, elle en avait fait le maître exclusif, inlassable et resasseur d'un parti, voire d'une secte (sur les prodromes de cette dérive du XVIII^e siècle chez Arnauld lui-même, voir « Le fantôme du jansénisme ou la rhétorique de la déviance » [1989], ici p. 123-137). Contre les facilités dangereuses de « cette histoire interne » déjà constituée (p. 11), J.-R. Armogathe s'attache à l'Arnauld exotérique, celui des contacts, des dialogues et des affrontements (outre « Arnauld et Labadie » et « Arnauld et Rancati », déjà cités, voir « À propos des rapports entre Arnauld le docteur et le chancelier Séguier » [2001], ici p. 189-195). Il excelle à saisir les enjeux des polémiques particulières et des « affaires », qui cristallisent les divergences de fond (« L'affaire Séguenot (1638) » [2001], ici p. 45-63 ; « Antoine Arnauld dans l'affaire Steyart » [2012], ici p. 155-174 ; « La fourberie de Douai (1690-1691) » [2016], ici p. 139-153). Il montre l'impact prolongé que purent avoir, à la croisée du personnel et du doctrinal, du politique et du théologique, des ouvrages vite tombés dans l'oubli, comme les *Rudimenta cognitionis Dei et sui* du président Pierre I^{er} Séguier, publiés en 1636 par son petit-fils le chancelier et pris pour cible par le jeune Arnauld (p. 189-195) : la « microanalyse » éclaire des « événements décisifs pour l'histoire religieuse du siècle » (p. 56). L'Arnauld de ce recueil est aussi un Arnauld vulgarisateur et passeur, bien au-delà du seul milieu port-royaliste (« Arnauld traducteur » [1998], ici p. 197-221). Scrutant le cours de philosophie de Pierre Barbay, qui avait été l'élève d'Arnauld au Collège du Mans en 1639-1641, pour y repérer de possibles « *vestigia arnaldina* » (p. 39), J.-R. Armogathe suggère que l'enseignement du maître pourrait se retrouver, d'une part dans la richesse des références patristiques, d'autre part dans « le passage fréquent de la philosophie à la théologie » (p. 41).

Cet Arnauld, enfin, est celui des héritages, des lectures et des influences, et de la manière personnelle dont il les retravaille et s'efforce de les concilier : le rapport entre tradition augustinienne et tradition thomiste est un thème central, traité par J.-R. Armogathe – peut-être parce qu'il le maîtrise, lui, parfaitement –, avec une économie et une clarté qui sont loin d'être aujourd'hui de règle sur le sujet. Peut-être est-ce pousser un peu loin la recherche de la formule frappante que de parler d'« oripeaux » (p. 103 : « Arnauld va s'efforcer d'habiller d'oripeaux thomistes sa propre doctrine », et encore p. 185 : « vêtir d'oripeaux scolastiques la théorie augustinienne et jansénienne de la grâce »). Les conclusions, p. 186, sont en tout cas nuancées et convaincantes : « [Arnauld] a été conduit, par le cheminement interne de sa réflexion questionnée, fécondée et déterminée par sa fréquentation des auteurs thomistes, à de nouveaux développements ; la lecture que Thomas fait d'Augustin n'a pas laissé intact l'augustinisme jansénien, la seule lecture d'Augustin pour lui-même. Cet enrichissement ou cette

dérive thomiste porte sur plusieurs points et rend compte de l'évolution de la pensée d'Arnauld, c'est-à-dire d'un détachement, d'un éloignement progressif de Jansénius ».

La tournure d'esprit et le talent spécial de J.-R. Armogathe sont ceux d'un explorateur plus que d'un laboureur. Il avertit lui-même avec probité, en conclusion de son étude sur le serment augustinien adopté par l'université de Salamanque en 1627 (« *Juro me docturum ac lecturum doctrinam Augustini* » [2015], ici p. 239-249), qu'il « ne maîtrise pas tous les matériaux d'une enquête qui reste ouverte ». Il note, p. 194, que « la publication des *Rudimenta* [de Séguier en 1636] devait répondre à un impératif de politique religieuse qu'il faut rechercher et mieux définir ». Le lecteur, en fonction de ses propres intérêts, ne manquera pas de regretter que telle ou telle question n'ait pas été creusée plus à fond. La distinction entre « deux grandes familles sémantiques du XVII^e siècle », selon la préférence pour la définition augustinienne ou thomiste de *signum* (et J.-R. Armogathe repère, sur la théorie du signe, p. 218, « un conflit philosophique » à l'œuvre chez Arnauld lui-même), mériterait davantage qu'une simple annexe de quelques pages à une étude sur « Arnauld traducteur ». Pour suivre jusqu'au bout toutes les pistes ouvertes ici, il faudra plusieurs thèses. En attendant que viennent celles-ci, le présent recueil éclaire, d'une lumière toujours brillante et parfois fulgurante, bien des aspects de l'œuvre d'Arnauld et, à travers elle, des pans entiers de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'âge classique. Antoine Arnauld, écrit J.-R. Armogathe en introduction, « n'est pas un individu : [...] c'est l'ensemble des problèmes que l'âge moderne connaît en philosophie, en théologie, et à l'interface des deux disciplines » (p. 13). Ces quatorze études en offrent la meilleure confirmation possible.

Jean-Louis QUANTIN (EPHE, Sciences historiques et philologiques)

■ CHIAVARELLI, Iacopo, *Loggetto puro, Matematica e scienza in Descartes*, Turin ETS, 2020, 279 p.

Cette vaste étude examine une nouvelle fois les relations entre la science cartésienne et la philosophie en tentant de les envisager de manière unitaire. Dans son style et son argumentation, la démarche est originale ; mais elle relève plutôt de l'essai – ou de plusieurs essais – que de l'analyse rigoureuse de la science cartésienne, même si l'auteur affirme avec raison sa fondation philosophique. Deux grandes parties, l'une portant sur la nature de la science et l'autre sur ses instruments, sans cependant que l'organisation interne des parties elles-mêmes soit particulièrement aisée à saisir. Une abondante bibliographie, de nombreuses notes certes, mais le lecteur a souvent du mal à identifier la nature du propos et surtout ce à quoi il vise.

En ce qui concerne la *Géométrie* de 1637, ainsi que les autres travaux mathématiques de Descartes, on ne trouve que des indications extérieures, parfois informées, aux processus démonstratifs et aux constructions ; l'auteur ne rentre jamais dans l'analyse de la mathématique cartésienne telle qu'elle est pratiquée, et l'on est frappé de constater l'absence de référence aux travaux de Pierre Costabel ou d'André Warusfel, mais il n'y en a pas non plus à Frans van Schooten ni aux traducteurs et commentateurs du XVII^e siècle. C'est sans doute cela qui conduit l'étude à parler de géométrie non euclidienne (partie II, ch. II), ce qui est pour le moins une manière étrange de définir la nouveauté du style cartésien dans le traitement des courbes. D'autre part, l'ordre même des thèmes abordés donne un sentiment de décousu, ce que l'auteur confirme en parlant des « mille peripezie » qui le mènent à une conclusion très générale sur la nature du savoir et l'émancipation.

Frédéric DE BUZON (Université de Strasbourg)

- MULLER, Jill, éd., *L'imagination chez Descartes et ses contemporains*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2020, 300 p.

Ce volume issu du colloque strasbourgeois « Image, imaginaire et imagination chez Descartes et ses contemporains » (29 au 30 mars 2017) suit un fil globalement chronologique dans son traitement de l'imagination cartésienne. Il mène d'abord des écrits de 1619 aux *Méditations métaphysiques*, puis dans un second moment, place l'accent sur les dialogues qui, directement ou indirectement, se nouent sur la question de l'imagination avec plusieurs contemporains – mais aussi avec Montaigne. L'originalité de cet ouvrage consiste à dépasser la conception traditionnelle d'une imagination soit trompeuse soit simplement reproductive pour montrer comment elle intervient *originairement* dans les processus de connaissance et de représentation et participe *positivement* à la solution d'aporées d'ordre scientifique et moral.

Dans un premier temps, Denis Kambouchner (« Descartes et la force de l'imagination ») s'intéresse au double héritage de la *vis imaginatio* des *Cogitationes privatae* qui, dans le *corpus* postérieur, aboutit d'une part à la conception physico-géométrique de l'imagination et, d'autre part et de façon plus inattendue, à la puissance d'invention de l'*ingenium*. Frédéric Lelong (« Le plaisir cartésien d'imaginer la matière dans la 'fable du monde' et dans la physique ») s'intéresse ensuite à l'amabilité de la vérité et au plaisir d'imaginer chez Descartes ; suivant une piste malebranchiste, il montre la place qu'occupent l'agrément et le contentement dans le processus cartésien de connaissance, dès que le bon usage en est assuré par l'entendement. Élodie Cassan (« La représentation de la pensée dans les *Regulæ ad directionem ingenii* et la lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 ») s'emploie à montrer comment l'imagination, des *Regulæ* à la *lettre à Mersenne* du 20 novembre 1629, est appelée à jouer une fonction topique, comme pouvoir de figuration et de symbolisation, comparable à celle des lieux de la rhétorique ; en reconnaissant la manière dont les images participent à la composition des idées, on assiste à l'émergence d'une rhétorique cartésienne. Deux articles abordent ensuite les *Méditations métaphysiques*. Igor Agostini (« Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la *Méditation II* ») revient sur la nature de la distinction entre sensation et imagination dans la *Méditation II*, distinction que masque ordinairement leur assimilation comme *cogitationes*. Soucieux de les différencier autant que de les rapprocher, Descartes recourt, dans le temps même où il performe l'une et l'autre (ainsi en AT VII, 27, 18-22 pour l'imagination) à une description de nature phénoménologique qui, réflexivement, permet d'accéder à la connaissance de l'imagination et de la sensation comme modes distincts. Frédéric de Buzon (« 'Imaginer distinctement'. À propos d'un passage de la Cinquième Méditation ») étudie quant à lui l'expression du début de la *Méditation V*, « j'imagine distinctement » (AT VII, 63, 16), qui permettra d'accéder aux « natures vraies et immuables » (64, 11) ; cette expression pose néanmoins le problème de sa compatibilité avec l'imagination distincte d'une chimère dans le *Discours* (AT VI, 40), problème auquel Descartes a donné une solution dans l'*Entretien avec Burman* (AT V, 160) ; l'auteur examine ensuite le statut des objets géométriques inimaginables chez Descartes et propose une explication détaillée du fonctionnement de l'imagination distincte de la « quantité continue » et de ses « parties » dans la *Méditation V*. Dans la suite du volume, l'accent porte davantage sur les dialogues qui se nouent autour de la conception cartésienne de l'imagination. La notion d'« imagination distincte se retrouve au cœur de l'article de Jean-Pascal Anfray (« Étendue, impénétrabilité et imagination chez Descartes ») : l'argument cartésien de l'impénétrabilité de l'étendue, exposé dans deux *lettres à Henry More* (5 février 1649, AT V, 271 ; 15 avril 1649, AT V, 342) s'éclaire à partir du recours à l'imagination qui, prise dans sa conception strictement « imagiste »,

définit le cadre théorique au sein duquel l'argument acquiert sa force conclusive – aux yeux de Descartes en tout cas. Jill Muller (« Montaigne et Descartes. L'imagination dans les passions ») étudie ensuite la filiation existant entre la théorie cartésienne des passions et la pensée de Montaigne, notant une similitude dans l'explication des mouvements corporels et dans la mise au premier plan de la force de l'imagination, prépondérante par rapport à la volonté, quant au déclenchement et au contrôle des passions ; Descartes marque néanmoins sa différence par la production d'une science physiologique des passions mais aussi et surtout par la reconnaissance de la capacité qu'a la volonté d'utiliser l'imagination pour imposer un mouvement aux esprits animaux. Delphine Bellis (« Vision, image et imagination chez Descartes et Gassendi ») étudie quant à elle le rôle de l'imagination dans l'optique et la théorie de la vision, montrant comment chez Descartes l'étude de la propagation des rayons lumineux se complète d'une théorie de la « reconstruction mentale » indispensable pour rendre compte du « tableau visuel » (et contrastant avec la solution gassendiste), Descartes recourant à une imagination active, substitut à l'ancien artifice des *species*. Enfin, Guido Frilli (« Imagination et passions chez Descartes et Hobbes ») revient sur la théorie des passions et s'intéresse à la manière dont l'imagination, comme pouvoir d'anticipation de l'avenir, participe à la production des passions et d'abord de l'admiration et de l'amour ; conception qui prend une forme plus explicite et plus systématique chez Hobbes lorsque ce dernier thématise le rapport de l'esprit humain au futur. Opérant à la jonction de l'âme et du corps, l'imagination – et cette conclusion vaut pour un grand nombre des études rassemblées ici – est moins facteur de brouillage qu'opératrice de relation et de continuité.

Olivier DUBOUCLEZ (Université de Liège)

■ *RIBORDY, Olivier & WIENAND, Isabelle, éd., *Descartes en dialogue*, Bâle, Schwabe Verlag, 2019, 346 p. (Contributions en français, anglais et allemand).

Ce volume dégage les principaux enjeux des échanges épistolaires de Descartes avec les correspondants les plus importants. Si le collectif naguère dirigé par Jean-Robert Armogathe, Giulia Belgioioso et Carlo Vinti, *La biografia intellettuale di Descartes attraverso la Correspondance* (Naples, 1999) visait à faire voir le caractère de « laboratoire intellectuel » que constituait la *Correspondance*, ce volume montre un Descartes « soucieux de la précision argumentative, très au fait des débats philosophiques, visant à étayer ses thèses et à poursuivre la recherche de la vérité » (p. viii). À côté des interlocuteurs classiques (Chanut, par Denis Kambouchner et Olivier Ribordy ; Élisabeth, par Marie-Frédérique Pellegrin, Lisa Shapiro, Isabelle Wienand et Benno Wirz ; Mesland, par Richard Glauser) ou de correspondants dont l'étude est en plein essor (Hobbes, par Frédéric de Buzon ; More, par Tiziana Suarez-Nani), on trouvera ici des dossiers naissants ou moins représentés (Boulliau, par Delphine Bellis, ou Voetius, par Erik-Jan Bos). Les analyses proposées se situent, elles aussi, dans le droit fil de questions classiques – l'union de l'âme et du corps, la liberté d'indifférence –, de questions récemment renouvelées – la question de la conversation, du statut des femmes et de l'histoire de la médecine – ou franchement neuves – le rapport de Descartes à la langue flamande, que, comme Erik-Jan Bos le démontre avec précision, Descartes connaissait fort bien. Le volume s'achève sur une étude (signée par Angela Schifffhauer) des représentations picturales de Descartes de son vivant (dans le droit fil des développements proposés il y a peu par Steven Nadler, in *The Philosopher, the Priest and the Painter*, Princeton/Oxford, 2013), magnifiquement illustrée par un cahier de vingt-cinq reproductions et de quatre annexes en couleurs (p. 307-334). Un fort bel ouvrage.

Dan ARBIB (Mathesis, République des savoirs, Université PSL)

2.2. Cartésiens et alii

- BOUCHILLOUX, Hélène, *Avec Pascal*, Paris, Classiques Garnier, « Univers Port-Royal », n° 42, 2020, 353 p.

Cet ouvrage consacré à Pascal rassemble une série d'articles sur divers thèmes. Il présente néanmoins une unité d'ensemble, puisque l'autrice propose une lecture inédite et cohérente de l'œuvre de Pascal, située dès l'introduction par rapport à deux interprétations. La première est celle de Vincent Carraud (*Pascal et la philosophie*, Paris, 1992), qui soutient notamment que Pascal, « destituant la métaphysique cartésienne au nom du primat de la charité, [...] en subvertit les concepts ». H. Bouchilloux entend bien plutôt montrer comment, « en érigeant Jésus-Christ universel principe de raison et de jugement, il oppose à [...] Descartes une philosophie tout aussi cohérente et systématique, [...] contestant la relégation de la théologie hors de la philosophie » (p. 9-10). La deuxième interprétation, présentée comme la « lecture traditionnelle », considère que Pascal cherche à convaincre un libertin de la vérité de la religion chrétienne par des preuves, dont l'insuffisance implique d'y ajouter la coutume, en attendant la « foi divine » (p. 10). Or, selon l'autrice, la substitution en l'homme de l'amour-propre à l'amour de Dieu en raison du péché originel introduit une « naturelle opposition du cœur à la vérité de la religion chrétienne », qui rend les preuves de Dieu « utiles non pour convaincre, mais pour réfuter ceux qu'elles ne peuvent convaincre », la coutume servant alors non à « renforcer la conviction dans l'esprit », mais à « contrebalancer » cette substitution (p. 10-13).

Cette thèse, développée en particulier dans la première partie (« Apologétique et philosophie »), est le « fil conducteur » (p. 10) de l'ouvrage. En effet, la deuxième partie (« Méthode et vérité ») entend montrer que la substitution de l'amour-propre à l'amour de Dieu conduit à la nécessité de distinguer vérité géométrique ou « phénoménale » – qui résiste au pyrrhonisme car l'amour-propre n'y a pas sa place – et vérité « essentielle », « hors de la géométrie », « déformé[e] » par cette substitution (p. 16-17). Il convient dès lors d'interroger cette vérité « essentielle » : sans accès au vrai, au bien et au beau, comment penser l'instauration et la justification à la fois du droit et de l'ordre politique (troisième partie, « Morale, politique, théologie ») et d'une esthétique (cinquième partie, « Logique et éthique de l'esthétique »)? L'autrice décrit dans un quatrième temps (« Amour de soi, de Dieu, des autres ») la substitution de l'amour-propre à l'amour de Dieu et la possibilité de « renverse[r] le renversement du péché » (p. 261). La fin de l'ouvrage situe Pascal par rapport à Descartes (« Au miroir de Descartes »).

Selon l'ouvrage, Pascal ne « destitue » pas la métaphysique cartésienne « sans s'y affronter » par un « primat conféré à la charité chrétienne » (Jean-Luc Marion) (p. 56-57 et 100-101), mais développe une véritable « philosophie ». Celle-ci est anti-cartésienne à deux titres : elle refuse la séparation de la philosophie et de la théologie (p. 37 et 332), et substitue au *cogito* Jésus-Christ en tant qu'il est « la raison de toutes choses » (Lafuma 449) comme principe (p. 37, 39, 46 et 61). Est-il cependant certain que Pascal s'oppose à la séparation de la philosophie et de la théologie? Par ailleurs, si le principe de la philosophie de Pascal relève de la foi (p. 61), et que cette philosophie s'« autotransgress[e] dans la théologie » (p. 91-92, 108 et 268) au point de « devoir impérativement éprouver la vérité de la révélation chrétienne » (p. 315), n'est-elle pas déjà une théologie – et suffit-il pour le refuser de distinguer, suivant l'autrice, le discours théologique qui reçoit le principe chrétien, du discours philosophique qui se le donne sous une forme démonstrative (p. 59-61)? En définitive, Hélène Bouchilloux ne reconduit-elle pas la thèse d'un dépassement théologique de la philosophie cartésienne par Pascal, aux dépens de tout affrontement philosophique?

- CARRAUD, Vincent & RAGNI, Alice, « Les deux siècles de l'ontologie », numéro thématique de la revue *Les Études philosophiques*, 2020/3.

Ce dossier réuni par Alice Ragni et Vincent Carraud constitue un complément indispensable au dossier que Constantino Esposito avait dirigé sur « naissance et développements de l'ontologie. XVI^e-XXI^e siècles » la revue *Quaestio 9* (Université de Bari, Brepols, 2009). Comme l'indiquent les éditeurs, le terme d'*ontologie*, entendu *stricto sensu*, a une histoire courte et moderne, sans commune mesure avec le concept courant, tenu pour un quasi-synonyme de *métaphysique*. Bien plus, toute la pré-histoire médiévale, qui en a permis l'apparition au début du XVII^e siècle, témoigne d'efforts obstinés pour détacher de la théologie et des sciences des substances séparées une science non plus de l'*ens in quantum ens*, mais du « *cogitabile*, c'est-à-dire du concept le plus vide et le plus formel, à ce point englobant qu'on ne peut rien lui opposer et que l'*ens* en tant que *cogitabile* devient antérieur au couple *aliquid/nihil* » (p. 5).

1/ Marco Lamanna (« Naissance de l'ontologie à Saint-Gall : Jacob Lorhard et la métaphysique monastique. Un état de la question ») fait le point sur l'origine aujourd'hui généralement acceptée du terme, dans l'*Ogdoas scholastica* de Jacob Lorhard (Lorhardus), à Saint-Gall en 1607, même si c'est à son réemploi par Roger Göckel (Goclenius), dans son *Lexicon philosophicum* (Cologne, 1613) qu'il dut sa diffusion rapide dans les universités calvinistes allemandes. L'auteur retrace l'arrière-fond non seulement théologique, mais aussi politique, favorable à une telle science philosophique, qui se libérait au moins en apparence de la tradition aristotélico-thomiste, pour assurer à la prédication réformée une base plus large. 2/ Domenico Collacciani (« Devenir cartésien? La méthode de l'ontologie. De Gerhard Neufville à Johann Clauberg ») retrace les étapes par lesquelles Clauberg, non cartésien encore dans son *Ontosophia* (1647), assume cependant le geste suarézien de subordonner l'*ens reale* au *cogitabile*, dans la lignée de Calov, Marini et Timpler, parce qu'il demeure dans la tradition de l'*instaura magna* maintenue par son maître Neufville. Reste le paradoxe de la troisième édition de l'*Ontosophia* (1663), que la *cogitatio*, donc l'*ego*, s'avère désormais l'instigateur (si peu) caché de l'*ontologia*. 3/ Alice Ragni (« L'ontologie à Genève : de David Derodon à Jean-Robert Chouet ») retrace l'influence d'un protestant (un moment catholique) qui, de Nîmes à Genève, diffusa une *metaphysica* radicalement redéfinie (à l'opposé de la pneumatologie et à la science de l'étant commun) par l'*ens* en général. C'est sur cette position que Chouet put introduire dans une doctrine de l'*ens* le primat cartésien de l'*ego cogito*. 4/ Michaël Devaux (« Leibniz s'est-il livré à l'ontologie? ») complète ses autres travaux en montrant que Leibniz, pas plus que les grands spéculatifs de son temps (Descartes, Malebranche, Spinoza, et même Bossuet ou Fénelon), n'a assumé l'*ontologia*, en dépit de quelques très rares occurrences du terme. Cette défiance s'explique par la répugnance à constituer une métaphysique totalement abstraite et réduisant l'*ens* au *cogitabile*, alors que la métaphysique *réelle* fonde l'*ens* sur les deux principes d'identité et de raison suffisante, donc à partir de la notion *complète* et de la monade. 5/ Giuliano Gasparri (« L'ontologie dans le *Lexicon philosophicum* d'Étienne Chauvin ») offre une analyse plus complète et complexe que le débat habituel sur cet auteur, qu'on résume trop vite à ses rapports avec Clauberg, en ignorant sa restauration de la substance. 6/ Francesco Valerio Tommasi (« L'ontologie comme anthropologie transcendante. Kant et le problème de la métaphysique aux alentours de 1775 ») montre que la célèbre mais très ambiguë dénonciation du « mot orgueilleux d'ontologie » par la *Critique de la raison pure* de 1781 ne peut se comprendre que parce que, sous le titre rare mais significatif d'« anthropologie transcendante », Kant avait longuement considéré la possibilité que la subjectivité elle-même pût définir l'*ens* comme un *cogitabile*. En sorte que le rejet

de l'*ontologia* constitue plus une promotion de l'entendement pur qu'une disqualification du projet transcendantal de penser l'*ens in quantum ens* à partir du « concept le plus élevé », celui d'objet.

Ce dossier, après tant de travaux érudits sur l'histoire, encore une fois brève et moderne, de l'*ontologia* devrait freiner les efforts aujourd'hui désordonnés et ignorants de la restaurer. Ou du moins, peut-on espérer, les disqualifier.

Jean-Luc MARION, de l'Académie française

- CRISTAUDO, Wayne, *Idolizing the Idea: Critical History of Modern Philosophy*, Lanham, MD, Lexington Books, 2020, xii-327 p.

L'auteur propose une histoire de la philosophie conduite selon une perspective critique très précise : la philosophie s'est développée historiquement avec la prétention d'absorber toutes les formes alternatives de la pensée. Quoique tyrannique, cette hégémonie a été longuement exercée en dépit du fait que la philosophie, toute décisive qu'elle est dans l'organisation de nos pensées, n'épuise pas l'amplitude dans laquelle celles-ci s'inscrivent : « thought precedes philosophy, and [...] philosophy is but one way of doing thinking » (p. 2). Un rôle clé dans l'histoire de cette tyrannie a été joué par la philosophie moderne, où s'est constitué de manière définitive le domaine de ce que W. Cristaudo appelle l'*Idea-ism* : ce qui, précise-t-il, n'est pas l'Idéalisme (qui néanmoins en constitue une des figures) ni, ajouterions-nous, ce qui a été nommé l'Idée-isme pour désigner « the way of ideas ». Car l'un et l'autre restent encore des philosophies, tandis que l'Idée-isme de l'auteur signifie moins une philosophie qu'une foi, consistant en la croyance dans le pouvoir explicatif et autoritaire des idées sur la réalité. Une figure décisive dans cette histoire – certainement bien plus décisive que celle de Bacon – est celle de Descartes : « it was not Bacon, but Descartes who first saw (a) that the new scientific discoveries in physics were but components of a totality of intermeshed laws, and (b) that the mistaken observations about nature by the philosophers of antiquity were all part of a false picture of the universe that had sprang from their bad metaphysics » (p. 39). Cela explique pourquoi Descartes fait l'objet d'une section entière du deuxième chapitre (« Descartes ad the clear and distinct ideas of the understanding »), où l'auteur, trente ans après le chapitre qu'il lui avait consacré (« Cartesian dualism ») dans *The Metaphysics of Science and Freedom* (Avebury, Aldershot, 1991), revient sur le philosophe qui, dans le *Discours de la méthode*, initie la philosophie avec le doute.

Le geste cartésien laisse un héritage incommensurable à la méthode scientifique : dans la mesure où il popularise la distinction galiléenne entre les qualités que Locke appellera primaires et secondaires (qui, à son tour, reprend la distinction platonicienne entre apparence et réalité), « Descartes's universal act of doubt was a grand gesture of philosophical theater which magnificently represented the meaning of the new science, at least with respect to how we needed to view our everyday experiences with suspicion if we wished to improve our lot » (p. 36). Mais, malgré son caractère novateur, la pensée cartésienne resterait fortement ancrée dans la métaphysique en raison de la recherche de précision qui la dirige – ce qui explique ensuite le paradoxe d'après lequel des philosophes, si attentifs à l'explication du monde, se sont tant impliqués dans des querelles métaphysiques très subtiles. Ainsi les problèmes scientifiques deviennent une partie « of a greater metaphysical canvass [sic] » (p. 40), où la doctrine de la distinction réelle émerge comme conséquence de l'extension du doute au-delà du domaine de la certitude indépassable du *cogito*, en étant guidée par l'exigence de clarté et de distinction. C'est ainsi l'adoption du modèle de précision mathématique dans l'explication causale du monde qui, selon W. Cristaudo, constitue, bien plus que l'explication carté-

sienne de la nature, « the overwhelming legacy of Descartes » (p. 40). Par conséquent, la subjectivité de la pensée, qui selon Augustin était soumise à la toute-puissance de Dieu, devient avec Descartes délogée de toute autorité supérieure, « the fulcrum for rethinking the world » (p. 42).

L'idée que la philosophie n'épuise pas tout le domaine de la pensée, de l'activité de l'esprit, est aujourd'hui devenue rectrice en philosophie : en parlant de la philosophie *après la philosophie*, on fait bien plus que se souvenir de la traduction italienne du titre joueur d'un recueil d'essais de Rorty, dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre, cette idée qualifie toute une démarche de la philosophie contemporaine et – comme le confirment les pages que W. Cristaudo consacre à Derrida, Foucault, Deleuze et Habermas – dépasse l'opposition canonique entre philosophie analytique et philosophie continentale. Mais l'originalité (à l'évidence indiscutable) de ce livre réside davantage dans la tentative de reconstruire une véritable histoire de la philosophie à partir de cette conviction herméneutique : c'est pourquoi l'auteur propose une lecture innovante de certaines étapes cruciales et canoniques de l'histoire de la philosophie occidentale, qui, interprétées comme des instances antagonistes du développement du domaine de l'Idée-isme, révèlent un enjeu qui n'est pas seulement philosophique. Ainsi, la réaction de la philosophie du sens commun de Reid ne relève pas seulement, selon W. Cristaudo, d'une question purement cognitive (relative à la détermination de l'objet de notre connaissance), selon l'interprétation classique de cette pensée, mais porte sur un enjeu plus vaste : la scission déterminée par « the way of ideas » entre sujet et monde ne concerne pas seulement l'accès cognitif à la réalité extérieure, mais implique toute la dimension de l'expérience sociale : « For Reid, the danger of what way lay in us becoming beholden to abstractions severed from the knowledge that we accrued through social experience and 'common sense' » (p. 1).

D'autres lecteurs que nous pourront évaluer la pertinence de cette ambitieuse reconstruction dans son ensemble et interroger ses choix méthodologiques, qui semblent en effet devoir être soumis à une scrupuleuse analyse de la part des historiens de la philosophie, pour la simple et bonne raison que, directement ou indirectement, ils sont fortement remis en cause dans cette *Critical History*. Pour notre part, nous nous limiterons ici à quelques remarques sur Descartes, formulées dans une perspective plus générale sans entrer en détail dans le commentaire des textes cartésiens, commentaire dans lequel W. Cristaudo refuse d'ailleurs de s'engager. Si, d'un côté, on peut se réjouir en cartésien du rôle central que Descartes occupe dans cette enquête – ce qui confirme encore une fois que, même en régime de déconstruction, celui-ci ne cesse de nous questionner –, d'un autre côté, il faut hélas souligner que l'image de Descartes dessinée ici coïncide en gros, une fois de plus, avec l'image traditionnelle d'un penseur dualiste, avec toutes les conséquences négatives que cela implique. Une fois de plus, le voici comme pris dans un engrenage métaphysique qui le dépasse mais qu'il a lui-même constitué, où la philosophie, en raison de la découverte de la *mens*, se détache de plus en plus de la réalité. Cette lecture de Descartes s'explique par le fait qu'à nouveau, la distinction réelle est vue comme la conséquence directe du doute, dans la mesure où la prémisses qui la prouve est la dubitabilité du corps face à l'indubitabilité de l'*ego* : « It cannot be an extended thing, as is evident if we put to any of these operations questions of the sort that we would put to natural objects – e.g., how many inches wide or what color is my doubting what I have just heard? If one takes Descartes at his word and follows his prescription not to 'accept any opinion in my writings or elsewhere as true, unless they very clearly see it is deduced from true Principle' ». C'est là néanmoins l'argument du *Discours*, étrangement repris dans les *Principia* et comme tel critiqué par Leibniz (et bien d'autres par la suite), mais qui surtout avait été rendu complètement

indépendant du doute, après les discussions de la *Correspondance* de 1637, dans les *Meditationes* comme dans les *Responsiones*, en dépit de stratégies responsoriales peut-être pas toujours cohérentes adoptées dans ces dernières. D'autre part, dans cette lecture, Descartes est toujours présenté, de manière un peu grossière, comme le philosophe de la séparation entre *res cogitans* (ou *res mentis, sic*, p. 40) et *res extensa*, sans aucune considération sérieuse de la doctrine de l'union, qui, au-delà de la distinction réelle, rend l'homme à son unité, dans son rapport avec l'expérience du monde, d'une manière qui apparaît aux antipodes de ce stéréotype négatif d'une philosophie où la métaphysique domine la science (voir par exemple AT IV, 692). Il n'y a également aucune mention de la théorie de la création des vérités éternelles qui, en dépit des débats qu'elle continue à susciter parmi les interprètes, y compris sur plusieurs points décisifs, est désormais admise de façon unanime, parmi les spécialistes, comme une preuve frappante de l'insuffisance de toute lecture subjectiviste de Descartes.

Bref, ce n'est qu'en oubliant tout cela que le père de la philosophie moderne peut ainsi devenir le père de cet « Idée-isme » qui dominerait l'histoire de la pensée jusqu'aux années 1960, où la philosophie emprunte alors son chemin à d'autres formes de pensée. De façon plus problématique encore, en insistant, parmi les diverses « morphologies » de la philosophie contemporaine, sur le tournant foucauldien, on oublie que c'est plus ou moins dans les mêmes années que la phénoménologie, qui commençait à redécouvrir la dimension de la chair, revint à Descartes comme au philosophe qui, avec la découverte de l'irréductibilité de mon corps aux corps de la science galiléenne (qui est aussi la science cartésienne), a fourni le premier (et de la façon la plus forte, comme il le pensait lui-même) la preuve et l'épreuve incontestables de l'union.

Igor AGOSTINI (Università del Salento)

- MARCONDES, Danilo, *Skepticism and Language in Early Modern Philosophy. The Early Linguistic Turn*, Lanham, Lexington Books, 2020, 125 p.

À l'origine de ce court essai, une réflexion née chez l'auteur du jugement porté en 1973 par un philosophe analytique, Michael Dummett, sur la révolution accomplie à la fin du XIX^e siècle lorsque l'exigence d'une fondation de toute la philosophie par la théorie de la signification est venue détrôner sa fondation par l'épistémologie, la sémantique formelle de Frege mettant fin selon Dummett au paradigme cartésien de la philosophie. Danilo Marcondes se demande si « la philosophie du langage » n'a pas en réalité commencé bien avant les textes pionniers de la philosophie analytique, et si « le tournant linguistique en philosophie » – désignation consacrée pour la rupture dont Frege a été l'un des flambeaux – ne remonte pas loin dans l'histoire de la philosophie. Selon lui, un premier tournant s'est amorcé dès la période moderne sous l'influence du principe sceptique de la dépendance stricte de notre connaissance à l'égard de notre faire, le « *maker's knowledge argument* ». D'après l'hypothèse avancée par l'auteur, c'est la récusation par le scepticisme moderne de l'intuition rationnelle et des idées innées pour les fonctions d'appréhension et de représentation du réel qui a permis de faire émerger la fonction cognitive de cette « création humaine » qu'est le langage.

La démonstration proposée à l'appui de cette hypothèse ne paraît pas, cependant, à la hauteur de l'enjeu proclamé, et un certain flou persiste lorsque l'on referme le livre. Des approches très générales, voire superficielles, du contexte et des auteurs concernés (notamment La Mothe Le Vayer, Hobbes, Spinoza, Locke, Vico), des descriptions trop succinctes du rôle respectif attribué à leurs écrits, des références allusives ou de seconde main avaient peu de chances d'aider au développement de la thèse de départ, et l'ensemble laisse une impression de décousu plutôt que de progression dans l'argu-

mentation. Bien que donné par l'auteur pour une lecture attentive, l'examen réservé aux p. 49-60 (avec une esquisse préalable aux p. 15-18) à Descartes, en tant que figure antithétique par excellence du « tournant linguistique » rendu possible par le *maker's knowledge argument*, reste sommaire. On éprouve le même sentiment d'inachèvement et d'à-peu-près avec la discussion aux p. 61-68 du cartésianisme mis en œuvre dans la *Grammaire générale et raisonnée* et la *Logique* de Port-Royal, D. Marcondes se bornant à convoquer le célèbre débat sur la filiation cartésienne de la *GGR* que Robin Lakoff (partisane de sa source dans la *Minerva* de Sanctius) a suscité à la fin des années 1960 contre le *Cartesian Linguistics* de Noam Chomsky.

Martine PÉCHARMAN (CNRS, CRAL)

- MESSINESE, Leonardo, éditeur, *Agli inizi dell'età moderna. Marin Mersenne e Emmanuel Maignan*, Sienne, Cantagalli, 2020, 172 p.

Les religieux Minimes sont aujourd'hui peu connus en France, bien que leur fondateur, François de Paule (de Paola, en Calabre, 1416-1507), soit décédé en Touraine, après vingt-cinq ans à la cour de Charles VIII et Louis XII. Ils étaient 14 000 à la fin du XVII^e siècle. Supprimés en France à la Révolution, ils sont aujourd'hui 200 religieux, principalement présents en Italie, avec des couvents dans une dizaine de pays. Ce volume témoigne du renouveau des études historiques qu'ils ont entrepris depuis leur couvent calabrais. Il contient trois communications données lors d'une journée d'études à Paola en 2019 (d'autres journées se sont déroulées à Paola en 2021 et à Rome en 2022).

Luca Parisoli (p. 11-29), qui enseigne la philosophie médiévale à l'Université de Calabre, s'est intéressé à deux aspects de la pensée d'Emmanuel Maignan : (1) son traité *De usu licito pecuniae* (1673), qui rencontra diverses censures, s'inscrit dans une réflexion sur l'argent qui traverse tout le Moyen Âge. Il s'agissait surtout d'interpréter *Luc 6, 35* : « Prêtez sans rien espérer. » Maignan tire à lui Thomas d'Aquin pour y voir seulement la *beneficentia*, c'est-à-dire une perspective non économique, étrangère aux développements modernes de l'économie capitaliste. Signalons l'ouvrage de Paola Vismara, *Oltre l'usura, La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli, 2004. (2) Sa théorie de l'infini : à propos de l'eucharistie et des anges, Maignan soutient qu'il peut exister un *espace infini et fermé* et une série de créatures à la fois *infinie et nombrable*. En bref, Maignan, mathématicien et théologien, raisonne sur un univers non-euclidien, anticipant sur la « révolution mathématique » du XIX^e siècle.

Marin Mersenne fait l'objet des deux communications suivantes :

1. Le P. Leonardo Messinese, o.m., professeur de métaphysique au Latran, se propose de revisiter l'image de Mersenne tracée par Robert Lenoble en 1942 (p. 53-80) : d'une part en réhabilitant l'exégèse mersennienne, inséparable de son apologétique « scientifique » et d'autre part en insistant sur la détermination du Minime à ruiner la position des libertins « naturalistes » par leur propre insistance sur « la vérité des sciences ». L. Messinese rappelle l'influence exercée par Mersenne sur Hobbes pendant son séjour parisien (renvoyant à Gregorio Baldin, *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Florence, 2017).

2. Grand connaisseur du Minime, Claudio Buccolini (ILIESI, U. de la Sapienza, Rome) confirme (p. 103-142) cette nouvelle image à partir de commentaires exégétiques inédits (BnF Lat. 17 261) : « Le parcours de Mersenne fut un parcours de la théologie sur la base de la *Genèse* mosaïque des années Vingt à la physico-mathématique et au statut hypothétique des œuvres des années Trente, pour retourner dans les dernières années (les années Quarante) à la théologie, à l'exégèse et à la métaphysique cartésienne qui

était désormais en mesure de remplacer la philosophie péripatéticienne pour expliquer les mystères et les dogmes catholiques » (p. 121).

Ces trois études sont accompagnées d'extraits d'œuvres en latin (pour Maignan) et traduits en italien (pour Mersenne) qui sont des documents extrêmement précieux en raison de la masse des écrits de ces auteurs.

Jean-Robert ARMOGATHE, *de l'Institut*

- MUCENI, Elena, *Malebranche et les équilibres de la morale*, Paris, Classiques Garnier, « Lire le XVII^e siècle », 2020, 337 p.

Cet essai est l'un des premiers à reconstituer la genèse et le développement de la morale de Malebranche, de la *Recherche de la vérité* à la querelle du pur amour. L'autrice installe le texte négligé du *Traité de morale* (TM) dans le paysage du XVII^e siècle afin de dégager son originalité et de montrer que ses thèses sont restées valables jusqu'au bout pour Malebranche, mais aussi pour rendre raison de son faible retentissement. Cette étude insiste sur le caractère *sui generis* de la morale du *Traité*, où Malebranche s'approprie l'exigence déductive de Descartes et les finalités religieuses de saint Augustin, en une synthèse qui n'est ni cartésienne ni augustinienne. L'autrice nuance les critiques reprochant à cette morale son abstraction. Ce point, qui concerne l'originalité du TM, mériterait une évaluation plus nette. La « tentative de compromis entre morale abstraite et morale particulière » ne fait-elle que juxtaposer principes scientifiques et devoirs concrets? Cela expliquerait le jugement tardif (1700) de la *Recherche*, VI-2, VI (OC II, 379), dénonçant l'inexactitude et l'inachèvement du *Traité de morale* et qui, sans aller jusqu'au désaveu, réclame un meilleur ouvrage. Le livre aurait d'ailleurs gagné à mentionner cette addition, car elle éclaire le silence de Malebranche sur le *Traité* et nuance, voire interroge, la thèse selon laquelle sa morale n'aurait pas foncièrement évolué.

L'étape la plus éclairante de l'essai se concentre sur les « déformations » imposées à la morale de Malebranche par les controverses avec Arnauld, puis Lamy. Il en ressort que la radicalisation des formules de Malebranche est imputable au contexte polémique plutôt qu'à des changements de sa morale, qui reste centrée sur Dieu et la vertu, la détermination par le plaisir y jouant un rôle secondaire. L'essai montre comment Malebranche lutte pour réajuster aux stimulations polémiques les thèses du *Traité*, notamment sur le plaisir et l'amour-propre. Cet effort d'adaptation, tendu entre quiétisme et hédonisme, engendre des déséquilibres doctrinaux, plus apparents que réels, qui ont pu faire croire que Malebranche s'était contredit et que sa conception de la volonté avait changé.

Cette étude libère donc la morale de Malebranche des jugements qui ont insisté sur sa postérité, sélective et infidèle, au détriment de ses intentions et de son originalité. Par sa vue d'ensemble de la morale de Malebranche, l'autrice en établit l'unité tout en rendant compte de sa dynamique. Le pari est tenu, car la perspective contextuelle, celle de l'histoire des idées, éclaire l'analyse, même si Elena Muceni privilégie la reconstitution du contexte et de la réception au lieu d'approfondir l'examen interne. Historiquement instructif, cet essai pourrait toutefois gagner en précision conceptuelle. Par exemple, la dépendance de la morale à la théologie et à la métaphysique reste à élucider. À cet égard, parler de « mysticisme intellectualiste » ou de « gnoséologie » est peu éclairant. Enfin, par-delà ces remarques de fond, on doit signaler une trentaine de coquilles et d'incorrections, qui n'entament pas la clarté de ce solide ouvrage de synthèse.

Arnaud ROSSETTI (Sorbonne Université)

- PELLEGRIN, Marie-Frédérique, *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne*, Lyon, ENS Éditions, 2020, 450 p.

Chacun sait, au Centre d'études cartésiennes, qu'il y a deux façons de répondre aux sollicitations du présent : celle qui consiste à se jeter dans la bataille, à entrer dans la polémique, voire le militantisme, au risque de perdre la rigueur des concepts et de transformer la philosophie en sport de combat ; et celle qui consiste à prendre du champ, à interroger les questions contemporaines en direction de leur provenance – autrement dit à faire retour depuis le présent vers le passé pour y déceler le surgissement des problématiques de l'heure. C'est cette dernière démarche qu'adopte le présent ouvrage, version publiée d'une thèse d'habilitation soutenue à Lyon en 2019. L'ambition y est double : examiner la situation philosophique de la différence des sexes à l'âge classique et questionner la valorisation d'un des deux sexes au détriment de l'autre. Ces deux questions, remarquons-le, ne sont pas identiques, et l'autrice ne les confond jamais, même quand elle passe de l'une à l'autre : la question de la différence de sexes n'est pas celle de leur valeur comparée. Une chose est de soutenir la différence entre l'homme et la femme, autre chose de valoriser l'homme. C'est précisément cette distinction – entre *différencialisme* et *inégalitarisme* – que le présent ouvrage nous aide à opérer, en parcourant méthodiquement les *corpus* de Descartes (chap. I), Cureau de la Chambre (chap. II), Malebranche (chap. III) et Poulain de la Barre (chap. IV) au fil de la question de la différence des sexes. Pourquoi ces auteurs ? Parce que, rangés deux par deux, ils constituent deux générations successives, et que ceux de la première génération, Cureau et Descartes, constituent, dans la première moitié de l'âge classique, deux options en miroir.

Le point de départ reste Descartes, dont l'auteur montre, par une étude serrée du texte, qu'il est étranger à toute perspective différencialiste. Pour lui, « il y a des esprits faibles, mais il n'y a pas de sexe faible », selon l'excellente formule de la p. 110 : ni la psychophysiologie de Descartes ni la théorie des facultés ne permet d'établir une quelconque différence de rationalité entre hommes et femmes. Il en va de façon presque symétrique de Cureau : le modèle humoral suscite une anthropologie rigoureusement différencialiste et permet de se désintéresser des spécificités anatomiques des sexes. À la génération suivante, Malebranche et Poulain se répondent encore, en héritiers contrastés des thèses cartésiennes : Malebranche, en abandonnant les principes épigénétiques cartésiens au profit du préformisme, élabore une anthropologie et une théologie indissociables de la recherche de la vérité et où la différence sexuelle (la femme apparaissant essentiellement comme mère) joue un rôle primordial, avec (et c'est une subtilité à laquelle l'autrice est sensible) un usage métaphorique du « féminin » permettant de parler d'une science efféminée qui ne serait pas l'apanage des hommes ; quant à Poulain, différencialiste mais égalitariste, il permet une réhabilitation du corps, y compris féminin, dans la tâche de la pensée et rend compte des préjugés sociaux qui condamnent les femmes. « L'inégalité des êtres humains selon leur sexe a donc différentes causes : des causes physiologiques (Cureau de la Chambre), des causes psychologiques (Malebranche) ou des causes sociales (Poulain de la Barre) » (p. 405). La différence entre Malebranche et Poulain n'illustre-t-elle pas le fait que « le paradigme cartésien peut s'interpréter de diverses manières » (p. 403) ?

On ne peut que saluer cet ouvrage – d'abord parce que sa méthode, modeste et sobre (suivre les auteurs en évitant l'entrecroisement de lignes argumentatives complexes), aboutit à des résultats mesurés, mais irréfutables ; ensuite parce que c'est, à notre connaissance, le premier ouvrage en langue française à interroger l'âge classique

en direction de la différence des sexes et à dresser un tableau systématique des positions tenues : certes, on pourra toujours faire valoir tel ou tel auteur mineur, telle ou telle perspective ou thèse de l'histoire de la médecine, mais le tableau gagne ici en simplicité des lignes, donc en force démonstrative ; enfin, on saura gré à l'auteur de rendre justice à la complexité des questions et à la subtilité des auteurs : non, l'âge classique ne fut pas celui du triomphe d'une *rationalité toujours masculine* qu'il faudrait aujourd'hui abandonner (p. 110) : au contraire, la position de Descartes – au moins elle! – permet de penser une rationalité non sexuée et de soustraire la rationalité à toute masculinisation ; au contraire, l'analyse de Poulain permet d'esquisser notre contemporaine différence entre sexe et genre ; au contraire, les thèses de Malebranche sur le lien entre différence de sexes et imagination, si inégalitaristes qu'elles nous paraissent, permettent de comprendre la forte empreinte des femmes sur un XVIII^e siècle dominé par la question du goût – ce XVIII^e siècle dont nous provenons *aussi*.

Nous opposons plus haute l'histoire de la philosophie polémique et guerrière à l'histoire de la philosophie savante et réflexive ; il se pourrait que la seconde soit en fait une machine de guerre contre toutes les abusives simplifications de la première. Ce livre le montre.

Dan ARBIB (Mathesis, République des savoirs, Université PSL)

- PLATT, Andrew R., *On True Cause, Causal Powers, Divine Concurrence, and the Seventeenth-Century Revival of Occasionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 396 p.

L'objet de cette étude est l'occasionalisme au XVII^e siècle. Il s'agit de présenter la théorie des causes occasionnelles chez son représentant majeur – Malebranche – ainsi que chez des penseurs qui l'ont précédé. Mais cet inventaire n'aura d'intérêt que si l'on cherche à comprendre l'engouement du XVII^e siècle pour le modèle occasionnaliste. Tous ces penseurs étant cartésiens, la clé sera à chercher chez Descartes. L'explication qui va être proposée est contre-intuitive, concède Andrew R. Platt. Pour comprendre l'adhésion du XVII^e siècle à ce modèle, on aurait en effet tendance à convoquer des raisons théologiques et non scientifiques : si Dieu seul mérite le nom de cause, les lois naturelles peuvent-elles encore compter ? Le monde s'explique soit dans des termes religieux, soit dans des termes scientifiques. Mais cette lecture binaire est à rejeter, nous dit l'auteur : il faut croiser théologie, philosophie et sciences naturelles. L'occasionalisme n'est pas seulement l'expression d'une vision religieuse du monde : c'est précisément l'adhésion au mécanisme cartésien qui implique une pensée occasionnaliste. Pour étayer sa thèse, l'auteur convoque et discute la bibliographie secondaire américaine. Il réfute notamment l'idée selon laquelle l'occasionalisme serait pour les cartésiens un artifice permettant de résoudre des problèmes issus du système cartésien : elle est, à l'inverse, une manière de prolonger et de renforcer cette dernière (« a way to develop and defend the Cartesian system », p. 167).

L'auteur organise son propos en deux parties. Dans la première, il se concentre sur la philosophie de Descartes et montre en quoi celle-ci peut induire sinon une pensée occasionnaliste, du moins une proximité avec celle-ci. Descartes va être relu relativement à cette pensée. L'auteur commence donc par exposer les composantes de celle-ci (chapitre 1). Il étudie ensuite la physique de Descartes (chapitre 2) puis la question de l'union de l'âme et du corps – chez Descartes (chapitre 3) et chez Clauberg (chapitre 4). La deuxième partie se concentre sur l'occasionalisme. L'exposé se fait sous forme monographique. Chaque penseur fait l'objet d'un chapitre : Geulincx (chapitre 5), La Forge (chapitre 6), Cordemoy (chapitre 7) et enfin Malebranche (chapitre 8).

On appréciera l'exhaustivité et la clarté de l'exposé. Les doctrines sont restituées de manière précise et détaillée. On appréciera aussi le fait que l'auteur signale régulièrement l'existence de thèses opposées aux siennes. Il l'écrit à plusieurs reprises : on peut considérer que la philosophie cartésienne implique l'occasionnalisme, mais on peut aussi proposer une lecture inverse, « non-occasion[n]alist[e] » et tout aussi cohérente (p. 254). Cette lecture est présentée comme une « option » que les cartésiens n'ont pas choisie, alors qu'en toute logique ils auraient pu le faire (p. 183). A. R. Platt se contente de mentionner cette possibilité (convaincante en droit mais laissée de côté en fait) et de donner les arguments qui ont motivé ce choix.

Mais les raisons pour lesquelles le choix inverse n'a pas été fait ne sont pas réellement examinées. On regrettera alors, dans cet ouvrage, la tendance à l'exposé pur. Certains problèmes ne sont pas développés, mais seulement signalés. Est par exemple d'emblée mise de côté (p. 4) une question qui fait problème dans l'occasionnalisme : celle de la liberté humaine. Certes, l'auteur le dit lui-même : le but est d'exposer les raisons pour lesquelles on a pu adopter la théorie des causes occasionnelles. Mais il aurait été intéressant d'approfondir les arguments grâce auxquels on pouvait la réfuter. On regrettera en outre le fait que la littérature secondaire soit exclusivement américaine. La bibliographie continentale, notamment l'ouvrage de Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (Paris, 2002), aurait enrichi et précisé le propos.

Madeleine ROPARS (Université de Caen Normandie)

- SCHMIT, Christophe, *La philosophie naturelle de Malebranche au XVIII^e siècle. Inertie, causalité, petits tourbillons*, Paris, Classiques Garnier, 2020, 809 p.

Depuis quelques années, la pensée de Malebranche et sa réception au XVIII^e siècle connaissent un regain d'intérêt significatif. L'ouvrage de Christophe Schmit participe de cette tendance en mettant au jour un aspect de la réflexion du Malebranche savant dont le rayonnement n'avait pas encore été suffisamment exploré. L'originalité de l'objet étudié se dessine tout d'abord à travers la discussion des catégories historiographiques de « mécanisme » et de « cartésianisme ». Si la première ne doit désigner que le cadre général dans lequel s'inscrit la philosophie naturelle de Malebranche, l'emploi de la seconde demande des précautions, afin de ne pas estomper le caractère réformateur des modifications que l'oratorien a apportées à la physique de Descartes. C'est en effet la spécificité de la philosophie naturelle de Malebranche que l'auteur tient à faire ressortir et dont il s'attache à repérer la présence dans le débat scientifique français du XVIII^e siècle. La première partie du livre est donc consacrée à la conception et aux conséquences de deux traits marquants de la métaphysique de la science du mouvement initiée par Malebranche : à savoir, la critique du concept cartésien de force de repos (dont dépend la non-conceptualisation de la force d'inertie), d'une part, et l'occasionnalisme physique (qui implique l'inconcevabilité de la causalité et la prise en compte des seuls effets), d'autre part. Dans la seconde partie de son ouvrage, l'auteur se concentre sur la doctrine des petits tourbillons, un type d'explication des phénomènes physico-chimiques dont le développement apparaît étroitement lié aux prises de positions théoriques illustrées dans la partie précédente. Il s'agit d'une doctrine largement reprise, discutée et critiquée dans la première moitié du XVIII^e siècle, mais qui est aussi détectable par la suite, comme l'auteur le signale. Tout au long de son parcours, il prend en considération de nombreux auteurs, dont certains sont assez célèbres (il suffit de penser à d'Alembert, Condillac, Dortous de Mairan, du Châtelet ou encore Privat de Molières), alors que d'autres demeurent moins connus (par exemple Keranflech, Lozeran du Fesc et Le Corgne de Launay). Le *corpus* des textes examinés est également varié et inclut des matériaux peu exploités par la littérature critique, tels des

traités et des mémoires académiques ainsi que des sources manuscrites. Pour conclure, il nous semble tout à fait légitime et sensé que le débat français du XVIII^e siècle constitue l'objet privilégié de cette étude. Cependant, l'auteur aurait pu s'attarder un peu plus sur les raisons des limites chronologiques de son travail et justifier davantage le choix de ne pas élargir ses recherches à l'espace européen. Il aurait en effet été intéressant de s'interroger sur la durée de la fortune de la physique malebranchiste et de chercher à savoir si Malebranche a contribué à un développement spécifiquement français de la philosophie naturelle au XVIII^e siècle.

Angela FERRARO (Université Laval)

- SEIDENGART, Jean, *L'univers infini dans le monde des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, 532 p.

Quinze ans après la publication du premier tome de son *opus magnum* (*Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, 2006), Jean Seidengart livre avec *L'univers infini dans le monde des Lumières* le second volet d'une histoire de l'infini à l'époque des Lumières. Si le premier volume était – à juste titre – centré sur la figure de Giordano Bruno, ou plutôt sur l'interprétation cosmologique que Bruno a faite de l'astronomie copernicienne, ce deuxième volume, qui prend son point de départ dans la réfutation inédite de ce que Newton dénonce comme les « *figmenta* » de Descartes (*De gravitatione et aequipondio fluidorum et solidorum in fluidis*, texte probablement rédigé en 1662-1665), trouve quant à lui son centre de gravité dans les premiers écrits de Kant : de l'hypothèse cosmologique de la *Théorie du ciel* (1755) à sa reprise dans le *Beweisgrund* (*L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763). Il est donc bien compréhensible que ce travail recoupe en maints endroits des travaux classiques consacrés à l'histoire des preuves de l'existence de Dieu (notamment Emanuela Scribano, *Lesistenza di Dio*, Bari, 1994 ; 2002 pour la tr. française), autant que le justement célèbre *opus* d'Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Baltimore, 1957, 1962 pour la tr. française). Le mérite de ce travail est en effet de se situer, avec le concept d'infini (qu'il soit en acte ou en puissance), à l'exact point d'articulation entre physique et métaphysique, car il fait comprendre que ce qui porte le nom de « physique » depuis l'écrit éponyme d'Aristote relève bien moins du sens moderne et actuel du terme, que d'une ontologie de la nature corporelle. Autrement dit, cette physique est une métaphysique qui ne dit pas son nom et ne revendique pas son statut.

D'une exemplaire clarté pédagogique, l'ouvrage est d'un accès facile et agréable. On pourra toutefois s'étonner qu'un travail si extraordinairement instructif comporte quelques bizarreries bibliographiques, comme le fait de donner les références aux œuvres de Kepler dans l'édition Frisch du XIX^e siècle, au lieu de celle des *Gesammelte Werke* établie par la Bayerische Akademie der Wissenschaften, et consultable en accès libre (<https://kepler.badw.de/kepler-digital.html>). Et l'on pourra même regretter qu'une question absolument centrale pour la problématique de l'ouvrage, celle de la transition de la doctrine médiévale de la création *continué*e à celle de la création *continue*, soutenue par la *Théorie du ciel* (« La création n'est jamais achevée. Elle a bien commencé un jour, mais elle ne finira jamais », cit. p. 259), ne donne pas lieu à une tentative d'élucidation des tenants et aboutissants proprement métaphysiques de la thèse, comme l'avait magistralement fait Blumenberg dans le chapitre central de *La légitimité des Temps modernes* (« la cosmogonie comme paradigme de l'auto-constitution »), ouvrant à la cosmologie métaphysique des Lumières un horizon qui ne se termine pas avec l'*Opus postumum* de Kant, mais avec, au moins, l'*Évolution créatrice* de Bergson.

Édouard MEHL (Université de Strasbourg)

3. Études particulières

3.1. Descartes

- D'AGOSTINO, Simone, « Descartes epistemologo della virtù : metodo e generosità », *Quaestio* 20, 2020, p. 439-458.

Tout un courant de la philosophie de tradition analytique a développé au cours des dernières décennies une « épistémologie des vertus », *virtue epistemology*. Le premier des deux termes est à prendre dans son sens anglo-saxon ; le second, au sens antique, particulièrement aristotélien, de l'*arètè*, disposition stable au principe de l'excellent accomplissement d'un certain type de tâche, en relation avec l'excellence de la vie humaine. L'épistémologie des vertus, développée par des auteurs tels qu'Ernest Sosa (*Knowledge in Perspective*, Cambridge U. P., 1991 ; *Judgment and Agency*, Oxford, 2015) et Linda Zagzebski (*Virtues of the Mind*, Cambridge, 1996), s'intéresse aux dispositions intellectuelles du sujet de la connaissance dans leurs relations avec l'acquisition de « croyances vraies justifiées ». On distingue entre un « fiabilisme des vertus » (*virtue reliabilism*), qui compte parmi les vertus intellectuelles l'exercice de la perception, de la mémoire, du raisonnement..., et un « responsabilisme des vertus » (*virtue responsibilism*) qui met l'accent sur l'effort de l'agent et sur des traits tels que l'impartialité, l'ouverture d'esprit, le courage, la prudence...

Parmi les auteurs modernes, les épistémologues des vertus se sont particulièrement intéressés à Descartes. Cette relation est l'objet du présent article, qui prend son départ chez deux auteurs, Ernest Sosa et Richard Davies. E. Sosa (section 2) s'est régulièrement référé à Descartes depuis son article : « How to Resolve the Pyrrhonian Problematic : A Lesson from Descartes » (*Philosophical Studies*, 85, 1997, 2-3, p. 229-249). Son intérêt s'est porté notamment sur la distinction entre *cognitio* et *scientia* telle qu'avancée à propos du géomètre athée (p. 442) : la *cognitio* est selon lui un *animal knowledge*, la *scientia* un *reflective knowledge* dont il s'agit de détailler les conditions ; Descartes a cherché « une justification des croyances adéquates à un niveau réflexif supérieur, capable de fonder la compétence du sujet connaissant » (p. 448). R. Davies (section 3) est quant à lui l'auteur d'un *Descartes : Belief, Scepticism and Virtue* (Routledge, 2001) ; abordant la « rectitude doxastique » cartésienne comme un juste milieu entre la crédulité et le scepticisme, il insiste sur l'intention corrective des préceptes de la méthode, ainsi que sur le rapport entre cette rectitude et l'observation d'un ordre défini à partir des notions innées.

L'intention de l'auteur est de montrer la fécondité de ces tentatives en proposant un certain nombre d'approfondissements (section 4). La décision initiale dont les préceptes de la méthode font l'objet, comme la nature de leur observation (qui n'est simple soumission, p. 448) et les progrès qu'elle rend possibles, incitent à traiter l'habileté cartésienne à trouver la vérité comme un véritable *habitus* (p. 451). On ne peut dès lors se contenter de poser, avec R. Davies, la rectitude doxastique comme « l'analogie épistémologique de la générosité cartésienne » : c'est plutôt celle-ci qui « possède déjà les caractères de la vertu épistémologique recherchée » (p. 452). Relèvent en effet de cette vertu non seulement la « ferme et constante résolution d'user bien de son libre arbitre », mais la réflexion subséquente sur ce qu'il est possible et nécessaire d'entreprendre, et la capacité de déterminer jusqu'à quel point on a usé des forces de son esprit. Descartes est donc bien un épistémologue de la vertu (p. 454-455), tant dans sa recherche de la sécurité épistémique (version « fiabiliste ») que par son insistance sur notre responsabilité dans la formation de nos croyances (version « responsabiliste »).

Cet article très clair et parfaitement documenté fera connaître aux historiens de la philosophie des débats dont ils sont souvent trop peu informés. Son mérite est aussi de replacer au premier plan la question – jamais négligée par les études cartésiennes en langue française – des relations cartésiennes entre la recherche de la vérité et les dispositions morales. Néanmoins, la compréhension de la méthode cartésienne en termes d'*habitus* soulève toute une série de problèmes. Quant à la pertinence et à la fécondité des concepts de la *virtue epistemology* pour l'interprétation de l'entreprise cartésienne, la discussion est bien évidemment ouverte ; on souhaite seulement, comme à l'accoutumée, que les subtilités des penseurs classiques ne soient pas vouées à disparaître sous des schématisations étrangères à leur langage.

Denis KAMBOUCHNER (Panthéon-Sorbonne)

- GARROD Raphaële et MARR Alexander, *Descartes and the Ingenium. The Embodied Soul in Cartesianism*, Leyde/Boston, Brill, « Brill's Studies in Intellectual History », 323, 2020, 239 p.

Comme l'indiquent suffisamment le début du *Discours de la méthode* et sa traduction latine, une chose est d'avoir de l'esprit (*ingenium*), une autre de l'appliquer bien (AT VI, 2 et 540). De là à dire qu'avec Descartes prend fin une tradition attachant, au moins depuis Platon, la plus grande importance sinon à l'inégalité, du moins à la différence des esprits, il n'y a qu'un pas, que ne franchissent pas les contributeurs de ce volume. Il s'agit au contraire de prendre en compte, tant du point de vue cognitif qu'affectif, la totalité des ressources qui sont à la disposition de l'esprit, au-delà (ou en deçà) du seul entendement pur (R. Garrod, « Descartes re-imagined. Ingenuity before and beyond Dualism », p. 1-15). Cette entreprise est, dans un premier volet, menée sur le front conceptuel (« Rethinking the *Ingenium* in the Cartesian Corpus: Method, Mathematics, Medicine ») ; dans un second, sur le front historique (« The Cartesian Ingenium in Context: Predecessors, Contemporaries, Successors »).

Concernant un sujet qui, sans être absolument ignoré de la littérature secondaire, est encore sous-estimé (on regrettera que l'ouvrage classique de Geneviève Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950, ne soit jamais mentionné), l'apport de ce collectif est manifeste sous trois rapports.

1/ En premier lieu, l'étude des antécédents scolastiques (Igor Agostini, « *Ingenium* between Descartes and the Scholastics », p. 139-162) et renaissants (Richard J. Oosterhoff, « Methods of Ingenuity. The Renaissance Tradition behind Descartes' *Regulae* », p. 163-183) ou du contexte intellectuel (Raphaële Garrod, « *La Politesse de L'esprit*. Cartesian Pedagogy and the Ethics of Scholarly Exchanges », p. 184-203), est d'autant plus précieuse qu'elle s'assortit d'une certaine prudence méthodologique qui neutralise par avance les querelles ordinaires sur les sources. Les auteurs ne donnent à voir ni un Descartes scolasticisé ni un Descartes humaniste, mais simplement un *continuum* historique dans l'emploi d'une notion aussi commune à toutes les écoles qu'elle est polysémique. Certaines ruptures gagneraient cependant à être soulignées : il est sans nul doute légitime et salutaire de nuancer le récit rationaliste « standard » (référé à Léon Brunschvicg, p. 185) qui voit dans Descartes l'effacement de l'*ingenium* au profit de la *bona mens* ; reste que le coefficient de résilience de ce récit tient à sa relation à certains textes qui affirment que chacun peut, à la rigueur, s'affranchir des bornes et singularités qui affectent son esprit (*Regula VIII*, AT X, 399-400).

2/ En second lieu, les différents contributeurs, qui ont eu accès au manuscrit de Cambridge des *Regulae*, proposent de nouvelles hypothèses concernant l'évolution de ce texte en prenant les précautions d'usage. Précautions nécessaires, car si l'examen de la pratique mathématique dont les *Règles* donnent la théorie interdit un *terminus ad*

quem après 1631 (David Rabouin, « *Ingenium, Phantasia and Mathematics in Descartes' Regulae* », p. 64-90), une étude précise du concept d'énumération montre qu'en 1644, lorsqu'il révisé la traduction du *Discours*, Descartes semble en consulter ou reprendre le texte (Theo Verbeek, « *Enumeratio in Descartes's Regulae* », p. 47-63). Theo Verbeek conjecture en outre un *terminus a quo* en 1628-1629 (la copie pouvant être à destination de Beeckman ou Renéri).

3/ Viennent, enfin, les apports proprement conceptuels du volume, qui essaient dans tous les articles. Ils portent sur trois points. (a) La méthode d'abord : loin d'être un ensemble de règles contraignantes adressées à l'entendement pur, celle-ci doit cultiver les différentes dispositions de l'esprit. Tous les contributeurs s'accordent à divers degrés sur ce point. Denis Kambouchner (« *Methodical Invention. The Cartesian Ingenium at Work* », p. 19-30) en tire les conséquences, en direction d'un « concept subjectif et minimaliste » de la méthode. (b) L'union de l'âme et du corps, ensuite : à nouveau, les contributeurs s'accordent sur l'importance de l'incarnation (*embodiment*) dans la philosophie de Descartes, ce qui implique, comme le montrent Harold J. Cook à partir de la médecine (« *Agustinian Souls and Epicurean Bodies? Descartes's Corporeal Mind in Motion* », p. 113-135) et Dennis L. Sepper à partir de l'anthropologie (« *The Post-Regulae Direction of Ingenium in Descartes toward a Pragmatic Psychological Anthropology* », p. 91-112), une nouvelle façon de concevoir sinon l'âme et le corps, du moins les modalités de leur union. (c) Le bon sens, enfin : Igor Agostini et Richard J. Oosterhoff donnent, sur le rapport entre *ingenium* et lumière naturelle, d'intéressantes sources, mais c'est surtout l'article de Roger Ariew (« *Descartes and Logic: Perfecting the Ingenium* », p. 31-46) qui affronte directement les problèmes afférents à ce rapport. S'il est incontestable que la logique doit cultiver l'*ingenium*, on comprend plus difficilement que le « bon sens » ou la « raison » soient soustraits à une telle culture (p. 38-39). Certes, le bon sens n'admet pas de degrés, mais les textes sont nombreux qui affirment qu'il peut être corrompu (*Lettre-Préface*, AT IX-2, 13), que la lumière de la raison est susceptible d'être affaiblie par les préjugés ou, au contraire, augmentée par la méthode (*Règle I*). S'agit-il d'une contradiction ou d'une évolution par rapport au début du *Discours* (p. 42, n. 34)? La difficulté est de cette façon davantage posée que résolue. Aussi, l'ultime mérite de ce collectif sera-t-il, au-delà de ses acquis (au nombre desquels on n'oubliera pas l'identification, par Alexander Marr, d'un portrait de Descartes : « *Postface: The Face of Ingenium. Simon Vouet's Portrait of Descartes* », p. 204-216), d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherches.

Louis ROUQUAYROL (Université Panthéon-Sorbonne)

- JAYASEKERA, Marie, « 'All in their Nature Good': Descartes on the Passions of the Soul », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 58, 1, janv. 2020, p. 71-92.

L'autrice discute l'affirmation de l'art. 211 des *Passions* : « elles sont toutes bonnes de leur nature » en pointant une contradiction avec celle de l'art. 138 : « elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands & plus importants qu'ils ne sont ; en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns & fuir les autres, avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable ». Pour aborder ce « puzzle », sont convoquées les *lettres à Élisabeth* du 1^{er} septembre 1645 et à *Chanut* du 1^{er} novembre 1646. Selon l'autrice, l'enjeu de son étude permet d'éclairer des problèmes discutés en langue anglaise sur les passions et leur fonction, sur la question de savoir si les passions correspondent à des états représentationnels et, si la réponse positive, ce qu'elles représentent. D'où une conception des passions cartésiennes où leur « fonction motivationnelle » (« *motivational function* »), « leur représentation et

la physiologie qui l'accompagne sont des aspects importants et interdépendants de leur bonté ».

La première partie est consacrée à la compréhension commune, mais « problématique », de la notion de bonté rapportée aux passions : celles-ci sont bonnes parce qu'elles renseignent le composé corps-esprit sur les avantages et inconvénients. La deuxième partie examine la bonté des passions en ce qu'elles sont bonnes à remplir leur fonction motivationnelle et qu'elles motivent en vertu de leur contenu représentationnel : en « représentant » les choses ou les situations avec leurs propriétés, qui apparaissent comme « raisons de bonté » (*reasons of goodness*), elles inclinent la volonté. La troisième partie aborde les problèmes liés au fait que les passions exagèrent ou dénaturent la valeur de leurs objets. La quatrième partie lie la compréhension des passions aux mécanismes physiologiques qui les accompagnent parce que ces mécanismes sont essentiels (et *underappreciated*) au système motivationnel du composé corps-esprit. Marie Jayasekera conclut que les effets problématiques des passions ne sapent en rien la conception cartésienne des passions « toutes bonnes de leur nature ».

Les questions sont motivées par des études en langue anglaise, d'après la traduction annotée des *Passions* par Stephen Voss (1989) qui améliore celle de Robert Stoothoff (CSM I). À l'exception d'une allusion (p. 84), l'autrice n'évoque pas le rôle de l'imagination et ne prend pas en considération le contexte médical sur les passions et l'imagination, pas plus que l'approfondissement des pensées de Descartes en médecine, de *L'Homme aux Passions*, en passant par la Cinquième partie du *Discours de la méthode*, l'étude des sens dans la *Dioptrique*, les lettres à *Élisabeth* et la *Description du corps humain* (voir p. 89-90 et n. 61). Ces thèmes ne sont-ils pas centraux pour un traité dont l'originalité assumée est d'étudier les passions « en physicien » et « la nature de l'homme » (AT XI, 326-327)?

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

- JOLIBERT, Bernard, « Animalité et humanité selon Descartes. De l'importance du 'ainsi que nous' », *L'enseignement philosophique*, 2020/4, p. 5-17.

Le propos de l'article « relève plus de l'histoire de la philosophie que de la morale générale » (p. 9), même si le dossier de citations et de textes cartésiens classiquement mobilisés pour rendre compte de la question est mis en perspective vis-à-vis des débats contemporains relatifs au spécisme. On en trouvera ici une présentation assez équilibrée. Malheureusement, l'expression censée être au cœur de l'étude ne fait finalement pas l'objet d'une analyse réellement particulière, tout au plus en constitue-t-elle le point de conclusion.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- * KAMBOUCHNER, Denis, « La force qu'a l'âme de mouvoir le corps », in *Philosophica* 4, *Le varietà del naturalismo, Incontri* Cà Foscari-Paris I, a cura di Gaia Bagnati, Melania Cassan e Alice Morelli, Edizioni Cà Foscari, Digital Publishing, 2019, 179 p., p. 93-106.

Dans ce recueil issu d'une journée doctorale entre les départements de philosophie de l'université de Venise et celle de Panthéon-Sorbonne, consacrée à différentes approches du naturalisme à travers les siècles, un article intéresse les études cartésiennes. Il concerne l'analyse de « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps », version française de l'article en langue anglaise de 2017, « Descartes on the Power of the Soul, A Reconsideration » (p. 177-188) pour le recueil d'hommage à Desmond Clarke (Stephen Gaukroger et Catherine Wilson, éd., *Descartes and Cartesianism*, Oxford, 2017 ; voir BC XLVIII). L'auteur examine l'émergence « très progressive » de cette notion dans

les textes cartésiens, depuis son évocation dans *l'Homme* de 1632-1633 (AT XI, 180), jusqu'aux développements des *Passions de l'âme* de 1649 (art. 34, 36, 39, 42, 43) tout en soulignant l'importance des *lettres à Élisabeth* des 21 juin 1643 et 6 octobre 1645. On peut parler de « l'exercice d'une certaine *vis* par l'âme [...] à chaque fois qu'une certaine intention ou détermination de la volonté induit ou semble induire dans le corps un certain mouvement ou un processus physique spécifique. C'est le cas dans le mouvement volontaire, dans le combat de l'âme contre sa passion présente, mais aussi, déjà, avec le mode volontaire de l'imagination et de la remémoration. Dans ce dernier cas, le processus physique est purement interne au cerveau ; mais dans tous les cas, le fait décisif est un certain mouvement de la glande pinéale qui est 'le principal siège de l'âme' (art. 31-32) » (p. 97-98). L'auteur approfondit ses analyses antérieures (voir notamment « L'homme des passions », Paris, 1995, II, *Canonique*, p. 25-30, 50-57) en offrant une nouvelle lecture des articles 44 et 47 qui fait droit au rôle de l'imagination. Selon lui, « L'action de l'âme sur le cours des esprits animaux n'implique pas seulement la formation d'une certaine volonté ou volition : elle implique, aussi et surtout, l'appel à une *imagination* qui est la seule chose capable d'agir de manière directe sur les esprits. *C'est la formation d'une impression ou image dans le cerveau qui est ici le phénomène ou l'élément décisif, et non un mouvement considéré simplement comme tel* » (italiques de l'auteur). Celui-ci s'intéresse donc aux « conditions physiologiques de cette imagination » en mobilisant *L'Homme* (AT XI, 175-176), puis, sur la question des mouvements volontaires, et après Desmond Clarke (*Descartes's Theory of Mind*, Oxford, 2003), l'importante *Préface* de la *Description du corps humain* (AT XI, 224-225), texte contemporain des *Passions*. Denis Kambouchner prolonge l'article co-rédigé avec Frédéric de Buzon sur « l'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions » in *Lectures de Descartes* (Élodie Cassan, Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner, éd., Paris, 2015 ; voir *BC XLVI*). Mais, quant à savoir « comment une image se forme dans le cerveau cartésien », cela reste une énigme. Entre les textes anglais et français de l'auteur, seule la fin diffère avec, dans l'article en français, la référence bienvenue au « discours mental » du « Hobbes du *Leviathan*, ch. III » et celle aussi à l'art. 52 des *Passions*. Les analyses sont rigoureuses et fines, les questions précises toujours pertinentes. Mais ne convenait-il pas d'envisager aussi le contexte médical de la notion d'habitude qui intervient aux art. 50, 78, 161, 171, 190 des *Passions* et pas seulement à l'article 44 ?

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

- LELONG, Frédéric, *Descartes et la question de la civilité. La philosophie de l'honnête homme*, Paris, Honoré Champion, 2020, 246 p.

Dès les premières pages, le dessein de l'ouvrage est explicite : renverser l'idée selon laquelle Descartes rejette sans nuance l'héritage humaniste. Certes, reconnaît l'auteur, on peut parler de solipsisme cartésien : ce que le philosophe découvre en premier après le doute, c'est le sujet pensant. La primauté épistémique du *cogito* entraîne une clôture de l'*ego* cartésien sur lui-même, ce qui fait que la « dimension sociale et intersubjective de notre humanité [est] laissée de côté » (p. 7). Certes encore, l'importance accordée à la méthode diminue celle accordée à l'humanité dans ce qu'elle a d'imprévisible. Il y aurait donc un divorce entre rationalité cartésienne et spontanéité de notre nature. Mais c'est cette lecture, du moins réductrice, sinon erronée, que l'auteur entend corriger. Pour ce faire, il adopte une double perspective – ce que montre l'organisation du propos en deux chapitres qu'on pourrait dire symétriques : mettre en évidence, dans l'humanisme, un fond métaphysique et rationnel (chap. 1) ; mettre en évidence,

chez Descartes, un fond humaniste (chap. 2). Il n'y a pas de rupture entre Descartes et l'humanisme, et c'est précisément par le biais d'un concept humaniste que l'auteur relit l'œuvre de ce dernier : le concept de « civilité ». Ce dernier « n'est pas un concept thématique par Descartes » (p. 15) : parler de « civilité de la raison cartésienne » ou « subjectivité civile » (p. 225) est donc un pari. Comment F. Lelong donne-t-il sens à ce geste ? Il montre d'abord que ce concept n'est pas seulement fondé socialement et moralement, mais qu'il l'est aussi métaphysiquement. Fidèle ensuite à la définition traditionnelle de la civilité comme vertu rhétorique et morale, il l'étudie selon deux perspectives : comme manière d'écrire et comme manière d'être. L'examen est donc à la fois stylistique et éthique : a) Stylistique d'abord, car il faut être attentif à ce que dit Descartes, mais aussi à la façon dont il le dit. Lelong entend en fait, avec d'autres (Pierre-Alain Cahné, *Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, Paris, 1980 ; Frédéric Cossutta, « Pour une analyse du discours philosophique », in *Langages*, sept. 1995, n° 119, p. 12-39), renouveler l'approche du *corpus* philosophique en l'appréhendant comme un discours. La forme d'expression d'un système philosophique n'est pas dissociable du système lui-même, elle révèle « un *ethos* qui préside aussi à l'élaboration de la pensée philosophique » (p. 10). L'auteur propose par exemple de voir, entre Descartes et Guez de Balzac – lecteur des humanistes, une parenté conceptuelle et rhétorique. b) Éthique ensuite, car il faut être attentif à un ensemble de valeurs très présentes sous la plume de Descartes et qui sont en fait issues de la culture de l'honnête homme : le naturel, la facilité, la douceur, la convenance, le souci de la communauté humaine. Ces valeurs ne sont pas purement ornementales : elles ont un rôle philosophique. Là aussi, Lelong s'inscrit dans une herméneutique qui n'est pas nouvelle : Emmanuel Bury faisait déjà de Descartes un « héritier paradoxal de l'humanisme » dans *Littérature et politesse, L'invention de l'honnête homme (1580-1750)* (Paris, 1996, p. 143).

On regrettera ici l'usage parfois indistinct des termes d'« humanisme », d'« honnête homme » et de « civilité ». Les déterminations conceptuelles manquent. Le concept de « civilité », par exemple, est immédiatement décomposé en une pluralité de notions (convenance, douceur, etc.). Cette fragmentation du concept oblige à une genèse et à une histoire de chaque notion en particulier. Le propos tend donc parfois à s'éloigner de la civilité à proprement parler, et même de Descartes. Ces notions n'étant jamais des objets théoriques pour ce dernier (l'auteur parle de « tonalités affectives », p. 227), leur pertinence dans un contexte cartésien reste incertaine. On pourrait aussi dire que, de manière générale, l'ouvrage se veut trop polyphonique. Les références à d'autres auteurs, toutes époques confondues, éclairent le propos, mais les anachronismes sont nombreux et risquent, là encore, de nous éloigner de Descartes.

Pour autant, cette polyphonie est aussi marque de prudence. Car on appréciera le fait que l'auteur convoque des objections pour nuancer son propos. Descartes a un « rapport intime » (p. 9) avec la culture de l'honnête homme ? Oui, mais pas au point d'en faire un auteur mondain. Les valeurs qu'il convoque sont héritées de l'humanisme ? Oui, mais il en fait un usage singulier. Ce qui compte, dans cette étude, est bien en somme de montrer les modalités et les conséquences d'une *réappropriation* cartésienne de la tradition humaniste.

Madeleine ROPARS (Université de Caen Normandie)

- SCHMALTZ, Tad M., « Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union », *Journal of the History of Philosophy*, 58, 3, 2020, p. 471-492.

Faisant droit à la correspondance avec Regius et à la difficulté de comprendre ce que recouvre la distinction entre *ens per se* et *ens per accidens* qui s'y trouve discutée du fait de Regius qui l'impose dans le cadre de la Querelle d'Utrecht, l'auteur avance

que Descartes y défend la thèse selon laquelle le composé humain a un vrai mode qui produit une union réelle et substantielle entre l'esprit et le corps. Or la philosophie scolaire s'est aussi efforcée de concevoir un mode substantiel d'union, ce que l'auteur prouve en établissant son affirmation dans les *Disputationes metaphysicae* de Suárez, dans le cadre d'une discussion de quelques positions scolaires sur la théorie des modes, ce qui permet à ce dernier d'expliquer comment le composé humain constitue une substance résultant d'une union, et non pas seulement un agrégat. Il n'en reste pas moins que la façon dont Descartes conçoit cette union en usant d'une terminologie analogue et en envisageant plusieurs modes (corporels et spirituels) d'union substantielle diffère de l'affirmation suarézienne d'un seul mode substantiel d'union. Il faut savoir gré à Tad M. Schmaltz d'envisager la question de l'union selon une perspective historique, laissant de côté les sempiternelles thématiques du « *Mind-Body problem* » considéré abstraction faite des textes, aussi bien de Descartes lui-même que de ceux de ses prédécesseurs.

Gilles OLIVO (Université de Caen Normandie)

- SVENSSON, Frans, « Descartes as an Ethical Perfectionist », *Journal of Modern Philosophy*, 2020, vol. 2, p. 1-12.

Cet article propose de déterminer pourquoi, selon Descartes, nous devons consacrer nos vies à la vertu (« devote our lives to virtue », p. 1). La morale cartésienne consisterait en un *perfectionnisme éthique* selon lequel la vie vertueuse serait la condition nécessaire et suffisante du développement de notre degré de perfection intrinsèque (p. 1). L'auteur commence par définir la perfection intrinsèque comme degré d'être ou de réalité que contient une chose en elle-même (p. 3-4) et la bonté à notre égard comme le fait que la possession d'une chose augmente notre degré de perfection intrinsèque (p. 4). Il s'attache à montrer ensuite que la vie de vertu (« the life of virtue », p. 7) est la condition nécessaire et suffisante de cette augmentation. Visant à améliorer notre propre degré de perfection, l'éthique de Descartes serait ainsi *conséquentialiste* et *égoïste* (p. 5-7). L'auteur conclut en refusant les lectures qui justifient d'agir vertueusement en subordonnant la vertu à la béatitude qui en dérive ou en considérant que la vertu est elle-même le bien des êtres humains (« virtue is itself the good for humans », p. 9).

Il n'est pas certain que poser le problème moral en parlant d'une vie *consacrée à la vertu* soit rigoureusement cartésien. L'expression rend compte du fait que, en tant que souverain bien, elle est « la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions » (AT IV, 275), mais elle ne permet pas de rappeler qu'en tant que disposition de la volonté, elle est consacrée à autre chose qu'elle-même – les choses que nous croyons bonnes. La résolution du problème est par suite grevée de difficultés. Par exemple, pour rendre raison de la relation entre vertu et bonheur, il ne suffit pas de refuser que la première soit en fait juste un moyen pour obtenir le second (« really just the means to obtaining happiness », p. 9), ce que Descartes ne dit jamais. Il faut tenir ensemble que le souverain bien de tout particulier tient dans la vertu et le « contentement qu'elle produit » (AT V, 82) et que ce dernier constitue « l'attrait » (AT IV, 275) qui fait que nous recherchons la première. De même encore, la distinction entre *conséquentialisme* et *intentionnalisme* ne permet pas de rendre compte de la subtilité des textes cartésiens en matière de morale. Pour les interpréter dans toute leur richesse, mieux vaut partir d'eux que d'introduire des dichotomies et problématiques qui leur sont étrangères.

Clément RAYMOND (Université Jean Moulin-Lyon III)

3. 2 Cartésiens et alii

- BELGIOIOSO, Giulia & CARRAUD, Vincent, éd., *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020, 696 p.

Comme le soulignent les éditeurs de l'ouvrage (qui présente les actes du double colloque tenu à Paris et Lecce en 2014), le texte des *Passions de l'âme* a longtemps figuré en périphérie des études cartésiennes. Lui rendre l'attention qu'il mérite, pour en percevoir tous les enjeux et intérêts philosophiques, tel est donc l'objectif que les nombreuses études de ce recueil visent. Plus précisément, la lecture s'organise en deux grandes parties : I. « Le texte et ses concepts » ; II. « Réceptions » ; chacune est divisée en deux sous-parties : I. 1. « Antécédents, textes, et contextes » ; I. 2. « Des passions en général » ; II. 1. « La réception des *Passions de l'âme* dans l'Europe savante » ; II. 2. « Lectures phénoménologiques » (accompagnées d'un *index nominum* et d'un précieux index des articles des *Passions de l'âme* cités).

Il est impossible de résumer en quelques lignes les 32 études qui composent le recueil. Indiquons simplement que celles-ci s'inscrivent dans quatre perspectives générales, au sein desquelles elles représentent un progrès considérable pour la recherche, aussi bien en philosophie moderne que pour l'étude des racines scolastiques de celle-ci et de ses prolongements phénoménologiques : 1) les effets du contexte ou de la « culture » scolastique dans la constitution des « passions » comme objet de recherche philosophique (auxquelles correspondent les études de la première partie de Dominik Perler, Igor Agostini, Annie Bitbol-Hespériès, Franco Aurelio Meschini, Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares, Erik-Jan Bos, Corinna Vermeulen, Mariafranca Spallanzani) ; 2) l'élucidation de la signification du projet cartésien dans ce texte (expliquer en *physicien* les *passions*) et les difficultés qui en procèdent (c'est l'objet des études de la seconde sous-partie de Gilles Olivo, Jean-Luc Marion et Hiroaki Yamada, avec une approche comparative pour celles de Denis Kambouchner, Vincent Carraud et Xavier Kieft, et par une lecture de la *Lettre à Voet* pour celle de Pablo Pavesi) ; 3) la réception des *Passions de l'âme* dans l'Europe savante du XVII^e siècle, de Regius, Clauberg à Malebranche, Pascal et Spinoza (études dans la troisième sous-partie de Theo Verbeek, Domenico Collaciani, Giuliano Gasparri, Roger Ariew, Laure Verhaeghe, Alberto Frigo, Laurence Renault, Frédéric Manzini, Tad M. Schmaltz, Gábor Boros, Antonella Del Prete, Alessandra Fusciardi, Francesco Valerio Tommasi) ; 4) la fécondité heuristique des *Passions de l'âme* au regard des recherches phénoménologiques enfin, selon Husserl, Merleau-Ponty, Levinas et Henry enfin (avec des études respectivement de Dominique Pradelle, Wojciech Starzynski, Dan Arbib et Gregori Jean dans la dernière sous-partie). Soulignons aussi la présence en annexe d'une étude d'Yves Pouliquen (« L'œil de Descartes »), qui présente aussi bien l'importance des recherches en optique du philosophe auprès de ses contemporains que leur fécondité historique. Plusieurs schémas et planches anatomiques accompagnent le texte et en facilitent la lecture.

En somme, par la diversité des études et leur densité, ce recueil représente incontestablement un outil désormais essentiel pour toute recherche portant sur les passions, l'union de l'âme et du corps et la physique cartésienne. Par les nombreuses pistes de réflexion qu'il invite à approfondir (le rapport entre scolastique et physique cartésienne, la réception des *Passions de l'âme* en contexte cartésien et les limites de cette réception, les prolongements phénoménologiques de cette réflexion enfin, et la façon dont on peut penser en phénoménologie à partir du texte de Descartes), cet ouvrage, à l'image du

colloque de 2014, constitue un lieu décisif non seulement pour les études cartésiennes, mais aussi pour quiconque s'interrogeant sur « la nature de l'homme »³⁷.

Yoan QIAN-LAURENT (Fondation Thiers)

- CARBONE, Raffaele, « Cicéron, Augustin, Malebranche : la république et la justice », *Littératures classiques*, 2020/1, 101, p. 61-71.

On connaît l'intérêt de Raffaele Carbone pour la dimension politique de la pensée malebranchiste (on lui doit l'excellent volume *La vision politique de Malebranche*, Paris, 2018, voir *BC XL*). Cet article se penche sur le *Traité de morale* et les *Entretiens sur la mort*. Il montre comment l'oratorien s'approprie, grâce à saint Augustin, les considérations classiques de Cicéron sur la république et repense les questions de la justice et de la communauté politique. Malebranche, dans un premier temps, reprend de manière fidèle l'argument augustinien qu'il n'y a pas de république sans une véritable justice (*La Cité de Dieu*, XIX), pour y apporter ensuite sa touche d'originalité : nos sociétés actuelles se fondent sur des injustices oubliées. Ainsi, l'édification d'un ordre politique est souvent (sinon toujours) synonyme du refoulement d'une injustice originaire. Tant que la société humaine ne sera une république gouvernée par la Raison en personne (la loi universelle des esprits) à laquelle les hommes obéissent volontairement, la véritable justice ne pourra pas se réaliser ici-bas. L'intérêt de cet article bref et clair est de prouver que le rejet de la vision conventionnaliste de la justice s'accompagne chez Malebranche d'un réalisme qui identifie l'origine injuste des sociétés actuelles (gouvernées par l'imagination et les passions) et d'une reprise des thèmes classiques qui va de pair avec l'élaboration d'une théorie de la justice divine fondée sur le concept d'Ordre et sur le rapport entre les attributs de Dieu (Sagesse et Puissance).

Cristian MOISUC (Université AL. I. Cuza de Iasi, Roumanie)

- FERREYROLLES, Gérard, *De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie*, Paris, Honoré Champion, 2020, 750 p.

Les lecteurs du *Bulletin cartésien* savent que les cartésiens de la seconde moitié du XVII^e siècle ne constituent pas un *imperium in imperio* et que leur immersion dans les mondes des lettres et de la théologie est aussi profonde que l'influence de la pensée cartésienne sur ces mondes. L'épais volume publié dans la collection « Lumière classique », que dirige Philippe Sellier et Dominique Descotes, en fournit l'illustration magistrale, qui organise en six chapitres les trente-sept textes repris : théologie, histoire, politique, polémique, rhétorique, littérature. La diversité des chapitres et des textes, issue des occasions de leur rédaction, ne suffit néanmoins pas à dissimuler une double unité problématique, caractéristique des travaux menés par Gérard Ferreyrolles depuis quarante ans : d'une part une ligne pascalienne, celle d'un « bon usage » de la concupiscence, qui est figuration des effets de la grâce, qu'il mesure principalement dans les champs politique et anthropologique (près de la moitié des études du volume concerne Pascal) ; d'autre part une ligne augustinienne, évidente chez La Rochefoucauld, Madame de Lafayette ou Bossuet, qui ne les relie pas moins à l'antijanséniste Fénelon ou à l'ancien novice oratorien... La Fontaine – ce qui n'empêche pas G. Ferreyrolles de montrer, comme il l'avait fait avec *Pascal et la raison du politique* (Paris, 1984), que l'augustinisme de la seconde moitié du siècle s'accommode très bien d'un thomisme beaucoup plus présent qu'on ne l'imagine d'ordinaire. Une si brève recension d'un si gros livre qui

37. Une version longue de cette recension est disponible dans l'édition numérique du *Bulletin cartésien*, avec une présentation détaillée de chaque étude.

ne porte pas sur Descartes lui-même ne saurait rendre compte de son détail. Qu'il me soit cependant permis de signaler deux chapitres dont la lecture peut s'avérer décisive pour des spécialistes de la pensée cartésienne : – le chap. IV, consacré au concept de polémique au XVII^e siècle, analyse « les règles de la polémique chrétienne » (pensons en particulier à l'*Epistola ad Voetium*) ; – le chap. VI porte principalement sur le concept de passion, considérablement renouvelé par les divers éclairages dont il fait l'objet : augustinisme et concupiscence, Senault et l'apologie des passions, Pascal et les passions vertueuses, La Rochefoucauld et la paresse, etc. Le livre de Gérard Ferreyrolles remplit donc le programme fixé par son double titre : celui, de Pascal à Bossuet, d'un demi-siècle d'histoire littéraire *et* religieuse (ce qui ne signifie pas que le rapport de la littérature à la religion soit celui de noces euphoriques) ; mais aussi celui d'une somme d'histoire des idées, qui analyse la littérature *entre* théologie et anthropologie. On pourra qualifier sa recherche de transversale et sa méthode de pluridisciplinaire : nous préférons dire comme Pascal qu'elles « honorent bien la nature, qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout, et même de théologie ».

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)

- GASPARRI, Giuliano, « La puissance divine chez Gassendi (et Descartes) », *Les études philosophiques*, 204, 2020/4, p. 121-139.

Cet article se consacre d'abord à une analyse du sens du concept de « volontarisme » dans les commentaires des auteurs susnommés, en regard d'autres philosophes modernes et médiévaux. Il s'agit ensuite d'envisager la limitation de la puissance divine du fait de la bonté de Dieu ou face à la contradiction. Le rapprochement de Gassendi avec Descartes se justifie non seulement par la transmission probable au chanoine de Digne par le biais de Mersenne des positions cartésiennes, mais également du fait qu'« on a affaire à des thèses assez traditionnelles » (p. 133). La fin de l'étude précise qu'il est difficile de réduire la présentation opérée à « quelques formules linéaires et cohérentes », notamment du fait du contexte circonstanciel de l'apparition des positions présentées ici avec l'érudition habituelle à l'auteur. Un article qui aurait mérité une relecture, mais riche et assez dense.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- DI GIULIO, Sara & FRIGO, Alberto, éd., *Kasustik und Theorie des Gewissens, von Pascal bis Kant*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, 343 p.

Le présent volume est la publication, plutôt rapide, des actes d'un colloque Kant-Pascal tenu à Tübingen du 12 au 14 avril 2018. Après une introduction de Sara di Giulio et Alberto Frigo, on y trouvera une série de savantes contributions dues à des spécialistes renommés.

Maximilian Forschner retrace l'histoire de notre concept de conscience de l'Antiquité à saint Thomas d'Aquin et la distinction entre la *synderesis* et la *conscientia* qui, elle, s'avère faillible. Laurent Thirouin s'attache à la quatrième *Provinciale* de Pascal afin d'en dégager les termes du débat sur ce qu'est un péché et il met en évidence la tension entre un modèle augustinien plus médical et un autre moliniste plus juridique. Alberto Frigo discerne les deux approches de l'amour de charité – que nous nous devons à nous-mêmes et qui s'opposent dans la théologie catholique de l'époque moderne – : le devoir de conserver sa vie et le dévouement désintéressé de soi jusqu'au sacrifice pour autrui, tel que charité bien ordonnée ne commence pas par soi-même. Partant de Descartes, il explore les casuistes sur cette question du sacrifice éventuel de son propre salut pour celui d'autrui. Sylvio Hermann De Franceschi présente les résultats de l'enquête qu'il

a menée sur la théologie morale catholique dans les pays d'Empire. Il peut donc faire apparaître la longue prééminence du probabilisme en dépit des attaques dont il est la cible en France et aux Pays-Bas jusqu'au retournement tardif et brutal des années 1750 et 1760 qui précède de peu la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773. Jean-Pascal Gay revient sur la question des cas réservés dans la compagnie au XVII^e siècle et sa place dans le gouvernement des consciences. Il part du décret de Clément VIII en 1593 sur la réserve et suit les discussions lors des congrégations générales jésuites pour reconstituer les dispositifs par lesquels les corps et les âmes sont régis dans un ordre religieux.

Les contributions suivantes sont toutes consacrées à Kant. Otfried Höffe présente les questions de casuistique dans la *Tugendlehre* et envisage quelques aspects de la théorie kantienne de la conscience. Claudio La Rocca s'attache à clarifier le rôle de la faculté morale de jugement dans la définition de la conscience et la compréhension de la casuistique. Rudolf Schüssler traite directement de la critique kantienne du probabilisme catholique – *ein Mittel, wodurch sich der Mensch betrügt und überreder recht und nach Grundsätzen gehandelt zu haben* –, tout en précisant que Kant lui a néanmoins repris la prérogative du possesseur et le principe qu'une loi incertaine n'oblige pas. La notion de liberté des casuistes probabilistes est ainsi intégrée à une préhistoire de l'autonomie morale. Jens Timmermann pose la question du statut du devoir imparfait dans la théorie kantienne de la conscience. Reprenant le vers d'Ovide *Video meliora proboque, deteriora sequor*, Sara di Giulio s'intéresse à la possibilité de comprendre le mal moral comme une action contre ce que l'on sait être meilleur. Martin Sticker reprend les débats sur la conscience faillible ou non chez Kant et entend mettre en garde contre des interprétations erronées de la théorie de la conscience, du jugement moral et de la faute. Enfin, Francesco Valerio Tommasi part du texte de 1797 *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*, dans lequel Kant affirme la constante impossibilité morale de mentir, pour développer le paradoxe selon lequel cette thèse est en contradiction avec les prémices mêmes de la philosophie morale kantienne.

À ce savant recueil, il me semble que manquent deux textes qui auraient complété avantageusement le dispositif. Même s'il y a quelques éléments en ce sens dans l'introduction, une contribution traitant de la casuistique probabiliste aurait eu toute sa place. Cela aurait évité que la théologie morale des XVI^e et XVII^e siècles n'apparaisse que de manière indirecte, le plus souvent à travers la critique qui en a été faite. Un autre angle d'approche, pleinement pertinent pour la période traitée, aurait consisté à faire place à Alphonse de Liguori, né une génération avant Kant et mort après Rousseau qui était pourtant son cadet. Pour l'Europe catholique, c'est dans l'histoire de la théologie morale une personnalité majeure dont les conceptions nées de la pratique de la confession s'imposent au cours du XIX^e siècle. Naples face à Königsberg, en quelque sorte, car une des dimensions des actes de ce colloque est aussi le passage de la critique de la casuistique probabiliste – qui n'est pas la seule casuistique – du monde catholique au monde protestant.

Olivier CHALINE (Sorbonne Université)

3.3 Divers

- CAGNAT-DEBCEUF, Constance, GHEERAERT, Tony, & PLAZENET, Laurence, éd., *Port-Royal, littérature et cinéma (XX^e-XXI^e siècles). Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal [...], Lycée Louis-le-Grand, Collège des Bernardins, 16-18 octobre 2019*, « Chroniques de Port-Royal », 70, Paris, Société des Amis de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 2020, 542 p.

Si Port-Royal a été le lieu d'élaboration d'une vaste méditation sur l'image, il a été aussi la source d'un imaginaire. C'est la présence de cet imaginaire port-royaliste

dans la littérature et le cinéma des XX^e et XXI^e siècles que s'attache à retracer ce cahier particulièrement fouillé des *Chroniques de Port-Royal*. L'enquête s'articule autour de trois axes consacrés aux reprises contemporaines, au cinéma et à la littérature du XX^e siècle. Le nombre des contributions et la variété des sujets abordés (des premiers membres de l'Académie française jusqu'à Guy Debord, Jean-Philippe Toussaint et Arnaud Desplechin) interdisent toute synthèse (on s'orientera néanmoins grâce à l'excellent *index rerum*). Bornons-nous à deux remarques d'ordre général. La première concerne la prépondérance de ce que Malraux appelait jadis « l'élément pascalien ». Repris avec finesse remarquable (chez Rohmer), pastiché (chez Debord et Paul Auster), entérinée jusqu'à en faire un autre soi-même (Mauriac, Julien Green) ou l'autre de soi-même (Sartre, Malraux) ou détourné dans ses propos pour les mettre à profit à des fins spéculatives (Giono) ou politiques (Péguy) inédites et parfois surprenantes, Pascal apparaît comme l'opérateur principal d'une influence de l'imaginaire de Port-Royal sur les arts des deux derniers siècles. D'autre part, les contributions ici réunies rendent évident le statut ambivalent de l'héritage de Port-Royal. Qu'il s'agisse des figures des solitaires (chez Pascal Quignard et Laurence Plazenet) ou des thèmes augustiniens (chez Bresson, Delannoy, Béla Tarr ou Eugène Green), on constate une hésitation constante entre la fascination pour le modèle intellectuel et esthétique offert par les Messieurs de Port-Royal et le risque de « janséniser » (qu'inquiétait Claudel). Une double morale se dessine à l'issue de ces multiples lectures croisées. Les reprises peuvent être le lieu d'une herméneutique d'autant plus rigoureuse qu'elle est détournée ou personnelle (qu'on songe à Rohmer ou Mauriac). Mais elles peuvent aussi constituer l'occasion d'une parodie qui exhibe la distance, et sans doute aussi la richesse inépuisable, des textes inspirateurs.

Alberto FRIGO (Université de Milan)

- GILLOT, Pascale, *La question du sujet. Descartes et Wittgenstein*, Paris, CNRS éditions, 2020, 204 p.

La présente étude porte sur un thème pour lequel le passage par Descartes semble si obligé que sa reprise pourrait dissuader les plus courageux. On aurait pourtant tort de ne pas y prêter attention car la position de l'auteur classique ne fait l'objet d'aucune caricature visant à valoriser le contemporain. Il s'agit en réalité bien moins d'opposer Descartes et Wittgenstein, ou de rendre compte d'une critique fantasmée par certains interprètes hâtifs du premier par le second, que de prôner un « retour à Descartes » et un « détour par Wittgenstein » (p. 196). La thèse exposée est celle de « *l'inextension du Je*, contre ses déterminations anthropologiques, biologiques, neurologiques ou psychologiques », ce par quoi celui-ci « révèle le point aveugle, mais également le point de résistance aux procédures d'identification imaginaires (idéologiques) de l'être-sujet » (p. 15). Les lectures proposées s'appuient sur des commentaires classiques en regard desquels un arbitrage interprétatif est présenté : Bouveresse, Balibar, Hintikka, Jean-Luc Marion, Lacan entre autres. De forme essentiellement négative (il est surtout question de favoriser la déprise de la conception d'un *ego* assignable à une quelconque forme de réalité caractérisable et susceptible de faire l'objet d'une maîtrise), la conclusion de l'ouvrage dégage la voie d'une possible émancipation de la subjectivité vis-à-vis des emprises disciplinaires.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- JACOB, André, éd., *Descartes et nous*, Paris, Maisonneuve & Larose/Hémisphères, 2020, 304 p.

Actes d'un colloque tenu au printemps 2016 à l'occasion du legs de la bibliothèque philosophique d'André Jacob à la ville de Descartes, ce volume rassemble des contri-

butions visant à dresser un bilan de ce qui nous sépare de Descartes – ce qui nous sépare de lui, mais aussi ce qui nous en rapproche. C'est ainsi qu'une première section examine « Les mutations de la connaissance » en confrontant Descartes à Piaget et Guillaume (Philippe Geneste), C. S. Peirce (Jean-Marie Chevalier), aux mathématiques contemporaines (Houryn Benis-Sinaceur) et à Leibniz (Pascale Gillot) ; une seconde partie prend pour objet « les relais de la métaphysique », et notamment Vico (P. Causset), Rousseau et Goethe (Claude Roëls), les différents penseurs du désir (Tony Brachet), le spiritualisme français (Jean-Louis Vieillard-Baron) et Georges Bataille (Marie-Christine Lala) ; enfin, une troisième partie conclut sur les « post cartésianismes », avec l'interprétation heideggérienne de Jean Beaufret (François Vézin), Sartre et Camus (Guy Basset), Husserl (Andy Serin) et enfin les « Rappels et perspectives » d'André Jacob lui-même.

Quelque peu hétéroclite par le fond comme par la forme des contributions (certaines relevant davantage du témoignage que de l'analyse philosophique), quelque peu elliptique quant à son objet (les deux textes d'A. Jacob ne dissipent hélas pas le mystère), assez peu technique dans l'ensemble (on cite en général l'édition Bridoux), ce collectif (à l'exception des articles précis de H. Benis-Sinaceur, P. Gillot et A. Serin) ne manquera pas de laisser le lecteur cartésien sinon sceptique, du moins songeur.

Dan ARBIB (Mathesis, République des savoirs, Université PSL)

- LESOURD, Françoise, & THIROUIN, Laurent, éd., *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, Paris, Classiques Garnier (« Constitution de la modernité », 24), 2020, 248 p.

Pascal est « le philosophe français qui a eu la plus grande audience en Russie, depuis le XVIII^e siècle » (p. 11). Penseurs et philosophes religieux russes ont reconnu chez lui une anthropologie, une philosophie de la connaissance (le cœur comme organe de la connaissance), un credo (la « loi de l'amour » donnée par le Christ) en accord avec leur philosophie antirationaliste. Qui a lu *Pascal et la culture russe* de Boris Tarassov, traduit par F. Lesourd (Classiques Garnier, 2016, 354 p.), et les articles de Galina Streltsova « Pascal en Russie », « La métaphysique du cœur » du *Dictionnaire de la philosophie russe* (dir. F. Lesourd, M. Masline, Lausanne, 2010), sera en terrain connu : « La place de Pascal dans la culture russe » fait l'objet de deux articles de Galina Streltsova et Boris Tarassov repris des ouvrages susmentionnés, et dans la troisième partie (« Pascal et la philosophie russe du XX^e siècle ») on retrouvera Sémion Frank, Léon Chestov, Nicolas Berdiaev et Boris Vycheslavtsev. L'article de Artiom Krotov qui traite de ces deux penseurs comble en partie l'absence de Descartes du *Dictionnaire de la philosophie russe*. Vycheslavtsev reconnaît le génie de Descartes dans « le doute, le 'je pense', la réduction phénoménologique, dans son enseignement sur la dépendance et la liberté », mais rejette son « rationalisme dogmatique » (p. 215). La plus novatrice est la partie centrale, entièrement consacrée à Léon Tolstoï, en particulier à *La mort d'Ivan Ilitch* et au *Cercle de lecture*, un lectionnaire de 1906 inédit en français. Laurent Thirouin et Françoise Lesourd ont relevé tous les passages du *Cercle de lecture* se rapportant à Pascal, les ont traduits et mis en regard des textes de Pascal qui leur correspondent. Les choix de Tolstoï et les écarts par rapport à l'original constituent un précieux miroir de sa spiritualité.

Ces *Lectures russes de Pascal* permettent de relativiser la spécificité de la « pensée russe ».

- TAUSSIG, Sylvie, « Descartes dans la pensée décoloniale. Une histoire alternative de la philosophie? », *Le débat*, 208, p. 151-165.

On pourra ajouter au cabinet de curiosités cartésiennes très à la mode un article constituant pour l'essentiel une présentation critique des « *Meditaciones anti-cartesianas* » d'Enrique Dussel. Les amateurs de littérature sursollicitante pourront aisément retrouver en ligne ce dernier texte dans lequel l'auteur des *Méditations*, au titre de l'héritage de son éducation chez les jésuites et du rôle qui lui est traditionnellement assigné dans l'histoire de la philosophie moderne, est pris à parti, même si, selon la conclusion du commentaire de Sylvie Taussig, « la nécessité d'inculper Descartes ne s'impose pas » et relève d'une « erreur de catégorie », la philosophie ne pouvant constituer un « 'épistémicide' et une relégation des 'connaissances' indigènes » car elle ne produit pas elle-même de connaissances. Il est un peu dommage que, dans un dossier portant sur le passage du « post-colonial » au « décolonial », on se soit arrêté sur un texte représentatif de la seconde catégorie aussi caricatural, quand des ouvrages récents, tels *Penser avec Descartes* de Joseph Ndzomo-Mole (*BC XLV*), auraient également pu offrir un éclairage sur la première et une autre image que celle du « Descartes » de Dussel.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)