

Bulletin cartésien LV

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 2024

DANS **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE** 2026/1 Tome 89, PAGES 155 À 240

ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.891.0155

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2026-1-page-155?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

BULLETIN

Bulletin cartésien LV

**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 2024***

Liminaires

I. « Outre cela » : derechef, du pilote, du navire et du duc de Luynes, *par Dan Arbib*

II. Le tourneur d'Amsterdam, *par Erik-Jan Bos*

III. Sur la découverte récente d'un texte judéo-cartésien du XVIII^e siècle, *par Ahuvia Goren*

IV. D'un droit à la paresse chez les singes dans la *lettre à Chanut* du 1^{er} novembre 1646, *par Jean-Louis Poirier*

V. Retour sur le Manuscrit de Cambridge des *Regulae*, *par David Rabouin*

I. « Outre cela » : derechef, du pilote, du navire et du duc de Luynes

La *Meditatio VI* affirme : « Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis, etc.. me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime

* Centre d'études cartésiennes de Sorbonne Université, dirigé par Vincent Carraud ; directeurs du *Bulletin cartésien* : Dan Arbib et Yoen Qian-Laurent ; secrétaire scientifique du Centre d'études cartésiennes : Dan Arbib.

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

*** Le *Bulletin* dans son intégralité est consultable sur Internet à l'adresse des *Archives de philosophie* : www.archivesdephilo.com et à celle du site Cartesius, dirigé par Giulia Belgioioso : www.cartesius.net.

Réalisation du *Bulletin* : (1) Liminaires : MM. Dan Arbib, Erik-Jan Bos, Ahuvia Goren et Jean-Louis Poirier ; (2) Comptes rendus : Mmes Giulia Belgioioso, Arnie Bitbol-Hespériès, Laura Kotovska, Laura Moretti, Elena Najera, Madeleine Ropars, Sophie Roux ; MM. Igor Agostini, Dan Arbib, Jean-Robert Armogathe, Fabrizio Baldassari, Félix Barancy, Thomas Bellon, Vincent Carraud, Emmanuel Cattin, Jean-Côme Chalamon, Simone d'Agostino, Olivier Duboulez, Alberto Frigo, Louis Guerpillon, Zuo Huang, Xavier Kieft, Jean-Luc Marion, Denis Moreau, Steven Nadler, Louis Pijaudier-Cabot, Yoen Qian-Laurent, Clément Raymond, Louis Rouquayrol. – Correspondants : pour la Russie et l'Europe de l'est (langues slaves) : Wojciech Starzynski (Varsovie) ; pour l'Amérique latine hispanisante : Pablo Pavese (Buenos Aires) ; pour le Brésil : Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia) ; pour le Japon : Masato Sato ; pour la Chine : Zuo Huang.

esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam » (VII 81, 1-5). Si notoire que soit cette affirmation, on n'a sans doute pas assez remarqué l'ambivalence de la formule latine : « non tantum... sed », et nous devons à notre collègue Elena Najera, de l'université d'Alicante, d'y avoir attiré notre attention. Car l'énoncé : « non seulement X, mais Y » peut se prêter à deux interprétations :

1. Une interprétation cumulative : « non seulement X, mais *aussi* Y. » Y n'empêche pas X, Y s'ajoute à X. Cette interprétation suppose l'interpolation implicite d'un *aussi*, qui permet de conserver le premier membre de la phrase (X) et de lui en ajouter un second (Y).

2. Une interprétation substitutive : « pas seulement-X, mais Y » ; autrement formulé : « pas X dans son étroitesse, mais Y ». Suivant cette lecture, le *tantum* s'applique à X pour le caractériser comme limité : il s'agit de n'être pas un X dans sa pauvreté, mais d'être Y. Ici, Y ne s'ajoute pas à un X perçu comme réducteur, mais s'y substitue.

Revenons à la phrase de Descartes : « non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum ». Laquelle des deux interprétations est la bonne ?

1. Selon l'interprétation cumulative, il s'agirait d'affirmer que je ne suis pas seulement présent à mon corps comme un pilote en son navire, mais que je suis *aussi* très étroitement uni et comme mêlé à lui. La phrase ainsi comprise, l'analogie du pilote ne serait pas congédée : elle serait maintenue, mais surclassée par l'affirmation de l'union. Le rapport entre l'âme et le corps demeure celui d'un pilote en son navire, mais ne s'y réduit pas : il doit *aussi* se comprendre comme union très étroite.

2. Selon l'interprétation substitutive, il faudrait admettre que l'âme ne serait pas *du tout* comme un pilote en son navire (car l'analogie est trop réductrice), elle serait (au contraire) à penser comme union étroite.

L'enjeu est de taille : il ne s'agit de rien de moins que de préciser le statut à accorder à l'analogie du pilote en son navire et donc le rapport de l'âme au corps. Dans un cas, l'analogie demeure pertinente mais rééquilibrée par l'affirmation de l'union ; dans un autre elle est tout simplement disqualifiée. Que la question se pose, c'est ce que montrent les deux choix différents opérés par les traducteurs :

1. La traduction du duc de Luynes opte pour l'interprétation cumulative : « je ne suis *pas seulement* logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, *mais, outre cela*, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » (IX 64). Le *outre cela* indique bien que l'analogie est maintenue, mais contrebalancée par l'union : si l'*ego* n'est pas dans son corps comme un pilote en son navire, *il est aussi cela*. Ici, l'union étroite n'empêcherait pas que mon âme soit *quand même* dans mon corps comme un pilote en son navire.

2. La traduction de Michelle Beyssade opte pour l'interprétation substitutive : « je ne suis pas seulement là comme un pilote dans un bateau, mais [...] je lui suis très étroitement liée... » (p. 231). Ici, l'analogie est disqualifiée ; l'âme n'est pas dans son corps comme un pilote en son navire : *l'ego n'est pas du tout cela*.

Entre ces deux interprétations, comment trancher ? Il est vain, sauf à s'exposer à l'objection de circularité, de renvoyer à la doctrine supposée stabilisée de Descartes, puisque c'est précisément dans ces lignes qu'elle s'expose. C'est donc à elles qu'il faut revenir : « me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum ». À bien regarder, le *sed* n'ajoute pas, il corrige. Si l'expression eût été cumulative, le *sed* eût été accompagné d'un *etiam* – ce qui n'est pas le cas. Conséquence : le latin de Descartes n'autorise en toute rigueur de termes qu'une interprétation strictement substitutive (je ne suis *pas du tout* un pilote, je suis autre chose), quand le français du duc de Luynes donne une version

cumulative (je ne suis *pas seulement* un pilote, je suis, *en plus*, lié étroitement à mon corps). Le traducteur a choisi une interprétation cumulative en ajoutant un *outre cela* qui n'a aucun équivalent latin, et introduit même un fâcheux faux-sens quant au rapport de l'âme et du corps.

Comment expliquer la bévue du duc de Luynes, que ne corrigera pas Clerselier¹? Écartons tout de suite l'hypothèse, extravagante ici tant les enjeux sont importants, d'une autocorrection de Descartes, hypothèse qu'autorise souvent Baillet aux commentateurs paresseux. *Lapsus calami*? Simple négligence comme en exhibent tant les « belles infidèles »? Il se peut. Préférons à ces facilités deux hypothèses.

1. Première hypothèse : le duc de Luynes projette sur le texte des *Meditationes* celui de la Cinquième partie du *Discours de la méthode*, dans laquelle apparaissait déjà l'analogie. Mais le texte de Descartes s'y montrait plus nuancé et plus articulé : « il ne suffit pas qu'elle [sc. l'âme raisonnable] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres » (AT VI 59, 7-17). Selon une objection classique², l'analogie avec le pilote suffirait ainsi à expliquer la mise en mouvement du corps par l'âme, mais non point les sentiments et appétits ; pour expliquer ces derniers, l'union serait requise *en plus* de l'analogie. Il serait donc possible d'admettre cette dernière (le texte demeure sur ce point indéterminé), mais il convient de lui ajouter, *outre cela*, l'union étroite. Le *outre cela* du duc de Luynes (IX 64) emprunterait donc au *outre cela* du *Discours de la méthode* (VI 59) : dans les deux cas, l'analogie est insuffisante à expliquer les sentiments et les appétits, mais légitime pour penser la mise en mouvement du corps par l'âme. Notons toutefois que le *Discours de la méthode* articulait deux plans : celui de la mise en mouvement du corps par l'âme, que l'analogie suffit à expliquer, et celui des sentiments et appétits qui exigent l'union ; le *outre cela* se justifiait alors par le dépassement d'un premier plan par le second. Or rien de tel dans la *Meditatio VI* : le passage sur les sentiments et appétits ne suit aucun développement, si bref soit-il, sur le mouvement du corps. Ainsi le duc de Luynes a-t-il projeté la logique d'un texte dans un autre. Acceptons-en l'hypothèse : il se pourrait que nombre d'écart entre le latin de 1641 et le français de 1647 s'expliquent par le recours au *Discours* de 1637 ; à tout le moins ce pourrait être le cas ici.

2. Autre interprétation plus radicale : le duc n'aurait tout simplement pas admis ce qu'il faut bien considérer comme une position radicale de la *Meditatio VI*, à savoir l'union étroite (*arcte*). Celle-ci exigeait que congé soit *radicalement* donné à l'analogie platonicienne (au profit, on le sait, d'un rétablissement *sui generis* du concept réaménagé de forme substantielle), puisque cette analogie était intrinsèquement dualiste³. Allons même plus loin : si Descartes cite cette analogie, c'est *précisément* pour s'en démarquer, puisqu'il ira même jusqu'à reprendre, on le sait, le lexique

1. En effet, Clerselier lui emboîtera le pas en ne supprimant pas le « *outre cela* » parmi les émendations qu'il apporte à la seconde édition des *Meditationes* en français (voir *Les Méditations métaphysiques de René Des-Cartes, touchant la première philosophie. Seconde édition. Revuë & corrigée par le traducteur...*, Paris, chez Henry le Gras, 1661, p. 85).

2. Voir le texte des Conimbrés (*De anima*, 2, 1, 6,2) in E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1912, 2^e éd. 1960, texte n° 462, s. v. « Union ».

3. Cette analogie était prêtée à Platon par la tradition, bien qu'elle ne s'y trouve littéralement pas ; voir en revanche ARISTOTE, *De l'âme* II, 1, 413a9 et THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentes*, I, 26 ; voir les références données par Jean-Luc MARION, in *La Pensée passive de Descartes*, Paris, Puf, 2013, p. 66, n. 3 et surtout l'enquête de Frédéric MANZINI, « Comme un pilote en son navire », *Bulletin cartésien XXXI*, Liminaire II, p. 163-169.

de la forme substantielle (*à Regius*, janvier 1642, AT III 505, 16-18⁴). Mais le duc de Luynes n'aura peut-être pu se résoudre à abandonner tout à fait un dualisme qui lui paraissait indépassable et auquel le discret maintien de l'analogie pouvait offrir une voie d'affleurement. Ainsi témoigne-t-il, jusque dans son écriture, d'une secrète résistance platonicienne devant la percée cartésienne. On sait l'hostilité que les grands cartésiens réservèrent à l'affirmation de *l'arctissime esse conjunctum* ; il se pourrait que la « traduction » du duc de Luynes témoigne elle aussi d'une discrète, mais non moins profonde, réserve d'un des premiers cartésiens devant ce que la postérité devait juger comme l'une des thèses les plus audacieuses de la pensée cartésienne.

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

II. Le tourneur d'Amsterdam

Dès qu'il fit la connaissance de Descartes, Constantijn Huygens fut très impressionné par ses théories optiques. Son vif désir d'en étudier l'application pratique dans la production de lentilles de qualité supérieure le conduisit, en 1635, à engager un artisan pour tailler des lentilles hyperboliques et construire la machine que Descartes avait conçue (voir *La Dioptrique*, AT VI, 216-227). Dans la correspondance entre Descartes et Huygens, l'artisan n'est jamais mentionné par son nom, mais il est toujours désigné comme le « tourneur d'Amsterdam ». Entre 1635 et 1641, le tourneur est mentionné dans pas moins de 18 lettres de Descartes⁵. Huygens et Descartes discutent des progrès et des résultats du tailleur de lentilles. Descartes lui rendit visite au moins une fois (AT I, 655-656). Malgré les efforts conjugués, en 1639 il semble clair que l'entreprise fait long feu, et le tourneur n'est presque plus mentionné⁶.

Identifier le tourneur d'Amsterdam n'est pas simplement une question de curiosité historique. Savoir qui a exécuté les conceptions optiques de Descartes – et pourquoi l'entreprise a finalement échoué – fournit des aperçus importants sur les défis pratiques de la fabrication d'instruments au XVII^e siècle et sur l'écart entre l'innovation théorique et la réalisation pratique dans l'optique de la première modernité.

Plusieurs conjectures ont été faites sur l'identité du tourneur, et il existe un certain consensus – si l'on peut utiliser ce terme, étant donné l'attention limitée que cette question a reçue – sur un candidat possible. Il y a environ 90 ans, Willem Ploeg trouva le nom d'un certain maître Paulus Claesz van Arnhem dans une collection de papiers de Constantijn Huygens. Il est dit être un *draeyer* (tourneur), dont les dessins d'ornements et plusieurs recettes pour leur embellissement se trouvent dans le manuscrit, datés des 4 et 8 janvier 1639⁷. De plus, en 1653, Christiaan Huygens

4. Voir la démonstration de F. MANZINI, art. cit.

5. La première mention du tourneur était dans une lettre de Huygens à Descartes, 28 octobre 1635 (AT I, 590), la dernière dans une lettre de Descartes à Mersenne, 4 mars 1641 (AT III, 331).

6. Pour un compte rendu détaillé des tentatives de fabrication de lentilles hyperboliques et de la machine à meuler les lentilles, voir D. Graham BURNETT, *Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and Their Significance in the Seventeenth Century*, Philadelphia, 2005, p. 59-69 ; et Fokko Jan DIJKSTERHUIS, « Constructive thinking: a case for dioptrics », dans L. L. Roberts *et al* (eds.), *The Mindful Hand: Inquiry and invention from the late Renaissance to Early Industrialisation*, Chicago, 2007, p. 59-82, surtout p. 61-67.

7. La Haye, Koninklijke Bibliotheek, KA 47. Les dessins se trouvent aux folios 539r-542r ; voir aussi 546r ; quelques recettes aux 550r-555v ; les dates à fo. 539r et à fo. 550r. Je remercie le conservateur des manuscrits Jeroen Vandommele de m'avoir fourni une reproduction, ainsi que Fokko Jan Dijksterhuis de m'avoir signalé la thèse de doctorat de Willem PLOEG, « Constantijn Huygens en de natuurwetenschappen » (Rotterdam, 1934, p. 36-37). Voir aussi Cornelis DE WAARD (ed.), *Journal tenu par*

(le fils de Constantijn) mentionna un lunetier appelé « maître Paulus », peut-être le même artisan d'Amsterdam⁸. C'était là tout ce que l'on savait, et il me paraissait assez risqué d'affirmer avec Ploeg qu'« il n'est pas trop audacieux de supposer que maître Paulus est le tourneur d'Amsterdam⁹ ». Mais Ploeg semble avoir eu raison. Si les informations supplémentaires, surtout biographiques, permettant de lier maître Paulus au tourneur, faisaient défaut, cette lacune vient maintenant d'être comblée grâce aux sources d'archives accessibles en ligne.

Un poste pour le tourneur à Leyde

Avant de présenter ce que nous avons trouvé jusqu'à présent, considérons la dernière mention du tourneur dans la correspondance entre Descartes et Huygens, qui fournit un indice crucial. En juillet 1640, Descartes et Huygens ont aidé le tourneur dans sa tentative d'obtenir un poste à Leyde. Le 27 juillet, Huygens écrit à Descartes :

Monsieur,

La lettre qu'il vous a plu m'écrire en faveur de notre tourneur me trouva auprès de Hulst, sur le point d'un voyage que Son Altesse me commanda de faire pour son service à la Haye en extrême hâte [...] Mais tout ce remuement ne fut pas capable de me faire négliger vos commandements, que je révère tant. Je pressai soudainement le Capitaine des Gardes de me donner la lettre qu'on vous avait induit à lui faire demander ; et le lendemain en fus moi-même le porteur jusqu'à La Haye, d'où je la fis promptement passer à Leiden, espérant qu'elle y aura fait les effets qu'on s'en est promis. (AT III, 749)

Descartes répondit de Leyde le 31 juillet 1640 :

Monsieur,

Je tiens à une extrême faveur que, parmi tant de diverses occupations et tant d'importantes affaires qui doivent passer par votre esprit, vous daigniez encore vous souvenir d'une personne si inutile comme je suis. Et je ne doute point que les lettres que vous avez pris la peine de procurer pour le tourneur n'aient porté coup ; mais il n'en a pas encore senti les effets, sinon en tant que Messieurs de cette ville n'ont jusqu'ici donné à personne la place qu'il désire, et que le visage de ceux auxquels il a parlé ne lui en a point ôté l'espérance. (AT III, 750-751)

Le tourneur avait jeté son dévolu sur un poste à Leyde – peut-être Descartes l'en avait-il averti – et il trouva Descartes disposé à agir en sa faveur. Ce dernier écrivit à Huygens pour obtenir du Capitaine des Gardes de Son Altesse une lettre dont le tourneur avait apparemment besoin pour obtenir le poste¹⁰. À la fin juillet, cependant, aucune décision n'avait encore été prise par les « Messieurs de cette ville » (Leyde). Le poste en question semble être un poste public, puisque les magistrats de la ville en ont la charge. Si c'est le cas, il pourrait s'agir d'un poste dans le service

Isaac Beeckman de 1604 à 1634, t. 3, La Haye, 1945, p. XIII* ; et Huib ZUIDERVAART, « The invisible technician made visible: Telescope making in the Dutch Republic », dans A. Morrison-Low *et al.* (eds), *From Earth-bound to Satellite: Telescopes, Skills and Networks*, Leyde, 2012, p. 71-72, 81.

8. Christiaan HUYGENS, *Oeuvres complètes*, t. I, La Haye, 1888, p. 215.

9. W. PLOEG, « Constantijn Huygens en de natuurwetenschappen », p. 37.

10. George Gleser (d.1652), Capitaine des Gardes du prince d'Orange. En 1645, Frans van Schooten Jr demanda également à Huygens une recommandation de Gleser concernant sa nomination à l'université de Leyde, voir Jantien DOPPER, « A life of learning in Leiden: The mathematician Frans van Schooten (1615-1660) », thèse de doctorat de l'université d'Utrecht, 2014, p. 38.

municipal ou à l'université. De nouvelles informations biographiques sur maître Paulus apportent plus de lumière sur cette question.

Paulus Claesz van Arnhem, tourneur

À partir de divers actes notariés et d'autres documents d'archives, nous pouvons extraire les informations suivantes sur Paulus Claesz van Arnhem. La première mention jusqu'à présent est l'annonce de son mariage avec Josijntje Jans (Bosmans) à Amsterdam en 1630¹¹ : le registre mentionne qu'il est tourneur d'ebène de métier venant d'Utrecht, et qu'il était veuf de Lysbeth Jans ; Josijntje venait de Haarlem. Le couple eut cinq enfants, qui naquirent à Amsterdam entre 1632 et 1653, mais seulement deux fils atteignirent l'âge adulte¹². Deux actes notariés de 1656 et 1667 mentionnent son âge comme étant de 50 et 60 ans, donc il était né vers 1607¹³. Il mourut en 1671¹⁴. Son prénom est Paulus, parfois écrit Pauls ou Pouwels. Son patronyme Claesz (« fils de Claes ») est mentionné dans la plupart des cas. Dans de nombreux cas, il porte le nom de famille Van Arnhem, mais on trouve aussi le nom de famille Cleijn, ce dernier semblant en fait être le plus courant. En comparant tous ces documents, il ne peut y avoir aucun doute que nous avons affaire à une seule et même personne. De nombreux documents indiquent que Paulus Claesz était tourneur, et on doit pouvoir déduire qu'il est la personne dont les dessins se trouvent dans les papiers de Huygens.

Paulus Claesz van Arnhem, maître d'armes

Un acte du 15 juin 1641, rédigé à Leyde (le plus ancien document hors d'Amsterdam que j'ai trouvé), mentionne une deuxième profession de Paulus Claesz van Arnhem. Il est dit être *schermmeester ende kunst draeyster* (maître d'armes et tourneur¹⁵). Son adresse est le Rapenburg, où Descartes vivait également. La profession de maître d'armes est donnée dans la plupart des documents après juin 1641 ; dans un deuxième acte de Leyde, d'août 1641, c'est même la seule profession mentionnée¹⁶. Les signatures dans ces documents et dans ceux d'Amsterdam mentionnés ci-dessus sont clairement de la même personne. Ainsi, maître Paulus n'était pas seulement tourneur, mais aussi maître d'armes.

11. Archives municipales d'Amsterdam (GAA), *Ondertrouwregister*, numéro d'archive 5001, numéro d'inventaire 436, p. 121. Ci-après, nous abrégerons « numéro d'archive » en « arch. », « numéro d'inventaire » en « inv. », « archives notariales » en « NA » (le nom du notaire sera indiqué, précédé de « not. ») et les registres des baptêmes, mariages et sépultures en « DTB ».

12. GAA, DTB. Les deux premiers enfants ont tous deux été baptisés Annetje (1632, 1637) ; la première fille est probablement décédée avant la naissance de la seconde. Puis ont suivi Claes (1639), Paulus (1643) et Alexander (1653). Dans le testament de maître Paulus datant de 1669, seulement deux enfants sont mentionnés, Claes et Paulus (GAA, NA, arch. 5075, not. R. Duee, inv. 2468, p. 342-344).

13. GAA, NA, arch. 5075, not. P. de Bary, inv. 1706B, p. 1403-, date: 23 novembre 1656 (voir Jaap VAN DER VEEN, « By his own hand: The valuation of autograph paintings in the 17th century », dans *A Corpus of Rembrandt Paintings*, t. 4, Dordrecht, 2005, p. 38) ; NA, arch. 5075, not. H. Friesma, inv. 3084, p. 782, 14 novembre 1667.

14. Il rédigea son testament le 16 décembre 1669 (note 8), léguant à son fils Paulus tous les instruments servant au tournage et au polissage ; aucune mention n'est faite d'épées, etc. Selon un acte daté du 11 juin 1671, il est toujours en vie, mais selon un acte daté du 16 septembre 1671, sa femme est veuve (GAA, NA, arch. 5075, not. J. de Vos, inv. 2972A, p. 424 ; not. R. Duee, inv. 2470, acte n° 159).

15. Archives de Leyde (ELO), NA, arch. 506, not. P. van Leeuwen, inv. 274, act n° 131. Un *kunst draeyster* est un tourneur qui travaille sur or, argent, ivoire et bois précieux.

16. ELO, NA, arch. 506, not. P. van Leeuwen, inv. 275, acte n° 33.).

Est-il possible de relier la présence de Paulus Claesz comme maître d'armes à Leyde en 1641 avec le poste que Descartes et Huygens tentèrent d'obtenir pour le tourneur? Il semble qu'il y avait eu un recrutement de maître d'armes à l'université de Leyde à l'été 1640. Le maître d'armes régulier était Henrick van Taden, qui est mentionné plusieurs fois dans les registres du sénat universitaire, soit parce qu'il demandait un salaire annuel (en 1637 et en 1638, refusé les deux fois ; l'enseignant était payé pour ses leçons directement par les étudiants), soit parce qu'il se plaignait des professeurs de médecine qui, avant leurs démonstrations dans le théâtre anatomique, avaient l'habitude de traverser les cours d'escrime voisins¹⁷. Début juin 1640, un certain Joachim Camerarius demanda au sénat universitaire s'il pouvait prendre la place (apparemment vacante) du « gladiateur » (maître de combat ou d'armes) Van Taden. Cependant, le sénat décida de demander au magistrat de reporter l'affaire jusqu'à ce qu'ils se soient décidés¹⁸. Ces circonstances correspondent à la situation décrite dans la lettre de Descartes à Huygens de fin juillet 1640 : aucune décision quant à savoir qui obtiendrait le poste n'avait encore été prise. La présence attestée de Paulus Claesz van Arnhem à Leyde un an plus tard, dans des documents qui le décrivent à la fois comme tourneur et maître d'armes, laisse penser qu'il est le tourneur d'Amsterdam. Cette hypothèse est corroborée par Huygens lui-même dans une lettre sur laquelle nous reviendrons brièvement.

Obtint-il le poste de maître d'armes? On ne peut encore le confirmer¹⁹. Nous ne savons pas non plus quand exactement il arriva à Leyde ni combien de temps il y resta. Mais nous pouvons être certains qu'il devint « maître d'armes de Son Altesse » à l'École Illustré et au Collège d'Orange de Breda. Ces instituts d'enseignement supérieur avaient été fondés en 1646 par le *stathouder* Frédéric-Henri, prince d'Orange. Deux des trois administrateurs (curateurs) de ces instituts étaient le théologien André Rivet et Constantijn Huygens. En août 1647, maître Paulus présenta sa lettre de nomination au recteur. Ce dernier fut surpris, écrivit-il à Huygens, que le maître d'armes de Son Altesse dût recevoir un salaire annuel – égal au salaire d'un soldat ; le recteur mentionne quelques réserves sur ce traitement spécial – et que le maître était arrivé à Breda sans le sou et sans arrangements appropriés. Cependant, le recteur assura Huygens que toutes les questions pratiques seraient prises en charge²⁰.

Néanmoins les choses ne se passèrent pas si bien pour Paulus Claesz. En février 1648, il est réprimandé pour son penchant pour la boisson, et l'affaire

17. P. C. MOLHUYSEN, *Bronnen tot geschiedenis der Leidsche universiteit*, t. 2, La Haye, 1916, p. 216, 222, 223. Van Taden quitta Utrecht pour Leyde en 1636, mais mourut à Utrecht en janvier 1643 (Het Utrechts Archief, DTB, « Henrick Schermeeester »).

18. « Iun. 5 [1640]. Cum exhibitus esset libellus supplex a loachimo Camerario, qui petebat in locum Henrici gladiatori substitui, visum est petendum a Magistratu, ut adhuc aliquamdiu res differretur, donec gravamina sua proponeret atque exhiberet Senatus Academicus. » MOLHUYSEN, *Bronnen*, volume 2, p. 243. Le nom « Joachim » figurant dans les registres universitaires est probablement une erreur pour Johannes, car Johannes Camerarius est mentionné dans divers registres municipaux de Leyde entre 1638 et 1642 en tant que maître d'armes (*vechtmeester*).

19. Dans MOLHUYSEN, *Bronnen*, *op. cit.*, aucune autre mention n'est faite concernant le poste de maître d'armes. On pourrait peut-être trouver des informations à ce sujet dans les archives municipales, mais comme ce poste n'était pas rémunéré, cela n'est pas certain.

20. Lodewijk Gerard van Renesse à Huygens, 6 février 1647, dans J. A. WORP (éd.), *De briefwisseling van Constantijn Huygens*, t. 4, La Haye, 1914, p. 387, lettre 4540. Il convient de souligner que, dans cette lettre et celles qui suivent peu après, le nom complet du maître d'armes n'est pas mentionné, mais l'étude de Langedijk (note 19) donne son nom complet, Paulus Claesz van Arnhem, ce qui ne laisse aucun doute sur l'identité du maître d'armes. La correspondance de Huygens peut être consultée en ligne, tant l'édition de Worp que, dans la plupart des cas, les manuscrits : https://resources.huygens.knaw.nl/briefwisselingconstantijnhuygens/en/index_html

est discutée entre Rivet et Huygens. Huygens écrivit à Rivet son dépit d'entendre parler du problème d'alcool de maître Paulus et indiqua qu'il n'avait pas remarqué cette faiblesse dans le passé, quand le maître séjournait dans sa maison pendant deux ou trois semaines à la fois²¹ – remarque qui constitue une preuve supplémentaire que le maître d'armes doit être la même personne que le tourneur dont les dessins et les recettes se trouvent dans la collection de papiers de Huygens.

En juillet 1648, le maître d'armes est mis en prison pendant 24 heures, après avoir repris et insulté un étudiant en public ; la rumeur rapportait également, selon Rivet, que Paulus Claesz n'était pas compétent dans l'art de l'escrime²². À l'été 1651, le maître d'armes blessa gravement un étudiant lors d'un combat, et il fut traduit en justice. Huygens écrivit un long et ardent plaidoyer à la veuve du prince d'Orange, Amalia van Solms, en faveur du « pauvre maître des armes », insistant pour que maître Paulus soit entendu avant d'être condamné, non pas parce que lui (Huygens) était responsable de la nomination de cet « homme de rares qualités », mais parce qu' « il est encor temps de faire ce qui est de raison et de droit ». Selon Huygens, l'homme était innocent et s'était défendu contre un assassin²³. La position de Paulus Claesz à Breda devint cependant intenable, et, sur les conseils du recteur, le maître d'armes fut renvoyé par le Prince en 1652. Il retourna à Amsterdam où il continua sa profession de maître d'armes, et parvint même à devenir maître d'armes de la ville, ce qui signifie qu'après avoir passé un examen, il entraînait les civils à l'école d'escrime de la ville²⁴.

Conclusion

La convergence des preuves ne laisse guère de doute que Paulus Claesz van Arnhem était le tourneur d'Amsterdam. La chronologie correspond précisément : il travailla sur le projet de taille de lentilles de Descartes entre 1635 et 1640, et ses dessins ornementaux et recettes se trouvent dans les papiers de Huygens, datés de janvier 1639. La tentative de Descartes et Huygens en juillet 1640 d'obtenir un poste pour le tourneur à Leyde, suivie de la présence documentée de Paulus Claesz dans cette ville à la fois comme tourneur et maître d'armes en 1641, fournit le lien biographique. La propre remarque de Huygens dans sa correspondance selon laquelle maître Paulus avait séjourné dans sa maison « pendant deux ou trois semaines à la fois » offre une preuve supplémentaire que le maître d'armes de Breda est la même personne que le tourneur dont le travail est documenté dans la collection de papiers de Huygens et sa correspondance avec Descartes.

21. Huygens à Rivet, 13 février 1648, Worp, *Briefwisseling*, t. 4, p. 456, lettre 4755.

22. Rivet à Huygens, 14 juillet 1648, Worp, *Briefwisseling*, t. 4, p. 485, lettre 4840.

23. Huygens à Amalia van Solms, 19 décembre 1651, Worp, *Briefwisseling*, t. 5, p. 132, lettre 5203. Je cite le manuscrit. Voir aussi Huygens à Amalia van Solms, 14 décembre 1651, Worp, *Briefwisseling*, t. 5, p. 131-132, lettre 5201, et Van Vliet à Huygens, 13 septembre 1651, Worp, *Briefwisseling*, t. 5, p. 117-118, lettre 5177. Voir aussi D. LANGEDIJK, « De Illustrè Schole en de Collegium Auriacum te Breda », *Taxandria: Tijdschrift voor Noordbrabantsche Geschiedenis en Volkskunde*, 42 (1935), p. 31-32. D'après Langedijk, l'étudiant se nommait Bartholomeus Snellius.

24. Archives municipales de Breda, « Paulus van Arnhem » est mentionné dans le registre de l'Église protestante *Vertrokken lidmaten* [« Membres partis »] *Breda 1642-1679*, inv. 88, fol. 20v, date 9 novembre 1652, attestation envoyée à Amsterdam. Dans sa biographie de Descartes, Adrien Baillet raconte la rencontre d'un membre de l'équipage de l'ambassadeur français Pierre Chanut avec un maître d'armes dans le port d'Amsterdam en 1645. Ce dernier « se vantait de connaître [Descartes] mieux que personne, pour l'avoir hanté souvent en différents endroits de la Hollande ». Le maître d'armes parlait à cœur ouvert des opinions religieuses de Descartes (BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, t. 2, p. 277-278). Comme ce maître d'armes devait naviguer avec Chanut vers la Suède, il semble peu probable qu'il s'agisse de Paulus Claesz van Arnhem.

Identifier le tourneur est plus que résoudre une énigme biographique. Cette identification éclaire le monde des artisans liés à l'élite intellectuelle de la République néerlandaise. Maître Paulus était un artisan polyvalent qui travaillait avec des matériaux précieux et devint plus tard maître d'armes. Sa carrière illustre à la fois les opportunités et la précarité d'une telle vie. L'échec de l'entreprise de taille de lentilles, malgré le génie théorique de Descartes et le soutien de Huygens, nous rappelle que l'innovation scientifique de la première modernité exigeait non seulement des idées brillantes mais aussi les compétences pratiques et le caractère parfois incertain des hommes qui tentaient de les réaliser. Il est également intéressant de voir que Descartes et surtout Huygens maintinrent une attitude constamment bienveillante envers maître Paulus, lui obtenant des postes et le défendant lorsqu'il eut de graves ennuis. Ce patronage continu révèle les liens personnels et le sens de l'obligation qui pouvaient se développer entre l'élite et les artisans des compétences desquels ils dépendaient.

Erik-Jan Bos (Laboratoire SPHERE, UMR 7219. CNRS – Université Paris Cité.
ERC Philumm n. 101020985)

III. Sur la découverte récente d'un texte judéo-cartésien du XVIII^e siècle

Dans le cadre d'un projet portant sur la réception de la pensée cartésienne dans la philosophie juive (l'ERC « Jewish Translation and Cultural Transfer in Early Modern Europe »), j'ai découvert qu'un manuscrit, certes déjà répertorié mais à peine étudié, s'avère exceptionnel, à la fois juif et cartésien – citant explicitement Descartes et faisant un usage abondant de sa philosophie²⁵. L'ouvrage, *Yedi'at Hashem-Elohim (La Connaissance de Dieu)*, est daté de 1710 et a été rédigé par Alexandre Ziskind, fils du *dayan* (juge religieux) Samuel Zanwil Santadpad (Saint-Avold) de Metz, et également l'auteur d'une grammaire hébraïque imprimée à Kütten en 1718 avec l'approbation du rabbin de Dessau, Isaac Gershon Landsberg²⁶. Pendant un certain temps, Ziskind fut professeur d'hébreu à l'université de Leyde et entretint des liens avec les milieux orientalistes qui s'y trouvaient²⁷. Il joua également un certain rôle dans les intrigues politiques du marquis Philippe de Gentil de Langallerie (1661-1717)²⁸. Aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'université de Leyde (Ms. Or. 4811), le manuscrit retrouvé comprend 46 feuillets du *Yedi'at Ha-Elohim* ainsi que plusieurs pages consacrées à la grammaire et à la polémique antichrétienne, rédigées dans une écriture ashkénaze semi-cursive²⁹. La reliure du XIX^e siècle est lâche et les pages sont imparfaitement ordonnées. Bien que l'introduction annonce sept parties, le texte s'interrompt brusquement au début de la quatrième, laissant des doutes sur son achèvement.

25. Voir Moritz STEINSCHNEIDER, *Catalogus Codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Leyde, 1858, p. 305-306 ; cette notice ne fournit que des informations élémentaires et ne décrit ni les principaux arguments ni les sources de l'ouvrage.

26. Alexandre ZISKIND DE METZ, *Sefer Derekh Ha-Kodesh*, Köthen, 1718.

27. Voir un poème de lui dans Johann Heinrich HOTTINGER, *Discursus gemaricus de incestu, creatio-nis, et currus opere ex cod. Hagigā Cap. 2 Misn. 1 petitus* (Leyde, 1704), p. 4.

28. La nature de son implication demande encore à être étudiée plus en détail ; pour une lecture des sources pertinentes, ainsi qu'une analyse et quelques hypothèses, voir David KAUFMANN, « Relations du marquis de Langallerie avec les Juifs, notamment avec Alexandre Süsskind d'Amsterdam », *Revue des études juives*, 56 (1894), p. 193-211.

29. Composé de 2 feuillets non numérotés, 148 pages numérotées et 14 feuillets supplémentaires, de dimensions 195 x 155 mm.

Dans la préface, l'auteur présente le traité comme une défense philosophique du judaïsme. Les trois premières parties réfutent les « négateurs de Dieu », appelés *makchisé-El*, (apparemment une des premières traductions hébraïques du terme « athées ») par trois moyens différents : 1° des preuves philosophiques de l'existence de Dieu, centrées sur un argument ontologique de type cartésien, accompagnées de réflexions sur le problème du mal ; 2° l'immortalité de l'âme, fondée sur un dualisme strict et s'appuyant explicitement sur la Cinquième partie du *Discours de la méthode*, qui traite les animaux comme des automates afin de mieux mettre en relief la nature spirituelle de l'homme ; et 3° une formulation du *consensus gentium* se concluant par des réfutations des révélations chrétienne et islamique. La quatrième partie, incomplète, entreprend de soutenir la révélation juive d'un raisonnement philosophique.

Chose tout à fait remarquable : on trouve dans ce manuscrit des termes empruntant directement à la terminologie cartésienne. Ainsi, pour décrire l'âme comme une entité distincte, l'auteur la désigne en hébreu sous le nom de *'atzamot makhshavi* – innovation linguistique absente des écrits médiévaux et correspondant tout à fait à la *res cogitans* cartésienne. Outre Descartes, l'auteur cite des figures telles qu'Hugo Grotius et Alexander Ross, témoignant de sa familiarité avec leurs œuvres³⁰.

Ce manuscrit montre que les idées cartésiennes avaient pénétré, au début du XVIII^e siècle, les élites juives ashkénazes, non seulement en Italie, mais aussi dans les terres allemandes³¹. À ma connaissance, il s'agit du plus ancien texte hébreu connu citant directement Descartes, offrant un témoignage rare d'un cartésianisme théologique au sein des cercles intellectuels juifs. Une analyse détaillée des rapports de ce texte avec d'autres sources cartésiennes et avec les usages juifs de Descartes sera présentée ailleurs.

Ahuvia GOREN (The Polonsky Academy at the Van Leer Institute, Jérusalem), trad. D. A.

IV. D'un droit à la paresse chez les singes dans la *lettre à Chanut* du 1^{er} novembre 1646

Nous trouvons dans la *lettre à Chanut* du 1^{er} novembre 1646 la réflexion suivante : « si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler » (AT IV 535, 6-12).

Si je dois à la lecture particulièrement acerbique de Vincent Carraud d'avoir attiré mon attention sur ces lignes malicieuses où Descartes, évoque – plaisamment ? – la possible aptitude des singes à la parole et surtout la subtilité qui les conduit à se garder d'en faire usage, afin de préserver leur oisiveté, je lui dois également une profonde perplexité : d'où Descartes pouvait-il tirer cette idée, prêtée à ceux qu'il appelle

30. Parmi les sources reconnues de l'ouvrage, on compte Hugo GROTIUS, *De veritate religionis Christianae*, Paris, 1627 ; Alexander Ross, *Pansebeia*, Londres, 1665 ; et, en français, Alexandre Ross, *Les Religions du monde, ou Démonstration de toutes les religions connues de l'Asie, Afrique, Amérique et de l'Europe, depuis le commencement du monde jusqu'à présent*, trad. T. La Grue, Amsterdam, 1666.

31. Pour les mentions de Descartes en contexte juif italien, voir David RUDERMAN, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1995, p. 267 et 324 ; Ahuvia GOREN, « The Scientific Method, the Atomist Theory, and Rabbi Moshe Cheftz's Bible Commentary (1666–1710) », *Zion*, 88, 2022, n° 1, p. 75-102 [en hébreu] ; « Continuance or Decline? Jewish Engagements with Early Modern Scholasticism », *Aleph. Historical Studies in Science and Judaism*, 24, p. 347-438 (à paraître en 2026).

« les sauvages »? Rien de tel chez aucun des historiens, chroniqueurs, naturalistes, ou philosophes de l'Antiquité : ma science était prise en défaut!

C'est le spécialiste des animaux dans le monde antique, Jean Trinquier (un grand merci à lui!), que je consultai alors pour me confirmer la chose, qui nous tira d'affaire en nous renvoyant au magnifique article de Grégoire Holtz³², qui nous conduisit tout droit au P. Colombe et à son correspondant Nicolas-Claude Fabri de Peiresc.

Voici l'extrait de l'ouvrage du P. Colombe cité d'après le P. Ubald d'Alençon, *Relation inédite d'un voyage en Guinée adressée en 1634 à Peiresc par le P. Colombe de Nantes*, Vannes et Paris, Lafolye Frères & Honoré Champion, 1906, p. 8-9³³ :

Il y a aussi des singes de diverses espèces et d'aussi grands comme un dogue, qui sont merveilleusement forts et capables d'abattre un homme sous leurs pattes, au reste méchants, vicieux de malice. Nous en amenions un de ceste grandeur qui se jetta dans la mer pour éviter les coups qu'on lui vouloit donner et ne peusmes jamais le retirer. Je crois bien que ces gros seroient capables de travailler et c'est un dire parmi ces sauvages que ces animaux ne veulent parler afin de ne rien faire.

Jean-Louis POIRIER (Paris)

V. Sur la nouvelle édition des *Règles pour la direction de l'esprit* faite à partir d'une copie retrouvée dans la bibliothèque de l'université de Cambridge

En 2011, Richard Serjeantson a découvert dans la bibliothèque de Cambridge une nouvelle copie des *Regulae ad directionem ingenii*. L'événement aurait été de moindre importance s'il ne s'était révélé à l'examen fournir une version assez différente de celles qui étaient connues³⁴. Outre que le texte est sensiblement plus court (de près de moitié), présenté différemment (d'abord l'énoncé de règles, par groupes, puis leurs commentaires), il comprend des variantes qui ne peuvent être le fait d'un copiste. Ceci concerne aussi bien des variations de contenu que de structure. Ainsi la version de Cambridge (désormais C) comprend une courte préface, de même qu'une description du plan sensiblement différente et placée à un autre endroit. Les éditeurs considèrent que nous avons affaire à un texte que Descartes avait fait circuler avant la version plus complète connue jusqu'à présent – qu'ils désignent comme version *post mortem*, vocabulaire que je suivrai par la suite³⁵.

32. Grégoire HOLTZ, « Le droit à la paresse? Unité du genre humain, animaux travailleurs et peuples paresseux à la Renaissance », in F. Lestringant, P.-F. Moreau et A. Tarrête, éd., *L'Unité du genre humain. Race et histoire à la Renaissance*, Paris, Presse Université Paris-Sorbonne, « Cahiers V. L. Saulnier » n° 31, 2014, p. 155-169.

33. L'ouvrage est disponible sur Gallica : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106268j>.

34. Rappelons que nous ne possédons pas de manuscrit autographe de ce texte, qui était jusqu'à présent accessible à travers trois copies : l'une, manuscrite, se trouve à Hanovre (H), dans les archives de Leibniz qui l'avait vraisemblablement reçue de Tschirnhaus en 1683 ; les deux autres, en version imprimée, sont une traduction néerlandaise parue en 1684 chez Jan Rieuwertsz (*Brieven: Derde deel, Neffens een nette Verhandeling van het Licht*) et la copie imprimée dans l'édition des *Opuscula posthumam* parue à Amsterdam en 1701 (A). Une édition critique du texte comparant les trois copies a été effectuée par G. CRAPULLI : *Regulae ad directionem ingenii, by René Descartes*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966. Sur la datation de la copie de Leibniz, voir H. BREGER, « Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen *Regulae* », *Studia Leibnitiana* (15), 1983, p. 108-114.

35. Je reviens plus bas sur les éléments qui leur semblent permettre d'établir que cette version est antérieure à celle qui était connue. Que cette dernière puisse être qualifiée de *post mortem* se justifie du fait que le manuscrit de Hanovre provient d'une copie faite pour Tschirnhaus, dont Breger estime qu'elle a été faite à partir de l'original que possédait Clerselier, voir Breger (1983), p. 114.

Indépendamment de cette hypothèse, le simple fait que l'on dispose de deux versions constitue une surprise de taille puisqu'il s'agit d'un texte dont on pensait que Descartes l'avait gardé par-devers lui jusqu'à sa mort, sans jamais s'y référer explicitement ni le communiquer. Malheureusement, les recherches menées par R. Serjeantson et M. Edwards pour remonter la piste de cette copie n'ont pas permis de retrouver la manière dont il avait pu circuler à son époque. Tout au plus sait-on qu'il était propriété de l'évêque John Moore en 1697, dans une collection qui fut ensuite acquise en 1715 par le roi George I^{er} et donnée à la bibliothèque de l'université de Cambridge. Ils ne sont pas non plus parvenus à déterminer l'identité du copiste. Le mystère reste donc entier sur les circonstances premières de sa copie et de sa transmission.

Il aura fallu douze années pour que cette nouvelle édition vienne au jour. Le choix qu'ont fait les éditeurs a été de reproduire en regard du nouveau document l'*editio princeps* de 1701 (A), en indiquant en gras les différences entre les deux versions et, dans l'apparat critique, les variantes entre les versions *post mortem*. Le texte latin est suivi d'une traduction anglaise, présentée également selon la double disposition. Le tout est accompagné d'une riche introduction (p. 1-142) qui en détaille et discute les principaux éléments de nouveauté ainsi que les questionnements ouverts. Plusieurs tableaux très utiles récapitulent les différences entre les versions. Le choix d'une édition en vis-à-vis est également précieux pour faire les comparaisons d'un coup d'œil, mais il augmente aussi considérablement le nombre de pages du volume, et donc, malheureusement, son prix.

Parmi les éléments de discussion les plus importants ouverts par cette découverte, figurent assurément les questions qu'elle amène sur le cheminement de la pensée de Descartes. Les éditeurs argumentent, en effet, sur le fait que cette copie est indépendante des autres versions connues et qu'elle leur est antérieure. Dans leur reconstruction, celle de Cambridge a été achevée avant 1629, le traditionnel *terminus ad quem* proposé pour le traité. Cela signifie donc que la version plus complète aurait été réalisée après. Ils amènent un certain nombre d'arguments tendant à la déplacer vers 1632, voire 1634, hypothèse totalement nouvelle dans le commentaire et dont j'essayerai d'indiquer à quel point elle peut changer notre appréciation du projet cartésien.

Dans cette note de lecture, je voudrais m'arrêter sur ces éléments et les compléter. J'insisterai particulièrement sur l'articulation entre mathématiques et philosophie et quelques thèmes afférents bien connus, au premier rang celui de la *mathesis universalis*, mais aussi la question de l'analyse, de la distinction entre déduction directe et indirecte ou les premiers développements d'une algèbre géométrique. Tous ces éléments jouaient, en effet, jusqu'à présent un rôle important dans la compréhension de la méthodologie développée par Descartes à l'époque des *Regulæ*. Or une grande surprise de la version de Cambridge est qu'elle ne comprend *aucun* de ces passages³⁶. Ceci rouvre donc naturellement la question de la connexion entre ces orientations. Il se trouve, par ailleurs, que nous disposons d'un certain nombre de documents sur le contexte où Descartes pratique les mathématiques à partir de 1630 – dans un milieu, j'y reviendrai, bien différent de ceux au sein desquels il avait évolué jusqu'à présent – et qui n'ont pas été proprement étudiés (précisément parce qu'on estimait

36. Pour être plus précis, C comprend la règle XVI dans laquelle est posé le principe d'une traduction algébrique des grandeurs représentée schématiquement à l'aide de segments et de rectangles (exposé dans la règle XIV). Bien plus, cette expression est présentée à l'aide de la notation exponentielle. Mais elle ne comprend pas les règles suivantes (XVII-XVIII) qui explicitent les opérations sur ces grandeurs. C'est en ce sens que je dirai que l'algèbre géométrique est absente de C.

que les *Regulae* avaient été écrites avant). Sans entrer dans leur détail, j’aimerais décrire certains de ces documents et montrer comment ils pourraient renforcer l’idée d’une version *post mortem* plus tardive que ce que l’on pensait.

Le problème de la datation des *Regulae*

Avant de revenir sur les nouveaux éléments, rappelons que les dates proposées pour la rédaction des *Regulae* pouvaient s’étaler de 1619 à 1628, avec différentes combinaisons de ces périodes pour ceux qui défendaient la nature composite du texte. Les arguments avancés étaient assez fragiles et la vérité est qu’on ne savait pas dater le texte avec précision. Ainsi s’appuyait-on parfois sur la proximité entre le programme d’une *scientia penitus nova* présenté à Beeckman en mars 1619³⁷ et l’idée de *mathesis universalis* introduite dans la seconde partie de la Règle IV pour les identifier³⁸. Mais tout ce que nous dit ce rapprochement est que Descartes se préoccupe dès 1619 d’une théorie unifiée des mathématiques, non pas que l’on peut identifier l’une à l’autre. De fait, lorsque l’on prend la peine de comparer les deux dispositifs, on ne peut qu’être frappé par leur différence : la lettre à Beeckman repose tout entière sur un programme de classification des problèmes au moyen des courbes et des nombres entrant dans leur solution – selon une inspiration qui présidera à la seconde partie de *La Géométrie*, mais uniquement pour les courbes³⁹ ; les *Regulae*, quant à elles, reposent sur un programme de calcul géométrique où il n’est jamais question de courbes (le mot n’apparaît dans aucune des versions) – selon une inspiration qui présidera au premier livre de *La Géométrie*⁴⁰. Le fait que ces deux programmes aient trouvé une forme d’unité en 1637 ne nous dit malheureusement rien, sauf lecture télologique, sur leur possible conjonction antérieurement au dispositif spécifique de *La Géométrie* – dont on sait, par ailleurs, que le problème de Pappus, résolu début 1632, fut un « catalyseur essentiel⁴¹ ». Ajouté à la déclaration explicite de Descartes à Jean Ciermans sur le fait que cette unification ne concerne désormais que la géométrie, on voit bien la fragilité de ce genre de raisonnement « par résonance », qui se contente de rapprochements vagues sans entrer dans le détail des pratiques mathématiques mises en jeu.

Pour le *terminus ad quem*, un argument souvent invoqué, et plus solide, est la mention du problème de l’anaclastique faite à la Règle VIII et qui se trouve dans

37. AT X, 156-158. Descartes avance en effet qu’elle permettra « de résoudre en général toutes les questions que l’on peut proposer en n’importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature ».

38. Parmi les commentateurs récents, c’est notamment la position de John Schuster qui, pour cette raison, refuse l’idée que C puisse être antérieur aux versions *post mortem*. Je reviens sur cette interprétation plus bas.

39. Le parallèle avec la classification des nombres est, en effet, une impasse (ou, si l’on veut, repose sur une analogie trompeuse). Ainsi le programme de la géométrie ne se présente-t-il pas comme unifiant l’arithmétique et la géométrie, même s’il mobilise un dictionnaire limité de traduction entre leurs opérations élémentaires. C’est ce que Descartes exposera très clairement à Ciermans en 1638 en avançant que sa géométrie ne permet pas de traiter de questions de théorie des nombres (AT II, 70-71).

40. Mais avec une différence essentielle en ce que les *Règles* proposent, dans la règle XV, de représenter l’unité soit comme un segment, soit comme un point. Ici encore, le fait que *La Géométrie* ne recourt plus qu’à la représentation de l’unité par un segment semble aller avec l’abandon d’une première piste pour unifier arithmétique et géométrie, cf. David RABOIN, « *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d’histoire des sciences* n° 69 (2/2016), p. 259-309.

41. Je reprends l’expression de Henk Bos, qui en a fait un ressort important de sa lecture de Descartes dans *Redefining geometrical exactness : Descartes’ transformation of the early modern concept of construction*, New York, Springer, 2001, p. 283.

toutes les copies. Par la correspondance de Mersenne, nous savons en effet que ce problème avait agité la communauté parisienne en 1625-1626 et que Descartes y était intervenu en introduisant une nouvelle méthodologie qui correspond à celle décrite dans la règle VIII⁴². L'ensemble est présenté à Isaac Beeckman, lors d'une visite en octobre 1628, assorti de l'affirmation que l'hyperbole satisfait au problème, mais sans démonstration. C'est Beeckman qui trouva la démonstration en février 1629 et la communiqua à Descartes – à sa grande satisfaction, nous dit-il⁴³. Tout ceci incline donc à penser que la méthode de la Règle VIII s'adosse à des travaux engagés à Paris, avant que Descartes ne s'établisse en Hollande. Mais remarquons à nouveau que ces indications restent fragiles puisque rien n'empêche Descartes de mentionner ce problème plus tard. Chikara Sasaki⁴⁴ et moi-même⁴⁵ avions ajouté à cet argument le fait que l'échantillon d'« algèbre générale » présenté à Beeckman en octobre 1628 est très proche de ce qui est proposé à la fin des *Règles*. Mais j'avais insisté, pour ma part, sur le fait que cette algèbre est alors formulée dans une notation cossique, qui est également celle dans laquelle est rédigée la construction des équations cubiques par intersection d'une parabole et d'un cercle⁴⁶. Comme la copie C contient déjà la Règle XVI et utilise la notation exponentielle, cela voudrait dire que la première version des *Regulæ* a été rédigée pour partie dans un moment de transition où les deux notations coexistaient encore⁴⁷.

Les éditeurs apportent un certain nombre d'arguments indiquant que leur version date au plus tard de 1629. Ils montrent également que les versions connues devraient être postérieures, reculant leur date au début des années 1630. Présentons rapidement, outre la référence à l'anaclastique déjà mentionnée, quelques éléments donnés à l'appui de ces hypothèses :

– Tout d'abord, la copie C se distingue par l'absence remarquable d'un certain nombre de thèmes, comme celui, bien connu, des « natures simples » dans la Règle XII – où est fortement mise en avant la différence entre celles qui sont purement spirituelles et celles qui sont purement matérielles – et des inflexions importantes comme celles concernant les vérités de la foi à la fin de la Règle III⁴⁸. Dans le premier cas, on

42. Voir Pierre COSTABEL, « Annexe IV : « L'Anaclastique et la loi des sinus pour la réfraction de la lumière », in *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduit et annoté par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

43. AT X, 341.

44. Chikara SASAKI, *Descartes's Mathematical Thought*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 166.

45. D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, Paris, Puf, 2009, p. 329-33 et « *Mathesis universalis* et algèbre générales », art. cit., p. 272 *sq.*

46. AT X, 344. Il s'agit également du symbolisme dans lequel sont rédigés les *Progymnasmata de solidorum elementis*, un traité négligé du commentaire alors qu'il remplit, aussi bien que d'hypothétiques proto version de *La Géométrie*, les critères pour correspondre à la description que Descartes fait dans le *Discours de sa pratique mathématique* après 1619, cf. D. RABOUIN, « *Mathesis universalis* et algèbre générales », art. cit., p. 300 *sq.*

47. On sait par la lettre à Jan Stampioen de 1633 que Descartes ne rechigne pas à s'exprimer encore à cette époque dans le formalisme cossique, cf. l'édition à venir par Erik-Jan Bos et Sébastien MARONNE (*A New Edition of Descartes' letter to Stampioen (1633): Glimpses on Cartesian Geometry in Dutch context*), qui rétablira le formalisme cossique et son contexte (par rapport à AT 1, 275-279, incomplète). Notons, par ailleurs, que le formalisme de la règle XVI est encore très rudimentaire puisque Descartes propose dans les *Règles* de noter les connues par des minuscules et les inconnues par des majuscules. Il ne donne d'ailleurs aucun exemple d'équations où ces deux symbolismes seraient utilisés ensemble.

48. Après avoir déclaré sa conviction que les vérités révélées sont susceptibles du même mode de certitude que les autres vérités et peuvent être atteintes par les deux opérations de l'esprit (intuition et

se souvient que la distinction entre spirituel et matériel allait naturellement avec la promotion d'une force de connaître « purement spirituelle, et non moins distincte du corps tout entier, que ne l'est le sang de l'os, ou la main de l'œil » (AT X, 415). Par contraste, la version C ne porte aucune indication de son caractère spirituel et séparé et se contente de dire qu'elle est « quelque chose en nous non moins distincte de la fantaisie que l'œil ou la main » (p. 408). Ces indications pointent vers le fait que certaines questions métaphysiques, liées à la distinction du corps et de l'âme, pourraient n'avoir pas été abordées au moment de la rédaction de C. Or nous savons que Descartes avait entrepris d'écrire un petit traité de métaphysique lors de son séjour en Frise à l'été 1629, dont un des points principaux était précisément la séparation de l'âme et du corps⁴⁹. À cet argument, nous pouvons ajouter (ce que ne font pas les éditeurs) que le philosophe dit dans la seconde partie du *Discours* avoir travaillé, après la résolution prise dans le poème fin 1619, pendant neuf ans à des problèmes physiques et mathématiques sans avoir « pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire⁵⁰ ». Bien plus, ce jugement rétrospectif, et donc suspect, est confirmé par une lettre à Mersenne d'octobre 1629 où le philosophe déclare avoir « maintenant pris parti touchant tous les fondements de la Philosophie⁵¹ ».

– Autre évolution bien documentée et que les éditeurs présentent à l'appui de leur hypothèse : Descartes déclare à Mersenne en décembre 1629 qu'il veut « commencer à étudier l'anatomie⁵² » et nous savons par Baillet qu'il s'établit d'ailleurs à Amsterdam à cette fin dans le quartier des bouchers. Or il avance bien trois ans plus tard : « J'anatomise maintenant les testes de divers animaux, pour expliquer en quoi consiste l'imagination, la mémoire, etc.⁵³ » Les éditeurs font alors remarquer que C contient justement un passage témoignant de cette évolution puisque Descartes avait d'abord écrit : « Et de plus, la force motrice, ou l'origine même des nerfs, dépend de l'imagination elle-même » (*Et praeterea vim motricem sive ipsam originem nervorum pendere ab ipsâ Imaginatione*, p. 226), tandis que la version *post mortem* porte : « Il faut concevoir que la force motrice, ou les nerfs eux-mêmes, tirent leur origine du cerveau, dans lequel se trouve l'imagination, par laquelle ils sont mis en mouvement de diverses manières » (*conciendum est, vim motricem, sive ipsos nervos, originem suam ducere à cerebro in quo phantasia est, à qua illi diversimodè moventur*, p. 227).

– D'un autre côté, nous l'avons déjà rappelé, C comprend la Règle XVI où est présentée une version de la notation exponentielle pour les puissances algébriques. Or on ne trouve pas trace de cette notation dans les nombreux documents mathématiques

déduction), la version C conclut que ce n'est pas le lieu d'en traiter, tandis que les versions *post mortem* annoncent un traitement plus ample à venir (*aliquando fortasse fusius ostendemus* AT X, 370).

49. « J'éprouverai en la Dioptrique si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée : ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fut, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. Car je suis en colère quand je vois qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu. », à Mersenne, 25 novembre 1630 (AT I, 182).

50. AT VI, 30.

51. AT I, 263.

52. 18 décembre 1629, AT I, 102.

53. À Mersenne, nov. ou déc. 1632.

cartésiens préservés auparavant⁵⁴. Certes, on peut toujours arguer que Descartes adapte son discours au savoir de Beeckman lorsqu'il lui présente dans le symbolisme cossique un échantillon de son algèbre nouvelle en octobre 1628⁵⁵, mais on ne peut en dire autant de la résolution des équations cubiques par intersection d'une parabole et d'un cercle dont Beeckman dit bien qu'il la recopie des écrits de Descartes *ad verbum*⁵⁶. On ne peut donc faire remonter la version de C trop tôt dans la carrière du mathématicien.

– Finalement, les éditeurs mettent en avant les échanges entre John Dury et Samuel Hartlib, par lesquels le second apprend ce que le premier avait recueilli de Descartes lors de sa visite en Hollande à l'hiver 1634-1635 (p. 107-111). Dury décrit d'abord Descartes comme un excellent mathématicien, qui possède une *algebra nova* qui permet « par plus et moins de découvrir des vérités par des faussetés » (*by plus, et minus to discouer truths by false-hoods*). Il poursuit en lui attribuant une « méthode générale de genèse et analyse » pour laquelle il a donné des « Règles et exemples ». Mais c'est surtout un passage postérieur des *Éphémérides* qui attire l'attention par la place qu'il donne dans le dispositif cartésien au rôle de la *mathesis* :

Descartes vit surtout à Amsterdam. Il a résolu les problèmes les plus complexes, notamment en mathématiques et en optique, qui lui avaient été proposés par Golius et d'autres savants de Leyde, ce qui lui a valu une grande estime. [...]

Il a affirmé que sa philosophie est entièrement fondée sur une chaîne de vérités certaines, de telle sorte que, si une seule d'entre elles était rompue par une démonstration de sa fausseté, il serait nécessaire que toutes les autres s'effondrent également. Tout semble se ramener à ses principes mathématiques, et il examine tout par la *mathesis*⁵⁷.

Ils auraient d'ailleurs pu citer également un passage plus tardif où Hartlib critique les vaines subtilités de l'art algébrique puisqu'il avance alors, en référence à Descartes, que les mathématiques servent surtout à exercer la raison *et à être appliquée à d'autres domaines*⁵⁸. Si l'on considère que le passage parle avant tout de l'algèbre, force est en effet de constater qu'il ne correspond *stricto sensu* qu'au dispositif des *Regulae*. Plus généralement, la centralité de la *mathesis* dans ces trois passages est frappante et consonne remarquablement avec le projet des versions *post mortem* où l'algèbre géométrique est présentée comme permettant de formuler et de résoudre toutes sortes de « questions » – une approche qui n'est pas du tout apparente dans le *Discours* (même si Descartes y préserve l'idée que l'exercice des mathématiques sert principalement à exercer l'esprit).

Ces éléments de datation inclinent assurément à penser que la version C est antérieure aux versions *post mortem*, ce à quoi s'ajoute la nature de certaines variantes⁵⁹.

54. Pour être plus précis, la notation exponentielle est mobilisée dans certains passages des *Excerpta mathematica*, publiés dans les *Opuscula posthuuma* de 1701, mais la date de ces différentes pièces est incertaine et sujette à débat. Le dossier ouvert par la nouvelle copie des *Regulae* pourrait d'ailleurs permettre de reprendre cette question à nouveaux frais.

55. AT X, 333-335.

56. AT X, 344-346.

57. Sheffield University Library, Hartlib Papers [désormais SUL, HP], 29/3 15B. De manière très intéressante, est décrit ici un programme cartésien qui correspond assez bien à ce que J. Schuster considère comme le programme de 1619, prétendument abandonné dès les années 1620.

58. SUL, HP 30/4/33B.

59. Comme déjà indiqué, la C comprend de nombreuses variantes, qui ne peuvent être le fait d'un copiste. Cela signifie déjà qu'elle n'est pas à proprement parler un extrait des autres versions et pas plus, dans l'hypothèse inverse, que ces dernières sont venues la compléter *stricto sensu*. Il faut, quel que soit l'ordre choisi entre les versions, supposer une étape de réécriture par Descartes. Or les éditeurs

Mais ce n'est bien sûr là qu'une hypothèse, appuyée sur des passages isolés et succincts. John Schuster a notamment fait valoir que l'on pourrait l'inverser la reconstruction et considérer que C est une version expurgée plutôt que lacunaire et en attente de complément. Avant d'apporter d'autres éléments contextuels soutenant l'hypothèse des éditeurs, il convient donc de dire un mot de cette hypothèse alternative.

Une version augmentée ou expurgée ?

L'idée principale de J. Schuster est que, poussé à présenter sa « méthode » à la suite de la célèbre rencontre avec le cardinal de Bérulle à la fin du séjour parisien⁶⁰, Descartes aurait fait circuler une version expurgée d'un traité qu'il avait commencé à rédiger dès 1619. Remarquons déjà que cette hypothèse ne répond nullement aux arguments avancés sur le tournant de 1629 et ne prend pas en compte le témoignage de Dury et Hartlib. À l'appui de son interprétation, J. Schuster apporte deux types d'arguments : d'un côté, la méthode de Descartes n'a jamais vraiment fonctionné et l'on peut facilement en détacher certains aspects techniques et difficiles à comprendre sans rien changer à son caractère fortement incantatoire ; c'est le cas de la difficile théorie des « natures simples » qui forme une partie importante des éléments non présents dans C. D'un autre côté, Descartes aurait formulé très tôt une première version de sa méthode calquée sur le caractère universel des mathématiques, mais qui aurait été un échec. Il l'aurait donc supprimée de la version qu'il fit circuler, mais en gardant la version complète par-devant lui. Ainsi se trouve-t-on en mesure d'expliquer une grande partie de ce qui n'est pas présent dans la version C.

Mais la deuxième hypothèse, outre qu'elle semble contredite par le témoignage de Dury, repose sur une reconstruction des mathématiques cartésiennes hautement invraisemblable. J. Schuster prétend, en effet, que Descartes était familier des travaux de François Viète, Simon Stevin et Adriaan Van Roomen dès 1619 et avait bâti sur cette connaissance son propre programme de *mathesis universalis*. Il se réclame alors des travaux de Jakob Klein et Henk Bos. Mais, pour autant que je puisse en juger, ni Klein⁶¹ ni Bos⁶² ne se prononcent sur le fait que ce dispositif remonterait à 1619. De fait, comme je l'ai déjà indiqué à propos de la *scientia penitus nova*, cette hypothèse ne paraît pas compatible avec les documents connus. Ces dernières années ont connu un grand tournant historiographique avec notamment une meilleure prise en compte

font remarquer, poursuivant une remarque de Giovanni Crapulli, qu'une variation très intrigante concerne l'ordre des mots, qui n'a aucune incidence sur le sens en latin, mais peut s'expliquer pour des raisons d'euphonie (p. 42-46). Sous ce point de vue, C contient une indication très précieuse en indiquant dans la Règle XII par un 2 et un 1 au-dessus que l'ordre des mots doit être changé. Les éditeurs font remarquer qu'il s'agit d'une pratique courante à l'époque. Par une étude fine des différents cas, ils concluent que les nombreuses interversions correspondent à des indications qui auraient été systématiquement incorporées dans A, et sporadiquement dans H – expliquant ainsi des discordances entre A et H que Crapulli trouvait mystérieuses. Ceci renforce l'hypothèse chronologique sur les versions.

60. AT I, 131. John A. SCHUSTER, « The discovery of the century—an early version of Descartes' *Regulae*: more questions than answers? », *History of European Ideas*, n. 50:5, 2024 p. 872-879 et *Descartes-Agonistes: Physico-Mathematics, Method and Corpuscular-Mechanism, 1619-1633*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 325, 331, 343 sq.

61. Jacob KLEIN, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1968. Voir notamment à la p. 197, où Klein décrit les Règles comme écrites vers 1628.

62. Henk Bos, « Descartes's Attempt, in the *Regulae*, to Base the Certainty of Algebra on Mental Vision—A Conjectural Reconstruction », dans C. Glymour et al eds., *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the Thirteenth International Conference*, Londres, King's College Publications, 2009, 4-23, où Bos se contente de dire que les *Regulae* ont été écrites « dans les années 1620 ». Son livre de 2002 ne laisse aucune ambiguïté sur le fait qu'il suit la datation (alors consensuelle) de « ca 1628 » (voir chap. 18).

du milieu mathématique très particulier dans lequel évolue le premier Descartes, celui de l'algèbre cossique⁶³, et force est de constater que c'est sous cette forme qu'il exprime nombre de ses premiers résultats. Or cette tradition paraît bien différente de celle représentée par Viète, Stevin et Van Roomen, dont on ne trouve pas trace de l'influence dans cette première période.

À cela, nous pouvons ajouter un autre élément sur la nature des éléments absents dans C. Le philosophe ne se serait pas contenté, en effet, de supprimer (si on accepte la thèse de l'expurgation) les passages relatifs à des techniques mathématiques difficiles. De fait, la copie C ne comprend pas non plus le passage sur l'insertion des moyennes proportionnelles exposée dans les versions *post mortem* à la Règle VI. Or les opérations mentionnées par Descartes sont alors présentées comme « transparentes, au point de paraître presque puériles⁶⁴ ».

Cette remarque est loin d'être anodine. Comme j'avais pu le faire remarquer lors du colloque organisé par Dan Garber à l'Institut des études avancées en 2018 pour discuter de la nouvelle copie, une grande partie des passages qui ne figurent pas dans la copie C relèvent d'un même thème : celui de la différence entre déduction directe et indirecte, présenté pour la première fois dans la Règle VI. Comme il s'agit, d'après moi, de l'explicitation de ce qui est annoncé à la fin de la Règle IV lorsque Descartes indique qu'il va énoncer quelques remarques de méthode faite en s'exerçant à la *mathesis universalis* (dont l'usage des proportions formait le cœur pour tous les auteurs antérieurs)⁶⁵, on voit que l'ensemble – seconde partie de la règle IV, passage de la règle VI sur l'insertion des moyennes et premiers développements de l'algèbre géométrique (Règle XVII-XVIII) – forme un tout thématiquement cohérent. De fait, Descartes explique à la fin de la Règle XVII que « tout l'artifice » de cette partie consacrée aux questions enveloppées sera d'apprendre à les réduire à un chemin « aisé et direct », en supposant les inconnues connues (et de même, la distinction entre direct et indirect joue un rôle central dans la présentation des opérations dans la Règle XVIII). Ceci marque un moment nouveau dans les versions *post mortem*, les règles précédentes (XIII à XVI) étant présentées comme ayant exposé la manière d'abstraire les données du problème et de les représenter à l'aide de rapports simples entre grandeurs continues. Or la version C comprend une première version du plan annoncé avant la Règle XIII et sensiblement différente. Descartes y indique, en effet, que les cinq règles suivantes (XIII-XVII) seront consacrées à la déduction simple, puis les trois suivantes à des déductions plus complexes (p. 250). Il paraît donc difficile d'argumenter ici que notre thème était déjà présent dans quelque *Ur-version* que Descartes aurait expurgée – et ce, d'autant plus que, contrairement à ce qui se passe pour le cas des « natures simples », ces éléments méthodologiques sont mobilisés dans le *Discours* et les *Essais*⁶⁶.

63. Voir Ivo SCHNEIDER, *Johannes Faulhaber (1580-1635) – Rechenmeister in einer Welt des Umbruchs*, Basel, Birkhäuser, 1993 ; Kurt HAWLITSCHKEK, *Johann Faulhaber 1580-1635 : Eine Blütezeit der mathematischen Wissenschaften in Ulm*, Ulm, Stadtbibliothek, 1995) ; Kenneth MANDERS, « Descartes et Faulhaber », Bulletin cartésien, *Archives de philosophie*, 58-1, 1995, p. 1-12 ; Édouard MEHL, *Descartes en Allemagne 1619-1620 : le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Presses universitaires de Strasbourg, 2001 ; Erwan PENCHÈVRE, « L'Oeuvre algébrique de Johannes Faulhaber », *Oriens-Occidens*, 5 (2004), p. 187-222, ainsi que l'étude à venir d'Erik Jan Bos et Sébastien Maronne sur la persistance des mathématiques cossistes dans la Hollande du début du XVII^e siècle.

64. AT X, 384.

65. D. RABOIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*, p. 272-278.

66. *Ibid.*, p. 281-282.

De nouveaux documents sur la *mathesis universalis* et l'algèbre géométrique

Dans la dernière partie de cette note, je voudrais mentionner un certain nombre de documents relatifs aux mathématiques hollandaises du début des années 1630 qui semblent renforcer l'hypothèse des éditeurs sur la datation des versions *post mortem*⁶⁷.

Pour mieux cerner ce contexte, rappelons, tout d'abord, que Descartes s'inscrit comme étudiant de mathématiques à l'université de Leyde en juin 1630 afin de suivre les cours de Jacob Golius – celui-là même qui lui fournira le problème de Pappus fin 1631 et avec lequel il aura de nombreux échanges sur les mathématiques et la dioptrique par la suite. Or il se trouve que nous avons la chance de posséder un cahier de notes d'un de ses étudiants, inscrits juste après Descartes (en mai 1631) : le jeune Van Schooten⁶⁸. Certes, il est difficile de dater précisément les éléments présents dans ce cahier⁶⁹, mais il constitue une ressource inestimable pour se faire une idée des mathématiques pratiquées à Leyde au début des années 1630, d'autant qu'il contient des leçons explicitement référencées à Golius (sur la construction des équations cubiques, sur Viète ou sur Pappus par exemple). Or qu'y voit-on? Des mathématiques qui se trouvent précisément à la jonction entre l'algèbre de Stevin, celle de Viète et celle des cossistes, entre lesquelles ces acteurs naviguent aisément. Je reviendrai par la suite sur l'influence prépondérante que pouvait avoir également Van Roomen sur ce milieu.

Un trait particulièrement remarquable est que ces acteurs se préoccupent grandement de *mathesis universalis*. Par un témoignage d'août 1634 de Hartlib, nous savons en effet que Golius est alors engagé dans un vaste projet de rédaction d'une encyclopédie mathématique dont il n'a réalisé que la première partie, celle qui porte sur... la « mathématique générale⁷⁰ ». Or il se trouve que le fonds Van Schooten contient également la copie d'un traité (inachevé) de *Mathesis universalis*⁷¹. Nous ne savons pas quand ce traité a été recopié, ni qui en est l'auteur, et je réserve à des études plus poussées une analyse du détail de son contenu. Mais on peut faire une remarque qui n'est pas anodine : outre que le traité présente le même mélange de pratiques issues de l'algèbre de Viète, de celle de Stevin et de notations cossiques, il mentionne en passant une quatrième notation beaucoup plus rare : il s'agit de représenter les puissances algébriques sous la forme de chiffres indiqués non en exposant, mais entre parenthèses après les lettres – comme A(2), B(3) pour ce que nous notons A2, B3. Or ces notations avaient été introduites par Van Roomen dans un commentaire sur Al-Khwarizmi très rare qui ne subsiste aujourd'hui qu'en copie manuscrite⁷². On peut également remarquer la présentation des équations avec des lettres d'un côté

67. J'avais croisé une partie d'entre eux lors de mon étude de la *mathesis universalis*, mais les avais délibérément laissés de côté en suivant l'hypothèse alors consensuelle selon laquelle le projet des *Regulæ* pouvait difficilement avoir été poursuivi au début des années 1630.

68. UGB Hs 108.

69. Voir les éléments donnés dans la thèse de Jantien DOPPER, « A life of learning in Leiden: the mathematician Frans van Schooten Jr. (1615-1660) », Ph. D. Universiteit Utrecht 2014 Netherlands. Avec Alex Garnick, je prépare une étude de ce cahier en rapport avec les mathématiques de Descartes (à paraître dans un volume sous ma direction et celle d'Erik-Jan Bos chez Classiques Garnier).

70. *Streso 1634. 24. Aug. Leidæ. Golius saget Clavis Oughtredi sey gutt. Aber noch nicht die rechte Art. Er hat vnter handen Encyclopædiam Mathematicam 10 vol 12. disciplinarum worwon die Erste ist Mathematica Generalis. gehet aber langsam darin fort. Hatt Generalem vnd etliche Speciales absoluiret, wird sehr sollicitiret auch von Reinero selbige auszzugeben* [British Library Sloane MSS 638 f. 75A].

71. UGB Hs 109.

72. *Ibid.*, fol. 9r.

et de l'autre des interprétations numériques utilisant le symbolisme de Stevin, qui est exactement la même que dans l'*Apologia Pro Archimede*⁷³.

Ces documents ouvrent une porte vers un ensemble d'autres éléments négligés jusqu'à présent et qui donne un contexte tout à fait nouveau pour la circulation du thème de la *mathesis universalis*. Avant de les présenter, rappelons brièvement quelques traits relatifs à ce thème chez Descartes lui-même, qu'il est important d'avoir à l'esprit. Tout d'abord, et contrairement à une croyance tenace, il faut insister sur le fait que le texte cartésien ne présente nullement la *mathesis universalis* comme un programme qui viendrait tenir la même place que la méthode. Elle est présentée comme une science, dont le nom est ancien, qui est bien connue de tous, très simple et qui explique pourquoi les autres sciences subordonnées ont reçu le nom de *mathesis*. C'est la raison pour laquelle l'ordre méthodique commande de commencer par elle avant de s'en éloigner⁷⁴.

Dans ce descriptif, un des mystères qui subsiste est de comprendre pourquoi Descartes dirait qu'il s'agit d'une science bien connue de tous, au nom ancien et reçu par l'usage. De fait, la seule occurrence qu'on connaît du syntagme *mathesis universalis* antérieurement à ce qu'on croyait être le *terminus ad quem* des *Regulae* se trouve chez Van Roomen⁷⁵. Or ce dernier renvoie à un traité du jésuite Benito Pereira qui ne parle que de *scientia mathematica communis*. Par ailleurs, il dit lui-même préférer le terme *prima mathesis*. Bien plus, Van Roomen présente le traitement mathématique de cette discipline comme un de ses apports. Même si nous pouvons constater qu'elle s'inscrit dans une longue tradition de réécriture de la théorie des proportions euclidiennes, il reste qu'elle n'est pas présentée ainsi. Assurément, la reconstitution généalogique du thème nous fait remonter à Proclus, commentant Euclide, et même à Aristote. Mais cela nous force donc à faire l'hypothèse que Descartes a pris connaissance de ces sources anciennes, ce dont nous n'avons aucune trace. Un des intérêts de l'étude du contexte mathématiques hollandais du début des années 1630 est précisément que la *mathesis universalis* y apparaît, ainsi que j'ai commencé à le montrer, comme un thème « bien connu de tous » et au sein duquel la référence à Van Roomen est centrale.

Aux références croisées chez Golius et Van Schooten, nous pouvons en effet ajouter Martin Hortensius, lui aussi ancien étudiant de l'université de Leyde et qui enseigne à partir de 1632 à l'Athenaeum Illustre d'Amsterdam au côté de Gerhard Johannes Vossius (ancien collègue de Golius à Leyde). Sa *Dissertatio de studio Mathematico recte instituendo*, publiée en 1637, contient, en effet, un passage sur notre thème⁷⁶. Rappelant rapidement les grandes étapes du développement de l'algèbre symbolique, il poursuit en disant qu'il sera préférable de s'initier d'abord au maniement des quantités abstraites tel qu'il a été esquissé au titre de la *mathesis universalis* par Van Roomen. Comme dans le traité que possédait Van Schooten, il est remarquable que ces sources précisent bien que la mathématique universelle et l'algèbre ne s'identifient pas, mais que la seconde prend son fondement dans la première (comme toutes les autres sciences mathématiques).

73. Adriaan VAN ROOMEN, *In Archimedis Circuli dimensionem expositio et analysis. Apologia pro Archimede. Exercitationes cyclicae contra Iosephum Scaligerum, Orontium Finaeum et Raymarum Ursum in decem Dialogos distinctae*, Genève, 1597, chapitre VII.

74. AT X, 377-378 ; et mon analyse de ces traits distinctifs dans D. RABOIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*, p. 253-269.

75. Voir la note 41. Une autre mention indirecte se trouve chez Johann H. ALSTED, *Methodus admirandorum mathematicorum complectens novem libros matheseos universae*, Herborn, G. Corvini, 1613, Livre I, chapitre I. *Mathematicae generalis definitio*. La « mathématique générale » se trouve ensuite qualifiée en *[mathesis] generalis, alias universalis*.

76. Édité dans *H. Grotii et aliorum dissertationes de studiis instituendis*, Elzevier, 1645, p. 589 sq.

Mais c'est surtout Vossius qui doit nous intéresser ici pour son traitement assez complet de ce thème. Ce professeur de chronologie à l'université de Leyde a, en effet, laissé à sa mort une chronologie des mathématiciens qui fut publiée de manière posthume et s'engage par une réflexion encyclopédique sur les mathématiques⁷⁷. Après un passage sur le nom même de *mathesis* à partir de sources anciennes (le thème même de la seconde partie de la Règle IV), ainsi que sur sa certitude et son évidence, puis sa division en diverses sous-disciplines, il se lance, au chapitre v, dans un exposé sur la première d'entre elles, celle qui forme la théorie commune aux autres mathématiques ou *mathesis universalis*. Cette source est précieuse parce qu'elle nous montre non seulement que Vossius est familier de l'œuvre de Van Roomen, qu'il crédite comme il se doit de la promotion du thème⁷⁸, mais surtout qu'il en connaît les sources anciennes : Pereira bien sûr, mais surtout Proclus et Aristote (que ne mentionnait pas, rappelons-nous, Van Roomen).

La prise en compte de ce corpus, qui reste à étudier en détail, allégerait donc considérablement une part des difficultés portées par la seconde partie de la Règle IV à propos de cette science au nom ancien, bien connue de tous, simple et à laquelle les autres sciences mathématiques sont subordonnées. Il me semble que ce n'est pas là un des moindres arguments pour prendre au sérieux la nouvelle datation proposée par les éditeurs de la copie de Cambridge.

Un mot pour finir sur la pratique mathématique. Une des difficultés nouvelles qu'ouvre l'hypothèse des éditeurs de C, et qu'il ne faut pas cacher, est qu'elle conduit à poser la coexistence de pratiques assez hétérogènes : si la première version des *Règles* a été rédigée au plus tard en 1629, cela signifie que la notation exponentielle qu'y présente Descartes coexiste avec la notation cossique qu'il utilise avec Beeckman à l'automne 1628. Parallèlement, le fait de dater les versions *post mortem* du début des années 1630 signifie que Descartes développe une algèbre géométrique très rudimentaire (et, dans les faits, impraticable) alors même qu'il résout le problème de Pappus fin 1631 avec des techniques d'algèbre très avancées sur son temps⁷⁹. Quant au premier point, je pense avoir indiqué que les sources nous montrent la même coexistence entre des techniques algébriques de provenance très diverses et au sein desquels des acteurs comme le tout jeune Van Schooten circulent sans peine. Ceci nous montre *a minima* qu'il faut se méfier d'arguments qui concluraient du caractère archaïque de telle ou telle pratique à une chronologie de leur usage. Or il est tout à fait remarquable que cette indication vaille également concernant le schématisation. Le cahier de Van Schooten porte, en effet, témoignage de sa lecture d'une première version de *La Géométrie* de 1637, en particulier du calcul géométrique présenté dans ses premières pages où le schématisation des *Regulæ* semble complètement dépassé. Mais que fait Van Schooten lorsqu'il commente les éléments de calcul géométrique présenté en 1637 ? Il les traduit dans le schématisation des rectangles et notamment des rectangles ayant l'unité pour côté qui sont présentés dans les *Règles* pour ramener les produits à des lignes⁸⁰. Ici encore, on voit qu'il faut se garder d'une lecture trop rapide qui conclurait du caractère archaïque et maladroit d'une représentation à son abandon immédiat par les acteurs.

77. Gerard Joannes VOSSIUS, *De quatuor artibus popularibus*, Amsterdam, Joan Blaeu, 1650, chapitre v.

78. Et dont il connaît même le commentaire à Al-Khwarizmi, cf. Vossius, *op. cit.*, p. 322.

79. Il faudrait, sous ce point de vue, regarder également le fragment sur les ovales contenus dans les *Excerpta mathematica*, cf. Sébastien MARONNE, « The ovals in the Excerpta Mathematica and the origins of Descartes' method for normals », *Historia Mathematica*, n. 37 (3), 2010, p. 460-484.

80. UGB Hs 108, fol. 59v.

Conclusion

La découverte, puis l'édition commentée, d'une nouvelle version des *Règles pour la direction de l'esprit* constitue, sans conteste, un événement de première importance pour le commentaire cartésien. J'espère avoir montré, sans pouvoir en épuiser les détails, qu'elle relance, sur la base de nouveaux éléments, nombre de discussions sur l'évolution de la pensée de Descartes antérieurement au *Discours* et aux *Essais*. Elle indique également le danger d'une méthodologie à laquelle ont succombé les commentateurs – l'auteur de ces lignes compris, malheureusement – et qui consiste à conclure d'éléments d'interprétation à des indications chronologiques. Une meilleure connaissance du contexte des années 1630 nous montre déjà qu'y coexiste une diversité de pratiques, dont certaines qu'on aurait pu croire archaïques, mais c'est une recherche qui doit être affinée au regard d'études plus poussées sur les milieux hollandais dans les années 1629-1635⁸¹.

David RABOUI⁸² (Laboratoire SPHERE, UMR 7219. CNRS – Université Paris Cité. ERC Philumm n. 101020985)

Recensions pour l'année 2024^{83*}

1. Textes et documents

1.1. Descartes

- DESCARTES, René, *Œuvres*, édition préparée par J.-M. Beyssade et publiée sous la direction de D. Kambouchner, choix de Lettres par J.-R. Armogathe, 2 volumes, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2024, vol. I, p. XLIX-1569 ; vol. II, p. XVII-1561.

« Faire lire Descartes est pour la Bibliothèque de la Pléiade une ancienne vocation », écrit Denis Kambouchner (p. xli). En fait, la première édition des *Œuvres et Lettres* dirigée par André Bridoux remonte à 1937 (réimpr. 1957). Reprenant le flambeau de Jean-Marie Beyssade, D. Kambouchner propose ici une nouvelle édition des *Œuvres* de Descartes après près de quatre-vingt-dix ans : elle est en deux volumes et fait une large place à un « Choix de Lettres » confié à Jean-Robert Armogathe. Si l'on s'en tient aux seules données quantitatives, c'est donc une première différence de cette édition par rapport à l'ancienne.

La seconde, plus significative, est mise en évidence par le choix des écrits que ces volumes offrent aux curieux et, en général, aux lecteurs qui ont décidé d'« accorder » un peu de temps à Descartes (Introduction, p. xxiii), et ce, malgré les « sacrifices » éditoriaux imposés (renoncement aux textes en langues originales au profit des versions françaises existantes du XVII^e siècle ; exclusion des textes cartésiens « très techniques ou très spécifiques », « Note », p. XLIV). Les deux volumes comprennent des écrits imprimés du vivant de Descartes et d'autres posthumes. Parmi les premiers,

81. Ce sera notamment l'objet d'un volume à venir chez Classiques Garnier et qui comprendra des études de : Erik-Jan Bos, Alex Garnick, Sébastien Maronne, Siegmund Probst et moi-même.

82. Je remercie Erik-Jan Bos et Sébastien Maronne pour leurs relectures de ce texte.

83. * Les recensions d'ouvrages ou d'articles antérieurs à 2024 sont précédées d'un astérisque (*).

on trouvera : le *Discours* et sept *discours* (sur dix) de la *Dioptrique* et quatre (sur dix) des *Météores*, des extraits des deux premiers chapitres de *La Géométrie* ; les *Méditations* avec les *Objections et Réponses* I-IV, VI et des extraits de V et VII ; la *Lettre à Dinet*, de larges extraits de la *Lettre à Voetius*, les *Principes* ; les *Passions de l'âme* et les lettres qui servent de préface, la *Note sur un certain placard*. Parmi les seconds, les volumes comprennent les écrits de jeunesse (extraits de Baillet, Poisson, Leibniz, Foucher de Careil), l'*Entretien avec Burman*, les *Règles*, *Le Monde et L'Homme*, *La Description du corps humain*, *La Recherche de la vérité*, des extraits de la *Naissance de la Paix*. En annexe, la *Thèse de droit*, des extraits de l'*Abrégé de musique*, le *Jugement sur quelques lettres de Monsieur [Guez] de Balzac* (la lettre pour la défense de Balzac : A X***, AT I 7-11), les pages de la *Vie de Monsieur Descartes* que Baillet consacre au séjour du philosophe à Stockholm. Dans la troisième partie de chacun des deux volumes (volume I : p. 1 155-1 485 ; volume II : p. 1 217-1 444), on trouvera la « *Notice* » qui reconstitue son historique, la « *Note* » sur les textes qui offre également un aperçu critique des orientations de recherche et les « *Notes* » proprement dites.

Le groupe des éditeurs scientifiques, en majorité français, est large, parmi lesquels on retrouve également les plus grands cartésiens vivants : Dan Arbib, Roger Ariew, Michelle Beyssade, Michel Blay, André Charrak, Delphine Bellis, Annie Bitbol-Hespériès, Erik-Jan Bos, Frédéric de Buzon, Vincent Carraud, Xavier Kieft, Catherine Kintzler, Jean-Luc Marion, Denis Moreau, Laurence Renault, Louis Rouquayrol, Theo Verbeek. Dans deux cas, les éditions désormais classiques du *Discours* de Geneviève Rodis-Lewis et des *Méditations* de Jean-Marie Beyssade sont à nouveau proposées.

Les deux volumes comprennent un *Choix de Lettres* confié à Jean-Robert Armogathe ; ainsi, dans le premier : *Lettres 1619-1641* (p. 781-1 132), « *Notice* » (p. 1 485-1 489), « *Notes sur le texte* » (1489-1491), « *Notes* » (p. 1491-1552) ; « *Répertoire des correspondants* » (p. 1 567-1 570), un total de 421 p. sur 1 552 ; dans le volume II : « *Lettres 1642-1650* » (p. 842-1 216), « *Notes sur le texte* » (p. 1 444-1 499), « *Répertoire des correspondants* » (p. 1 501-1 507), qui comprend également les *notules* du volume I, soit un total de 435 p. sur 1 561. Rappelons que J.-R. Armogathe, acteur majeur du renouveau de l'intérêt pour l'épistolaire cartésien, qu'il avait qualifié avec bonheur de « *laboratoire intellectuel du philosophe* », comptait parmi les organisateurs scientifiques du colloque consacré à « *Descartes et l'Europe savante* » (Pérouse, 1996) : voir J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (dir.), *La Biographie intellectuelle de René Descartes à travers la correspondance*, Naples, Vivarium, 1999. Avant la présente édition, il a collaboré à l'édition bilingue complète de Bompiani (René Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, 2009²) et publié le volume de la *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède* (Gallimard, 2018). Il a coédité la réimpression de *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 3 volumes, Paris, Charles Angot, 1667³, 1666², 1667 (Lecce, Conteditore, 2005) et l'édition bilingue de Descartes, Beeckman, Mersenne, *Lettre (1619-1648)* (Bompiani, 2017).

La troisième différence entre les deux éditions est facile à constater. En 2024, les deux volumes de la Pléiade offrent au « grand public » une réadaptation de l'édition en huit volumes réalisée en 2013 chez le même éditeur pour la collection « *Tel* » (*Oeuvres complètes*, sous la dir. de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, 8 volumes parus, Paris, Gallimard). C'est d'ailleurs D. Kambouchner lui-même, éditeur de l'une et l'autre éditions, qui nous informe qu'il s'agit du format réduit du projet initial rédigé par Jean-Marie Beyssade (3 volumes, deux d'*Oeuvres complètes* et un de *Correspondance intégrale*). Ils peuvent être considérés comme un format réduit de cette édition. En 1937, le volume de Bridoux se distinguait des deux éditions auxquelles Charles Adam

et Paul Tannery (AT : 1896-1913 en 13 volumes) et, pour la correspondance, Charles Adam et Gaston Milhaud (AM : 1936-1963 en 8 volumes) avaient travaillé dans les mêmes années.

Il est inutile d'insister sur les autres différences entre les deux éditions, qui existent bel et bien ; mieux vaut se concentrer sur le véritable mérite de la dernière. Il me semble qu'elle consiste en sa capacité à montrer (et pas seulement au « grand public ») une nouvelle manière d'aborder Descartes et sa philosophie. Elle le fait à la fois à travers les écrits choisis parmi ceux que Descartes lui-même a donnés à l'impression et ceux publiés à titre posthume (avec les lettres au premier plan). Ce sont sans doute ces écrits qui reflètent les moments forts de l'itinéraire du philosophe. Mais ils sont davantage. Ce sont les écrits dans lesquels « Descartes montre la philosophie en acte » en faisant partager aux lecteurs son expérience et « ainsi vous fait philosophes avec lui » (Introduction, p. xxiv). Elles sont – en premier lieu la correspondance – une manière d'attirer l'attention sur les « mythologies » que Descartes lui-même a aimées ou contribué à engendrer. La plus célèbre d'entre elles est certainement celle qu'il a confiée au *Discours* et aux *Méditations* en présentant sa pensée comme la construction d'un « chemin solitaire ». Ici, même limités à cette « mythologie », les deux volumes de la Pléiade nous font découvrir que Descartes fut « durant toute sa carrière de philosophe, l'homme d'une société dont sa correspondance permet de mesurer l'ampleur et la diversité » (Introduction, p. xii). Bien inséré donc dans une société épistolaire où l'on trouve Guez de Balzac, Mersenne, ses maîtres jésuites, des diplomates (Huygens), des princesses et des reines (Élisabeth, Christine), et bien d'autres.

Giulia BELGIOIOSO (Université du Salento)

- *DESCARTES, René & MORE, Henry, *Correspondance 1648-1655*, édition bilingue latin-français. Lettres traduites, annotées et présentées par J.-P. Anfray, précédées de *Étendue, corps et esprit : le dualisme en questions*, Paris, Eliott éditions, 2023, 421 p.

Désinvolture éditoriale. Voici donc quatre lettres de More reçues par Descartes et deux ou trois réponses de Descartes qui sont en latin, traduites en français en 1724 puis ici par J.-P. Anfray. Leur texte a été édité par Clerselier I en 1657 (lettres 66 à 72), réédité par More lui-même en 1662 dans *A Collection of Several Philosophical Writings...* L'état et les rapports, par ailleurs extrêmement complexes, de ces textes (voir AT V, 628-647 puis 668-678, dans lequel Alan Gabbey avait débroussaillé ce maquis éditorial), ne sont pourtant pas rappelés dans la « note sur le texte et la traduction » (p. 201-204), indigente. Est-ce à dire qu'aucun travail d'édition n'eût été souhaitable ? Le nouvel AT V (1974) montrait l'exemple en donnant les cent cinquante variantes des copies Hartlib, découvertes en 1947, et en signalant, par exemple, deux verbes qui, bien qu'ils soient de sens opposés, pouvaient être lus dans la *lettre* du 5 mars 1649 : « *oblati* » ou « *ablati* » (AT V, 300, 8 et p. 674). On pourrait, de manière analogue, montrer que, dans la *lettre* du 5 février 1649, quand l'auteur publie p. 230 *difinivi* (plutôt que *definisi*), il ignore l'origine de cette *emendatio* : l'exemplaire des *Lettres* de Descartes conservé à l'Institut de France et réimprimé par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso chez Conte à Lecce en 2005. On ne saurait donc parler d'« édition bilingue » ni pour la traduction française (puisque c'est une traduction), ni pour le texte latin. Ainsi se confirme le peu de sérieux éditorial (au sens commercial) chez le préteudu éditeur (scientifique).

Sérieux doctrinal. La désinvolture éditoriale est assez heureusement précédée d'une longue étude intitulée « Étendue, corps et esprit, » répartie en cinq chapitres aux titres explicites : I. « Corps, étendue, impénétrabilité ») ; II. « Dieu, l'âme et le lieu

» ; III. « Le vide, les atomes et le monde indéfini : le rôle de la toute-puissance de Dieu » on pourra regretter que, sur le rapport de la doctrine de la création des vérités éternelles et de l'impossibilité du vide (III.3) ou sur l'indéfinie du monde (III.4), l'étude ne tienne aucun compte des travaux de Gilles Olivo ni de ceux de Frédéric de Buzon ou des miens, absents de la bibliographie ; IV. « Mouvement, repos et forces » ; V. « Les animaux-machines et la sensibilité animale ». Y sont repris certains des principaux thèmes de la philosophie cartésienne, pour lesquels cette correspondance a obligé le maître à répondre aux objections du jeune « cartésien » d'alors.

Je me contenterai ici de résumer brièvement pour le lecteur le chapitre II. « Dieu, l'âme et le lieu », c'est-à-dire la question de la « localisation » des substances immatérielles, d'une part parce qu'à l'évidence l'auteur y tient, qui reprend dans ce chapitre les deux seuls articles de lui qui sont mentionnés en bibliographie, p. 405 (tous deux parus en 2014), d'autre part parce que cette question a pour lui un enjeu considérable, que marquent bien les dernières phrases du chapitre : « Du côté de Descartes [...], l'âme humaine n'est localisée selon sa substance que dans une partie déterminée du corps auquel elle est unie. Dès lors, en l'absence d'une relation causale entre l'âme et le corps, l'âme ne serait effectivement nulle part » (p. 98).

Dans ce chapitre, « les principales positions scolastiques du XIII^e au XVIII^e siècle[s] au sujet de l'immensité divine et de la localisation des substances immatérielles » (p. 78) sont rappelés pour évaluer celle de Saint-Pourçain, proche du nullibisme, et pour caractériser le « holennérisme » (les esprits ont une localisation, mais elle n'implique pas leur étendue *partes extra partes*), selon les deux néologismes créés par More dans *l'Enchiridion metaphysicum*, publié en 1671. À cette date, dit l'auteur, More tenait Descartes pour le nullibiste par excellence, ce qui n'est pas le cas au moment de la correspondance. J.-P. Anfray se demande alors « quelle est l'interprétation correcte de Descartes » et soutient finalement que More et Descartes « défendent une forme de holennérisme à l'égard de l'immensité divine comme de la présence de l'âme dans le corps » (p. 61), précisons : holennérisme « robuste » (« il y a une véritable localisation de l'âme dans le corps ») quoique, ou plutôt parce que, « restreint » (l'âme a une « localisation holennérique dans la glande pineale »), qui reste cependant « déflationniste » (puisque il n'impose pas « d'implication directe quant à la localisation de l'âme ») – lequel holennérisme cartésien est « phénoménologique » en ce qu'il décrit l'expérience d'une sensation de localisation et de co-extension qui n'est pas nécessairement une localisation et une co-extension réelle de l'âme dans le corps tout entier, comme l'indique l'expérience de l'amputation (p. 82-98). D'où l'importance de la distinction cartésienne entre étendue de substance et étendue de puissance (pour Dieu, les anges ou les âmes, lettre du 15 avril 1649, AT V, 342, ici p. 264-265). D'où aussi la secondarisation de la causalité par rapport à l'expérience de l'union.

Insuffisance philosophique. Venons-en à la philosophie. L'introduction rappelle les lectures de Dan Garber (1983) et de Tad Schmaltz (2008) qui suivent les lectures occasionnalistes de Malebranche et de Leibniz à propos de l'action causale des esprits sur les corps et selon lesquelles « Descartes ne semble pas se rendre compte que cette causalité des esprits [...] (« la substance créée comme de notre esprit [...] à laquelle il a donné la force de mouvoir le corps ») est à première vue incompatible avec la conservation de la quantité de mouvement [...] (« Dieu, qui conserve en elle autant de mouvement et de transport qu'il en a mis au commencement ») » (p. 158). À son tour, T. Schmaltz note que « si la causalité mentale consiste en l'ajout du mouvement dans les corps, cela entraîne un changement constant dans le concours ordinaire de Dieu, ce qui contredit le fait que ce concours consiste dans la continuation de l'acte

créateur initial. Autrement dit, l'action des esprits sur les corps impliquerait une transgression permanente de l'immutabilité divine. De nouveau Descartes n'envisage pas cette question jusqu'à ses conséquences dont il paraît refuser de prendre la mesure » (*ibid.*). « Néanmoins, affirme l'auteur p. 159, il apparaît que la proposition exprimée par Descartes dans les *lettres à More*, et particulièrement dans la *lettre* d'août 1649, loin d'abonder dans le sens de l'interprétation occasionnaliste, s'accorde en réalité davantage avec l'idée que les corps exercent une causalité propre, impliquant des forces, de repos et de mouvement, inhérentes à ces derniers. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une activité originale, mais celle-ci est la conséquence de la création initiale du mouvement en plus de la matière ». C'est là envisager fort justement ce qui fait une des difficultés spéculatives et d'intérêt primordial de cette correspondance : « selon More, si le mouvement est un mode, alors comme tout mode il est dépendant d'un sujet déterminé. Il ne peut donc pas être transféré ou "migrer" d'un sujet à l'autre. Or, d'après lui, la conception cartésienne du mouvement et du choc des corps implique la migration du mode de mouvement d'un corps dans un autre, autrement dit un transfert de mouvement » (*ibid.*). Pourtant, Descartes « n'admet pas non plus un transfert réel du mode de mouvement » (p. 161), ce qui amène l'auteur à supputer chez Descartes, entre le refus de l'occasionnalisme et celui d'une causalité comme transfert, « la place pour une causalité physique sans transfert. Cependant, Descartes ne précise pas quel serait ce modèle adéquat d'une causalité sans transfert » (p. 164). Mais le pouvait-il? Car si la difficulté est nettement soulignée, on s'étonnera que sa solution repose sur un double fantôme : celui d'une hypothèse qui n'est étayée par aucun support textuel, et surtout celui d'une réponse qui chômant la difficulté, l'accroît. Qu'entendre, en effet, par causalité physique sans transfert, si on vise par là, non pas une causalité matérielle ou formelle que la philosophie scolaire qualifiait d'immanentes, non pas une cause occasionnelle qui n'a de cause que le nom, mais une cause efficiente (que reste-t-il d'autre puisqu'il ne saurait être question de cause finale?) qui n'est telle qu'à donner ou poser hors d'elle l'être de son effet? Peut-on dès lors s'étonner que Descartes n'ait proposé aucun modèle pour penser une causalité si énigmatique qu'on en vient à douter qu'il en ait seulement contemplé la possibilité? On le voit, la solution proposée ici est plus énigmatique que la question à laquelle elle est supposée répondre.

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)

1.2. Cartésiens et *alii*

- *LA METTRIE, Julien Offray (de), *L'Homme-machine*, éd. Solange Gonzalez, Paris, Classiques Garnier, « Textes de philosophie » n° 21, 2023, 224 p.

On dispose d'un bon nombre d'éditions récentes de *L'Homme-machine*. Celle-ci se signale en raison de son introduction très fouillée, qui occupe la moitié du volume et qui s'interroge longuement sur la présence et le rôle des thèses cartésiennes chez La Mettrie. S. Gonzalez reconnaît en effet dans *L'Homme-machine* une « tentative d'épuisement d'un lieu cartésien ». Le lieu cartésien est constitué par la doctrine de l'« animal-machine ». La tentative d'épuisement pointe le fait que La Mettrie « hérite avec un droit d'inventaire sévère » de cette thèse, « et sans jamais se restreindre à aucune filiation » (p. 39), de sorte qu'il n'est « plus du tout cartésien et néanmoins encore sous l'influence du geste cartésien » (p. 55). À ce titre, S. Gonzalez revient sur les thèmes majeurs de *L'Homme-machine* (rejet de l'hypothèse de l'âme comme principe immatériel, mise en évidence de la dépendance radicale de l'esprit au corps,

affirmation de la continuité entre homme et animal, théorie du plaisir) et elle s'efforce d'en retracer les racines cartésiennes. D'abord, en rappelant l'hypothèse d'une « cosmogenèse strictement mécaniste » (p. 18) et athée, qui inverse la thèse cartésienne de la création continuée. Car, comme l'écrit La Mettrie, « le mouvement qui conserve le monde, a pu le créer » (p. 175). Ensuite, S. Gonzalez retrace la théorie du vivant élaborée par La Mettrie dans le contexte d'une « dynamisation de la mécanique cartésienne » (p. 25). L'auteur de *L'Homme-machine* veut conserver la distinction entre l'inerte et l'organique, et, en même temps, faire de la pensée « un épiphénomène de la matière vivante ». À ses yeux, les fonctions du cerveau ne sont que le résultat de l'organisation de la matière cérébrale, La Mettrie écartant aussi bien l'hypothèse d'une âme matérielle que celle, diderotienne, de la pensée comme propriété de la matière. Ainsi, conclut S. Gonzalez « on peut dire que le matérialisme de La Mettrie retient du corps machine cartésien un fonctionnement strictement immanent, tout en mobilisant une matière qui n'est plus celle de Descartes, puisqu'elle est capable de s'organiser elle-même » (p. 53) et dont La Mettrie affirme que l'essence reste inconnaisable. En rapportant la vie à l'organisation (celle des fibres et d'une matière active), il « est en quelque sorte en retrait sur les perspectives nouvelles que sa biologie enveloppe », et, paradoxalement plus proche de Descartes que de ses contemporains. Enfin, l'analyse de la continuité entre l'animal et l'homme permet à S. Gonzalez de souligner les ruptures les plus nettes de La Mettrie d'avec le paradigme cartésien (dont l'affirmation célèbre qu'il serait possible pour les grands singes d'éduquer leur imagination en vue d'acquérir la faculté du langage) et certaines continuités de détails (l'option épigéniste contre la préexistence des germes, soutenue par Malebranche). Cette longue introduction (dont on retiendra par ailleurs les pages consacrées au rôle de l'imagination) fournit donc un riche dossier sur la relation assez articulée que l'auteur de *L'Homme-machine* a entretenue avec Descartes et, plus encore, avec les reprises de la doctrine cartésienne proposées par les auteurs de la seconde moitié du XVII^e siècle.

Alberto FRIGO (Université de Milan)

- LAMY, Guillaume, *Des principes des choses* (De principiis rerum), traduction de S. Matton, Paris & Milan, Archè Edizioni/S.É.H.A., 2024, 280 p.

Sylvain Matton offre, dans une présentation matérielle bilingue soignée, la traduction claire du *De principiis rerum*, de Guillaume Lamy (1644-1683). Le livre a été édité en 1669, à Paris, chez P. Le Monnier, avec privilège. Son auteur est âgé de 25 ans, il deviendra docteur de la Faculté de médecine de Paris en 1672 et publiera ensuite, en français, deux textes intéressants dans l'histoire de la diffusion des idées cartésiennes : *Les Discours anatomiques, avec des réflexions sur les objections qu'on lui a faites contre sa manière de raisonner sur la nature de l'homme* (Rouen, 1675, 2^e éd. Bruxelles, 1679, Bruxelles & se vend à Paris, chez L. D'Houry, 1685) et *l'Explication méchanique et physique des fonctions de l'âme sensitive* (Paris, L. Roulland, 1677, 1678, seconde éd. 1681, 1683, 1687).

La traduction, la première en langue moderne, est présentée en regard du texte latin de l'édition de 1669, d'après l'exemplaire personnel du traducteur, qui a fait reproduire la page de titre portant le nom du premier propriétaire : Pailheres, correspondant de Christiaan Huygens. En effet, faute de manuscrit nous étant parvenu, c'est l'édition de 1669 qui nous est donnée à lire, puisque la publication de 1680 est « une simple remise en vente, avec une page de titre de relais, de l'édition de 1669 » (p. VIII et note 18). L'introduction du traducteur ne présente ni l'auteur ni le livre, et insiste sur un seul thème : celui de l'âme du monde, avec un extrait du Sixième des *Discours anatomiques*, sur l'âme sensitive, (que citera La Mettrie dans son *Histoire naturelle de*

l'âme, La Haye, 1745, chapitre VIII), sans tenir compte des nuances apportées par Lamy au chapitre V, I^e partie de l'*Explication méchanique et physique*. La question de l'âme du monde n'est pas à négliger : Gassendi l'a traitée et il a affirmé, au début de la *Physique du Syntagma philosophicum*, que la réponse ne peut être « simplex ». Henry More l'a abordée dans sa correspondance avec Descartes (AT V, 240 et 310), publiée par Clerselier au tome I des *Lettres* (1657,1667). Mais évoquer d'emblée cette question ne rend pas justice au contenu du *De principiis rerum*. En effet ce texte, comme le *Discours du tabac* publié un an avant (voir BC 2025), témoigne de la circulation des idées mécanistes cartésiennes dans le milieu médical parisien, bien après les universités d'Utrecht et de Leyde. Les notes accompagnant cette traduction étant succinctes, des précisions s'imposent.

Le *De principiis rerum* est dédié à Antoine de Barillon, marquis de Morangis (1599-1672), qui fut l'un des dirigeants de la Compagnie du Saint-Sacrement, société secrète catholique fondée en 1630, réunissant des notables, religieux et dévots laïcs, surnommée « Parti des dévots ». Cette Compagnie avait pour but de travailler « aux œuvres ordinaires des pauvres, des malades, des prisonniers, des affligés », ainsi qu'aux « missions, séminaires, à la conversion des hérétiques et à la propagation de la foi dans toutes les parties du monde, à empêcher tous les scandales, toutes les impiétés ». La Compagnie a œuvré pour la création de l'Hôpital Général en 1656, dont la mission principale était d'accueillir les pauvres, conformément aux Statuts rédigés par les nombreux magistrats du Parlement de Paris membres de la Compagnie. Elle est connue pour son intervention dans l'interdiction de la première version de la pièce de Molière *Le Tartuffe ou l'Hypocrite*, créée à Versailles en mai 1664. Elle a été dissoute en 1666. Dans son Épître, Lamy loue le génie et « l'intégrité des moeurs » de son dédicataire, ainsi que sa « très parfaite connaissance des sciences » et sa « singulière prudence dans tout ce qu'[il] entreprend ». Il vante aussi la « religion vraie et sans superstition », la « piété sincère et sans fard », la « vertu pleine d'urbanité et sans grossière rudesse » de ce « philosophe qui peut et doit être vénéré ». Mais auparavant, le jeune Guillaume Lamy a dressé son propre portrait, non moins flatteur : il dit avoir « longtemps erré » avant de « peser par [lui]-même les préceptes des philosophes et ensuite, libéré de toute opinion préconçue, et attaché uniquement à l'observation de la nature, [il a] travaillé à dégager des ténèbres les principes cachés des choses ». Son ouvrage présente « un échantillon de [ses] études ».

La préface du livre, « Où l'auteur expose son dessein », affirme « qu'il a existé jusqu'à présent deux manières de philosopher sur la physique qui sont extrêmement opposées entre elles, l'une ayant rapporté, cachés sous le voile d'énigmes et de fables, des principes des choses secrets qui furent reçus et établis uniquement par religion et foi ; l'autre ayant ouvertement exposé des principes découverts au moyen de la seule raison et étayés par des faits d'expérience ». Selon l'auteur, « la première voie fut empruntée, parmi les anciens, par les prêtres d'Égypte, les brahmanes des Indes [...], les cabalistes juifs, les druides gaulois, [...] Zoroastre [...] Moïse, et Hermès Trismégiste. Parmi les modernes, ont suivi cette voie : Paracelse, Helmont, Crollius et d'autres chimistes du même genre qui veulent être appelés "philosophes hermétiques" et vénèrent le nom d'Hermès comme sacré. Mais plus que tout autre, cette voie a été recommandée en notre siècle par Fludd, qui a regardé comme une impiété de rechercher les vrais principes des choses hors des Écritures Saintes, et a ainsi révélé, en suivant le livre de la Genèse, la philosophie qu'il appelle "mosaïque" » – allusion à la *Philosophia Moysaica* de Robert Fludd, publiée en 1638. Selon Lamy, la « seconde manière de philosopher a été embrassée par les premiers Grecs, Leucippe, Démocrite, Aristote, Épicure, parmi les Arabes par Averroès et Avicenne, par un grand nombre

de Latins et, parmi nos compatriotes d'un remarquable génie, par Descartes, qui a gagné beaucoup d'admirateurs de sa doctrine [*atque, inter nostros eximij ingenij Cartesius qui doctrinae suae sectatores plurimos obtinuit*]. Cependant, parmi ce genre de philosophes fleurissent à notre époque trois écoles principales, à savoir, l'aristotélicienne, l'épicurienne et la cartésienne, desquelles j'ai examiné les principes selon un ordre clair ».

L'invocation de « trois écoles principales » chez ceux qui philosophent sur la physique (ce qui inclut les médecins) n'est pas à prendre au sens institutionnel : elle illustre la vigueur des débats intellectuels à Paris et le fait que le médecin de Saumur Louis de La Forge, par exemple, se présente en « disciple » de Descartes, en « Cartésien » et qu'il évoque « les disciples de Monsieur Descartes » dans son *Traité de l'esprit de l'homme* de 1666. Aristote et les « philosophes de l'École » n'y sont pas exempts de critiques. Mais celles qui sont contenues dans le livre du jeune étudiant parisien Guillaume Lamy sont étrangères à toute tentative de conciliation : elles visent à « réfuter les principes des aristotéliciens sur les principes des choses » comme l'annonce le titre du livre I^{er} du *De principiis rerum*. L'attitude radicale de Lamy se distingue de la mise à mal de l'aristotélisme par les partisans de Descartes et de Gassendi qui fréquentent notamment trois assemblées de savants, dont deux Académies parisiennes. L'une est l'Académie de Montmor, cartésien et ami de Gassendi, dont il a publié, trois ans après sa mort, les *Œuvres complètes* chez Anisson à Lyon en 1658. C'est à M. de Montmor, Conseiller du Roy en tous ses Conseils..., que le médecin Louis de La Forge a dédié son *Traité de l'esprit de l'homme*, préparé pendant la rédaction de ses *Remarques sur L'Homme* de Descartes, lui-même édité par Clerselier à Paris en 1664. Dans sa dédicace, La Forge mentionne des « ennemis » qui « combattent encore » Descartes « après sa mort » – allusion à Henricus Regius –, mais souligne que Montmor soutient « son parti par la force de [ses] raisons » et que sa Maison est souvent « le théâtre de sa gloire ». L'autre est l'Académie de Bourdelot, médecin du Grand Condé. Cette Académie, où des questions de médecine et de physique sont abordées, est ouverte au public. Des Cartésiens fréquentent ces Académies : Clerselier et Rohault, son gendre, chez Montmor, Rohault et Cordemoy, ainsi que le médecin Fédé, chez Bourdelot. Les expériences y sont valorisées, comme dans les « mercredis » de Jacques Rohault, « disciple » de Descartes et « chef de file » des cartésiens. Ses conférences à succès précèdent la publication de son *Traité de physique* en 1671, dont des copies circulaient dès 1667, comme l'a montré Sylvain Matton en éditant le manuscrit de la *Physique nouvelle* en 2009 (voir BC XL), puis en présentant son acquisition d'« Un nouveau manuscrit », plus proche du traité publié en 1671, notamment parce qu'il contient une « Description générale des plus grossières parties qui sont renfermées dans le corps humain » (voir BC LIV). Si « l'école cartésienne » existe en physique, en revanche, elle tarde à émerger en médecine au moment où Lamy publie son livre, parce que la Faculté de médecine de Paris combat toujours la circulation du sang, démontrée par Harvey en 1628, approuvée par Descartes dans le *Discours de la méthode* de 1637, précisée dans *La Description du corps humain*, retitrée *Traité de la formation du fœtus*, par Clerselier, qui l'édite avec *L'Homme* en 1664. Rohault s'y est rallié dans le « Traité de physique » manuscrit qui précède la publication de 1671. Mais il cite la *Méta physique*, la *Physique* et le *Traité de l'âme* d'Aristote au début de son Traité. À l'Académie Bourdelot, « chacun peut parler avec liberté [...] Aristote n'y est pas moins favorablement écouté que Descartes & Gassendi » (voir *Conversations tirées de l'Académie de M. Abbé Bourdelot...*, Paris, 1672, p. 61-62). La tradition aristotélicienne, pourtant malmenée par les nouvelles cosmologies, les cartésiens et les expériences, perdure en physique, et elle est plus importante encore, jointe à celle

de Galien, dans l'enseignement médical et chez de nombreux médecins, malgré l'essor des dissections et des expériences. L'influence d'Épicure, promue en physique par Gassendi, grand lecteur de Lucrèce, commence à percer, malgré l'opposition des anatomistes chrétiens. Les traités d'anatomie en usage à la Faculté de médecine de Paris rejettent Épicure comme en témoigne *L'Histoire anatomique* d'André Du Laurens, publiée en latin en 1600, fréquemment rééditée, traduite en 1610 (Paris, puis Lyon, 1621), retraduite dans l'édition des *Oeuvres*, publiée en 1621, puis 1639, 1646, 1661. Le chapitre I du livre I de *L'Histoire anatomique*, évoque « l'excellence de l'homme » en convoquant les « Prêtres Egyptiens [...], ce grand Mercure [...], Aristote, [...] Zoroastre [...] ». Mais après l'éloge du corps humain, le chapitre III s'ouvre sur une injonction : « Maintenant donc se taise ce brutal Épicure, qui disait que les corps humains avaient été faits par hasard & fortuitement par l'entreheurtement turbulent des atomes. » Pour dénoncer l'« erreur d'Épicure », Du Laurens souligne que tous les corps sont « bâtis d'un même artifice, la même structure d'os, de cartilages, de ligaments... », puis déclare : « Il ne se présente donc rien de fortuit en la structure du corps, rien qui ne représente la majesté & grandeur d'une souveraine sagesse. » (Voir la traduction de F. Size, Paris, J. Bertault, 1610). D'où l'audace de Lamy, quand il écrit, au chapitre XXXVII de la 2^{de} partie du livre III *Des Principes des choses*, que « le hasard a une place en physique » (*in rebus physicis*), avec le mouvement des atomes, dont les corps et le monde sont constitués, comme l'illustrent les chapitres voisins.

Lamy a « émis des jugements sur les principes des choses à un âge plus propice aux conversations amoureuses qu'aux austères colloques de philosophes » (p. 4-5). Il utilise souvent la première personne du singulier : *iudico* (je juge) et prononce ses jugements avec une assurance fougueuse, dans une attitude d'autant plus audacieuse qu'il n'a pas encore son bonnet de docteur. Il est vrai qu'il est déjà intervenu publiquement, puisqu'il évoque les « petites dissertations [*dissertatiunculae*] qu'il a proposées l'année dernière contre les prétendues utilités de la transfusion du sang », allusion à la vive polémique relative aux expériences de transfusion du sang d'un animal à l'homme et aux trois *Lettres* qu'il a adressées au même destinataire. Les deux premières *Lettres* à Monsieur Moreau, *Docteur en Médecine de la Faculté de Paris, Conseiller, Médecin Lecteur et Professeur ordinaire du Roy, [...]* contre les prétendues utilités de la transfusion du Sang pour la guérison des maladies, avec les réponses aux raisons et expériences de M. Denys, ont été publiées à Paris, chez J. Delaunay en 1667. Dans sa première *Lettre* du 8 juillet 1667, Lamy, alors *Maître aux Arts en l'Université de Paris*, répondait à l'invitation d'exprimer ses « opinions » sur « La Lettre que Monsieur Denys, fort habile Philosophe Cartésien a écrite sur cette matière ». Le jeune *Maître* a alors fait part de son opposition et de ses craintes « lorsque l'on fait passer le sang d'un animal dans un homme ». Il contestait l'utilité de la transfusion dans le traitement de diverses maladies et raisonnait sur la fièvre à partir du cas du jeune homme de 15 ans guéri après avoir reçu « 9 onces de sang d'un agneau » : le patient avait retrouvé la mémoire qu'il avait perdue à la suite « d'une violente fièvre » et se trouvait « soulagé d'une douleur de côté causée par une chute le jour précédent ». Lamy admettait la possibilité de la transfusion « dans un homme robuste sans qu'il en ressente pour lors aucune incommodité », comme Denys l'avait montré dans sa seconde expérience. Lamy redoutait « de fâcheuses suites » et prescrivait : « Lorsque l'on veut mettre en pratique quelque nouveau remède, il faut marcher à pas de plomb, et prendre bien garde que le médicament dont on se sert à guérir une maladie ne fournisse pas des semences qui en produiront un jour de bien plus dangereuses » (p. 10). Il invoquait aussi « les principes de la philosophie ancienne, que Descartes & Gassendi ont remise au jour dans notre siècle, & qui est bien plus vraisemblable & mieux établie que celle qu'on suit dans les Écoles » (p. 12).

Il se déclarait prêt à être tenu pour « un faux prophète », dès que la réussite des expériences de transfusion montrerait qu'il avait tort. Lamy a confirmé ses craintes sur la transfusion et le mélange du sang de divers animaux vers le sang de l'homme, le 26 août 1667, en réponse à la Lettre « en injures & en objections » de Denys/Denis qu'il avait reçue et qui avait ensuite été « lue publiquement dans l'Assemblée de Monsieur l'Abbé Bourdelot, qui, quoiqu'elle lui [fût] dédiée, fut le premier à la désapprouver publiquement » (p. 2). Dans la « réfutation » qui lui a été demandée, Lamy a examiné les expériences de Denys sur les chiens, et discuté notamment des causes internes des maladies et de leur lien avec « l'abondance » ou « l'impureté » du sang, ainsi que sa « disette ». Il argumentait sur les maladies, les comparaisons et la chaleur du sang. Il s'y ralliait au « mouvement circulaire du sang » (p. 5, p. 14), signalait qu'il avait demandé des avis à « de très savants chimistes » et se défendait d'avoir « parlé contre la raison & contre l'expérience » (p. 9). Il citait la chaleur du sang, « incessamment entretenue par le feu, qui est toujours allumé dans le cœur » et dont la chaleur « nous fait vivre » (p. 10). Il examinait le mouvement des esprits animaux dans des passions, revenait sur les conditions de la transfusion du « jeune homme », et confirmait son interprétation de la fièvre comme « extraordinaire fermentation du sang », puis sur les fermentations, renvoyait notamment à Willis (p. 11). Il s'appuyait sur « l'opinion des Cartésiens » au sujet de la raréfaction du sang dans le cœur (p. 14). Il exprimait ses craintes que « du sang étranger mis sans aucune altération dans les veines d'un homme lui communiquera des inclinations conformes à la nature de la bête dont il a été tiré » (p. 15). Il s'excusait à la fin d'avoir appuyé ses raisonnements sur les « principes de Descartes », sachant que son destinataire ne les « approuve pas entièrement » (p. 16). La troisième Lettre, du 16 février 1668, publiée chez P. Le Monnier, s'attachait aux faits qui avaient conduit à *la mort du fou prétendu guéry par la transfusion, avec un Récit exact de ce qui s'est passé aux transfusions qu'on lui a faites, et quelques réflexions sur les accidents qui lui sont arrivés*. Le patient était M. de Saint Amant, « en la vigueur de son âge », atteint depuis huit ans d'une « folie intermittente », que Jean-Baptiste Denis pensait guérir de sa folie grâce à la transfusion. Après une saignée, et un peu de vin, ce malade reçut le sang d'un veau, l'opération étant pratiquée par le chirurgien Emmerez et présidée par Denis. Lamy n'éludait pas les grandes douleurs ressenties par le « pauvre infortuné », dont la folie sembla diminuer, d'où une autre transfusion pratiquée deux jours après, « avec un peu moins de douleur & plus d'adresse ». La quantité de sang transfusé étant plus importante, le malade fut pris de malaise et de douleurs « pressantes », puis fut « repris d'une folie beaucoup plus insupportable » et mourut peu de temps après. Lamy analysait de nouveau les dangers de la transfusion de sang animal à l'homme, qui fut interdite peu après.

Au moment où il publie son ambitieux traité *De principiis rerum*, Guillaume Lamy, qui se revendique cartésien, n'est pas un novice en matière de débats médicaux publics sur des thèmes d'actualité. Mais l'enjeu *Des principes des choses* est autre. C'est un texte novateur et argumenté, divisé en trois livres avec un nombre de chapitres variables, courts et assez denses. Sa composition est la suivante :

– Livre Premier, *Où l'on réfute les préceptes aristotéliciens sur les principes des choses*, (59 chapitres avec la conclusion, p. 7-32).

– Livre Second, *Dans lequel la méthode philosophique de Descartes et sa doctrine des principes des choses sont exposées et réfutées*. Une préface explique sa division en deux parties (p. 33) : la première, *Dans laquelle on expose et réfute la voie proposée par Descartes pour atteindre à la vérité, et rejette les raisons par lesquelles il démontre la spiritualité de l'âme rationnelle et l'existence de Dieu*, (39 chapitres, p. 34-54) ; la seconde *En laquelle*

on réfute les préceptes de Descartes sur les principes des choses matérielles, (36 chapitres avec la conclusion, p. 55-74).

— Livre Troisième, *Dans lequel on expose et établit les principes d'Épicure*, également en deux parties, précédées d'une préface justifiant cette séparation, liée à la distinction entre religion et philosophie, afin d'éviter « une confusion périlleuse pour la foi » et d'exposer « la doctrine d'Épicure sur les principes des choses comme si je n'avais absolument rien ouï des choses révélées par Dieu » (p. 75). Soit une première partie *En laquelle les principes d'Épicure sont exposés de la manière dont ils sont rapportés par Lucrèce, et critiqués* (25 chapitres, p. 76-87), puis la seconde *En laquelle les principes d'Épicure sont différemment proposés et établis*, (43 chapitres, p. 88-106).

Ces Livres sont suivis par deux Appendices :

— Appendice I : *De la cause des effets que les aristotéliciens attribuent à l'horreur du vide et les modernes à la pesanteur de l'air* (23 chapitres, p. 107-115), où Lamy cite Pascal et s'appuie sur ses *Expériences nouvelles touchant le vuide, faites dans des tuyaux, syringues, soufflets & siphons...*, publiées en 1647 et reprises dans les *Traitez de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* de 1663. Rohault, cartésien, a également fait des expériences sur le vide. Lamy cite aussi Gassendi (qui a commenté les expériences de Torricelli, que Mersenne a diffusées à son retour d'Italie) et s'intéresse, après Pascal, au mécanisme de la respiration et aux ventouses.

— Appendice II : *De la nature et du mode de la fermentation*, (28 chapitres, p. 116-126), où Lamy traite par exemple du vin, et, où, soucieux des effets de la fermentation du sang, explique les fièvres au chapitre XXII, avant d'espérer que les « fruits précoces de [son] esprit ne [seront] pas désagréables à la langue des érudits » et ne recevront pas « un jugement défavorable », pour qu'il poursuive ses recherches sur « tous les effets qui regardent la médecine », voire en étendant « la doctrine d'Épicure aussi à l'explication de tous les autres phénomènes de l'univers ».

L'énoncé des thèmes abordés dans *Des Principes des choses* montre la richesse du livre, l'ambition de son jeune auteur pour nourrir les débats en philosophie et dans les sciences, en discutant, tout en les diffusant, les textes de Descartes, mais aussi de Gassendi, puisque désigner Épicure dissocié de la révélation, c'est prendre ses distances avec *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, publié en 1647 et les *Animadversiones in librum X Diognis Laertii*, publiées en 1649, où Gassendi voulait concilier atomisme et foi chrétienne en faisant intervenir Dieu dans la production des atomes qui lui doivent aussi leur énergie. Les extraits cités par Lamy ne relèvent pas d'une typologie unique quant au fond, même si le ton reste engagé. Des chapitres mentionnent les auteurs, mais rarement les textes. D'autres contiennent des allusions précises sans mention d'auteur ni de texte, mais tous supposent une connaissance du contexte scientifique, médical et philosophique.

Le traducteur doit être remercié d'offrir le texte étonnant d'un jeune lecteur passionné, ambitieux et libre, aimant débattre et trancher, aux cartésiens, pascaliens et gassendistes, et plus généralement aux dix-septièmistes attentifs au contexte aristotélicien et aux textes des atomistes de l'Antiquité, ainsi qu'à l'importance du galénisme en médecine. Se contenter de la lecture du livre II, où le nom de Descartes et certains de ses textes sont explicitement cités, serait une erreur. En effet, si le livre I *Des principes des choses* n'évoque le nom de Descartes qu'une seule fois, et s'il ne cite aucun texte de Descartes, les thèses cartésiennes ne l'en irriguent pas moins. Descartes est l'auteur caché sur lequel Lamy s'appuie pour rejeter les formes substantielles, la cosmologie issue d'Aristote, la recherche des causes finales en physique, ainsi que la conception du corps humain issue non seulement d'Aristote, mais aussi de Galien, avec le rejet des « facultés » liées à la tripartition des âmes dans les textes médicaux, ainsi qu'aux

« facultés » ou « vertus » des remèdes. C'est à partir de Descartes que Lamy pense et expose le mécanisme du corps. On songe à Henricus Regius, médecin ouvert aux idées nouvelles, dont Descartes a corrigé les thèses de médecine que cet enseignant faisait soutenir dans la jeune université d'Utrecht, où il a imposé le mécanisme du corps à partir de la *Physiologia* de 1641, avec la circulation du sang présentée comme dans le *Discours de la méthode*, donc dissociée du contexte aristotélicien auquel Harvey était resté fidèle, et la chaleur du cœur réduite à une fermentation. Les lettres de Descartes ont été publiées au tome I de la correspondance éditée par Clerselier et les livres de Regius ont confirmé l'adhésion au mécanisme du corps et à la circulation du sang, ainsi que l'influence de la *Dioptrique* et des *Principia philosophiae*, mais le rejet de la métaphysique.

Dans son traité, Lamy inscrit la première occurrence du nom *Cartesius* au livre I, chapitre II, intitulé : « Tous les philosophes se sont accordés sur la nécessité d'une matière, mais se sont divisés en déterminant sa nature ». Au sujet de ce « grand désaccord », Lamy écrit : « Aristote affirma que cette première matière est un presque rien ; Épicure, après Leucippe et Démocrite, introduisit les atomes, tandis que Descartes arrêta [établit avec précision : *determinauit*] que la matière de toutes choses est l'extension », allusion aux *Principia philosophiae*, I^e partie article 23, 2^e partie art. 4. Suivent une exposition et une réfutation de la doctrine des péripatéticiens en physique ainsi que de l'autre « principe » ajouté à la matière : celui de « « forme substantielle » que leur imagination a forgé » et dont le raisonnement « est un pur sophisme ». Parmi les exemples cités, celui de l'âme rationnelle comme « forme substantielle réellement séparée du corps » fait l'objet des chapitres XI à XXI (p. 12 à 17). Si Lamy juge à ce propos que les « péripatéticiens, abandonnés par la raison, se réfugient dans la foi », et que c'est « une preuve de folie de contredire, même très peu, la religion », sa réfutation vise aussi « les péripatéticiens chrétiens » qui font intervenir Dieu « pour produire en dehors de la matière une certaine forme substantielle ». Lamy examine ensuite la division des corps, les uns incorruptibles (les cieux et astres, soit fixes, soit errants), les autres sujets à la corruption, avec la distinction entre simples et mixtes. Dans sa réfutation des cieux incorruptibles, Lamy invoque, au chapitre XXXV, des observations astronomiques : « En effet, on a vu briller durant un certain temps de nouveaux astres fixes qui disparurent après ce temps. » Descartes a évoqué la possibilité que quelques étoiles « commencent assez subitement à paraître ou à disparaître, ainsi qu'on l'a vu arriver dans le vrai monde », au chapitre XV du *Monde*, traité qu'il a renoncé à publier en raison de la condamnation de Galilée et que Clerselier a édité en 1664. Les astronomes admettaient la possibilité de l'apparition d'étoiles nouvelles depuis la fameuse observation de Tycho Brahe dans la soirée du 11 novembre 1572. Tycho avait observé une étoile plus brillante que Vénus, au nord-ouest de Cassiopée, à un endroit où la veille encore, il n'y avait pas d'astre. L'article 104 de la III^e partie des *Principia* cite cette étoile nouvelle, dite *nova* de 1572 : « et c'est ainsi qu'il arriva, sur la fin de l'année 1572, qu'une étoile qu'on n'avait point vue auparavant parut dans le signe de Cassiopée, avec une lumière fort éclatante et fort vive, laquelle s'obscurcit par après peu à peu tant qu'elle disparut entièrement vers le commencement de l'année 1574 ». Lamy ajoute, au chapitre XXXVII, les observations plus récentes relatives à la planète Mars, allusion aux travaux de Christiaan Huygens et à son *Systema Saturnium*, publié en 1659, qui confirme l'héliocentrisme copernicien. Les livres II, 2^e partie, chapitre XX, et III, 2^e partie, notamment chapitres XXII à XXIV, ainsi que le chapitre XX de l'Appendice I, reviennent sur les questions cosmologiques.

Dans sa réfutation des « aristotéliciens » au livre I, Lamy n'oublie pas qu'il étudie la médecine à la faculté de Paris, traversée par les querelles d'actualité, comme sur

le chyle, cité au chapitre XL ou sur l'antimoine aux chapitres XLIX et L. Il n'oublie pas non plus la perplexité des médecins dans l'explication des sensations, et sa lecture de Descartes influence le chapitre XLIV avec l'exemple du chatouillement, la *titillatio*, qui met l'accent sur le rôle des nerfs, conformément à l'explication cartésienne novatrice des sensations dans *L'Homme*, puis *Dioptrique* IV, *Méditation* VI, et la fin de *Principia* IV, articles 191 et 197 notamment. Le chapitre LII des *Principes des choses* intitulé « Les qualités des êtres vivants ne se distinguent pas de leurs parties solides, de leurs humeurs et de leurs esprits » est d'inspiration cartésienne. Après avoir rejeté les formes substantielles, Lamy éradique, après Descartes, les « qualités » ou « facultés » si importantes en médecine, et qui étaient invoquées pour expliquer les fonctions du corps humain. Ces facultés, héritées de Galien avec son célèbre traité *Des Facultés naturelles*, ont été reprises notamment par Fernel puis Du Laurens et Riolan père et fils. Lamy ne cite aucun auteur. Il rejette les « facultés » nutritive (nourricière dans la traduction, p. 29), augmentatrice et génératrice (procréatrice, dans la traduction) de l'âme végétative dans l'homme, et préfère « omettre » les facultés inventées pour « les autres âmes », alors que les âmes sensitive et rationnelle avec leurs facultés étaient très importantes dans la tradition médicale et chez les philosophes et suscitaient de sérieux débats, par exemple sur la faculté imaginative et sa puissance. Lamy confirmera ce rejet des facultés dans ses *Discours anatomiques* (2nd Discours) et son *Explication méchanique et physique de l'âme sensitive* (I^{re} partie, chapitre II). Dans *Des Principes des choses*, il affirme que « les êtres vivants » sont composés de parties solides, d'humours et d'esprits (animaux), sans besoin de recourir à « quelque chose de plus ». Et pour expliquer la transformation des aliments en chyle, il invoque « l'estomac, le suc fermentatif répandu en lui et la chaleur des chairs qui l'entourent ». Suit une comparaison avec l'horloge et l'affirmation que « de fait, toutes les fonctions des êtres vivants peuvent s'expliquer mécaniquement, toutes les facultés étant supprimées, comme dans les automates », écho direct de la fin du traité de *L'Homme* (AT XI, 202), plus que des *Remarques* de La Forge dans l'édition parisienne de 1664 par Clerselier. La comparaison avec l'horloge signe un ralliement manifeste au mécanisme cartésien, puisqu'elle est aussi utilisée par Descartes dans le *Discours de la méthode* (AT VI, 50 et 59) et la *Méditation* VI (AT VII, 84, IX-67). Les *Passions de l'âme* (art. 6) et l'article 203 de *Principia* IV citent la comparaison entre le corps et la montre, que Géraud de Cordemoy reprend au Discours III du *Discernement du corps et de l'âme en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique* (1666).

Lamy supprime, après Descartes, les « facultés » invoquées pour « expliquer » des propriétés inconnues ou magiques. Il rejette aussi bien la « faculté somnifère » d'un médicament provoquant le sommeil et la « faculté émétique » de l'antimoine qui provoquerait le vomissement, que la « vertu attractive » de l'aimant qui attire le fer, autre question débattue, que Descartes a abordée dans *Principia* IV, depuis l'article 133 (« Explication de la nature de l'aimant »), jusqu'à l'article 183, avec référence au nom de [William] Gilbert, auteur du *De magnete* (publié à Londres en 1600) aux articles 166 et 168. Rohault fait aussi des expériences sur l'aimant. Après Descartes (voir article 187), Lamy rejette aussi « la sympathie, l'antipathie ». Dans ce chapitre LIII, Lamy s'attaque avec vigueur à une conception de « la nature » largement répandue en médecine. Descartes déjà, au début du chapitre VII du *Monde* avait écrit : « par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais [...] je me sers de ce mot pour signifier la matière » (AT XI, 36-37). Lamy en tire les conséquences en médecine, où l'accusation d'implorer « de tous côtés l'aide de la nature, tantôt lui prêtant la plus haute intelligence, tantôt au contraire jetant sur elle la tache de l'erreur », va bien au-delà des « aristotéliciens ».

Le recours à la nature, banal en anatomie, vise les galénistes et pas des seuls aristotéliciens, désignés dans la suite du chapitre : « En effet, ils admirent son habileté et sa prévoyance dans la fabrication des êtres vivants, mais ils l'accusent d'erreur dans la production de monstres. » Les traités d'anatomie célèbrent la nature, souvent assimilée à Dieu ou à la providence divine chez les médecins catholiques du royaume de France, pour la création de la merveille qu'est le corps humain sain. Au début de sa célèbre *Historia anatomica*, André Du Laurens invoque les théologiens qui appellent l'homme « image de Dieu, [...] fin de toutes choses auquel sont asservies toutes les choses sous la Lune », et il va jusqu'à écrire que la connaissance de soi par l'anatomie conduit (est utile) à la connaissance de Dieu (Livre I, chapitres I, V et VI). Le corps humain est ce chef-d'œuvre de la nature que Vésale a mis en scène dans son grand livre aux magnifiques planches publié à Bâle en 1543 et en 1555, le *De humani corporis fabrica*. Le mot *fabrica* utilisé par Lamy dans l'original latin (*in animalium fabrica*), est un terme que Descartes connaît et qu'il traduit par « fabrique » (et pas « fabrication »), dans *L'Homme et La Description du corps humain* (AT XI, 132, 233, 245), puisqu'il revendique avoir suivi « Vésale et les autres » en anatomie (à Mersenne, 20 février 1639, AT II, 525). Descartes innovait par rapport à la Faculté de médecine de Paris où le prestige de Vésale était jalouse et l'intérêt de ses illustrations novatrices encore discuté par de nombreux médecins, parmi lesquels Riolan (fils) dans son *Anthropographie*, alors même que les dissections de corps humains étaient rares. Le I^{er} des *Discours anatomiques* de Lamy, après la *Seconde* des *Lettres* servant de préface, rejette l'idée que « l'homme est le chef d'œuvre de la nature ». Guillaume Lamy sait aussi que la question des monstres est débattue en médecine, et qu'elle relève souvent de l'« erreur » d'une nature fréquemment personnifiée : « Dame Nature » disait Ambroise Paré, « bonne mère, sage et prévoyante » écrit Lamy. Le chapitre LIV tire les conséquences du début de *Principia III*, sur l'éradiation de la cause finale, mais dissociée de toute référence au monde créé par Dieu. Lamy affirme : « Quant à vouloir comprendre par quelque conjecture ce que Dieu lui-même se proposerait en mouvant les corps, il apparaît que cela sent davantage la témérité que la sagesse, et ne conduit en aucune façon à comprendre la manière dont se produisent les effets, que seule on recherche en physique. » Le chapitre suivant « L'usage des parties et l'effet des causes ne doivent pas être tenus pour leur fin » est une attaque en règle du finalisme, banal en médecine : « Il faut dédaigner les médecins qui », parlant « de l'usage des parties, le posent comme la fin de ces dernières ». Si Hippocrate est épargné, Galien est pris à partie pour son *De usu partium* (*De l'usage des parties*) « que tout le monde admire » – ce qui est alors un fait dans l'enseignement médical –, mais où il « offre la preuve éclatante d'une doctrine tout à fait vaine et d'un importun bavardage ». D'où la ferme recommandation au chapitre LVI : « Afin donc d'éviter une si fréquente erreur en physique, on ne doit recourir à aucune explication par la fin », ce que le Second des *Discours anatomiques* confirmera, après la *Seconde* des *Lettres* servant de préface. Après ces attaques directes portées au-delà des « aristotéliciens », Lamy passe à la réfutation « de l'opinion des péripatéticiens sur la crainte du vide », jugée « absurde » « éloignée de la raison » et leur oppose l'expérience fameuse des fontainiers de Florence, reprise par Pascal dans ses *Expériences nouvelles touchant le vide*, selon laquelle « il est constant que l'eau ne monte pas plus haut que trente et un pieds » (10,30 m), question reprise dans l'Appendice I, notamment au chapitre VIII, intitulé « Pourquoi l'eau monte dans les machines hydrauliques ». La réalité du vide établie par Pascal s'oppose à la tradition aristotélicienne du cosmos plein et ordonné.

Le Livre Second du *De principiis rerum*, consacré à la réfutation de la méthode philosophique de Descartes et sa doctrine des principes des choses, est une lecture

stimulante qui n'intéresse pas seulement les cartésiens. Il débute par une Préface récapitulant le contexte intellectuel :

Contre la doctrine péripatéticienne des principes des choses qui avait longtemps régné seule, ces dernières années deux très puissants adversaires, Gassendi et Descartes [*duo potentissimi hostes Gassendus & Cartesius*], se sont élevés avec un si heureux succès que la philosophie d'Aristote est désormais méprisée par de nombreuses personnes sur son seul nom, et que celle qu'ils ont introduite est tenue dans le plus grand honneur. Cependant, bien que les préceptes de ces philosophes aient entre eux une grande affinité et paraissent puisés à la même source, Descartes prétend qu'il a trouvé sa philosophie par ses propres méditations et qu'elle ne diffère pas moins de l'épicurienne que de l'ordinaire. Mais parce qu'il a non seulement proposé de nouveaux principes des choses, mais encore exposé pour rechercher la vérité une voie jusqu'ici inconnue qu'il estime à l'abri de toute erreur, nous avons divisé le présent livre en deux parties. Dans la première, nous montrerons que personne ne peut suivre cette voie, et que même s'il était possible de l'emprunter, elle ne conduirait nullement à la connaissance de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu ; dans la seconde, que dans ses préceptes sur les principes des choses Descartes s'est éloigné autant de la vérité que d'Épicure.

Au fil des chapitres de la première partie du Livre II, Lamy convoque des extraits des *Principia philosophiae* et des *Meditationes*. Dès les premiers chapitres, il emprunte aux *Principia I* sur le doute, que celui-ci porte sur les connaissances, y compris mathématiques, et sur les sens. Au chapitre IV, il cite la formule « *ego cogito, ergo sum* », inscrite à l'article VII des *Principia*, après l'énoncé en français du *Discours de la méthode*, et ceux, en latin puis en français, des *Meditationes*. Lamy aborde ensuite les idées de Descartes au sujet de la « divinité suprême et de l'immortalité de l'âme », sur lesquelles, affirme-t-il, « est fondée n'importe quelle religion » et il avertit : « je veux pour ma part combattre sa façon de les démontrer, mais en aucun cas m'opposer à la vérité des choses. À cette fin, après avoir expliqué la manière dont Descartes démontre la nature des âmes et l'existence de Dieu, je vais donc exposer les raisons qu'Épicure ou d'autres philosophes qui rejettent le joug de la foi pourraient avancer pour défendre leur opinion contre les démonstrations de Descartes » (chapitre XIII). Mais avant que Lamy n'invoque Épicure – ce qui sort des limites d'une recension du BC –, notons que Lamy connaît aussi bien les textes de Descartes que les *Objections* de Gassendi aux *Meditationes*, la *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica et Responsa* de 1644 et n'ignore pas le *Syntagma philosophicum*. Sans mention des textes de Gassendi, Lamy fait écho aux questions de ce dernier qui ont contesté non seulement le doute métaphysique de Descartes, mais aussi la distinction trop radicale que celui-ci a établie entre l'âme réduite à la pensée et le corps à l'étendue, ainsi que l'absence de pensée chez les animaux. Au chapitre XX, il écrit « *O dictum acute* » (ô discours pénétrant), imitant le « *Quaeso te ergo, o Anima* » des *Objections contre la Seconde Méditation* et de la *Disquisitio*. Après Gassendi, Lamy conteste que « l'âme pense toujours » et il revient à deux reprises sur les affirmations de Descartes selon lesquelles « les petits enfants / foetus pensent dans le ventre de leur mère » et qu'il en va de même lors du « sommeil des léthargiques/ comateux » (chapitres XV et XXVI). La léthargie, figure au chapitre XXIV, avec le délire et la frénésie, parmi les affections mêlant l'âme au corps, comme l'effet de la « violence du vin » et de certaines drogues qui mènent à « la folie, la stupidité ou la fureur », ce qui conduit Lamy à citer Lucrèce sur la nécessaire nature corporelle de l'esprit, puisqu'il souffre des atteintes corporelles, allusion au *De rerum natura* (III, 176-177), dont d'autres vers vont nourrir la I^e partie du livre III. Sur l'union de l'âme au corps, Lamy concède, au chapitre XXVIII, après La Forge dans son *Traité de l'esprit de l'homme*, chapitres XIII

et XIV, que Descartes « est certes d'avis que l'esprit n'est pas uni au corps comme un pilote à son navire » (voir *Méditation VI* après *Discours de la méthode* V). Mais La Forge commente, tandis que Lamy objecte : « quelle est la raison de cette séparation et comment s'accomplit le commerce entre des choses si différentes, il [Descartes] ne l'explique nulle part ». Le chapitre XXX, « Comment selon Descartes les pensées sont excitées dans l'esprit par les impressions corporelles », cite « la machine du corps » et se réfère explicitement à *L'Homme* au sujet de la formation des « idées » des objets et la manière dont ces objets « produisent, par l'intermédiaire des esprits animaux et des nerfs, une certaine impression à la surface de la glande pinéale... » (voir AT XI, 174), thème abordé par La Forge au chapitre XVII de son *Traité de l'esprit de l'homme*. Lamy repousse cette « explication vaine », avant de railler, au chapitre suivant les « Cartésiens » alléguant un « pacte passé entre Dieu et l'âme », ce qui vise La Forge et son *Traité de l'esprit de l'homme*, chapitres XIV et XV. Puis Lamy conteste les démonstrations de l'existence de Dieu par Descartes dans la *Méditation III*, et au chapitre XXXIV, l'affirmation cartésienne que « l'idée de Dieu est imprimée dans les esprits de tous les hommes » et l'argument qu'il avance, après Gassendi, contre cette « idée innée » est « un fait établi » : que les peuples « du Nouveau Monde, avant qu'ils ne fussent instruits, n'avaient aucun soupçon de Dieu ou des dieux » (voir aussi chapitre XXVI). Dans la seconde partie du Livre II, Lamy, après Gassendi et Henry More, rejette « la manière dont Descartes prouve que l'essence de la matière consiste dans la seule extension », et il dénonce le « vice de ce raisonnement » qui omet l'impénétrabilité, qu'il explique (chapitre IV-XII). L'opposition de Lamy à « la physique de Descartes », rejette les « fictions », autant que l'explication par laquelle Descartes « obscurcit » la nature du mouvement. Lamy s'« étonne qu'un homme qui philosophe si maladroitement ait trouvé des disciples et qu'il s'en rencontre même aujourd'hui chez nous qui s'appliquent à défendre de si évidents délires » (*tam manifesta deliria defendere studeant*). Du chapitre XXXI jusqu'au dernier (XXXVI), Lamy discute les lois de la nature, exposées par Descartes dans *Principia II* et il invoque aussi *La Dioptrique*. Descartes n'est pas absent du Livre III, seconde partie, dans les chapitres sur la cosmologie.

Le livre de Guillaume Lamy *Des Principes des choses*, dont je n'ai donné qu'un aperçu, est un texte important et stimulant, rédigé par un jeune étudiant en médecine très savant, libre et ouvert aux découvertes scientifiques. C'est un jalon qui témoigne de l'évolution des idées médicales avant que Louis XIV ne se décide à faire enseigner « l'anatomie selon la circulation du sang » par un chirurgien, hors de la Faculté de médecine de Paris. Pierre Dionis commencera ses *Démonstrations anatomiques* en 1673 au Jardin du Roi, en diffusant le mécanisme cartésien, prenant en cela la suite du livre de Lamy, tout en discutant l'ensemble de la philosophie de Descartes. Les idées médicales de Descartes vont continuer à nourrir les *Discours anatomiques* et l'*Explication méchanique et physique des fonctions de l'âme sensitive* de Lamy.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

2. Études générales

2.1. Descartes

- AGOSTINI, Igor, *Descartes*, Brescia, Scholé (Editrice Morcelliana), « Profili », 2024, 486 p.

Le titre laconique n'introduit pas une nouvelle biographie de Descartes : la collection « Profili » propose la présentation de l'œuvre d'un philosophe, à l'intention des étudiants et du grand public éclairé. Comme dans la somme de 600 pages publiée

en 1971 par Geneviève Rodis-Lewis, c'est *l'œuvre de Descartes* qui est ici présentée. Aussi la biographie est-elle résumée en 4 pages, complétées par une carte fort utile. L'auteur maîtrise la bibliographie la plus récente, surtout pour la France et l'Italie, et son expertise sur les études cartésiennes (il a succédé à Giulia Belgioioso à la tête du Centro de Lecce) se double d'une grande connaissance de la seconde scolastique. Les tout derniers acquis du corpus cartésien ne sont pas oubliés. Ce volume maniable propose l'état présent des études cartésiennes, avec une rare ampleur de vue.

Il aborde ainsi, des *Regulæ* aux *Passions*, les grands écrits cartésiens, *Discours* et *Essais*, le *Monde* et l'*Homme*, les *Meditationes* et *Principia*. Chaque chapitre comprend un exposé clair du traité, suivi d'un inventaire des questions disputées. Pour les *Essais*, l'auteur a demandé à Sébastien Marrone (pour la géométrie) et Franco Meschini (pour la médecine) de compléter sa présentation. Le résumé scrupuleux et détaillé de la pensée cartésienne n'exclut pas des prises de position personnelles de l'auteur, mais elles sont toujours complétées en note par le rappel des opinions divergentes. Par exemple, il en est ainsi de l'identification des *Regulæ* avec le « traité de l'érudition » (p. 81), de la continuité entre le « petit traité » de 1628 et la métaphysique du *Discours* et des *Meditationes* (p. 201), de l'évidence du *cogito* (p. 233), etc. Chaque note constitue un véritable petit état de la question. Jugeant, à juste titre, que les grandes thèses de la pensée cartésienne sont assez connues d'elles-mêmes, ainsi que les débats qu'elles ont suscités (avec Gueroult ou Alquié, mais aussi Garin ou Landucci), l'auteur insiste sur l'originalité cartésienne.

Les écrits « intermédiaires » (*Notae in programma, Epistola ad Voetium...*) ne sont pas oubliés, mais intégrés dans le cours de la présentation ; il en va de même de la correspondance. Ce choix ne rend pas toujours justice à ces écrits (ainsi pour la correspondance avec More, épargnée dans le volume, ou pour la *lettre à Voetius*, évoquée en passant). Il est heureux d'avoir inséré les *Objections-Réponses* dans le corps de chaque méditation, même si cela aboutit à une certaine « dilution » des objecteurs, Gassendi ou Hobbes, et bien que l'*index nominum* pallie en partie cette difficulté.

Il fallait une grande puissance synthétique pour traiter au chapitre des *Passions* de la morale de Descartes, en incluant la préface des *Principia*, la correspondance avec Élisabeth et Chanut et la *Lettre-Préface*. La gageure d'un tel volume est de rassembler une présentation fidèle du contenu des ouvrages avec la discussion moderne des thèses, sans oublier l'arrière-plan des amis et objecteurs. En une dizaine de pages, l'auteur définit, en donnant leurs références, une centaine de concepts clefs, comme l'*anaclastique* ou la *générosité*.

L'auteur regrette (p. 5) la brièveté des quarante pages dédiées à la réception du cartésianisme. Mais il va à l'essentiel, et le lecteur doit lui savoir gré des aperçus, clairs et denses, sur Spinoza, Leibniz et Malebranche aussi bien que sur Heidegger, Husserl, Ryle ou Damásio.

Il s'agit donc d'un livre capital par son originalité, et pas seulement en italien : un projet similaire avait été tenté par le regretté Stephen Gaukroger (1950-2023, voir *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995, et le compte rendu de Dan Garber dans le BC XXVI, p. 40-42 [*Archives de philosophie* 61, 1998, ou en ligne : <http://www.cartesius.net>]), mais la chronologie du présent ouvrage est plus équilibrée et les analyses philosophiques sont plus complètes. Il est rare qu'un livre puisse à la fois être utile à des étudiants déjà avancés, intéresser un public cultivé et satisfaire des spécialistes.

- BATTISTI, César Augusto, « The Cartesian method and its Logic », *Praxis Filosófica*, n° 60, 2024.

Dans cet article, l'auteur examine la méthode de Descartes telle qu'elle est présentée dans le *Discours* et les *Regulae*, ainsi que son application dans *La Géométrie* et d'autres textes. Il distingue en elle cinq caractéristiques : l'utilité limitée de la démonstration, le sens de l'importance des problèmes, l'analyse et la construction, ainsi que la nature universelle de la méthode. La structure qui ordonne le développement de l'article en constitue à la fois la force et la limite. Parfois, elle apporte de nouvelles perspectives, comme lorsque C. A. Battisti soutient que l'accent mis par Descartes sur les problèmes inaugure un nouveau paradigme épistémique (p. 9). Son interprétation de la méthode cartésienne dans la deuxième partie du *Discours* (qui examine la certitude épistémique) est pertinente, mais son emploi du terme « *expedient* » est peu courant dans les études cartésiennes et pourrait dérouter. À d'autres moments, l'affirmation selon laquelle l'article aborde des aspects de la philosophie de Descartes sous déterminés dans la littérature semble exagérée. C'est manifeste par exemple lorsqu'il aborde la relation entre les écrits méthodologiques de Descartes et *La Géométrie*, ainsi que dans son exposé sur l'intuition et la régulation de l'esprit (p. 11-12). Une analyse des travaux récemment publiés sur ces sujets aurait été ici féconde (voir notamment Roger Ariew, « La Logique de Port-Royal, les premiers cartésiens et la scolastique tardive », *Archives de philosophie*, n°78, 2015 ; Sorana Corneanu et Koen Vermeir, « The Art of Thinking » dans D. Miller and D. Jalobeanu (éd.), *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution* ; Tarek Dika, *Descartes's Method*, Oxford University Press, 2023 ; ou encore Matthew L. Jones, *The Good Life in the Scientific Revolution Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*, The University of Chicago Press, 2006).

Laura KOTEVSKA (Université de Sydney)

- *BUCCOLINI, Claudio & OLIVO, Gilles, éd., « Le lexique de la métaphysique cartésienne », *Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*, n° 10, 2022.

Ce numéro spécial de *Lexicon Philosophicum* est consacré au « lexique de la métaphysique cartésienne ». Le sujet manifeste de ses articles est donc le langage philosophique (le vocabulaire et les concepts) employé par Descartes dans ses œuvres, y compris la correspondance. Bien sûr, il n'est pas possible d'aborder ce thème sans entrer dans une discussion substantielle de sa philosophie (cause, attribut, idée, etc.) en vue d'expliciter le rapport intime entre terminologie et engagements métaphysiques, comme le démontrent les auteurs de ce volume. Les éditeurs notent dans leur présentation que le plus grand projet (sous les auspices d'ILIESI, le Centre d'études cartésiennes, Sorbonne Université et d'autres institutions) dont découlent ces articles « se concentre sur la dynamique repérable entre le lexique du philosophe et son évolution au contact de celui de ses interlocuteurs et objecteurs, dont surgissent des formulations nouvelles, des approfondissements terminologiques, des précisions et des écarts forgés, à la fois, relativement au propre lexique du philosophe, qu'à celui de ses interlocuteurs ». Le but, précisent-ils, est d'étudier « [le] contexte lexicologique et historique d'élaboration et de transformation de cette terminologie [...] la dynamique concrète des évolutions - modifications ou reconstructions - du lexique cartésien, afin de caractériser la façon dont, au cours d'un débat, s'altèrent ou se précisent - par approfondissement, subversion ou implication - la terminologie de départ engagée dans la confrontation. » Donc, ces articles nous offrent plusieurs « exemples majeurs » de nature à éclairer, à travers des perspectives diverses, les développements et les élargissements particuliers dans la terminologie

cartésienne dans le milieu polémique où s'insère Descartes – surtout les objections aux *Meditationes* et leurs réponses. Ce qui ne peut que contribuer à approfondir notre compréhension du développement de la métaphysique cartésienne.

On lira ici Vincent Carraud, « Una doppia mostruosità: da causa sive ratio a sui » ; Gilles Olivo, « La natura semplice e l'idea » ; Dan Arbib, « Alcuni paradossi sulla situazione metafisica dell'infinito Cartesiano » ; Igor Agostini, « *Cogitatio e Res cogitans*. La genesi della distinzione fra sostanza e attributo principale » ; Alberto Frigo, « Doute et prudence dans la Première Méditation de Descartes » ; Alice Ragni, « Note sulla nozione di prima philosophia nel Seicento (a partire da Descartes) » ; Simone Guidi, « Descartes and the “Thinking Matter Issue” » ; Alberto de Vita, « La filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto? Sull'uso cartesiano del termine “*subiectum*” dalle *Regulae* alle *Meditationes de prima philosophia* » ; et Vincent Carraud et Gilles Olivo, « *Mens etiam corporea dici potest* (AT V, 223, 9-10) : une fiche. »

Steven NADLER (Université du Wisconsin)

- ROUQUAYROL, Louis, *Descartes et la culture des esprits. Du bon sens au sens commun*, Paris, Honoré Champion, « Travaux de philosophie », 2024, 355 p. ; *Découvrir Descartes*, Paris, Les Édition sociales, 2024, 175 p.

Le partage de l'empirique et du transcendental, rencontrant celui de l'universel et du particulier, repousse bien souvent à la marge du discours philosophique la considération des variables individuelles et psychologiques qui, prises dans leur champ d'exercice concret, paraissent se surajouter à un *pur* sujet connaissant, sujet propre – et digne – de la philosophie et de la métaphysique. À rebours de ce préjugé, s'inscrivant au contraire dans un mouvement de réhabilitation de l'empiricité des savoirs, l'auteur propose une enquête sur le bon sens qui, à notre connaissance, est sans précédent dans les études cartésiennes : étudier la *bona mens*, non comme un autre nom de la raison pure, mais comme le cœur d'un dispositif global, celui d'une « culture de l'esprit », incluant des données psychologiques, mais aussi sociales, culturelles et historiques, comme autant de composantes essentielles du devenir du sujet – ou plutôt des *sujets*. D'une plume alerte, dans un texte toujours précis sur le plan de l'analyse argumentative et des références bibliographiques, l'ouvrage propose un parcours chronologique dans le corpus cartésien, documentant et commentant le développement d'un bon sens cartésien, qui, de « bon sens naïf » pris dans sa nature originelle, se transforme au contact de la méthode pour devenir « bon sens cultivé » (partie I), puis de la métaphysique, prenant alors le nom de « sens commun » (partie II). Se fondant sur *La Recherche de la vérité* et le *Studium bonae mentis*, qui contribuent largement à cette approche pluraliste du sujet cartésien, le livre décrit le développement d'une instance qui n'est plus le *subjectum* de la métaphysique, mais un véritable « peuple » où se côtoient artisans, paysans, écoliers, voyageurs, savants et philosophes. L'auteur invite ainsi à penser en extension et en diversité le travail de la constitution du soi, sur fond d'une approche sociale et politique qui fait droit aux lectures marxistes de Descartes et de la Modernité (Antonio Gramsci, Louis Althusser, Toni Negri), que l'on retrouve en tête de son ouvrage clair et pédagogique, *Découvrir Descartes* (p. 11-15). L'opuscule complète d'ailleurs l'étude de « l'égal partage du bon sens » proposée par *Descartes et la culture des esprits* par une brève réflexion sur « l'égal partage de la liberté » et le rôle de la générosité (*Découvrir Descartes*, p. 163-174).

On insistera sur quelques moments forts de l'analyse. Un enjeu crucial du livre est, comme on pouvait s'y attendre, la réévaluation de la signification de l'*incipit* du *Discours* (ch. 7, p. 141-161). L'auteur ouvre une voie nouvelle par rapport au soupçon d'ironie à laquelle se bornent des nombreux commentateurs, qui ne considèrent pas

de manière assez ouverte l'intertextualité du bon sens comme « chose du monde la mieux partagée », le précédent montanien s'imposant comme l'unique clef de lecture (p. 149). Par-delà l'ironie qui rabattrait la revendication du bon sens sur la seule présomption, l'auteur réaffirme son « égal partage » (p. 319) en tant qu'il appelle, de façon urgente, l'appui d'une méthode et donc d'une formation de l'individu raisonnable. Mais c'est aussi sur la question du rôle de la philosophie première que l'ouvrage se montre particulièrement suggestif : au problème traditionnel de la fondation des sciences, appelant la destruction du savoir ancien, se superpose celui de la production d'un « accord des esprits » (p. 165), « objectif stratégique » et condition d'un nouvel *ethos* scientifique. L'auteur montre bien en particulier comment le « sujet méditant » a été forgé en fonction de cet objectif majeur (p. 199-205) : fiction d'un sujet naïf ou « dégradé », l'*ego* est aussi le porteur d'une culture fondamentale qui rend possible son amendement et, avec lui, celui du lectorat des *Méditations métaphysiques*. Le *cogito* prend sens lui aussi par rapport à ce projet qui n'est plus de simple fondation, mais de conversion à la science des esprits dans toute leur diversité. Sa « banalité », déconcertante pour certains (Bourdin, p. 230 *sq.*), assure sa fécondité : l'argument vaut donc moins comme *inventio* cartésienne (ce qui lui est du reste contesté) que comme institutionnalisation d'un principe préalablement converti en expérience. Sous cette forme, il s'avère un levier essentiel dans le passage du « sens commun dégradé » au « sens commun métaphysique », conjointement à la démarche critique de la *dubitatio* qui aura permis de rétablir la lumière naturelle comme lumière commune (p. 244). On trouvera également une description des stratagèmes de la méditation en tant qu'opérateurs de subjectivation (« la méthode de l'anamnèse », « le recours à l'implicite », « la pédagogie de l'analyse », p. 291-293) : ce sont là autant de moyens de l'émergence d'un accord entre les esprits, impliquant l'acquisition de « toutes nouvelles habitudes intellectuelles » qui portent « à un degré supérieur les habitudes déjà acquises par la méthode » (p. 293). Le sujet, doté *in fine* du « sens commun rationnel » (p. 295), n'efface toutefois ni ne supplante le « sens commun dégradé » dans sa « vocation pratique », auquel revient sa « part de vérité » (p. 313). Pour conclure, on saluera un ouvrage qui est appelé à faire référence dans les travaux qui voudront penser l'esprit cartésien comme une réalité incarnée dans des individualités et dans des pratiques que la méthode et la métaphysique contribuent à modifier et à parfaire.

Signalons également, du même auteur et toujours en 2024, la parution de *Découvrir Descartes*.

Olivier DUBOUCLEZ (Université de Liège)

- Sjöholm, Cecilia & Sá CAVALCANTE SCHUBACK, Marcia, *Through the Eyes of Descartes: Seeing, Thinking, Writing*, Bloomington, Indiana University Press, 2024, 224 p.

Dans ce recueil d'articles, les deux autrices cherchent à libérer Descartes de son image scolaire de pur rationaliste et de penseur du dualisme du corps et de l'esprit. Elles proposent de révéler un Descartes doté d'une dimension esthétique, sensible, imaginaire et corporelle, en examinant la lettre de son propos, sa correspondance, ses figures et ses textes de philosophie naturelle. Leur lecture montre comment voir (*seeing*), penser (*thinking*) et écrire (*writing*) s'entrelacent au cœur de sa pensée, formant une dynamique où regard, image, imagination et sensibilité en sont des composantes actives. Comme elles le soulignent clairement, la recherche « steps not only into a contemporary phenomenology that has been much influenced by the Cartesian meditations but also into a contemporary psychoanalytic thought » (Préface). Il s'agit donc manifestement d'un travail interdisciplinaire. En introduisant le concept de « Cartesian baroque aesthetics » (p. 1), elles font résonner la pensée

de Descartes dans les champs de l'esthétique, de la phénoménologie et de la psychanalyse, ouvrant ainsi de nouveaux domaines de questionnement et élargissant l'horizon de compréhension du cartésianisme. Il convient de recommander ici au lecteur deux constructions théoriques particulièrement intéressantes : l'une présentée dans le premier article, l'autre dans le cinquième.

Dans le premier texte, Cecilia Sjöholm avance une thèse d'une grande originalité : Descartes n'est pas seulement le représentant du rationalisme, mais également un précurseur d'une « visceral aesthetics ». À travers l'analyse d'œuvres telles que *L'Homme* et les *Passions de l'âme*, elle montre que, lorsqu'il aborde l'expérience esthétique, Descartes ne s'intéresse pas uniquement à la raison et au jugement, mais accorde aussi une importance essentielle à l'interaction entre les sensations corporelles, les émotions et les pulsions. Ainsi Descartes se situe-t-il avant Kant, dans une esthétique où le corps précède le jugement, « in a pre-Kantian aesthetics » (p. 12), parce que, au sein de ces écrits cartésiens, « we can detect a visceral aesthetics that surpasses any intellectual concept of judgment » (p. 12). De plus, l'autrice transforme la métaphore cartésienne du « corps-machine » en machine esthétique, « it is an aesthetic machine, energizing the interaction between bodies, objects, and phenomena, as well as between the senses, affects, and thought » (p. 11). Enfin, en s'appuyant sur les textes mêmes de Descartes, elle reconstruit une « esthétique viscérale » où le corps devient le lieu de la pensée, « the body is aesthetic: open to the world, even unshielded from its affective impacts » (p. 18).

Dans le deuxième texte, Marcia Sá Cavalcante Schuback insiste sur la métaphore de la ligne : la pensée n'est pas un objet fixe, mais une ligne en train de se tracer, « the “image” of thinking while thinking, of seeing while seeing, is not the image of something but rather of a line in movement » (p. 98). Cela correspond à l'« intuition de l'esprit » cartésienne : la saisie de la pensée dans son propre mouvement. De plus, l'autrice redéfinit le *cogito* cartésien en l'interprétant non seulement comme mouvement de ligne, mais aussi comme l'instant de saisie, « thinking sees the thinking “at the time,” “as long as,” “while thinking” suddenly, in an instant, which he expressed in the adverb “donc,” *ergo*, “therefore” » (p. 100 *sq.*). Enfin, elle affirme que la pensée cartésienne se produit dans l'acte d'écrire : « dum scribo, intelligo ». Le geste d'écriture – le mouvement de la main, la trace de la plume – accompagne la naissance de la pensée. L'écriture devient une mise en acte du penser, une cartographie dynamique de l'esprit. C'est également l'un des arguments les plus novateurs du texte.

Zuo HUANG (South China Normal University)

2.2. Cartésiens

- ALEXANDRESCU, Vlad & BELLON Thomas, éd, « Pascal », *Journal of Early Modern Studies*, volume 13, issue 1, printemps 2024, 296 p.

Cinquante ans après les études réunies dans les *Analele Universității București. Literatură Universală și Comparată* (1, 1974), le *Journal of Early Modern Studies* édite une partie des actes d'un colloque international tenu à Bucarest à l'occasion des 400 ans de la naissance de Pascal. Ce volume présente une série de sept études qui délivrent un ensemble de nouveaux départs problématiques ouvrant la voie à des hypothèses méthodologiques et interprétatives inédites pour l'intelligence du corpus et de la pensée pascaliennes. En particulier, Vlad Alexandrescu (« Les deux manuscrits de *L'Art de persuader* de Pascal ») propose, pour la première fois depuis les recherches éditoriales de Jean Mesnard (*Oeuvres complètes*, Paris Desclée de Brouwer, volumes I

et III, 1964, 1991) une critique historique, philologique et conceptuelle des décisions qui ont conduit à privilégier la leçon du manuscrit de Sainte-Beuve plutôt que celle du recueil de Montempuys (désormais M) dans l'histoire éditoriale du texte. Sur la base de cette critique, l'auteur formule des hypothèses stemmatiques inédites et justifie de la probité de la copie M pour l'établissement du texte de *L'Art de persuader* et, par extension, pour l'exégèse du double opuscule *De l'Esprit géométrique*. Dans le prolongement de cette étude, Thomas Bellon (« L'art de persuader et les règles de la méthode chez Pascal ») tâche d'interpréter, à l'aune d'un examen des éléments textuels constitutifs de « l'art de persuader », l'articulation de l'opuscule éponyme à l'écrit des *Réflexions sur la géométrie en général* qui l'accompagne dans la tradition éditoriale. *L'Art de persuader* y est présenté comme une méthode *par défaut* qui, sur la base d'un examen critique de la créance, reconduit la question de la perfection de la preuve à celle de son efficace et ce, en vue de sauver la possibilité des démonstrations des difficultés qui émergent de la reconnaissance de la vérité des principes. Dans son étude (« Walk the Line: Pascal on Meaning, Rules, and Skepticism »), Yoen Qian-Laurent élargit cette dernière perspective examinant le rapport de *l'Esprit géométrique* aux *Pensées* par l'intermédiaire de l'*Entretien avec M. de Sacy*. De l'examen de la fonction des tropes sceptiques convoqués dans ces différents textes, il ressort un dépassement de la question du scepticisme et du dogmatisme par celle de la dualité de la nature humaine au sein de laquelle se conjugue une *pratique* du doute et de la certitude. Dans le même registre gnoséologique, Sylvain Josset (« Heart, Intelligence and *Intuitus*: Arnauld and Nicole, Cartesian Interpreters of Pascal ») finit de distinguer le *œur* pascalien des formes successives de *l'intuitus* (dans la *Regula III* puis dans la *Meditatio II*) à partir d'une critique de la substitution de la notion de cœur du fragment L 110/S 142 par les termes, cartésiens, de *sentiment* et *d'intelligence* dans l'édition de 1670 des *Pensées*, dite de Port-Royal. Tamás Pavlovits examine le rapport d'image de la nature à Dieu (L 934/S 762) sous le prisme de la double infinité (« *Unitatis amatrix natura*. Le problème de l'unité chez Pascal »). L'article suggère que, si la double infinité ruine la possibilité d'assigner une unité ontologique aux choses elles-mêmes, elle caractérise ce faisant un certain principe d'unité rendu par l'uniformité des choses. L'hypothèse est alors la suivante : cette unité de la nature (*unitatis amatrix natura*) rendue manifeste par sa double infinité serait alors « l'image non pas de Dieu en tant que tel, mais de Dieu caché. » De son côté, Alberto Frigo montre comment le désespoir fait l'objet chez Pascal d'une pratique dont le règlement procède d'une réflexion sur la ressemblance et la dissemblance des expériences passées, dévoilant ainsi la nécessité de désespérer le bonheur par la philosophie (« Il faut savoir désespérer où il faut. Pascal et le désespoir de la philosophie »). Enfin, Jean Dhombres propose une historiographie alternative du calcul intégral à l'époque moderne, désignée par une formule empruntée au marquis de L'Hôpital pour qualifier les méthodes employées par Pascal en calcul intégral dans les *Lettres d'A. Dettonville* : « Pour M. Pascal, il tourna ses vues de tout un autre côté » (« Sur les interprétations de “tout un autre côté” de Pascal »).

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- Pape François / BERGOGLIO, Jorge Mario, *Sublimitas et miseria hominis. Lettre apostolique pour le quatrième centenaire de la naissance de Blaise Pascal*, Vatican, 2023 [repris par les Éditions Salvator, Paris, 2024, avec des textes de Benedetta Papasogli, Laurence Plazenet, Tony Gheeraert et Jean de Saint-Chéron, 90 p.]

Il n'est pas courant qu'un document pontifical fasse longuement et exclusivement l'éloge d'un penseur laïc, surtout s'il a, durant une période de sa vie, adhéré à un mouvement, le jansénisme, qui s'est avéré finalement déviant, voire hérétique.

Il ne s'agit pourtant pas d'un hommage de circonstance, ni d'une récupération tardive, mais d'une lecture précise et pertinente. Précise parce qu'elle s'appuie sur la littérature du dernier demi-siècle (sont cités Louis Lafuma, Michel Le Guern, Henri Gouhier, etc.) et sur les meilleures vues théologiques (ainsi Hans U. von Balthasar). Deux points en particulier ressortent, qui mettent Pascal au cœur de la situation contemporaine. D'abord que, suivant la doctrine des trois ordres, la rationalité qui leur demeure commune n'a pourtant rien d'univoque : l'ordre des corps a sa rationalité, celui des esprits, la sienne et donc celui du cœur, aussi « mystique » qu'on le dira, déploie aussi la sienne, qui ne se distingue des deux premières que par sa puissance « infiniment infinie » de mise en lumière à la fois des raisons du cœur et des autres ordres. Ensuite que la raison du cœur ne procède pourtant pas par un surcroît de la représentation, ni de la prédication, n'ajoute rien aux sciences positives et n'appartient donc pas plus à la métaphysique (ni à ses preuves), mais consiste précisément à aimer Jésus-Christ et ainsi comprendre notre situation : la « nuit de feu » apporte une certitude, parce que l'amour fait comprendre. D'où l'accent d'emblée mis sur la connaissance de cet ordre : « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par J.C., mais nous ne nous connaissons nous-même que par J.C. ; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de J.C., nous ne savons ce que c'est, ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que de nous-mêmes » (*Pensées*, L. 417). (On regrettera peut-être que la traduction officielle dise *sublimitas* pour ce qui contraste avec la *miseria*, à savoir la *magnitudo*).

Jean-Luc MARION, *de l'Académie française*

- BOCCHETTI, Andrea (dir.), *Descartes alla prova di Pascal. Uomo, Mondo, Dio*, Naples, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2024, 264 p.

Ce volume, issu d'un colloque tenu à Naples du 4 au 6 mai 2022, rassemble des articles hétérogènes de chercheurs français et italiens sur les rapports entre Pascal et Descartes. Dans une première partie (« Uomo »), outre l'étude d'Andrea Bocchetti, qui revient sur la critique du solipsisme de l'*ego*, on signalera aux lecteurs français du *Bulletin* l'article d'Igor Agostini, qui nous invite à approfondir les thèses sur l'héritage « spiritualiste » de Descartes chez Pascal et Malebranche d'Augusto del Noce, rarement lu de ce côté des Alpes. La seconde partie (« Mondo »), plus épistémologique, s'ouvre par une intéressante étude de Gilles Olivo, qui propose une lecture d'ensemble de l'opuscule *De l'Esprit géométrique* : contre Jean Mesnard, l'auteur ne voit pas dans *L'Art de persuader* une « généralisation » et un « perfectionnement » des *Réflexions sur la géométrie en général*, mais plutôt la « relance » d'un projet avorté faute du point de départ solide que constitue la théorie cartésienne du jugement, mobilisée au début de *L'Art de persuader*. Le lecteur retrouvera dans la troisième partie (« Dio ») l'idée récitrice du dernier ouvrage publié de Vincent Carraud, *De la certitude*, formulée à partir d'une analyse remarquable du *Mémorial*. Le concept pascalien de « certitude » serait « cartésiano-paulinien » : cartésien en ce qu'il est la détermination de la vérité, paulinien en ce qu'il instaure une « dramatique de la séparation et de l'unité » au Christ. Après quelques rapides remarques de Fabrizio Lomonaco sur « l'antithèse » amour de Dieu ou amour de soi chez Pascal, l'ouvrage se conclut sur une démonstration de Sylvain Josset : en conceptualisant « l'infirmité du roseau pensant », l'auteur montre en quoi Pascal parviendrait à éprouver et à surmonter la métaphysique cartésienne de la subjectivité – justifiant ainsi *in extremis* le titre exact du volume : « Descartes à l'épreuve de Pascal ».

- *CARRAUD, Vincent, *Pascal : de la certitude*, Paris, Puf, « Épiméthée », 2023, 486 p.

Vincent Carraud est historien de la philosophie. Par conséquent, il fait de la philosophie, quand il fait de l'histoire. Son *Pascal : de la certitude* est à nouveau l'application de ce principe, selon lequel la philosophie doit être rectrice pour qu'il soit possible de s'y retrouver *dans son histoire même*. Car il faut aller jusqu'aux ultimes conséquences d'une certaine corrélation : d'autant plus de philosophie, *d'autant plus d'histoire*. Elle ne veut pas dire seulement, comme il en va d'ordinaire, que l'histoire serait requise, en servante de la philosophie, pour accéder, alors seulement, à celle-ci ; mais tout autant, inversement et plus profondément, qu'il n'y aura pas de vérité possible dans cette sorte-là d'histoire, qu'il n'y aura rigoureusement pas ici *d'histoire*, sans philosophie qui, constamment, la dirigera, et ainsi, dans l'autre sens de la proportion, que l'accès même à la vérité historique se tient ici sous la condition de la pensée philosophique : il faut penser pour trouver. À cet égard, bien des résultats de ce livre se présenteront comme autant de confirmations historiques d'intuitions philosophiques, en sorte que l'on pourrait penser ici à ce qu'écrivait Gustave Flaubert, recevant quelques jours avant sa mort la confirmation de l'existence d'une particularité botanique dont il avait besoin, sans la connaître, pour *Bouvard et Pécuchet* : « *J'avais raison!* Et *j'avais raison* parce [...] qu'à un certain degré intellectuel (quand on a de la méthode) on ne se trompe pas. La Réalité ne se plie point à l'idéal mais le confirme » (À sa nièce Caroline, 2 mai 1880, *Correspondance*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. V, p. 894). En histoire de la philosophie aussi, la réalité confirme le concept, « quand on a de la méthode ».

Encore faudra-t-il *voir*. Vincent Carraud veut voir, et montrer, montrer avec évidence, démontrer en mettant sous les yeux. Et ainsi son livre d'histoire de la philosophie déploiera un regard, et la description, extrêmement minutieuse, de ce que ce regard a vu, dans sa cohérence extrême comme en sa plus grande exactitude historique.

Au premier abord, le livre rassemble et révise amplement (particulièrement dans un appareil très impressionnant de notes, formant un livre dans le livre, ou plutôt ouvrant en lui, comme en perspective, plusieurs autres livres) quinze études classées selon l'ordre chronologique des textes pascaliens qui en forment à chaque fois le centre, à partir du *Mémorial* consignant la certitude du 23 novembre 1654, en trois ensembles, « avant, pendant et après » la fameuse « conférence APR » de 1657 ou 1658, « De la vraie religion », avec, en quelque sorte au cœur du livre (et de fait presque à lui seul promesse d'un autre livre), le très substantiel chapitre IX, « De vera religione » (61 p.), portant sur le concept même de « religion », le concept de certitude formant « l'unité focale » (p. 13) du recueil, et d'abord du chemin de pensée de Pascal tel qu'il est ici considéré.

Cependant le principe de la philosophie directrice ne vaudra pas seulement pour l'histoire, mais tout autant pour la philologie. « La philologie est chose trop sérieuse pour être abandonnée aux philologues » (Vincent Carraud, et non pas Nietzsche, p. 151). « Philologie » devra s'entendre d'abord, dans le cas de Pascal, de la façon la plus humble et la plus précise, la plus difficile aussi : matériellement, en tant que déchiffrement, car rien n'est trop humble pour la philosophie. Et ainsi il s'agit déjà de voir et de montrer. Le premier travail de l'auteur consiste à regarder, puis montrer *Pascal en train d'écrire*, tenter d'accéder à ce qui fut d'abord écrit, qui fut parfois raturé, à ce qui fut ajouté plus tard, et à quel endroit sur la page, avec quels traits de plume, d'union ou de séparation. C'est la première tâche à accomplir en vue de découvrir « *Pascal au travail* », comme Vincent Carraud en reprend la prescription générale

au grand pascalien japonais Yoichi Maeda (donc accéder aux *notes*, pour le dire de la façon la plus neutre possible, aux *notations* de Pascal : « Pascal pense et converse en brouillonnant », p. 10, ayant du mal à commencer, ayant du mal à finir), et comme l'auteur y reviendra au sujet des *Provinciales* (appelant à une édition qui montrerait, en respectant les colonnes pascaliennes, « Pascal en train de travailler », p. 151). Plusieurs chapitres du livre décriront ainsi le manuscrit de Pascal, dont certaines pages sont aussi reproduites en fac-similé. Cette tentative de montrer saute elle-même immédiatement aux yeux dans le somptueux commentaire dudit *Mémorial* qui ouvre le livre et en donne pour ainsi dire le ton : ainsi lorsqu'il faut lire « FEU » en nom propre, « écrit en lettres capitales sur le parchemin, au centre d'un trait horizontal qui coupe entièrement la page » (p. 35), puis DIEU, « écrit en grandes capitales lui aussi » (p. 40), et comprendre, plus bas, « le sens de l'équerre tracée par Pascal sur le papier autographe », indiquant une double rédaction que montre l'édition des *Discours* par Emmanuel Martineau (p. 31 de celle-ci, avec l'explication p. 213), avec lequel le travail de Vincent Carraud se tient constamment dans une profonde unité de méthode et d'esprit, et à qui ce texte inaugural est justement dédié. On en trouvera un autre exemple, vraiment virtuose celui-là, au chapitre VI, « La maxime de la médisance », où il apparaît clairement, pour dégager ici le principe, que seul celui qui comprend peut lire, *seul il peut voir*, déchiffrer, sous la terrible écriture de Pascal, le *Fecitque cadendo undique ne caderet* (« Tombant tous azimuts, il a fait qu'il ne tombe pas », p. 148).

Qu'il se fût agi de *voir*, un texte pourrait l'attester d'une façon presque emblématique, celui que Vincent Carraud consacre à « La Cène » du retable du maître-autel de l'église de Port-Royal, peinte par Philippe de Champaigne (xi, « Un portrait porte absence et présence »), et où, regardant, il voit que la toile ne montre pas la Présence réelle, mais figure, « donne à voir » (p. 314) un pain bénit qui n'est justement pas encore consacré, préparant seulement ainsi « figurativement à la présence réelle du Christ en l'Eucharistie » (p. 318), loin de la signifier, de la redoubler par rapport à la présence réelle du Saint-Sacrement, par où le tableau sera seulement « figure », ou « portrait ». Cette étude sur le visible n'a rien d'un morceau de bravoure : elle est un exemple magistral de la rigueur phénoménologique, c'est-à-dire descriptive, de Vincent Carraud historien de la philosophie.

Mais à vrai dire, en cette histoire, s'agit-il bien de philosophie ? « Pascal n'est sans doute pas philosophe », écrit Vincent Carraud au sujet du Pascal de *l'Entretien avec M. de Sacy* de janvier 1655 (p. 64), quoiqu'il lise les philosophes. Le deviendra-t-il jamais ? Il suffit du moins que Vincent Carraud le soit pour que son livre établisse ou plutôt rappelle, après celui qu'il consacra justement à *Pascal et la philosophie* (Paris, 1992 ; 3^e édition, 2023), chez Pascal, « l'absence » de la métaphysique et en même temps (c'est justement cette conjonction qui est troublante) sa « présence » la plus constante. Or cette présence porte un nom : Descartes, en sorte que le *Pascal* de Vincent Carraud est à nouveau aussi un *Descartes*, Descartes partout présent dans la façon dont Pascal se sert de lui pour un dessein tout autre que le sien (selon ce que l'*« Avant-Propos à la troisième édition »* du premier *Pascal* appelle, à peu près au même moment, *subversion, op. cit.*, p. 2). La question autour de laquelle s'ordonnent toutes les autres apparaît ainsi dans le titre du recueil : *de la certitude*, qu'il faut penser avec son corrélat phénoménologique hégélien : *de la vérité*, et dans l'horizon ouvert par Heidegger pour l'histoire la plus historique, la mieux historique, de la philosophie elle-même : « Que la vérité obéisse au concept cartésien de vérité comme certitude, et non plus comme adéquation, ainsi que Heidegger l'a indiqué dans son *Nietzsche*, voilà ce dont Pascal a le premier pris acte, dès le *Mémorial* » (p. 11). Le *Nietzsche II*

de Heidegger donne pour Vincent Carraud l'indication décisive à partir de laquelle lui-même décrira, à la suite de celui-ci, *die neuzeitliche Herrschaftsstellung des Menschen*, « la position souveraine moderne de l'homme » (GA 6.2, p. 188, cité p. 273), pensée dans les *Meditationes* et pleinement mesurée par Pascal, lorsqu'il lui faut encore être certain : « Le concept de certitude [...] désigne exactement la modalité de cet accès au Dieu qui s'offre en sa vérité » (p. 11). La puissance de cette question établit ainsi la magnifique exégèse du *Mémorial*, sous le titre de « Certitude », en texte instaurateur, pour le livre entier, de la méthode et du dessein de Vincent Carraud, qui vont tenter de restituer la pensée de Pascal à sa pleine visibilité, d'abord, puis de reconstituer la description de la « position de l'homme » qu'il est possible d'y lire, et dont la netteté finale est établie en toutes lettres dès le *Mémorial* : « Je m'en suis séparé » ou « Jésus-Christ », puis un trait, et au-dessous, « Je m'en suis séparé ». « Pascal est donc le penseur de la séparation comme position de l'homme face au Christ » (p. 47), d'une séparation qu'il faut dire « structurelle », « car elle est toujours accomplie en ce qu'elle est possible », et qui donne à cette pensée sa « dramatique » (*ibid.*). Et ainsi il faut dire que Pascal est le « théoricien (cartésien) de la position » en même temps que le « théoricien (anticartésien) de la disposition de l'homme dans sa disproportion » (p. 12). Au fond, tout le livre exposera différentes scènes d'une telle dramatique de la séparation, qui reviendra jusqu'à la fin : « Pourquoi se séparer du monde? Parce que la crainte constante de Pascal, depuis le *Mémorial*, est d'être séparé de Dieu ; pour ne l'être pas, il faut commencer par se séparer du monde » (XIV, « En lui vous êtes remplis », p. 407). Il faudra alors se souvenir de ce qu'indiquait Gilberte Périer en sa *Vie* : « Que Dieu ne m'abandonne jamais! [...] furent comme ses dernières paroles » (cité p. 45). Il est tout sauf indifférent, à cet égard, que ce livre dont les chapitres sont à chaque fois dédiés à des amis philosophes ou pascaliens de l'auteur, se referme sur le très beau texte XV, « L'amitié « sans attachement » », qui à nouveau, de façon tout à fait caractéristique de la méthode de V. Carraud, doit revenir au concept cartésien de l'amour pour montrer comment la pensée pascalienne s'en sert afin d'opposer la « tendresse raisonnable » à la « tendresse sensible » (selon Gilberte Périer dans *La Vie de M. Pascal*, citée p. 446) et de refuser celle-ci, dans « un anticartésianisme cartésien » (p. 453).

Le dessein le plus général de Vincent Carraud, celui qui porte toute son œuvre depuis le commencement, apparaît alors : montrer comment, *en pleine métaphysique*, Pascal a déjà pris congé de celle-ci, non certes en la renversant, mais au contraire en s'en servant, et, comme Heidegger lui-même aura pensé en découvrir – non au cœur, mais seulement à la fin de celle-ci – le chemin, *en la laissant*, fût-ce dans la figure du « désintérêt » (« le désintérêt radical [de Pascal] pour la métaphysique », p. 133). Une première fois, dans l'étude du *Mémorial*, lorsque V. Carraud commente le nom de Dieu, qui ne donne pas une essence, et lorsqu'il voit, ce qui est un autre trait frappant de sa méthode, *ce que Pascal ne cite pas, ce dont il ne parle pas*, qui est toujours presque aussi éloquent que ce dont il parle (*voir*, ainsi, sera très souvent *voir ce qui n'est pas là* : c'est même peut-être ce qui, dans la tâche de l'historien de la philosophie, sera le plus difficile, car cela suppose de voir au-delà de la présence, le sens de l'absence, et d'abord cette absence même ; il faudra donc, à la fois, regarder le texte, et regarder ailleurs). Or ici, ce qui est passé sous silence, c'est Ex 3,14, au profit d'Ex 3,15 (« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob »), et Vincent Carraud commente alors : « Pascal ne recherche pas le Dieu de la métaphysique » (p. 35). Une autre fois, dans un texte lui aussi de déchiffrement dédié à Jean-Louis Chrétien, concernant le difficile : « Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde », il montre comment la question « métaphysico-théologique » de la compatibilité des noms divins

« n'intéresse pas Pascal », rappelant avec J.-L. Chrétien que la miséricorde doit tout entière être rapportée au Christ, ce qui l'autorisera à conclure : « Il faut donc quitter la métaphysique, ou la théologie des attributs divins, et entrer en christologie » (p. 121).

Il ne sera alors pas tellement surprenant de voir un autre nom propre traverser de part en part toute la considération de l'œuvre de Pascal par Vincent Carraud, celui de saint Paul, dont la compréhension par Pascal fera justement constamment usage de Descartes, jusqu'à la « thèse d'un cartésiano-paulinisme » (p. 12), dans un très singulier appel à la métaphysique qui la détourne, ou plus précisément qui, au moment où il s'en sert, *l'abandonne* : « S'il ne s'agit pas de prouver (métaphysiquement) Dieu, il reste qu'on ne saurait avoir affaire au *vrai* Dieu qu'en en étant certain, parce que ce n'est qu'en certitude que Dieu est susceptible d'être donné comme le *vrai* Dieu : *scio cui credidi*, "Je sais en qui j'ai cru" (2 Tm 1, 12), telle sera la devise portée sur le cachet de Pascal » (p. 38).

Pourtant il faudrait encore, à l'arrière-plan de ce livre, évoquer d'autres noms, au premier chef ceux de Hans Urs von Balthasar et de Jean-Luc Marion, qui sont au centre de toute l'œuvre de Vincent Carraud, et qui apparaîtront à nouveau ici en très bonne place. Mais il faudra peut-être surtout dire ici un mot d'une femme qui se tient, en toute cette dramatique, discrètement sur le devant de la scène : Gilberte Périer, la sœur de Pascal, dont les deux versions de la *Vie de M. Pascal* sont constamment sous les yeux de Vincent Carraud, comme il l'indique lui-même : « J'ai accordé une importance proprement capitale à la *Vie de M. Pascal* par sa sœur Gilberte, dont la composition est un modèle d'intelligence » (p. 13). Et en effet le texte précis de la *Vie*, souvent pleinement cartésien, apparaîtra à plus d'une reprise comme tout à fait décisif dans l'établissement de la preuve, ainsi par exemple lorsqu'il faudra identifier les « athées » qu'il s'agissait pour son frère de « réfuter » (VIII, « De nouvelles lumières sur la religion »). On serait peut-être trop peu pascalien si l'on déplorait, contre Gilberte elle-même qui voyait dans la façon d'aimer de son frère la « perfection de la charité » (cité p. 455), qu'elle n'eût été payée de la part de celui-ci, comme le rappelle Vincent Carraud, malgré l'immense dévouement dont elle fit preuve envers lui, « que "d'une conduite de réserve", pire, "de ses rebuts" » (p. 451, citant la *Vie*). L'intelligence de Vincent Carraud aura du moins su rendre, à l'occasion de l'étude de la pensée du frère, un remarquable hommage philosophique à la très belle intelligence de la sœur.

Le livre de Vincent Carraud prend la suite d'un autre, *Ce que sait la foi* (Paris, Communio & Parole et silence, 2020), formant avec lui comme le second volet d'un diptyque. Pascal n'était pas absent du premier, quoique saint Paul en fût peut-être le centre, lorsqu'il s'agissait déjà de décrire, sous le nom de foi, une certitude non métaphysique. L'œuvre de Vincent Carraud trouve là son lieu philosophique le plus propre, celui d'une confrontation, non avec la métaphysique, mais plus exactement de celle-ci avec ce qui n'en relève pas. Lieu absolument singulier, peut-être le plus proprement philosophique, qui regarde à la fois ici, dans la philosophie, et ailleurs.

Emmanuel CATTIN (Sorbonne Université)

- *GONÇALVES LIND, Andreas & FERRO Nuno, éd., « As Razões do Coração: Blaise Pascal (1623-1662) no 400.º Aniversário do seu Nascimento », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 79, 4, 2023.

As Razões do Coração (Les raisons du cœur) titre la *Revista Portuguesa Filosofia* pour le quatre centième anniversaire de la naissance de Pascal. Le volume concentre un total de dix-sept études sur la pensée pascalienne issues d'horizons méthodologiques et de traditions disciplinaires diverses, ainsi que la traduction portugaise d'un texte de Jean-Luc Marion (« Ciò che vede il cuore. Pascal e la distinzione degli ordini »)

présenté originairement à la Scuola della Cattedrale del Duomo de Milan en 2023. Cet imposant volume anniversaire est divisé en quatre sections. La première – « Estudos sobre Pascal » – réunit cinq articles consacrés à la genèse, à la réception et à l'influence historique de la pensée de Pascal. Elle s'ouvre sur une étude par Vincent Carraud (« Fausses fenêtres : Étienne Pascal et Étienne Noël, saint Augustin et Jean Duvergier de Hauranne ») de l'usage pascalien des antithèses dans la lettre d'avril 1648 au Révérend Père Noël, suggérant ainsi l'hypothèse fort intéressante d'une co-écriture d'Étienne et de Blaise Pascal dans laquelle la grammaire et l'éloquence sont mises au service d'un enseignement philosophico-théologique d'obéissance cyranienne. Après Étienne Pascal et Saint-Cyran, Claudio Buccolini (« Les nombres parfaits chez Mersenne : des mystères pythagoriques à la science et à l'exégèses ») s'intéresse à la place de Mersenne et, à travers lui, de Pietro Bongo († 1601), sur la détermination mathématique et la signification exégétique des « nombres parfaits » au début du XVII^e siècle. Benoît Vermander (« Lecture de l'Écriture et écriture des *Pensées* ») propose une méditation sur le style des *Pensées*, inspirée de la poétique des Écritures. Aux termes d'une reconstruction historique de l'influence du « jansénisme » de Port-Royal sur Pascal, Nicolò Germano (« Rilegature gianseniste. Appunti su Pascal e il giansenismo ») soutient l'idée générale selon laquelle la recherche scientifique, comme la recherche de Dieu, s'inscrit dans une dialectique augustinienne entre effort humain et grâce divine. Enfin, Carmen Herrando Cugota, (« José Jiménez Lozano. Un lector español de Pascal ») examine la postérité de Pascal à partir de sa réception chez l'écrivain espagnol José Jiménez Lozano (1930-2020). La seconde section – « Antropologia de Pascal » – rassemble trois études sur l'anthropologie ou la science pascalienne de l'homme. Revenant brillamment sur « l'anthropologie de la grandeur et de la misère », Laurent Thirouin (« La grandeur de l'homme ») déconstruit l'image romantique, largement répandue encore, d'un pessimisme anthropologique pascalien, en insistant sur ce qui fait la véritable visée de la pensée religieuse de Pascal, à savoir : une promesse de joie. Poursuivant en ce sens, Denis Moreau (« Réflexions sur la stratégie apologétique dans le “pari” de Pascal ») examine le « gain » terrestre de la vie chrétienne présenté dans le fragment dit du « pari ». Enfin, sur la base d'une analogie entre vide physique et néant existentiel, Laurence Devillairs (« Pascal. Ni être ni néant : le vide de notre nature ») dresse une dramaturgie du vide censé désigner la condition de l'homme. La troisième section – « O Pensamento de Pascal além da Razão Moderna » – a pour thème l'idée d'une philosophie pascalienne conçue comme dépassement de la rationalité moderne. Lucie Lebreton (« Pascal, penseur du désordre ») éprouve ainsi les limites d'une compréhension de la pensée pascalienne commandée par les « trois ordres » considérés comme un principe structurant de « l'œuvre ». Matthew Clemons (« Pascal's “Order of the Heart” in Phenomenological Value-Theory ») propose une compréhension de la « raison du cœur » inspirée des approches de la phénoménologie contemporaine de la valeur. En retracant ses origines chez Montaigne, Gassendi et Descartes, Antony McKenna (« Le sentiment dans les *Pensées* de Pascal : son origine, ses fonctions, son statut ») défend l'idée d'une réduction, à visée apologétique, de la « foi humaine » (i. e. sans grâce) à un simple sentiment issu de l'éducation et de l'habitude, reflet de la corruption de la nature humaine. Chacun à sa manière, Marie-Jeanne Coutagne (« Pascal au-delà des contrariétés : silence et présence ») et Nuno Ferro (« O silêncio das coisas [outra vez...] e a solidão ») posent un regard contemporain et singulier sur les grands thèmes de la spiritualité pascalienne. Enfin, la quatrième et dernière section du volume réunit des études qui explorent le « cadre théologique » de Pascal – « Explorando o Enquadramento Teológico de Pascal ». La première (Jérôme de Gramont, « Le clair-obscur pascalien – de la Révélation au nihilisme ») interroge

la nature paradoxale de la révélation divine à partir du *Deus absconditus* thématisé dans la lettre à M^{me} de Roannez et du motif central de la figure dans les *Pensées*. Manuel Palma Ramírez (« Descripción fenomenológica de la muerte de Cristo en los escritos de Blaise y Jacqueline Pascal ») dresse une biographie intellectuelle et spirituelle de Jacqueline Pascal. Sylvain Josset (« „Stammt alles vom Heiligen Geist“? ») réévalue le rôle que Pascal accorde au Saint-Esprit dans la conversion de l'homme comme dans sa christologie à partir d'un commentaire précis du fragment L XXVI/760 – S 629. Et enfin, Domenico Bosco (« Il “Scio cui credidi” pascaliano. Il senso di un sigillo ») restitue l'ensemble des raisons qui font de la christologie pascalienne ce que Vincent Carraud nomme ailleurs une « apologétique de la douceur ».

Thomas BELLON (Centre Granger, Aix-Marseille Université)

- *« Pascal e le forme della ragione », *Aquinas*, 2023, LXVI, 1, Lyon, ENS Éditions, 2022, 286 p.

Ce numéro de la revue italienne *Aquinas*, éditée par l'Université pontificale du Latran, fait partie des nombreuses publications produites à l'occasion du quadricentenaire de la naissance de Pascal en 2023. Il confirme la richesse et le dynamisme des études pascaliennes en Italie, aux côtés des autres publications mentionnées dans ces pages (comme l'ouvrage collectif édité par A. Bocchetti, *Descartes alla prova di Pascal. Uomo, Mondo, Dio*, Mnemosyne, 2024, cf. p. 198). La lettre apostolique du pape François *Sublimitas et miseria hominis* est donnée à lire en ouverture. Elle est suivie de huit articles dédiés à des aspects différents de la pensée de Pascal, puis d'une série de discussions critiques et de recensions d'ouvrages récents sur Pascal, très utiles pour saisir l'actualité de la recherche pascalienne en France et en Italie. Dans « Una razionalità ad ampio spettro, una metafisica relazionale della persona. Blaise Pascal alle origini di una modernità alternativa », Alberto Peratoner propose de relire Pascal comme inaugurant une « métaphysique alternative » fondée non pas sur le sujet, mais sur la « dimension relationnelle », par comparaison avec Descartes. Dans « Blaise Pascal e le Scritture. Un qualche appunto », Domenico Bosco propose une interprétation de l'herméneutique pascalienne des Écritures en mettant en évidence les tensions qui la traversent (attention : p. 88, Emmanuel Martineau est renommé Étienne Martineau). Gian P. Soliani aborde, dans « Pascal e i trascendentali. In margine a una metafisica implicita », le statut de la métaphysique chez Pascal. Contre l'idée d'une indifférence profonde de Pascal à toute métaphysique, il s'agit de penser une « métaphysique implicite » ou « architecture métaphysique » pascalienne à partir des trois ordres, fondée sur une analyse des transcendantaux au sens médiéval et sur une lecture comparative avec certaines figures comme Jacques Forton (!). Nous ne partageons pas cette lecture pour la raison suivante : l'usage pascalien du concept d'ordre n'est pas gouverné par un intérêt métaphysique (il y va plutôt d'une réflexion sur une vertu épistémique qu'on pourrait nommer « le sens de l'ordre », ou bien une réflexion esthétique sur ce que voir veut dire, comme L. Thirouin le résume très bien dans une parution récente – et dont le titre dit tout : « Les trois ordres en leur lieu », *Bulletin de la Société française de philosophie*, « Pascal, lectures nouvelles », 2025). Il faudrait montrer ici plus étroitement à partir du fragment L 308 en quel sens un intérêt métaphysique peut être discerné. Maria Vita Romeo (« Pascal: dalla politica all'etica ») revient sur le rapport entre politique, éthique et spiritualité chez Pascal (ce qui, dans l'ensemble des travaux publiés lors des colloques du quadricentenaire, est plutôt rare et mérite d'être souligné). Dans le sillage de ses travaux présentés dans *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Rosaria Caldarone propose une interprétation du fragment L 612 (« Platon, pour disposer au christianisme ») permettant de réin-

tégrer Pascal à l'histoire de la philosophie en cultivant un concept platonicien de « philo-sophie ». Mario Micheletti (« Pascal e il déisme ») propose une revue utile de la critique pascalienne du déisme, en étant attentif aux usages pascaliens de la notion et à l'importance du rapport entre déisme et stoïcisme. Enfin, on soulignera les deux articles d'Alberto Frigo et d'Igor Agostini. Le premier (« Descartes, Pascal e la perfezione umana ») propose de relire le travail de Pascal en philosophie à partir de la question (anthropologique – osons-le, malgré l'équivocité du terme) de la perfection de l'homme. En reprenant ses travaux sur la subversion pascalienne de la quatrième méditation dans les fragments L 44-L 45 sur l'imagination (« Necessary error. Pascal on imagination and Descartes' Fourth Meditation », *Early Modern French Studies*, 39, 2017, p. 31-44), il soutient que la réflexion pascalienne sur la « certitude de la vérité » conclut à une thèse opposée à celle de Descartes : alors que celui-ci parvient à montrer que l'erreur n'est pas constitutive du jugement humain dans la quatrième méditation, et que « la plus grande et principale perfection de l'homme » consiste à acquérir « l'habitude de ne point faillir » (AT IX-1, p. 49), Pascal répond que nous avons une tendance constitutive à faillir, dont nous ne pouvons nous extirper par les seules lumières naturelles. Posons à l'auteur une question : sa lecture ne revient-elle pas à ratifier, sur le plan épistémologique, ce qu'on pourrait nommer une forme de fidéisme concernant Pascal (catégorie dont l'usage est ici sans rapport avec son sens historique) ? L'article d'I. Agostini se concentre pour sa part sur le rapport de Pascal à la théorie de la création des vérités éternelles par Dieu, à partir du fragment L 449 (« Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut »), et soutient principalement deux thèses : qu'il ne faut pas voir dans ce passage la trace d'une discussion avec Descartes, car la thèse ici visée est celle, plus classique et thomiste, de l'identité de Dieu avec des vérités incréées dépendantes de l'intellect divin ; mais que cela n'empêche pas de considérer que la thèse cartésienne des vérités éternelles pourrait être ciblée par Pascal, car son objectif plus généralement est de défaire l'identification « stérile » (p. 150, le mot est d'I. Agostini) entre Dieu et la vérité, qui risque de fausser notre rapport avec Dieu. L'auteur s'appuie ici sur le fragment L 926 (en renvoyant au commentaire qu'en a fait V. Carraud dans *Pascal : de la certitude*, Puf, Paris, 2023) qui énonce : « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu ». *La vérité n'est pas Dieu*, ce qui ne veut pas dire que *Dieu n'est pas la vérité*, et c'est pour cette raison qu'en pensant simplement Dieu comme « auteur des vérités géométriques » (que ce soit selon un modèle thomiste ou cartésien), on a une fois encore lâché la proie pour l'ombre.

Yoen QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)

- PAGANI, Paolo, PERATONER, Alberto & SOLIANI, Gian Pietro, éd., « Blaise Pascal (1623-1662). Metafisica, Scienza, Teologia », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, année CXVI janvier-mars 2024, 234 p.

Avec ce volume anniversaire, la *Rivista di filosofia neo-scolastica* satisfait le voeu de voir la pensée de Pascal continuer de s'éclairer par ses sources et son contexte scolastique et humaniste, par sa situation métaphysique et ses engagements épistémologiques. Il va sans dire que cela n'enlève rien aux mérites des deux études qui portent attention à la réception contemporaine de Pascal dans le champ de la théologie ou de la littérature. La première est menée par Isabella Adinolfi (« La ripresa dei pensieri di Pascal sulla morte in M. Houellebecq e D.F. Wallace ») et montre, à partir d'une analyse comparative de l'usage que Michel Houellebecq et David Foster Wallace font

de l'anthropologie pascalienne de la misère, comment la réflexion pascalienne sur la mort devient, chez ces auteurs, un instrument de stratégie littéraire et de mise en scène du rapport moderne à la finitude. La réception contemporaine de l'anthropologie pascalienne est encore examinée par Amerigo Barzaghi (« La svolta antropologica pascal nella teologia del Novecento ») qui montre comment la « stratégie » anthropologique de l'*Apologie* anticipe, d'une certaine manière, le « tournant anthropologique » de la théologie du xx^e siècle, en particulier chez Edward Schillebeeckx et Karl Rahner. Pour ce qui regarde l'examen des sources scolastiques et humanistes de Pascal, Gian Pietro Soliani (« *Duplex delectatio*. Note sull'ermeneutica di Agostino tra Giansenio, Pascal e la Scolastica ») propose une étude du thème augustinien de la *duplex delectatio* à partir d'un examen de la conception pascalienne de la volonté humaine. Il est montré que la position de Jansénius sur la liberté d'indifférence, sans pour autant rendre compte de toute la complexité du rapport pascalien entre grâce et liberté, met en évidence une affinité souvent ignorée avec l'anthropologie de Molina, ouvrant ainsi une nouvelle lecture du dialogue entre augustiniens et molinistes. Manlio Antonio Forni (« *Principi e forme del devertere da Montaigne a Pascal* ») propose un examen comparatif de la *diversion* montanienne et du *divertissement* pascalien, éclairé à la lumière des difficultés herméneutiques posées par la traduction italienne du terme français de « *divertissement* ». En retracant les usages de la notion de « *subsistance* » dans les fragments des *Pensées* consacrés aux prophéties, Igor Agostini (« *Lessico e semantica della sussistenza in Pascal* ») en révèle la signification biblique (plutôt que métaphysique). Les passages étudiés révèlent que, chez Pascal, la notion de *subsistance* ne désigne pas seulement la persistance, mais possède un sens historico-salvifique, lié à la permanence de l'Alliance et la continuité du *testamentum* à travers les générations et les épreuves. Sur le plan métaphysique, Alberto Peratoner (« *Per un reale esistenziale. Tratteggi metafisici in Pascal* ») suggère que, s'il n'existe pas chez Pascal de métaphysique systématique, on pourrait néanmoins reconnaître les linéaments d'une « métaphysique de la personne », articulée autour des trois ordres – corps, esprit et charité – et constitutive d'un certain réalisme existentiel. De son côté, Vincent Carraud (« *Della diversità. Pascal, metafisica e nominalismo* ») interroge le rapport de Pascal à la métaphysique en trois temps, en montrant (a) sur la base de ses travaux antérieurs, que le désintérêt de Pascal vis-à-vis de la métaphysique est un désintérêt à l'égard d'une métaphysique cartésienne considérée comme achevée (« *disinteresse per una riuscita* ») ; (b) que les fragments sur la diversité ne visent pas à dériver l'unité de la ressemblance selon une thèse nominaliste radicale, mais portent ensemble une critique (cartésienne) des formes substantielles, *i. e.* contre l'idée que les choses ont une unité réelle et intrinsèque, indépendante de la pensée ; et (c) que du point de vue théologique, Pascal se détourne de l'assimilation dans la tradition métaphysique de Dieu à l'être, privilégiant ainsi la recherche d'une présence vis-à-vis d'une essence. Concernant l'épistémologie, Paolo Pagani (« *Sulla epistemologia di Pascal. Note a margine della Lettera al Padre Noël* ») propose une lecture linéaire de la méthodologie pascalienne de la lettre R. P. Noël du 29 octobre 1647, en regard avec la théorie du syllogisme scientifique des *Seconds Analytiques* d'une part et le falsificationnisme poppérien d'autre part. Enfin, Domenico Bosco, (« *Tra un Dio perduto e un Dio nascosto. Pascal, apologetiche e libertinage nel Seicento* ») retrace l'itinéraire interprétatif traditionnel d'un Pascal qui, face au libertinage et au scepticisme de son siècle, élabore une apologétique originale fondée sur la figure du Dieu caché : un Dieu qui se voile pour préserver la liberté humaine, se manifeste à ceux qui cherchent sincèrement, et se révèle au cœur de l'homme, à travers le Christ.

- PIERRÈS Raphaël, *Entre intérriorité et extériorité. Deux débats au seuil de la modernité*, Paris, Classiques Garnier, 2024, 290 p.

L'ouvrage de Raphaël Pierrès s'inscrit dans un courant d'histoire de la philosophie marqué par le refus du cadre monographique. Descartes constitue pourtant bien le point de repère central dans toute la première moitié du livre ; et même dans la seconde moitié, centrée sur Locke, c'est encore par référence à ces premières analyses et comme une certaine réception du dispositif cartésien que celui-ci est envisagé. Mais précisément, l'importance accordée ici au texte cartésien tient autant à ses déterminations propres qu'à l'ensemble de ses externalités : le contexte historique et institutionnel, mais plus encore les débats suscités par les réceptions contemporaines (en particulier celle de Hobbes), et occasionnellement les grandes controverses interprétatives qui ont agité le monde des commentateurs de Descartes. Ce parti pris de méthode prend d'autant plus de relief que R. Pierrès veut appliquer à l'*intérriorité* cette histoire externaliste. Le principal enjeu de l'ouvrage est ainsi de se soustraire à un modèle historiographique qui projette sur la modernité cartésienne le prisme déformant d'une philosophie du « sujet », dont il tient que Descartes la rejette expressément lorsque Hobbes en met le concept en avant dans ses *Objections*. Or, à la différence du sujet, l'*intérriorité* désigne d'abord moins un concept déterminé qu'une dimension de l'expérience, que l'auteur identifie dans toutes les occurrences de ce qui est « intérieur » ou « en moi ». Cette gamme de formules et leurs dérivés, trop souvent négligés ou relégués au rang de simples métaphores, constituent en propre le champ de son enquête. Mais cette intérriorité n'est dès lors pas d'emblée donnée comme un domaine nettement délimité, et tout l'enjeu de ce parcours à travers les philosophies modernes de l'*intérriorité* (Descartes et Hobbes, Locke et Leibniz) est de montrer comment se met en place, d'une façon qui n'a rien d'univoque, le partage de l'*intérriorité* vis-à-vis de l'*extériorité*. Plutôt qu'à un concept figé, il faut alors s'intéresser aux métamorphoses de ce partage, au gré desquelles l'*extériorité* elle-même endosse tour à tour une multiplicité de figures : celle de la spatialité du point de vue de l'opposition entre âme et corps, celle de l'objectivité du point de vue de l'opposition entre idées et choses, ou encore celle de la publicité du point de vue de l'opposition entre mots et réalité. La thèse de l'ouvrage est donc que la délimitation de l'*intérriorité* ne coïncide pas avec l'invention d'un concept identifiable, et c'est ce qui commande sa méthode, en particulier en ce qui concerne la lecture de Descartes. Plutôt que de situer dans l'énoncé du *cogito*, voire dans la seule *Méditation seconde*, le lieu d'une telle invention, l'auteur réinscrit ce moment de l'itinéraire cartésien au sein d'un parcours plus ample et plus inattendu, qui amène à relier entre eux de nombreux aspects de son œuvre. Il examine ainsi en détail et de manière singulière le cadre du *Discours de la méthode*, où le geste de délimitation de l'*intérriorité* vis-à-vis de l'*extériorité* passe d'abord par des motifs psychologiques tels que la retraite inhérente au travail intellectuel, des motifs politiques tels que la situation de l'exilé, ou encore des motifs sociologiques tels que la solitude des grandes villes. Il trouve également, de la *Dиоптиque aux Passions de l'âme*, une tension entre une intérriorité spirituelle, caractérisée par sa différence avec la matière entendue fondamentalement comme extériorité à soi, et une intérriorité physique, celle du corps lui-même – la thèse de la glande pinéale doit être envisagée moins comme une curiosité doctrinale que comme l'expression même de cette tension. Aussi, si la *Méditation seconde* désigne certes le moment où ce partage est formulé avec la plus grande radicalité, cela ne doit pas occulter le fait que le lexique de l'*intérriorité* est ensuite réinvesti pour désigner proprement les phénomènes relatifs à l'union de l'âme et du corps, à commencer

par l'expérience paradigmatische de la douleur. Cette lecture cartésienne culmine dans une interprétation radicale de la controverse avec Hobbes, qui est la pierre angulaire de tout l'ouvrage selon lequel le « sujet » est moins une invention de Descartes qu'un produit de la réception critique de Descartes par Hobbes, en sorte que « le sujet moderne est une invention anticartésienne » (p. 269), et la philosophie cartésienne est autant à la source d'une interprétation de l'*ego* comme expérience intérieure chez Locke que de son interprétation comme sujet chez Hobbes ou Leibniz, et chez Kant à leur suite. Il est en tout cas certain que ces thèses sont de nature à provoquer la discussion dans le champ du commentaire cartésien, et sinon à en récuser définitivement, du moins à en interroger certains présupposés sédimentés.

Louis GUERPILLON (Sorbonne Université)

- ZWIERLEIN, Eduard, *Blaise Pascal. Herz und Vernunft – Leben und Denken*, Baden-Baden, Verlag Karl Alber, 2024, 315 p.

Eduard Zwierlein est connu des spécialistes de Pascal, puisqu'il est l'auteur de plusieurs livres sur le penseur français dont il a aussi édité en allemand différents écrits. L'ouvrage qu'il propose a été rédigé à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Pascal. Il s'agit d'une biographie qui a pour objectif d'éclairer la pensée de Pascal au moyen d'une étude de la vie de l'homme. Ce livre est original pour plusieurs raisons. D'abord, l'auteur ne souhaitait pas écrire un ouvrage scientifique à destination des spécialistes avec un appareil critique imposant et une littérature secondaire conséquente, mais « un livre certes pertinent, mais surtout [...] facile à lire pour ceux qui s'intéressent sérieusement à Pascal » (p. 10). Ensuite, il a introduit plusieurs illustrations et quelques passages sur fond gris qui donnent des informations utiles sur des personnes, des lieux, des courants de pensée, des concepts ou des faits importants. Pour finir, il a aussi intégré de nombreux encadrés qui contiennent des citations de Pascal, en particulier des *Pensées*. Ce faisant, il éclaire plusieurs fragments à la lumière de la vie de Pascal et, réciproquement, certains éléments biographiques au moyen de textes de Pascal.

Cependant, si l'auteur insiste à juste titre sur l'importance de la chronologie pour comprendre la pensée de Pascal, il est possible de se demander si elle ne se trouve pas parfois obscurcie. En effet, d'une part, la mise en relation de *Pensées* avec sa biographie ne peut manquer d'être arbitraire sur certains points. D'autre part, il lui arrive d'utiliser cette biographie pour aborder un thème au-delà de ses limites temporelles. Par exemple, le plus long chapitre de l'ouvrage, intitulé « Descartes et Pascal » (p. 106-138), profite de la rencontre de 1647 entre les deux hommes pour proposer une réflexion générale sur le rapport du deuxième avec le premier, que résumé cette phrase : « Pascal et Descartes sont des concurrents ; ils ne sont pas en accord sur presque toutes les questions décisives » (p. 109). Cependant, l'auteur ne pose pas la question de l'évolution ou de la continuité de ce rapport entre les jeunes années de Pascal et la fin de sa vie. De surcroît, il semble réduire la position cartésienne à son « rationalisme » afin de mettre en évidence l'opposition de Pascal, mais il écarte par là certains rapports plus complexes entre les deux penseurs qui ont été mis au jour au cours des dernières décennies par différents commentateurs, y compris par l'auteur lui-même dans ses textes scientifiques. Ce qui montre que ces simplifications tiennent principalement à la nature de l'ouvrage, qui ne s'adresse pas d'abord aux spécialistes.

En définitive, ce livre est une bonne synthèse de la pensée et de la vie de Pascal, qui accorde de manière pertinente une place importante à sa jeunesse sans doute moins connue que la période plus tardive, puisque plus de la moitié de l'ouvrage porte sur la période qui précède la nuit du *Mémorial* (p. 13-176). Le pari d'écrire un ouvrage

suggestif et stimulant dont la lecture est agréable pour un public plus large que celui des spécialistes de Pascal sans pour autant sacrifier son sérieux est donc réussi.

Sylvain JOSSET (Sorbonne Université)

- Société française de philosophie, « Pascal, lectures nouvelles », séance du 18 novembre 2023 avec H. Bouchilloux, V. Carraud, A. Frigo, S. Roux et L. Thirouin, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 117^e année, n° 4, 114 p.

Les *Bulletins de la Société française de philosophie* facilitent grandement la tâche du recenseur puisqu'on y retrouve, comme on le sait, après le texte de chaque intervention les remarques, critiques et interrogations relayées « en direct » par les éminents collègues présents dans l'assistance. La lecture de ce paratexte vivant et parfois piquant donnera une idée, dans le cas qui nous intéresse, de la qualité (dans l'ensemble remarquable) des communications partagées à l'occasion de la séance dédiée à Pascal en 2023.

En examinant le statut de l'expérience dans la physique du vide et les échanges avec Étienne Noël, Sophie Roux propose une relecture systématique de la philosophie de la science pascalienne en mettant en évidence à raison certaines tensions dans la position de Pascal (ce qui implique de réhabiliter quelque peu la position du R. P. Noël et ses objections, par-delà ses critiques par Pascal – ordinairement présenté dans l'historiographie établie comme le vainqueur éclatant de cette controverse). Cette étude a un grand mérite : examiner chacun des textes commis par Pascal à l'occasion des recherches sur le vide (les *Expériences nouvelles*, le *Récit de la grande expérience* et les *Traité*s) en étant attentif aux écarts qui s'y jouent (même si on peut proposer d'autres interprétations de l'évolution de ses positions à travers ces textes).

Alberto Frigo propose une étude de l'honnêteté dans les *Pensées*. Après avoir rappelé les différentes modalités du rapport de Pascal à Montaigne, il montre comment le premier identifie et exploite une thèse présente chez le second au sujet du savoir (en particulier dans le chapitre « De l'institution des enfants »). « En sachant un peu de tout des sciences, et notamment en sachant, généralement, leur "prétentio[n] [...] en général au service de notre vie", Montaigne sait donc l'essentiel, car il sait comment les sciences s'accommodaient, ou non, aux besoins de la vie de l'homme » ; il pense « l'ancrage anthropologique de notre rapport aux sciences » (p. 35), et tel est le fondement de la réflexion de Pascal sur l'honnêteté. Mais « que Pascal revienne à Montaigne lorsqu'il s'agit d'aborder la doctrine de l'honnêteté, rien de plus banal [...] car les théoriciens de l'honnêteté font de Montaigne un de leurs maîtres et modèle » (p. 36). En quoi Pascal se distingue-t-il alors? Réponse : en identifiant « le ressort pour repenser l'honnête homme [...], pour le penser proprement, c'est-à-dire pour penser le "savoir de l'honnêteté" dans son véritable fondement anthropologique, et non seulement comme un idéal de bienséance mondaine » (p. 36).

Laurent Thirouin propose une lecture d'une finesse exceptionnelle du célèbre fragment L 308 – S 339, qui poursuit d'un côté le travail de « démantèlement » des lectures emphatiques de ce texte (qui y voient l'expression d'une structure logique qui organiserait l'ensemble des fragments des *Pensées*), tout en approfondissant de l'autre la compréhension de la dimension « esthétique » de la réflexion pascalienne, dans une perspective qu'on peut rattacher à Hans Urs von Balthasar (on citera la soutenance de thèse de H. Kawakami en 2024, sur « Voir autre chose que ce que je vois : la vision chez Pascal » sous la direction de L. Thirouin, qui a le mérite de procéder à un relevé quantitatif méticuleux des occurrences et usages de « voir » chez Pascal). En un mot, les trois ordres sont à comprendre comme le lieu d'une méditation pascalienne sur ce que *voir veut dire*.

Dans un article d'une vaste érudition, Vincent Carraud s'intéresse à la *Lettre de M. Pascal le père d'avril 1648 au Révérend Père Noël, de la Compagnie de Jésus, Recteur du Collège de Clermont*. Ce travail croise l'article « Fausses fenêtres : Étienne Pascal et Étienne Noël, saint Augustin et Jean Duvergier de Hauranne » (*Revista Portuguesa de Filosofia*, 2023, 74, 4) et examine la leçon de grammaire qu'Étienne Pascal administre au jésuite dans cette lettre. Le fait problématique est le suivant : cette leçon porte sur l'usage de l'antithèse ; or celle-ci ne relève pas de la grammaire, mais de la rhétorique. Au terme de l'explication, il apparaît que « si grammaire il y a, ce n'est donc pas tant dans l'emploi d'une figure de rhétorique qui implique “pointe et subtilité”, que dans la discussion sur les principes et conditions d'emploi de l'antithèse » (p. 71) – c'est-à-dire en tant qu'il y va de ce qu'on pourrait nommer une *théorie de l'usage* de l'antithèse. L'article propose également des éléments pour identifier « l'excellentissime auteur de ce temps » mentionné dans la lettre à Saint-Cyran qui avait échappé à J. Mesnard dans son édition (OC II, p. 592), et suggère plus généralement que cette lettre est certainement le résultat d'une collaboration entre les Pascal, père et fils.

Enfin, Hélène Bouchilloux s'intéresse au fragment L 620/S 513 : « L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin [...]. Il s'agit de montrer qu'il « s'y joue tout le rapport [de Pascal] à Descartes au sujet de la pensée et, quoique de manière plus discrète, le rapport à Platon sur la vocation de la philosophie » (p. 76-77). Le problème principal est le suivant : est-ce la pensée qui fait à proprement dire la grandeur de l'homme ? À partir de cette question, l'auteur soutient plusieurs thèses. Si pour Descartes « l'expérience que nous avons, durant toute cette vie, de l'étroite union entre les deux substances ne doit pas nous interdire d'assurer que Dieu peut les désunir et les faire exister l'une sans l'autre », « ce sont ces conséquences que Pascal n'est pas prêt à assumer » (p. 81). Une autre thèse est qu'on peut (ou doit ?) relire le divertissement à partir de cette problématique, car « le divertissement est proprement l'usage de la pensée par lequel l'être qui a la dignité de la pensée s'efforce par tous les moyens de ne pas penser » (p. 82).

Thomas BELLON (Centre Granger, Aix-Marseille Université)

3. Études particulières

3.1. Descartes

- BELIN, Christian, « “Comme en un tableau”, “comme une histoire”, “ainsi qu'un roman” : l'exercice autobiographique chez Descartes », in Darcq (L.), Dufief (P.-J.) & Thérenty (M.-È.) éd., *Histoire de l'imagination et pouvoir de la littérature. Mélanges offerts à Pierre Citti*, Paris, Honoré Champion, « Romantisme et modernités », 2024, p. 41-53.

L'ouvrage auquel appartient cet article entreprend de relire les écrivains en s'intéressant au regard qu'ils ont porté sur l'imagination. C'est un thème auquel l'universitaire Pierre Citti a accordé une place centrale. Il s'agit donc, dans la lignée de ses recherches, d'étudier son rôle dans l'histoire des idées et dans l'histoire de la littérature. Pour ce faire, les adversaires de l'imagination doivent être l'objet d'une attention toute particulière. Or parmi eux, on trouve inévitablement des philosophes, au XVII^e siècle tout particulièrement (entre autres Descartes, Pascal et Malebranche).

L'article de Christian Belin porte plus précisément sur Descartes. Si la littérature secondaire a considéré qu'on trouvait dans son œuvre une disqualification radicale

et généralisée de l'imagination, il convient de nuancer cette lecture. En réalité, l'imagination a un rôle clé. C'est évident d'abord dans ses tout premiers écrits. Il suffit de penser aux trois songes de la nuit du 11 novembre 1619 rapportés dans les *Olympica*. Mais ça l'est aussi après la césure de 1637. La preuve en est que le *Discours de la méthode* est présenté comme « un tableau », comme « une histoire » ou comme « une fable » et les *Principes de la philosophie* comme « un roman ». La recherche de la vérité est en fait régulièrement intégrée à une narration (c'est une « philosophie narrative », p. 44). Elle s'écrit plus précisément sur un mode autobiographique. Descartes se met lui-même en scène (c'est une « auto-mise en scène » ou un « autoportrait », p. 46 et 49). Et cette narration emprunte beaucoup à l'imagination.

On saluera le fait que ce travail insiste sur l'importance méthodologique du récit et de la fiction. La philosophie cartésienne n'est « pas exclusivement abstraite », elle est aussi « imagée » (p. 44). Dans le *Discours*, dans les *Méditations* et même dans les *Principes* (son texte pourtant « le plus systématique ou le plus abstrait », p. 48), Descartes accorde effectivement une place au récit. Dans les *Méditations* plus précisément, le *cogito* émerge concrètement d'une fiction, celle du malin génie.

On regrettera pourtant le fait que ce travail utilise parfois des formules ambiguës. En 1641, Descartes convoque certes les rêves puis l'artifice du Dieu trompeur. Mais il n'a peut-être pas pour autant cédé au « charme tout-puissant de la déraison » (p. 45). Le dialogisme y est certes essentiel, l'*ego* jouant plusieurs fois le rôle de son propre objecteur. Mais il n'y a peut-être pas pour autant « étrange dédoublement » ou « schizophrénie métaphysique » (p. 49). Certaines phrases sont même franchement obscures. Descartes serait un « apprenti sorcier de la philosophie [qui] se découvre sujet d'un royaume d'ombres où l'Être et le Néant conjuguent leurs vanités » (p. 50). La philosophie et l'autobiographie fusionneraient « par la grâce rhétorique d'un fondu-enchaîné brouillant les repères » (p. 51). Le propos fait en outre des comparaisons un peu hâties à d'autres corpus (Madeleine de Scudéry ou Freud), à d'autres traditions (le roman picaresque ou le théâtre baroque) ou encore à d'autres formes d'art (notamment la peinture : Rembrandt, Vermeer ou Fragonard). L'auteur n'a pourtant apparemment pas souhaité surinterpréter la présence de l'imagination. Il maintient le fait que celle-ci n'est qu'un outil. Le déploiement d'une narration et d'une fiction n'est pas une fin en soi. C'est seulement un « détours » (p. 45) ou un préalable (« d'abord », p. 52). Ces énoncés et emprunts risquant d'induire en erreur, le lecteur devra rester prudent.

Madeleine ROPARS (Université de Caen Normandie)

- KAMBOUCHNER Denis, LACROUX Damien, SCHMALTZ Tad M. & RUIDAN She, éd., *The Cartesian Brain. Philosophical and Scientific Perspectives*, New York & Londres, Routledge, 2024, 292 p.

Né d'un colloque organisé à Paris sur le rôle de la glande pineale dans la philosophie et la science de Descartes, ce volume s'inscrit dans le sillage des recherches sur l'*embodiment* (l'incarnation) dans la pensée cartésienne. C'est en effet la question de l'union de l'âme avec le corps qui trouve dans le cerveau son terrain d'élection. Le volume propose une lecture novatrice, en étudiant cette relation à partir de la fondation physiologique des fonctions mentales. Il aborde ainsi la théorie de la connaissance et du dualisme cartésien, en dialogue avec les sciences cognitives et la médecine. Le volume s'insère dans un champ de recherche aujourd'hui florissant, en confirmant la centralité de la médecine chez Descartes, tout en cherchant à éprouver la validité de sa théorie médicale au regard de sa philosophie (voir page 8). Rassemblant les contributions d'auteurs presque exclusivement masculins, ce riche

recueil est structuré en deux parties qui s'articulent étroitement, avec des connexions entre la première partie consacrée à « Descartes and His System » et la deuxième à « Cartesianism and Its Legacy ». L'ensemble constitue une lecture précieuse aussi bien pour les historiens de la philosophie que pour les historiens et philosophes de la science et de la médecine.

Dans leur introduction, les trois directeurs soulignent la tension entre le dualisme, défini dans la métaphysique cartésienne et qui a été interprété d'une manière radicale par les neurophysiologistes du vingtième siècle comme Antonio Damasio (qui y voyait une « abyssal separation between body and mind »), et d'autre part l'union de l'âme avec le corps, certifiée à partir des sensations de douleur, faim, soif, etc., et qui sera mieux définie par Descartes seulement à partir de la correspondance avec la princesse Élisabeth de Bohème, après la publication des *Méditations métaphysiques*. Le cerveau est le champ de bataille pour les neuro-scientists et les historiens des sciences cognitives, mais aussi pour les historiens de la philosophie et des sciences qui cherchent à réordonner le rapport entre métaphysique, théorie de l'union et psychophysiologie.

Franco A. Meschini ouvre le volume avec une reconstruction minutieuse de la conception cartésienne de la glande pineale, de ses anomalies et de mystères, formant une doctrine cryptique qui embarrasse déjà ses contemporains – Louis de La Forge, par exemple, introduit des interpolations de ses mystères dans son commentaire (p. 22). La glande est étudiée à partir de *L'Homme* jusqu'aux *Passions*, à travers une table des occurrences du terme (p. 21), qu'elle soit nommée glande H, *conarium*, etc. De la physiologie à la pathologie de la glande, de l'hébétude aux troubles de la mémoire, F. Meschini nous offre une reconstruction détaillée des soucis cartésiens face à l'explication de la glande tant dans la correspondance que dans les œuvres publiées.

Les chapitres qui suivent approfondissent la question de la glande et la relation entre la substance immatérielle et le corps. Denis Kambouchner revient sur le pouvoir de l'âme de mouvoir le corps, un argument longuement étudié mais ici analysé sous un angle nouveau, en lien avec la disposition du cerveau et les mouvements de la glande (p. 46). Il suggère que ce sont les idées – *a force of the idea* – qui jouent un rôle décisif dans ces mouvements (p. 48). Ainsi, la force de l'âme n'est pas totalement autonome, mais se révèle un facteur pour comprendre l'union. Frédéric de Buzon s'interroge ensuite sur la cohérence entre les mouvements causés par la volonté humaine et le rôle de Dieu dans la conservation du mouvement, en suivant une lecture *charitable* proposée par Leibniz (p. 55) et contre Daniel Garber. F. De Buzon nous offre une argumentation précise et éclairante pour montrer la cohérence du texte cartésien avec la physique du *Monde*, là où Descartes distingue entre la constance de Dieu et les mouvements de particules qui produisent les objets particuliers – mouvements causés par la force de la nature, d'une façon autonome, pareillement à la force de l'âme dans l'être humain. L'union reste le prisme interprétatif utilisé dans les chapitres suivants, selon des perspectives variées. Gary Hatfield examine les processus de connaissance géométrique de la distance, sujet qui articule optique, physiologie des sens, philosophie naturelle, art et mathématisation de la nature (*natural geometry*, p. 68). Contre l'interprétation de Stephen Gaukroger, G. Hatfield soutient que la perception de la distance repose sur un mécanisme du cerveau – *purely material processes* (p. 77) – et donc sur une information physique qui ne requiert pas nécessairement un calcul mental (p. 87) ni une représentation non consciente. Cette représentation résulte de l'institution de la nature, dans une lecture féconde (p. 89). Dans le chapitre 6, Louis Rouquayrol analyse le rôle de l'union dans les habitudes corporelles et la conduite de la vie, qui s'agisse des pratiques (jouer de la harpe,

cultiver la terre, et tisser, même si ce cas n'est pas mentionné), ou d'habitudes intellectuelles. La relation entre les deux révèle la condition de l'union et est étudiée à travers les différences entre les animaux, dont les comportements sont automatiques, parfaits et rigides (p. 107) – mais, il faut le dire, cette lecture fonctionnelle oublie la discussion sur la complexité de la question de l'animalité chez Descartes – et les comportements humains, qui suivent les instincts et habitudes, mais qui s'adaptent aussi aux conditions extérieures. Si le cerveau est donc le siège de cette relation et de l'union, Rouquayrol soutient l'hypothèse qu'il influence aussi, dans une certaine mesure, l'âme, tandis que Ruidan She conteste cette interprétation (et ceux qui proposent une naturalisation de la psychologie cartésienne) dans le chapitre suivant. En analysant la cause des passions, la réduction de la philosophie de Descartes à la physiologie (par exemple aux mouvements des esprits et aux tempéraments) est rejetée. Sa lecture précise et détaillée permet de recentrer les études cartésiennes des passions et du comportement humain, du cerveau et de l'âme, en comprenant la complexité du rapport entre physiologie et psychologie (p. 125).

La seconde partie du volume s'ouvre avec la contribution de Gideon Manning sur l'origine cardiovasculaire de la science cartésienne du cerveau. En retraçant l'histoire de la médecine de Vésale au XVIII^e siècle (Herman Boerhaave et Giorgio Baglivi), il montre la différence entre William Harvey et Descartes sur ce sujet. Contrairement à l'Anglais, Descartes consacre sa première physiologie de *L'Homme* quasi entièrement à la mécanisation des fonctions sensorielles. À travers le texte et les images de Florent Schuyl et d'Henricus Regius (p. 155-156), G. Manning nous offre une page sans doute fondamentale dans l'explication de la circulation des esprits animaux dont le succès est la conséquence directe de la théorie médicale de Descartes (p. 160). Un chapitre complémentaire est celui de Tad M. Schmaltz, qui discute la réception du *conarium* dans le cartésianisme en partant d'une reconstruction historique de l'anatomie du cerveau depuis Galien. L'acceptation de la glande chez Regius et La Forge est bien connue, ainsi que sa défaite sous les attaques de Stenon (p. 176), qui forcera Nicolas Malebranche et Pierre-Sylvain Régis à élaborer une théorie alternative (p. 180) dont les implications sont analysées.

Les trois derniers chapitres portent sur la réception plus récente de l'étude du cerveau chez Descartes. Jean-Gaël Barbara analyse la lecture *neuroscientifique* de Descartes au XIX^e siècle et l'importance de la physiologie cartésienne du cerveau ; au chapitre 11, Damien Lacroux s'intéresse à la place des émotions intellectuelles chez Descartes et à leur réception dans le débat sur la science cartésienne chez William James et Damasio ; enfin, Jean-Claude Dupont, dans le chapitre conclusif, examine la tentative de John Sutton d'interpréter les traces mnémoniques qu'on trouve dans le texte cartésien à la lumière des neurosciences actuelles, tout en soulignant les difficultés de la démarche et les écarts entre les deux approches.

La richesse et l'importance du volume sautent aux yeux. Les contributions, très claires, constituent des outils pour mieux situer la physiologie de Descartes dans son rapport avec sa philosophie et avec celle du XVII^e siècle en général, et ainsi éclairer des enjeux plus larges dans les siècles suivants. De plus, bien que des arguments soient quelquefois omis – l'absence de réflexion sur la formation physique du cerveau, ainsi que la relation entre cerveau et intestins, due à une lecture quelquefois superficielle des manuscrits biomédicaux –, ces articles s'intéressent souvent à des aspects neufs ou peu connus, qui pavent la voie à des travaux futurs.

- PAUL, Elliot Samuel, « The Rational Force of Clarity: Descartes's Rejection of Psychologism », *Res Philosophica*, volume 101, n° 3, 2024, p. 431-457.

Cet article ne présente qu'un aspect d'une entreprise plus vaste de reconstitution de l'« épistémologie » de Descartes, annoncée à paraître aux presses universitaires d'Oxford (*Clarity First: Rethinking Descartes's Epistemology*). En rouvrant le dossier du « psychologisme » de la théorie cartésienne de l'assentiment, son intérêt est de proposer quelques points de repère utiles dans une littérature (principalement de langue anglaise) déjà abondante sur le sujet – et de dénoncer en passant une « fausse dichotomie », attribuée à Charles Larmore (p. 438-440), non sans avancer... une autre dichotomie! L'auteur propose en effet de distribuer, parmi les commentateurs, ceux qui défendent la thèse du « simple psychologisme » (*Mere Psychologism*) et ceux qui, récusant la « fausse dichotomie » entre « une indubitable rationnelle et psychologique », défendent la thèse selon laquelle « l'indubitable psychologique explique, ou précède sur le plan de l'explication, l'indubitable rationnelle » (*Priority Psychologism*, p. 432).

Selon l'auteur, ces deux nuances de psychologisme sont incompatibles avec les textes de Descartes. Ce dernier adopterait en effet le principe d'une « force rationnelle » (*Rational Force*) en vertu de laquelle « une perception claire et distincte est psychologiquement indubitable parce qu'elle est rationnellement indubitable » (p. 442). On pourra bien entendu regretter le caractère parfois artificiel et réducteur de ces dichotomies – pour ne prendre qu'un exemple : que faire des lectures qui, sur les textes mêmes discutés dans cet article, signalent l'importance chez Descartes de certaines « vertus épistémiques » (voir par exemple Pascal Engel, « Descartes y la responsabilidad epistémica », *Laguna*, 2002, volume 10, p. 9-25)? On pourra aussi juger convenue une argumentation qui, ici ou là, se donne pour adversaires des tigres de papier et néglige quelques textes importants (par exemple les *Principia philosophiae*, I, 42). L'article n'en demeure pas moins rigoureux, et même original lorsqu'il propose, pour fonder la thèse de la « force rationnelle », d'enraciner l'anti-psychologisme de Descartes dans l'idée selon laquelle « l'esprit humain est rationnel par nature » (p. 444).

Louis ROUQUAYROL (CNRS, Lyon/Oxford)

- WILD, Christopher J., *Descartes' Meditative Turn. Cartesian Thought as Spiritual Practice*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2024, 341 p.

La présente monographie vise à répondre à une question que les contemporains de Descartes s'étaient déjà posée à propos des *Meditationes de prima philosophia* : pourquoi des « méditations »? Les études à ce sujet se multiplient depuis plusieurs décennies, mais l'auteur puise de manière plus ample et plus détaillée dans le milieu spirituel qui aurait influencé Descartes, en accordant une importance particulière au langage métaphorique, afin de proposer une interprétation des trois premières *Meditationes*, basée sur cet « art of turning » (p. 9) déjà au cœur du mythe platonicien de la grotte. Le résultat est une étude à la fois fascinante et, dans certains passages, pas entièrement convaincante sur le plan historico-herméneutique.

Le chapitre premier s'inspire d'une intuition d'Anthony Grafton, selon laquelle les trois rêves dont parle Descartes dans les *Olympica* constituent une expérience de conversion analogue à celles de Paul, Augustin ou Ignace de Loyola. Cette « conversion » est ici l'idée clé du travail, et le chapitre s'appuie principalement sur la familiarité avec la spiritualité ignacienne que le jeune Descartes aurait acquise au cours des années vécues au collège jésuite de La Flèche. Bien que conscient

des réserves exprimées par les historiens, l'auteur tend à attribuer un rôle décisif à Loyola, se plongeant dans des analyses minutieuses des *Exercitia spiritualia*. Il est regrettable que l'ouvrage ne tienne pas compte des actes du colloque de Neuburg an der Donau, « *Mirabilis scientiae fundamenta* – Descartes en Allemagne 1619-2019 », qui était articulé autour des trois rêves cartésiens, où l'idée de conversion et l'influence d'Ignace ne sont mentionnées qu'une seule fois. Le second chapitre explore la centralité de la méthode philosophique pour Descartes. Selon sa manière habituelle de procéder, l'auteur résume d'abord les passages importants de l'histoire de la pensée et de la spiritualité (ici Épictète, Sénèque, Augustin, Cassien, Jean de Gerson et Ignace) sur le thème en question (la dimension pratique et ascétique de la connaissance), puis procède à une analyse des textes cartésiens (surtout les *Regulæ* et le *Discours de la méthode*). Il manque malheureusement une réflexion plus approfondie sur la réforme de la logique et le rôle de la *medicina mentis*, pour laquelle les travaux d'É. Cassan, R. Ariew ou S. Corneau auraient été bien utiles.

Le troisième chapitre souligne tout d'abord que l'*incipit* de la *Meditatio I*, « *Animadverti jam ante aliquot annos...* », place le « *animum vertere* », c'est-à-dire le « faire attention », comme action première et fondamentale du méditant. L'auteur y trouve matière à expliciter sa thèse : « *The meditator's itinerary from initial doubt about the reliability of the senses to the final illumination in the contemplatio Dei at the end of the Third Meditation is made up of a series of turns* » (p. 122). Il relit les doutes de la *Meditatio I* à la lumière de la tradition du discernement des esprits – surtout ignaciens (p. 139-44) – en se basant davantage sur des rapprochements de thèmes et de concepts que sur des preuves historiques effectives. Le chapitre IV offre une analyse historique intéressante de l'utilisation de la métaphore de la cire pour l'esprit humain. De manière surprenante, l'expérience du morceau de cire dans la *Meditatio II* y est interprétée comme une variation philosophique de l'application des sens dans les exercices ignaciens et non comme un examen d'un corps particulier étendu (et extensible) soumis à des variations de ses propriétés sensibles.

Le chapitre V aborde les arguments cartésiens de l'existence de Dieu du point de vue de l'exercice spirituel philosophique de l'attention. Il montre non seulement comment « *Descartes' conversio ad ipsum* is in reality a *conversio ad Deum* » (188), mais aussi dans quelle mesure « *the faculty of attention can be exercised, its capacity can be expanded, and its direction improved* » (p. 198). Enfin, le chapitre VI prend au sérieux le dernier paragraphe de la *Meditatio III*, dans lequel Descartes décide de s'arrêter « *in ipsius Dei contemplatione* » (AT VII, 52), montrant comment ce passage, qui est au centre des *Meditationes*, « *represents and enacts the culmination of the mind's turn toward itself* » (p. 222). L'auteur distingue soigneusement la « *méditation* » de la « *contemplation* » et, à travers une analyse historique de ce dernier terme, soutient que la *contemplatio Dei* cartésienne n'est pas une *visio beatifica*, mais « *the recognition and perception of the natural light [lumen naturale] in its full splendor* » (p. 257).

Il y a environ un siècle, Étienne Gilson révolutionnait les études cartésiennes en commençant à montrer l'importance de la scolastique. Avec cette monographie, qui se veut fortement innovante, C. Wild voudrait élargir davantage l'herméneutique de certains textes de Descartes, en montrant l'importance de la « *spiritualité* », au sens habituel et foucaldien du terme. Cependant, l'auteur aurait grandement bénéficié de cette rigueur historique qui a rendu les travaux de Gilson durablement innovants.

3.2 Cartésiens

- ANDRAULT, Raphaële, *Le Fer ou le Feu. Penser la douleur après Descartes*, Paris, Classiques Garnier, 2024, 389 p.

L'autrice compte aujourd'hui parmi les chercheuses les plus importantes dans l'étude de la médecine moderne et des sciences de la vie au XVII^e siècle, à partir de la mécanisation cartésienne du vivant, et plus largement dans l'histoire de la philosophie moderne. Ses recherches portent sur la physiologie et la métaphysique chez Spinoza et Leibniz, sur le mécanisme (cartésien comme harvéen) et sur l'histoire des sciences médicales à l'époque moderne. Elle a également consacré des études fondamentales à Nicolas Sténon, Nehemiah Grew, Ralph Cudworth, John Ray et John Locke. C'est au sommet de ce parcours qu'elle publie ce livre dense mais remarquablement ordonné, l'un des aboutissements du projet « Archéologie de la douleur », codirigé par Arian Bayle à l'université de Lyon, projet qui a donné lieu à plusieurs expositions et colloques internationaux. La douleur, en effet, se situe au croisement de la physiologie, du mécanisme du vivant, de la médecine et des sciences de la vie, mais touche aussi la métaphysique et l'éthique. Elle traverse diagonalement toute la modernité, dont Descartes marque, selon Andrault, le véritable *terminus a quo*. En reconstruisant un contexte à la fois vaste et complexe autour de la notion de douleur dans l'espace francophone (tout en abordant également Leibniz, Locke et Malpighi, donc au-delà des frontières françaises), ce livre constitue un outil fondamental pour mieux comprendre la philosophie, l'anthropologie, la science et la médecine de la modernité.

« Qu'en est-il de Descartes? », demande l'introduction, en soulignant l'importance du philosophe de la méthode, qui articule la pensée des sensations de douleur, de faim et de soif à sa métaphysique. L'aveugle et l'amputé sont les exemples cartésiens par excellence pour examiner les sensations, les passions et les émotions, autrement dit l'union du corps et de l'âme, mais il s'agit aussi la douleur métaphysique d'Élisabeth ou de la tristesse (p. 118, 136). En s'éloignant d'une lecture platonicienne de l'âme dans le corps comme pilote dans son navire – une interprétation qui a malgré tout reçu beaucoup de consensus, p. 32-33 – et en se démarquant de l'aristotélisme, Descartes confère à la question de la douleur une valeur anthropologique décisive et fondamentale dans le XVII^e siècle. C'est ce chantier ambitieux et minutieux qu'ouvre R. Andrault, au fil de cinq chapitres, chacun consacré à un angle différent, mais très bien entrelacés, d'un sujet central mais largement négligé par les analyses théoriques récentes.

Le premier chapitre, « Douleur et avarie », identifie le corpus de textes cartésiens relatif à la douleur à travers les débats moderne autour du contraste entre pilote et âme. Le deuxième, « Cartographie d'un phénomène », met en lumière la variété des douleurs et leurs usages philosophiques, leurs origines mécaniques (ou atomiques, chez Gassendi et Bernier, p. 108, 150) et leur rapport au plaisir. Le chapitre 3, « Cristallisation d'un philosophème », examine comment l'opposition entre représentationalisme (chez Leibniz) et fonctionnalisme (chez Arnauld, Lamy et Bayle, et Locke) de la douleur physique se déroule de la question métaphysique du rapport entre l'âme et le corps, et comment elle échappe – ou non – à l'hypothèse des impressions ou à l'occasionalisme de Malebranche. Le quatrième chapitre, « La douleur sentinelle », décrit les variations et ambiguïtés issues de l'interprétation cartésienne jusqu'aux questions de la conscience. Enfin, le cinquième, « L'ombre d'Épicure », explore la querelle entre épiciens et stoïciens autour des différentes dimensions de la douleur et de l'autonomie humaine face au plaisir.

Par ce parcours, le livre traverse de nombreux domaines de la philosophie moderne – de la métaphysique à la physiologie et médecine, jusqu'à la morale – tout en pratiquant une véritable histoire de la philosophie et même de la culture intellectuelle du XVII^e siècle dans son ensemble. Convoquée par Descartes comme condition épistémique et métaphysique pour comprendre l'union et tracer les limites de la connaissance humaine, la douleur incarne les troubles de l'existence et la vie dans le monde, donnant une réalité tangible aux illusions sensorielles (p. 64, 95, 250). C'est dans ce sens que La Bruyère condamne l'idéalisat^{ion} stoïcienne du sage, selon laquelle « on pouvait [...] sentir *le fer ou le feu* [...] sans pousser le moindre soupir, ni jeter une seule larme » (p. 291, nous soulignons), la jugeant totalement détachée de la réalité. La douleur nous ramène à la réalité mais aussi à la condition de l'esprit, qui bascule dans sa compréhension du réel (p. 75) lorsqu'il se lie aux faux sentiments ou se détache de l'union psychophysique (p. 89). C'est donc nécessaire, comme le montre R. Andrault dans son itinéraire, dans les cas limites, de relier l'approche métaphysique à la physiologie et à la médecine. Par exemple, quand la douleur se propage et s'étend au-delà de la zone initiale de blessure, autrement dit de sa cause physique, ce sont les observations sur l'entrelacement des nerfs de Marin Cureau de La Chambre et Antoni van Leeuwenhoek, entre autres (p. 113-114), qui rétablissent la complexité de l'unité humaine.

Mais l'ouvrage ne s'arrête pas là, et s'intéresse à l'intersection entre métaphysique et médecine. Leibniz redonne une stature métaphysique à la douleur (p. 155, 194) en la reliant à l'harmonie prétablie – conception à laquelle Arnauld, Bayle et Lamy s'opposent en ramenant la douleur à une simple contingence physique (p. 185). Ce débat préfigure toute discussion sur la condition humaine dans le monde et sur la surnaturalité, et réintroduit les causes finales et toutes questions de théodicée. Dans les pages suivantes, l'autrice examine aussi les cas les plus extrêmes et fantastiques, qui nourrissaient les débats intellectuels de l'époque : la douleur animale, dont elle retrace les origines dans la discussion du XVII^e siècle (p. 235, voir p. 239 pour l'interprétation de Descartes, et p. 244), la douleur d'Adam liée au péché et à la subsistance humaine (p. 259), ou encore l'absence de la douleur chez les êtres extraterrestres (*le Dyrcona* de Cyrano, par exemple) ou chez l'homme endormi. Dans cette ligne, à partir de l'idéal stoïcien d'une vertu indépendante des conditions extérieures ou liée à un code arbitraire, l'étude interroge la possibilité d'une séparation de l'homme d'avec la nature, c'est-à-dire de l'utilité ou inutilité de la douleur et des réponses humaines. Mais dès lors, quelle est l'expérience de la douleur?

Ce livre est une totale réussite. Il reconstitue un chapitre essentiel et complexe de la philosophie du XVII^e siècle en faisant de la douleur un véritable prisme de connaissance, et s'impose donc comme une lecture utile pour tout historien désireux de saisir, de manière cohérente et ordonnée, la culture moderne.

Fabrizio BALDASSARRI (University of Milan)

- BUCHS, Arnaud, *Trois Pensées sur le langage. Montaigne, Descartes et Rimbaud dans l'altérité de l'écriture*, Paris, Hermann, 2024, 96 p.

Il s'agit de savoir ce qu'on pense du langage et ce que le langage engage à penser (p. 9), et on appréciera – ou pas – le cliquetis des mots dans la rédaction du texte. Dans ce petit ouvrage, Montaigne et Descartes servent de faire valoir à Rimbaud, dont la position inaugurale serait à la fois novatrice et inspirée par les penseurs qui l'ont précédée. Le projet mérite qu'on s'y arrête, en effet. La construction du propos, en soi, est d'ailleurs intelligible et sera sans doute suggestive aux amateurs de littérature comparée, genre parfois sous-estimé. On part de l'idée suspecte qu'un « sujet »

est une entité fixe préalable à tout discours, et on va interroger ce fait, à partir de ces gens qui se construisent à partir de leur discours, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas autoritaires par principe ou par fait « ontologique » (p. 30 *sqq.*). L'ouvrage se compose de ce fait en trois chapitres, chacun ciblé sur l'un des écrivains susnommés.

À partir de Montaigne, donc, le rapport au texte est principalement d'interprétation. Mais si, « lire Montaigne, c'est non seulement se confronter à une écriture qui est déjà interprétation de soi », le lire « c'est encore gloser une interprétation qui stigmatise les interprétations » (p. 13). Mais alors, qui interprète : Montaigne qui anticipe sa lecture et se relit, ou le lecteur non-scripteur? Le livre maintient la question en suspens – nous verrons bientôt pourquoi.

Quant à Descartes, ce qu'il « refuse de subir lui-même, il l'exige toutefois de ses propres lecteurs [car] un nouvel horizon se dessine [chez lui], où le lecteur ne peut accéder à la vérité, à sa propre vérité, issue de sa propre réflexion sur soi, qu'à travers l'écriture de soi de Descartes ». Voici donc notre champion chantre de l'autorité individuelle exemplaire, car « ce "sujet de la méthode" de la Quatrième partie [du Discours], ce "Je pense donc je suis" (AT, VI, 32) au fondement de la connaissance cartésienne, se pose comme transparent à lui-même et donc étranger à toute interprétation » (p. 44). Passons sur le poncif interprétatif de la transparence à soi-même (qui, paradoxalement, implique une visibilité pour un auteur indéterminé).

Rimbaud, lui, nous apprend que l'écriture condamne l'auteur à son démon, c'est-à-dire à ce lecteur interprète qui le fera être ce qu'il – le démon – en lit et interprète. Et c'est ainsi que « je est un autre », « car le lecteur explicite ne se contente pas d'être le spectateur de l'assujettissement du sujet à l'écriture : il joue également un rôle actif dans cette mise en scène, le "démon" reproduisant cet effacement du sujet dans son propre discours, où le "je" devient "tu" » (p. 85).

On le voit, l'interprétation se veut audacieuse ; et en jugera qui veut.

En revanche, on s'amusera à bon compte de voir que Descartes est l'auteur de *« Principiae »* (*sic*, p. 40), ou que la dernière note érudite lui étant consacrée fait référence à un mystérieux « Jean-Claude Marion », auteur de *Questions cartésiennes II*, cité p. 65, pourtant normalement connu sous un autre prénom, même des non-spécialistes se piquant de littérature. Le point, ici, consiste moins à charger l'auteur qu'à s'interroger sur le rôle de l'éditeur. Chacun produit ses coquilles, et chacun subit ses contraintes. Mais n'y a-t-il pas moyen d'offrir au public un livre fini? Quel est, en 2025, le rôle de l'éditeur? D'achever ou de parachever un travail qu'on juge mériter d'être diffusé sous la forme qu'il mérite, ou seulement de multiplier les publications sans s'assurer de leur qualité?

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- CARRAUD, Vincent & MARRONE, Francesco éd., dossier « Clauberg. L'ambiguïté de l'ontologie », *Les Études philosophiques*, 2024-3.

À partir de la publication de *L'Être et l'Essence* d'Étienne Gilson (1948), l'ontologie et son histoire ont acquis une place centrale dans la recherche historico-philosophique sur la pensée moderne. Loin d'être comprises comme une simple évolution ou une simplification de l'histoire de la métaphysique scolastique, elles se sont progressivement imposées comme le cœur même de la philosophie prékantienne – ce champ particulier de réflexion où s'est peu à peu dessinée la tournure transcendante qui, entre le XVII^e et le XVIII^e siècles, a profondément transformé l'essence même de l'investigation philosophique. Dans cette histoire complexe, la contribution de Johannes Clauberg apparaît décisive : c'est à lui qu'a longtemps – comme en témoignent Gilson et ses continuateurs – été attribuée la paternité du

terme *ontologia*. Et bien que l'historiographie ait par la suite corrigé ces premières conclusions, en identifiant l'origine du mot *ontologia* dans d'autres contextes, la contribution de Clauberg à la stabilisation et à la consolidation de la nouvelle science a conservé toute la centralité qui lui avait été reconnue dès l'origine. Clauberg est, par exemple, le premier – ou du moins l'un des premiers – à avoir utilisé le terme *ontosophia* (de fait synonyme d'*ontologia*) dans le titre d'un traité de métaphysique. Ce mot figure, en effet, dans toutes les éditions de ce texte fondamental que – par antonomase, et pour confirmer ce que nous avançons – la littérature critique désigne sous le nom d'*Ontosophia (Elementa Philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur, 1647 ; Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, 1660 ; Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, 1664)*. Cette circonstance demeure d'ailleurs hautement significative, même face à l'antériorité désormais reconnue de la première occurrence absolue du terme *ontologia* (datée de 1606) : l'introduction du mot *ontosophia* dans le titre d'un ouvrage de métaphysique équivalait en effet à placer le lexique ontologique sur un pied d'égalité avec celui de la métaphysique, consacrant ainsi le primat que le vocabulaire ontologique aurait progressivement acquis.

La position historique de Clauberg et la mise en valeur de sa contribution philosophique singulière font l'objet de ce dossier dont le titre lui-même souligne clairement la centralité toujours reconnue à la problématique ontologique chez Clauberg. Dans son ensemble, il s'inscrit ouvertement, comme l'affirment Vincent Carraud et Francesco Marrone dans leur « Présentation : voyage en ontologie », dans la continuité des travaux de Theo Verbeek, qui avait lui aussi édité, en 1999, un volume à la figure du philosophe de Duisburg [*Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer, 1999], ainsi que de ceux de Massimiliano Savini, auteur en 2011 de la première monographie d'ensemble consacrée à Clauberg (*Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011), à laquelle s'ajoute une série d'articles publiés dans d'importantes revues et régulièrement recensés par le *Bulletin cartésien*, maintenant rassemblés dans le volume *Logica e ontologia cartesiane. Raisons et comparaisons*, éd. par Raffaele Putignano, Lecce, Conteditore, 2025. Du point de vue de la reconstitution de l'histoire de l'ontologie moderne, l'ouvrage reprend également le fil des recherches amorcées dans deux numéros marquants de *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* (9 [2009] ; 22 [2022]), tous deux consacrés à l'exploration historique et théorique de l'ontologie, ainsi que dans un autre numéro monographique des *Études philosophiques*, dirigé en 2020 par Vincent Carraud et Alice Ragni, qui mettait en lumière la diffusion de l'ontologie dans des contextes et chez des auteurs moins connus.

(1) Dans son étude, « Causalité divine et causalité seconde selon Clauberg », Nabeel Hamid adopte une double démarche. D'une part, il cherche à mettre en lumière la contribution de Clauberg à la diffusion de la doctrine cartésienne de la causalité ; d'autre part, il s'efforce de vérifier une thèse classique, selon laquelle le philosophe de Duisburg aurait tenté de concilier l'enseignement de Descartes, qu'il découvre dans les années 1640, avec l'héritage philosophique de la *Schulmetaphysik*, issu de la tradition aristotélico-scolastique. Délaissant le problème traditionnel de l'interaction entre l'esprit et le corps, N. Hamid concentre son analyse sur la question de la causalité physique, et plus précisément sur le rapport entre les causes secondes et l'action causale de Dieu. À partir d'un examen attentif de plusieurs passages des *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri* (1656) ainsi que des *Disputationes physicae* (1664), il met en évidence l'adhésion de Clauberg à la thèse du concurrentisme – opposée aussi bien au conservationnisme qu'à toute forme d'occasionalisme –

et montre en quel sens le projet de Clauberg visait à concilier la nouveauté de la pensée cartésienne avec les fondements de la physique et de la théologie scolastiques. (2) L'étude d'Andrea Strazzoni (« Clauberg en Thuringe ») s'inscrit, elle aussi, dans le cadre intellectuel allemand. Ce grand spécialiste du cartésianisme néerlandais y propose une lecture du rapport entre la philosophie cartésienne, l'héritage scolastique de la pensée de Clauberg et, plus généralement, l'évolution historique et géographique du cartésianisme. Reprenant un champ de recherche désormais bien établi, il s'interroge sur les modalités de sa réception en Allemagne ainsi que sur la fonction que Clauberg exerça dans son processus de diffusion. Dans sa contribution, l'auteur focalise son attention sur l'*Initiatio philosophi sive Dubitatio Cartesiana, ad indubiam philosophiam viam monstrans, iuxta mentem Renati des Cartes*, un traité anonyme publié en 1687. S'inspirant de plusieurs passages essentiels de la *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes* de Clauberg, cet écrit se présente comme une défense vigoureuse de la méthode cartésienne face aux critiques formulées à la suite de la publication des ouvrages de Spinoza. L'examen de ce texte anonyme – qu'A. Strazzoni identifie, avec prudence, comme une possible réplique à l'*Anti-Cartesius* d'Eckard Leichner (1612-1690) – constitue, à ses yeux, un nouvel indice de la position éminente occupée par Clauberg dans la propagation européenne de la « nouvelle philosophie ». (3) Dans son étude (« Le Claubergianisme au XVII^e siècle »), Alice Ragni s'attache à examiner la persistance historique et la diffusion doctrinale de la pensée claubergienne. Son analyse se fonde sur l'hypothèse d'une véritable *renaissance* posthume de cette philosophie, dont elle cherche à identifier les modalités et les vecteurs de transmission. À travers une enquête minutieuse sur le contexte intellectuel zurichois, elle parvient à confirmer cette hypothèse dans les domaines de la logique et de la physique : ce n'est qu'à partir de 1685, soit deux décennies après la mort de Clauberg, que ses écrits relatifs à ces disciplines commencent à susciter un ensemble de réélaborations, de paraphrases et de commentaires systématiques, témoignant d'une réactivation différée de son influence. Il en va autrement de la métaphysique. Du vivant même de Clauberg, et sans solution de continuité après sa mort, l'impact de son *Ontosophia* dans le milieu intellectuel suisse se présente comme un fait solidement attesté. À cet égard, A. Ragni concentre son attention sur la figure de Johann Heinrich Schweizer (1646-1705), professeur de grec à Birmensdorf puis à Zurich, et met en évidence l'existence, dans le contexte helvétique, d'un claubergianisme d'orientation ontologique dont la continuité s'étend sur l'ensemble de la seconde moitié du XVII^e siècle. (4) L'étude de Francesco Marrone (« Le tournant transcendantal. L'élaboration de la problématique ontologique dans l'*Ontosophia* de Johannes Clauberg ») s'attache à proposer, autant que possible, une interprétation d'ensemble du projet ontologique de Clauberg à travers l'analyse d'une série de passages célèbres de la *Metaphysica de ente* et des deux éditions de l'*Ontosophia* que celui-ci publie en 1660 et en 1664. Par son enquête, il met en évidence la manière dont Clauberg confère à la métaphysique une orientation transcendantale visant à affranchir la *scientia de ente* de toute approche onto-théologique, au profit d'une ontologie unitaire centrée sur l'identité de l'*ens* et du *cogitabile*. Selon l'auteur, loin de se situer dans la continuité d'une protologie, même d'inspiration cartésienne, Clauberg propose une science de l'étant conçue comme étude de l'intelligible, où la transcendantalité de l'objet garantit la légitimité de l'ontologie elle-même. Cette relocalisation du champ de l'étant au sein d'une « ontologie du *cogitabile* » modifie profondément la signification de la *scientia de ente* : l'*ens cogitabile* y apparaît comme la condition de possibilité de toute intelligibilité et de toute apparition cognitive, incluant les réalités que la tradition attribuait à la philosophie première. Ainsi comprise, l'ontologie acquiert

une portée *noétique* : elle explore les modalités selon lesquelles la *mens* accède à la totalité de ses objets et ordonne le savoir. La « noétisation » de l’être n’apparaît donc pas, chez Clauberg, comme un simple déplacement épistémologique, mais comme l’expression même de la nature essentielle de l’ontologie, désormais conçue comme science transcendante de la pensée et de ses objets. (5) Une interprétation d’ensemble du projet ontologique de Clauberg est également proposée par Francesco Fronterotta (« Platonisme et ontologie moderne : le cas Clauberg »). Prenant pour point de départ certains aspects des interprétations de Jean-François Courtine et de Vincent Carraud, l’auteur entreprend de redéfinir la filiation historique et doctrinale de l’ontologie moderne. Contre la thèse dominante qui en faisait le prolongement ou la transformation interne de la métaphysique aristotélicienne, il avance l’idée que l’ontologie s’est constituée à partir d’un véritable déplacement conceptuel des principes fondamentaux élaborés par Aristote et par l’aristotélisme médiéval. Alors que, dans le cadre aristotélicien, le degré de connaissance d’un être est proportionné à sa réalité ontologique, c’est-à-dire à sa vérité, la pensée issue de Suárez – et prolongée par Clauberg ainsi que par d’autres ontologues modernes – conçoit l’être comme un *quelque chose* existant *dans* et *par* l’acte de la pensée. Ce changement de paradigme inaugure ce que J.-F. Courtine a nommé la « subjectivisation de l’ontologie » : les êtres deviennent des objets essentiellement *noétiques*, transformant la science de l’être en une réflexion sur les conditions intellectuelles de son appréhension. F. Fronterotta, cependant, refuse de réduire cette mutation à une simple inversion de l’aristotélisme. Il propose plutôt d’y reconnaître l’influence décisive du platonisme, dont la métaphysique de l’intelligible offrirait un modèle alternatif pour comprendre l’universalité et l’univocité de l’être.

Non incluse dans le même numéro de la revue (et reportée au numéro de 2024, 4, p. 163-191) pour des raisons d’espace, le dossier comprend également la réimpression d’une étude importante de V. Carraud, initialement publiée dans le volume dirigé par T. Verbeek que nous avons mentionné au début de cette recension. Dans son étude (« L’ontologie peut-elle être cartésienne? L’exemple de l’*Ontosophia* de Clauberg de 1647 à 1664 : de l’*ens* à la *mens* »), V. Carraud interroge le rôle de la pensée cartésienne dans la formation du projet ontologique de Clauberg. Conçue entre 1646 et 1647, avant toute lecture directe de Descartes, l’*Ontosophia* a progressivement intégré des éléments cartésiens dans ses éditions successives, jusqu’à la *Metaphysica de ente, quae recte Ontosophia* de 1664. Loin d’opposer deux traditions, Clauberg n’a pas, comme Rudolf Goclenius ou Clemens Timpler, composé des systèmes antinomiques ; il a plutôt utilisé les thèses cartésiennes comme instruments pour renforcer la cohérence interne de son projet. L’édition de 1664, enrichie d’annotations et de variantes, vise ainsi à « cartésianiser » la doctrine claubergienne en conférant à l’*ens*, compris comme *intelligibile* ou *cogitabile*, une valeur et une fonction métaphysiques nouvelles. L’auteur montre que la substitution, dans cette édition, de l’*ens* au *cogitabile seu intelligibile* de 1647 marque un tournant essentiel. Ce changement, cependant, ne traduit pas un retour à l’aristotélisme, mais signale la pénétration du *cogito* cartésien au cœur de l’ontologie. L’invention cartésienne de la *mens*, ainsi que sa réception chez Clauberg, rendent secondaire, si l’on veut, l’usage du vocabulaire du *cogitabile* ou de l’*intelligibile* : si la primauté revient désormais à la *mens*, il n’est plus guère nécessaire de préciser que l’*ens*, dans cette configuration, est conçu comme un *intelligibile* ou un *cogitabile*. La *mens cogitans* devient ainsi le principe de toute objectivation : Clauberg fait du *cogito* un instrument au service de l’ontologie. Cette tentative revêt un double intérêt : d’une part, elle illustre l’effort de concilier la *Schulmetaphysik* et la métaphysique moderne, en redéfinissant l’*ens* à travers son intelligibilité ; d’autre

part, elle manifeste un cartésianisme original, qui confère au *cogitabile* ontologique une signification conceptuelle inédite.

Il n'a été possible ici que d'effleurer quelques-uns des thèmes de ce numéro spécial, avec l'espoir néanmoins d'avoir donné une idée de la richesse d'un dossier dont le mérite est au moins double : premièrement, celui d'avoir dressé un état des lieux et, deuxièmement, celui d'ajouter à la littérature critique existante une pièce essentielle pour comprendre la pensée et la réception de Johannes Clauberg et l'histoire de l'ontologie. La grande contribution aux études sur Clauberg par Massimiliano Savini, à qui – ainsi qu'à son épouse Antonella – le travail de V. Carraud et F. Marrone est dédié, et auquel il se dit ouvertement redevable, a permis d'arriver là où, grâce à ce numéro monographique, nous en sommes aujourd'hui.

Igor AGOSTINI (Université du Salento – Sorbonne Université)

- *CELLAMARE, Davide, & MANTOVANI, Mattia, éd., *Descartes in the Classroom. Teaching Cartesian Philosophy in the Early Modern Age*, Leyde & Boston, Brill, 2023, 500 p.

Cet imposant volume (20 contributions, 500 p., une trentaine de figures et graphiques, une bibliographie de 57 p., un *index nominum* de 15 p.) illustre admirablement une des tendances marquantes des recherches cartésiennes ces trente dernières années. La doctrine de Descartes n'est plus étudiée comme si, produite par un héros solitaire, elle s'était imposée au monde par sa seule force intellectuelle : bien plutôt, ses réceptions dans différents espaces sociaux, nationaux ou confessionnels sont considérées comme autant de prismes qu'on analyse parce qu'elles sont parfois susceptibles de nous éclairer en retour sur les thèses centrales de cette doctrine et, en tout état de cause, parce qu'elles contribuent à replacer cette dernière dans son contexte historique. Ainsi, cet ouvrage étudie la réception de la doctrine de Descartes au XVII^e siècle en se centrant sur son enseignement. Bien sûr, une lectrice attentive pourra toujours trouver à redire. Elle pourra par exemple remarquer que certaines contributions reprennent, en partie ou totalement, des choses déjà publiées par ailleurs : ainsi en est-il des contributions de Roger Ariew, Pietro D. Omodeo, Howard Hotson, Marie-Frédérique Pellegrin ou Andrea Strazzoni. Elle pourra aussi relever des fautes de frappe. Toutefois, il convient de ne pas se faire inutilement fatiguer mais plutôt de souligner que ce volume nous offre un matériau d'une grande diversité et d'une richesse.

D'entrée de jeu, cette richesse se donne à voir en extension : si le cœur du livre est la réception de la physique cartésienne dans les universités néerlandaises, il couvre aussi une grande diversité de lieux, de documents ou de disciplines. Sans surprise étant donné son caractère décisif pour Descartes lui-même comme pour la première réception de son œuvre, la physique est la discipline la plus représentée, avec en particulier les contributions de P. D. Omodeo, d'A. Strazzoni, de Mattia Mantovani, de Mihnea Dobre, de Christoph Sander et de Carla R. Palmerino, les deux derniers se focalisant sur le traitement de phénomènes physiques particuliers – dans le premier cas, le magnétisme pendant un demi-siècle, dans le second, les marées pendant un siècle entier. Mais la lectrice ne trouvera pas l'ennui par manque de variété disciplinaire, puisqu'on trouve également des contributions portant sur la logique (Steven Coesmans), l'éthique (R. Ariew), la médecine (Davide Cellamare) et, au moins en partie, la métaphysique (Antonella Del Prete, I. Agostini, Tad M. Schmaltz).

Descartes in the Classroom étant focalisé sur l'enseignement, il était inévitable que les universités néerlandaises y occupent une place de choix, et cela d'autant que ce volume a pour origine un colloque organisé dans le cadre d'un projet dirigé par Jan Papy (KU Leuven) et Christoph Lüthy (Radboud University, Nijmegen), *The Secretive*

Diffusion of the New Philosophy in the Low Countries. Evidence on the Teaching of Cartesian Philosophy from Students Notebooks, 1650-1750, qui se proposait d'analyser les notes manuscrites de cours d'étudiants (*dictata*) pour mieux cerner la réception de la philosophie de Descartes aux Pays-Bas, qu'il s'agisse du Sud catholique, avec en particulier l'université de Louvain, ou du Nord protestant, avec les universités de Leyde et d'Utrecht. Même si les *perigrinationes* en tous sens des professeurs néerlandais interdisent souvent d'associer chacun d'entre eux à une seule université, on peut dire en première approximation qu'on rencontre des professeurs de Louvain (Libert Froidmont, Vopiscus Fortunatus Plemp, les frères Gerard et Willem Van Gutschoven, Arnold Geulincx, Johannes Stevenot, et quelques autres étudiés par M. Mantovani et par C. R. Palmerino), de Breda (avec le bref *Collegium auriacum* (1646-1660) où enseigna Johannes Schuler, étudié par I. Agostini), de Leyde (Adriaan Heereboord, Johannes De Raey, Theodoor Craanen et Burchard de Volder étudiés par H. Hotson, A. Del Prete, Domenico Collacciani, D. Cellamare et A. Strazzoni), d'Utrecht (Arnold Senguerd, Daniel Voet, Johannes De Bruyn et Gerard De Vries étudiés par Erik-Jan Bos et Daniel Garber), d'Amsterdam (Arnoldus Senguerd et Johannes De Raey finirent leur carrière dans son *Athenaeum illustre*, après avoir enseigné pour le premier à Utrecht, et pour le second à Leyde) ou de Nimègue (avec un bref *Athenaeum* (1655-1679), où Theodoor Craanen, étudié par D. Cellamare, enseigna avant d'être recruté à Leyde). Les Pays-Bas ne sont toutefois pas le seul terrain d'enquête : certaines contributions portent sur la réception de Descartes en Angleterre (Henry More et Antoine Le Grand étudié par S. Hutton et R. Ariew), en France (François Poullain de la Barre, Jacques Rohault, Pierre-Sylvain Régis et Edme Pourchot étudiés par M.-F. Pellegrin, M. Dobre et T. Schmaltz) ou en Allemagne (Johannes Placentinus, étudié par P. D. Omodeo, enseigna à Francfort-sur-Oder après des études à Groningue et à Leyde au tout début des années 1650).

Une autre forme de diversité consiste en ce que le corpus inclut des documents historiques mineurs et parfois manuscrits donnant des indications sur ce qui se tramait dans les salles de classe et qui sont le seul moyen de connaître les contenus des enseignements des professeurs n'ayant pas publié. Sont par exemple analysés des cours privés (A. Del Prete, D. Collacciani), des *dictata* (D. Cellamare, S. Coesemans, A. Del Prete, A. Strazzoni, M. Mantovani, C. R. Palmerino et C. Sander), des *disputationes* (A. Strazzoni, D. Cellamare, D. Garber, P. D. Omodeo), leurs corollaires connus sous le nom d'*impertinentia* (E.-J. Bos) ou encore des *curricula* (S. Coesemans). D'un point de vue méthodologique enfin, toute histoire du cartésianisme étant aussi une histoire de l'anticartésianisme, un dernier ordre de diversité vient de ce que sont aussi pris en considération des écrits anticartésiens. Ainsi, des controverses sont analysées, souvent par *disputationes* interposées : en Allemagne celles du cartésien Placentinus avec ses collègues de l'université de Francfort-sur-Oder et avec des professeurs de l'université de Wittemberg (P. D. Omodeo) ; à Utrecht, celles du cartésien Johannes de Bruyn avec Daniel Voet, le fils cadet de l'adversaire de Descartes que fut Gisbert Voet (E.-J. Bos) ; à Louvain, celles de Libert Froidmont et surtout Vopiscus Fortunatus Plemp contre Descartes lui-même, puis contre Gerard et Willem Van Gutschoven ou Arnold Geulincx (M. Mantovani)

Un certain nombre de ces matériaux donnent lieu à des reconstructions érudites concernant la circulation matérielle des textes et des images : ainsi, on cherche à établir le moment où Adriaan Heereboord a lu Descartes (p. 63-64) et la date d'un manuscrit de Johannes De Raey (p. 69-70), on se demande si ce dernier a pu connaître l'*Entretien avec Burman* (p. 81-84), on découvre les liens qui unissaient les amis de Spinoza avec Jan Hendrik Glazemaker et Jan Rieuwertsz, respectivement traducteur

et éditeur de Descartes en néerlandais (p. 99-123). Mais on apprend aussi la manière dont Gerard De Vries entendait dissocier Descartes de Spinoza (p. 248-250), on propose d'expliquer l'évolution de Johannes Schuler ainsi que la réédition à Cambridge de ses deux ouvrages – *l'Examinis philosophiae Renati Des-cartes specimen* (Amsterdam, 1666 et Cambridge, 1682) et les *Exercitationes ad Principiorum Renati Des-cartes primam partem* (Amsterdam, 1667 et Cambridge, 1685) – par la lecture qu'il aurait faite des lettres de More à Descartes (p. 276-278), on s'interroge sur la manière dont un étudiant de Cambridge a pu avoir accès en 1654 à la correspondance de More et de Descartes (p. 287-288), on analyse la composition d'un manuel d'éthique cartésienne publié à Londres en 1685 (p. 307-308), on examine l'usage des gravures de Michael Hayé et de Lambert Blendeff dans les salles de classe (p. 384 *sqq.*).

La diversité et la richesse de cet ensemble inspirent inévitablement quelques réflexions.

(1) Enseigner la philosophie

D'entrée de jeu, on se demande ce qu'il convient d'entendre par « enseigner la philosophie ». Prise strictement, cette expression se réfère à une situation sociale spécifique, celle de maîtres et d'enseignants de profession qui tentent de transmettre ce qu'ils savent à leurs élèves dans des institutions dédiées. Mais « enseigner la philosophie » s'entend aussi plus généralement, quand une personne expose une doctrine à quelqu'un qui ne la connaît pas : en ce sens, Descartes a enseigné la philosophie, alors même qu'il avait une attitude ambivalente par rapport à la philosophie professionnelle des professeurs (p. 24-25). *Descartes in the Classroom* semble avoir visé une étude focalisée sur l'enseignement au sens strict pour s'orienter ensuite vers une étude plus large de la réception d'une philosophie. À plusieurs reprises, une continuité entre ces deux manières d'entendre l'enseignement de la philosophie est instituée, comme si elles se référaient fondamentalement aux mêmes activités. Ainsi, il est noté que « the “classroom” that one must consider in order to understand the teaching of Cartesian philosophy is much bigger than the confines of the university classroom [...]. The “classroom” in which Descartes’ philosophy was taught is more than just a classroom ; the sites for the diffusion of his philosophy included “home” and “distance learning” ante litteram, weekly conferences, learned discussions, and a much larger audience than the academic audience alone » (p. 6-7) et que « Descartes himself was the first teacher of Cartesian philosophy » (p. 82), on parle d'« epistolary / written / extramural tutorials » et d'« epistolary / virtual classroom » à propos de la correspondance entre More et Anne Conway (p. 7, 280, 289, 291, 295 et 344), on présente comme des *textbooks* des ouvrages qui, du moins en France, ne furent pas employés en classe, comme le *Traité de physique* de Jacques Rohault (p. 332) ou le *Système de philosophie* de Pierre-Sylvain Régis (p. 480-490).

Pourtant, une salle de classe et une correspondance ne sont pas des phénomènes sociaux du même ordre ; une thèse universitaire et un ouvrage destiné au grand public n'obéissent pas aux mêmes règles. En ce sens, *Descartes in the Classroom* invite à distinguer trois contextes de réception de la philosophie cartésienne. Le premier est constitué par les institutions du savoir qu'étaient les collèges et les universités ; le deuxième, par des publications visant un public indépendant de ces institutions ; le troisième et dernier, par des échanges qu'on peut dire « privés » par opposition aux deux précédents puisqu'ils n'avaient pas pour cadre une institution publique et qu'ils n'ont donné lieu à aucune publication. Ce dernier contexte n'est d'ailleurs pas homogène : il a varié selon que les échanges étaient écrits ou oraux, qu'ils étaient payants ou qu'ils relevaient du patronage, qu'ils visaient un enseignement systématique ou qu'ils avaient pour objet le divertissement des gens du beau monde, etc.

Il peut bien sûr y avoir certaines formes de continuité d'un de ces contextes à l'autre. Frans Burman, dans son entretien avec Descartes, Johannes De Raey, dans un cours privé sur les *Principia philosophiae*, et Henry More, dans sa correspondance avec Anne Conway, adoptent la même pratique pédagogique consistant à sélectionner des passages précis pour les commenter et les discuter – une pratique pédagogique que, à mon sens, ils reprennent à l'enseignement scolaire (*pace* S. Hutton p. 291). L'exceptionnel travail de traduction de Descartes en néerlandais montre que, si la réception de ce dernier aux Pays-Bas fut universitaire, elle ne le fut pas exclusivement, ce qui pose la question des interactions éventuelles entre ces deux contextes de réception. Il arrive aussi qu'un auteur de l'époque suggère une continuité formelle entre contextes : Pierre-Sylvain Régis, qui insistait dans la première édition de son *Système de Philosophie* sur le fait qu'il proposait, précisément, un « système » de propositions cohérentes les unes avec les autres, « tellement liées avec les premières vérités qu'elles en soient comme des suites et des dépendances nécessaires » (*Système de Philosophie*, La Physique, Avertissement, Paris, 1690, volume I, p. 275-276), lui donna pour sa deuxième édition (1691) le sous-titre de « cours général », ce qui revenait à l'assimiler à un manuel, alors même qu'il ne servait pas dans les classes.

Ces nuances introduites, il n'en reste pas moins que les contraintes qui pèsent sur ces trois contextes de réception sont différentes. Dans le premier, elles procèdent de formes institutionnelles relativement rigides (*le curriculum*, le cours, la thèse, la cérémonie qui accompagne la soutenance, la remise des diplômes, etc.), mais aussi des règles formelles déterminant les relations de professeurs entre eux et leurs interactions avec les pouvoirs religieux et politique. Les contraintes peuvent paraître moins fortes dans le deuxième contexte, mais, outre que les pouvoirs religieux et politique y interviennent également, en particulier *via* le système de censures et de priviléges, il faut tenir compte du marché du livre, du fonctionnement des corporations de libraires, et, finalement des attentes d'un public qui se constituait alors en instance de jugement. Dans le troisième et dernier contexte enfin, les contraintes ne disparaissent pas, mais elles varient selon les situations concrètes.

(2) Enseignement privé et enseignement public

Spontanément, nous distinguons enseignement privé et enseignement public par la plus grande latitude d'innovation du premier. C'est, avec quelques nuances, vrai en contexte universitaire. Ainsi, Johannes Placentinus souligne qu'il a enseigné la philosophie cartésienne seulement *privatum*, c'est-à-dire dans sa maison (p. 130). Ou encore, les Curateurs de Leyde ayant posé en 1647 que Descartes ne devait pas être enseigné *nec pro nec contra*, De Raey est plus cartésien dans ses leçons privées qu'il ne l'est dans ses cours et ses exercices publics, comme le montrent A. Del Prete et D. Collacciani (p. 69, 71-75, 81, 91 et 98, *passim*). Encore faut-il introduire des nuances. D'après la deuxième édition (1677) de sa *Clavis philosophiae naturalis*, De Raey finit par enseigner publiquement le cartésianisme (p. 69-71). Plus généralement, les exercices publics qu'étaient les thèses admettaient une part d'expression libre avec les *impertinentia* qu'ajoutaient les étudiants au texte écrit par le maître (p. 44-45, 61-65, 146-174, 209-213 et 359).

Mais la situation peut être à front renversé pour ceux qui n'étaient pas professeurs dans un collège ou une université. M. Dobre, tout en reconnaissant que les traités de mathématique de Rohault publiés à titre posthume correspondent à ses leçons privées (p. 461), s'interroge sur leur contenu en matière de cosmologie (p. 456, 462). Les documents dont nous disposons – à commencer par la Préface de Claude Clerselier aux *Oeuvres posthumes* (Paris, 1682) – présentent une démarcation nette entre les leçons privées de mathématiques de Rohault et ses « conférences

publiques » de physique cartésienne. Les premières, rétribuées en espèces sonnantes et trébuchantes, portaient sur les questions de mathématiques pures et mixtes aussi élémentaires que traditionnelles qui sont abordées dans les huit traités des *Oeuvres posthumes* : dans un tel contexte, il n'y avait aucune latitude et, d'ailleurs, aucune raison d'être cartésien. Les secondes, gratuites (*pace* M. Dobre, p. 459), défendaient et illustraient publiquement la physique de Descartes, y compris sa cosmologie. La liberté fut donc plus grande dans ses conférences publiques que dans ses cours privés. Mais c'est aussi que la distinction du privé et du public n'a pas la même signification ici et là : dans le cas des professeurs qu'étaient De Raey et de Placentinus, elle concerne ce qui est hors institution *versus* ce qui est dedans ; dans le cas de Rohault, qui n'était attaché à aucune institution, elle concerne ce qui est réservé à un particulier *versus* ce qui est ouvert à tous.

(3) Manières d'enseigner la philosophie

Commentant les rapports entre Henricus Regius et Descartes, T. Verbeek en vient à se demander s'il était légitime, comme Regius le fit, de séparer les contenus de la philosophie cartésienne, qu'il s'agisse de concepts, de théories ou d'explications, et sa forme, sa présentation ou sa méthode (p. 27-28). M. Mantovani, reprenant cette interrogation, remarque que le genre de la *disputatio* conduit Willem Van Gutschoven à radicaliser les thèses de Descartes, ou, en tout cas, à en rendre la radicalité plus manifeste (p. 362-363). L'imposition de formes institutionnelles prédéterminées sur des contenus cartésiens explique l'impression curieuse que les écrits de professeurs cartésiens laissent souvent à la lectrice. Elle reconnaît assurément des thèses qu'elle veut bien déclarer cartésiennes : il faut se débarrasser de ses préjugés, une perception claire et distincte est vraie, l'essence de la matière est l'étendue, le vide est impossible, on peut expliquer les phénomènes sans recourir aux qualités réelles, le monde que nous voyons est composé de trois espèces d'éléments, la glande pinéale est le siège de l'âme, etc. Mais ces thèses apparaissent comme des contenus doctrinaux séparés de la processualité qui caractérise le style cartésien considéré dans sa forme. Une première distinction s'impose donc entre la manière dont Descartes lui-même a exposé sa philosophie et son enseignement par des professeurs. Une telle distinction n'épuise pas la question, car deux manières d'enseigner de la philosophie furent pratiquées dans les institutions de savoir de l'époque moderne.

Retenant des ouvrages antérieurs (*Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, Oxford, 2007, et *The Reformation of Common Learning: Post-Ramist Method and the Reception of the New Philosophy, 1618-c.1670*, Oxford, 2020), H. Hotson soutient que les innovations pédagogiques des ramistes pour transmettre efficacement un savoir utile préparèrent le terrain aux nouvelles philosophies. Alors que l'enseignement d'humanistes comme Juste Lipse, Joseph Juste Scaliger ou Daniel Heinsius était basé sur une confrontation aux textes d'Aristote, des ramistes héritiers de Bartholomeus Keckermann tels que Franco Burgersdijk et surtout Adriaan Heereboord innovèrent pédagogiquement en proposant un enseignement qui, parce qu'il était méthodique et systématique, se libérait du commentaire *verbatim* des textes aristotéliciens, ce qui permit d'intégrer progressivement des doctrines philosophiques nouvelles, par exemple celle de Descartes. Le genre même du manuel, entendu comme exposé systématique d'une discipline en vue d'un usage universitaire, étant par ailleurs une innovation pédagogique du XVI^e siècle (Charles Schmitt, « The Rise of the Philosophical Textbook », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C. B. Schmitt et Q. Skinner dir., Cambridge, 1988, p. 792-804 ; Emidio Campi, Simone De Angelis, Anja-Silvia Goeing et Anthony Grafton, dir., *Scholarly Knowledge: Textbooks in Early Modern Europe*, Genève, Droz,

2008), on est amené à distinguer deux manières d'enseigner la philosophie, qui ont été pratiquées aussi bien par les cartésiens que par des aristotéliciens.

La première en passe par la confrontation avec les textes d'un philosophe et elle conduit naturellement à faire du philosophe en question une autorité. Comme on l'a signalé à l'instant, c'est ainsi que les humanistes de Leyde procédaient par rapport aux textes aristotéliciens. C'est aussi ce que font Frans Burman, Johannes De Raey et Henry More lorsqu'ils lisent Descartes – la lecture ligne à ligne de More virant d'ailleurs à la critique. Si les cartésiens lisent Descartes comme les aristotéliciens lisaien Aristote, on peut leur reprocher d'en venir *volentes nolentes* à traiter Descartes comme un maître et à en faire une autorité semblable à ce qu'Aristote était pour les aristotéliciens, j'y reviendrai dans un instant.

La seconde manière d'enseigner la philosophie consiste à exposer systématiquement une doctrine de référence, aristotélicienne ou cartésienne, puis à la compléter ou la corriger grâce à des éléments venus d'autres doctrines. Il en résulte des formes d'éclectisme que, ces dernières années, les historiens de la philosophie moderne ont appréhendé en multipliant les catégories historiographiques : on aurait affaire à des auteurs « novantiques », « semi-cartésiens », « aristotélico-cartésiens », à des « cartésiens éclectiques », à des « cartésiens empiriques » ou encore à des « cartoniens », selon le mot-valise inventé par E. McNiven Hine à partir de « cartésien » et « newtonien ». À vrai dire, le problème de ces catégories, qui sont jugées inadéquates par les contributeurs de *Descartes in the Classroom* (p. 57, 87, 145, 174-175 et 256-257), n'est pas seulement qu'elles sont vagues : leur défaut rédhibitoire est d'être descriptives, et de ne pas expliquer ce qui a motivé les formes d'éclectisme en question. Pour les comprendre, il faut prendre au sérieux les contraintes inhérentes à l'enseignement et prendre la mesure de la nouvelle manière d'enseigner la philosophie qui émergea à l'époque moderne.

(4) Figures de la *libertas philosophandi*

D. Garber commente un texte qui indique comment Gerard De Vries se représentait le monde philosophique de son temps. Laissant de côté les *novatores*, ce dernier voyait trois sectes régner lorsque le cartésianisme émergea : les scolastiques, qui mélangeaient philosophie et théologie (il s'agit des universitaires catholiques), les péripatéticiens éclectiques, qui faisaient preuve de plus de liberté (on a ici affaire aux professeurs protestants), les ramistes finalement, qui avaient un tel succès dans les lycées qu'ils auraient pu en venir à dominer la vie intellectuelle si le cartésianisme n'était apparu (p. 237-239). Comme l'indique D. Garber, la liberté que revendent les péripatéticiens éclectiques renvoie à la *libertas philosophandi* que De Vries défend dans plusieurs de ses écrits. Cette liberté courant tout au long des contributions consacrées aux Pays-Bas, on en vient à distinguer plusieurs de ses différentes figures.

En un premier sens, la *libertas philosophandi* s'entend comme la liberté de jugement d'un individu lorsqu'il exerce sa raison indépendamment de toute référence à une autorité. Ce n'est alors jamais que la systématisation du précepte d'origine aristotélicienne *amicus Plato, sed magis amica veritas*. I. Agostini commentant Johannes Schuler le rappelle, c'est ce que prescrit l'éclectisme, qui n'est pas compris au XVII^e siècle de manière péjorative comme un syncrétisme rassemblant sans souci de cohérence des morceaux de doctrine, mais comme la position de celui qui choisit le meilleur de chaque doctrine. Sont éclectiques en ce sens les philosophes qui n'ont pas d'autres maîtres que la vérité et qui prennent en toutes circonstances la raison pour guide. C'est pourquoi les cartésiens disciplinés ne sont pas éclectiques : non parce qu'ils seraient plus cohérents que leurs adversaires, mais parce qu'ils se seraient faits esclaves en prenant Descartes pour maître. C'est ce que remarque Gerard De Vries :

alors que lui prend pour seul guide la vérité, les cartésiens n'admettent rien qui vienne des aristotéliciens et suivent aveuglément leur maître (p. 239-243). Cette première figure de la *libertas philosophandi* est la plus générale de toutes. Gassendi l'illustre à merveille lorsque, dès les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, il s'oppose au dogmatisme des aristotéliciens en reprenant à Cicéron l'idée qu'il faut préserver sa liberté et vivre au jour le jour. Et, même si bien des philosophes mobilisent dans la seconde moitié du XVII^e siècle la liberté de philosopher contre les cartésiens, Descartes lui-même n'y était-il pas favorable? Le bon sens ou la raison est puissance de bien juger et ce serait « commettre une grande faute contre le bon sens » que de s'engager à trouver toujours bon ce qu'on trouve tel aujourd'hui (*Discours de la méthode*, AT VI 2, 24).

Alors que la première figure de la *libertas philosophandi* peut être décrite comme la liberté de l'individu qu'est le philosophe, la deuxième figure est la liberté de la philosophie comme discipline. Dans le passage dont je suis partie, Gerard De Vries critique les scolastiques pour avoir mélangé la philosophie à la théologie catholique (p. 237). C'est une critique banale en terre protestante : Johannes De Raey, qui fut le maître de De Vries, revendiquait déjà une forme d'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie (p. 88-89). De Raey généralisait son propos en défendant l'autonomie de la philosophie par rapport non seulement à la théologie, mais aussi à la médecine et au droit : le droit, la médecine et la théologie visant l'utile, la philosophie serait la seule discipline à viser le vrai par l'exercice de la raison (p. 70). Cette figure de la *libertas philosophandi* est elle aussi passablement diffuse au XVII^e siècle, mais l'exemple paradigmique en est le partage du travail entre théologiens et mathématiciens ou philosophes naturels que proposa Galilée dans ses grandes lettres coperniciennes, en particulier celle adressée à Christine de Lorraine (1615). Une fois encore, on peut s'amuser à invoquer Descartes lui-même, par exemple lorsqu'il distinguait les choses qu'on croit par la seule foi, celles qu'on examine par la seule raison humaine, et finalement celles qui, tout en touchant à la foi, peuvent être examinées par la raison humaine, dans la mesure où, écrivait-il, la lumière naturelle ne peut contredire l'enseignement des Écritures (Descartes, *Notae in programma*, AT VIII 353).

La troisième et dernière figure de la *libertas philosophandi* est celle que garantissent les pouvoirs et les institutions. On se représente parfois « le pouvoir » comme étant inévitablement contraire à la liberté philosophique, mais il en a parfois été le garant, y compris au XVII^e siècle. Ainsi en a-t-il été dans le Brandebourg : si Placentinus l'emporta sur ses adversaires, c'est parce que la controverse fut close en sa faveur par le Prince Électeur Friedrich Wilhem de Brandebourg, peut-être pour contrebalancer le poids des dynasties universitaires (p. 144). À la suite des remous provoqués par l'introduction du cartésianisme, certaines institutions néerlandaises, se réclamant de la *libertas philosophandi*, posèrent explicitement que la philosophie cartésienne ne devait ni être interdite en raison de sa nouveauté ni être acceptée sans réflexion : ainsi en a-t-il été pour l'université de Nimègue et pour le Collégium auriacum de Breda (Paul Dibon, « Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande du Siècle d'Or », in *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, dir. R. H. Popkin et C. B. Schmitt (Wiesbaden, 1987), p. 55-81, ici p. 63-66).

Distinguer trois figures de la *libertas philosophandi*, ce n'est pas dire qu'elles n'ont rien en commun – au contraire, toutes prennent pour principe la raison en tant que cette dernière serait indépendante des autorités –, mais parce qu'elles s'exercent sur des plans différents. La première figure se fonde sur le jugement individuel, la deuxième a pour ressort l'autonomie des disciplines les unes par rapport aux autres, la troisième, par son aspect institutionnel, garantit un cadre qui permet aux individus

d'exercer librement leur raison et, aux disciplines, d'être pleinement autonomes. À ce point, la lectrice sage l'aura compris. Ce volume ne se contente pas d'apporter du grain à moudre à la petite confrérie des cartésiens : parce qu'il articule les doctrines philosophiques et les contextes sociaux où ces dernières furent enseignées et diffusées, ils soulèvent des problèmes qui sont encore les nôtres.

Sophie ROUX (ENS/PSL, « République des savoirs », UMR 8241)

- *CHARLES, David, éd., *The History of Hylomorphism. From Aristotle to Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 2023, 432 p.

Pour tout lecteur de Descartes cherchant à comprendre les origines conceptuelles du problème du rapport entre le corps et l'esprit, cet ouvrage collectif constitue une contribution importante. Sous la forme d'une généalogie, il montre comment les tensions internes à l'hylémorphisme d'Aristote ont motivé des réinterprétations successives constituant le cadre dans lequel émergera cette aporie majeure de la philosophie cartésienne. Plus encore, son ambition centrale est de comprendre le dualisme cartésien non plus comme une rupture radicale avec la tradition aristotélicienne, mais comme l'aboutissement de ses modifications.

Ce projet prend son sens à partir de l'introduction substantielle de D. Charles. Prolongeant les analyses de son ouvrage précédent (*The Undivided Self*, 2021), il identifie deux défis qui ont transformé l'hylémorphisme. Le premier consiste à fonder l'explication sur les corps matériels à l'exclusion de toute forme. Le second insiste sur la définition de la forme sans référence à la matière afin de garantir sa priorité causale. En vue de préserver aussi bien l'unité du composé substantiel que la priorité de la forme sur la matière, les commentateurs d'Aristote auraient « formulé une conception à deux composants des substances matérielles qui a ouvert la voie à la formulation du problème corps-esprit chez Descartes » (p. 38), en expliquant les propriétés mentales et physiques indépendamment les unes des autres. Selon D. Charles, cette « conception à deux composants » s'oppose à la position d'Aristote qui aurait soutenu le caractère « inextricable » des phénomènes psychophysiques, de sorte que le problème corps-esprit était initialement impensable. L'ouvrage entend donc faire le récit des prises de distance des commentateurs à l'égard du Philosophe. Suivant un ordre chronologique, les contributions entretiennent une remarquable continuité narrative qui renforce la démonstration généalogique, tout en exprimant au fil de leur dialogue des nuances, voire des désaccords.

Les premiers chapitres explorent les réactions hellénistiques à l'hylémorphisme aristotélicien, et relèvent, ce faisant, des similarités théoriques entre ces écoles. Ainsi, Alexander Bown (chapitre 1) montre comment les épiciuriens sont contraints de recourir à des explications quasi formelles malgré leur atomisme. Puis Brad Inwood (chapitre 2) et Christof Rapp (chapitre 3) analysent la théorie stoïcienne du mélange qui engage les aristotéliciens à clarifier le statut ontologique de la forme, amorçant le processus de dissociation entre forme et matière.

L'apport le plus important de l'ouvrage réside dans son traitement des réponses des aristotéliciens antiques. Ce constat s'impose particulièrement dans le cas d'Alexandre d'Aphrodise, qui s'oppose à la réduction de l'âme à un mélange corporel, position défendue par Galien, qui fait l'objet de la contribution de Patricia Marechal (chapitre 5). Les contributions de Reier Helle (chapitre 4), Victor Caston (chapitre 6) et Frans de Haas (chapitre 7) analysent la position émergentiste d'Alexandre d'Aphrodise selon laquelle les formes surviennent sur certains arrangements matériels tout en possédant des pouvoirs causaux irréductibles, créant les conditions d'une séparation conceptuelle entre le physique et le psychique.

Le tournant néoplatonicien représente alors une rupture avec l'hylémorphisme. Riccardo Chiaradonna (chapitre 8) montre que Plotin transforme radicalement cette doctrine en séparant les formes incorporelles, si bien que les composés sensibles sont relégués au statut de simples images sans substance propre. Une telle séparation provoque toutefois une difficulté concernant l'interaction vitale du corps et de l'âme, tension que Pauliina Remes (chapitre 9) entend résoudre en soutenant que Plotin attribue un rôle fonctionnel au corps dans l'actualisation des puissances psychiques.

La contribution de Richard Sorabji (chapitre 10) revient sur la relation de surveillance chez Alexandre d'Aphrodise, en la distinguant de la consécution. À la différence de cette dernière, la survenance est, selon lui, une relation causale sans nécessitation de l'effet. Cette interprétation est toutefois conjecturale, car elle repose sur la reprise explicite de cette distinction subtile chez Philopon. Mais sa mise au jour permet de préciser comment Alexandre d'Aphrodise entend maintenir l'irréductibilité de la forme, tout en reconnaissant sa dépendance vis-à-vis de la matière. Miira Tuominen (chapitre 11) prolonge l'étude de cette tension en relevant les hésitations de Philopon et du Pseudo-Simplicius dans leurs conceptions respectives de la perception comme activité qui n'est ni purement psychologique, ni nécessairement psychophysique. Aussi, ces hésitations témoigneraient-elles des difficultés croissantes à maintenir l'unité du composé hylémorphique.

La section médiévale de l'ouvrage accentue cette dissociation. En établissant une classification fonctionnelle des formes chez Avicenne, Peter Adamson (chapitre 12) souligne comment les formes sont diversement imposées par l'Intellect agent et se distinguent selon leurs effets, plutôt que selon leur nature abstraite. Avicenne introduit ainsi une séparation métaphysique entre la source des formes et leur réceptacle matériel, rompant avec l'immanentisme aristotélicien. Cette externalisation de l'origine des formes se poursuit chez Averroès, bien que celui-ci développe un hylémorphisme « libéral » selon Stephen Ogden (chapitre 13). Présenté davantage comme un prolongement qu'une rupture avec l'aristotélisme, cet hylémorphisme suppose que l'union entre l'Intellect et les individus est non pas ontologique et permanente, mais fonctionnelle et temporaire. Christopher Shields (chapitre 14) s'attache, pour sa part, à montrer comment Thomas d'Aquin peut concevoir l'âme à la fois comme une forme universelle et un individu particulier. Face à cette difficulté fondamentale de l'hylémorphisme aristotélicien, accentuée par le dogme chrétien de l'identité personnelle *post-mortem*, Thomas définit l'âme comme une entité déterminée qui peut subsister, sans pour autant être substantielle. Cette solution tente ainsi de maintenir l'unité du vivant, tout en accordant une certaine indépendance à l'âme.

Ce compromis thomasien signale, pour le moins, une trajectoire conceptuelle menant à la décomposition du vivant en des substances séparées. Cette conséquence apparaît nettement dans l'hylémorphisme suarézien que Dominik Perler (chapitre 15) qualifie de « théorie compositionnelle ». La forme et la matière sont alors conçues comme deux choses partielles jointes par un mode d'union. D. Perler souligne avec justesse que l'hylémorphisme critiqué par Descartes est celui de Suárez, mais l'apport de sa contribution réside davantage dans sa caractérisation de l'innovation métaphysique du scolastique jésuite. Suárez préfigurerait, selon lui, les théories mécanistes modernes en traçant une équivalence entre la compréhension métaphysique d'une entité et la capacité à la reconstruire au moyen des causes efficientes qui l'ont produite. Enfin, la contribution de Lilli Alanen (chapitre 16) s'interroge sur l'usage d'un vocabulaire hylémorphique chez Descartes en vue de décrire l'union de l'âme et du corps, alors que celui-ci défend une position dualiste. Selon L. Alanen, Descartes finirait par privilégier la primauté de l'expérience vécue de cette union sur la cohé-

rence métaphysique du dualisme. Cependant, un tel aveu ne témoignerait pas tant d'un échec du projet de fondation que de la reconnaissance lucide, par Descartes, des limites structurelles de son propre système. À partir de cette lecture, il faudrait donc conclure que le problème corps-esprit, non seulement s'impose à Descartes, mais reste irrésolu dans sa propre philosophie, léguant dès lors cette aporie à ses successeurs.

Alors que l'ouvrage entend proposer une histoire élargie de l'hylémorphisme depuis l'Antiquité jusqu'à la première modernité, on pourra toutefois regretter la place réduite qui est accordée aux scolastiques. L'absence de chapitres sur Duns Scot et Guillaume d'Ockham, pourtant cruciaux en vue de prendre la mesure des innovations de l'hylémorphisme suarézien, constitue une lacune notable, d'autant que l'espace éditorial accorde, en revanche, une place considérable aux adversaires de l'hylémorphisme. David Charles anticipait toutefois cette critique à la fin de sa préface en soulignant que l'ouvrage se présente davantage comme une ouverture programmatique qu'une synthèse définitive (p. viii). Aussi, malgré ces quelques déséquilibres, ce volume offre assurément aux études cartésiennes une riche perspective historique qui permet d'apprécier les transformations de l'hylémorphisme, notamment lors de la période antique, qui ont posé les conditions de possibilité du problème corps-esprit chez Descartes.

Louis PIJAUDIER-CABOT (Université de Milan)

- DOUZANT, Iris, ROUQUAYROL, Louis, ZAPPULLA, Mélanie, dir., *Le Progrès des connaissances dans la conduite de la vie (xvi^e-xviii^e siècles)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2024.

Actes d'un colloque tenu à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne en juin 2021, ce recueil entend décrire la façon dont s'établit aux XVII^e et XVIII^e siècle le lien entre progrès des connaissances et progrès moral. Contentons-nous de signaler, au cœur d'un collectif riche mais qui ne manque pas d'une certaine disparate, voire d'une certaine indétermination dans ses objets, les communications de Paul Rateau (« De l'usage de la méditation : exercice spirituel et exercice philosophique à l'époque moderne », p. 15-52), Kyriakos Fytakis (« Le "rempart" moral dans l'évolution de la philosophie de Malebranche, p. 53-66), Louis Rouquayrol (« Sur un lieu commun philosophique : "Il se peut que je sois sceptique en théorie, mais en pratique, non" (Montaigne, Bacon, Descartes) », p. 99-116), Anne Texier (« "Bien juger pour bien faire" : morale par provision chez Descartes et chez Spinoza », p. 117-134), enfin Clément Raymond (« La connaissance du cœur. Progrès de la médecine et médecine de soi chez Descartes », p. 185-202). Chacune de ces contributions, riche en elle-même (notamment celles de P. Rateau et C. Raymond), appelleraient commentaires et discussions. Mais l'interrogation fondamentale doit porter sur le présupposé à la base du colloque : est-il vrai que « chez la plupart des philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles naît l'idée que le progrès des connaissances pourrait avoir bien des effets sur la manière dont se comportent moralement les hommes » (p. 6)? Certes, la désindexation de la pratique sur la connaissance théorique a bien lieu avec Kant, comme le remarquent les éditeurs pour justifier le *terminus ad quem* de la période considérée (p. 12), mais l'intellectualisme socratique n'affirmait-il pas, déjà, la solidarité de la morale et de la connaissance? Les philosophies hellénistiques, et la philosophie stoïcienne en particulier, ne portaient-elles pas en leur cœur l'affirmation de la plus intime unité de l'éthique avec la physique et la logique? Et dans l'aristotélisme, la distinction entre sublunaire et supralunaire, qui permet la dissociation entre action et contemplation, n'est-elle pas rééquilibrée par la *phronesis* entendue comme vertu *intellectuelle*? S'il en est ainsi, il se pourrait que le *terminus a quo* du recueil ne trouve aucune justification convaincante – aussi bien n'est-elle pas démontrée ici, mais bien plutôt présupposée.

Et alors, plutôt que de décrire un surgissement propre à l'âge classique, n'eût-il pas fallu ici interroger *aussi* les continuités?

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

- LESAULNIER, Jean, *Images de Port-Royal. Tome IV. Antoine Arnauld*, Paris, Classiques Garnier, « Univers Port-Royal » n° 54, 2024, 383 p.

Chez les philosophes et plus encore chez les cartésiens, les trente dernières années ont vu un regain d'intérêt pour la personne et l'œuvre de cet Antoine Arnauld que Boileau désigna un jour comme le « Grand Arnauld », et l'on dispose désormais d'éditions récentes et fiables de la plupart de ses textes philosophiques. Mais il s'agit là d'une petite partie d'un corpus colossal, puisque les *Oeuvres* (pas tout à fait complètes!) d'Arnauld publiées de 1775 à 1783 dans la monumentale édition dite « de Lausanne » comptent quarante-trois volumes in-quarto. La rareté de cette édition, dont on ne trouve que quelques exemplaires dans les bibliothèques françaises, et la conscience de plus en plus marquée de l'importance d'Arnauld dans l'histoire intellectuelle du XVII^e siècle, rendent opportune la mise à disposition de ses textes et de documents le concernant.

Jean Lesaulnier s'attèle à une partie de cette tâche dans ce volume qui s'inscrit à la suite de sa précieuse réédition de la *Vie de Messire Antoine Arnaul*, rédigée par Noël de Larrière (Paris, Classiques Garnier, 2021). Le livre débute par une vingtaine de pages d'Introduction générale, qui présentent de façon synthétique la vie et les travaux d'Arnauld (il s'agit d'une version remaniée de la notice que l'auteur a consacrée à Arnauld dans le *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Champion, 2004). On trouve ensuite une autre vingtaine de pages, à notre connaissance sans équivalent à ce jour, de renseignements sur la famille d'Arnauld (ses ancêtres, ses parents, ses frères et sœurs) suivies de quelques pièces concernant ses études, avec notamment un intéressant discours prononcé lors de sa réception du bonnet de docteur (p. 45-47).

L'essentiel du volume est constitué d'une sélection de 129 lettres écrites par lui ou lui ayant été adressées (ces dernières étant parfois inédites), classées par ordre chronologique. On y retrouve la plupart des correspondants qui lui sont familiers : la mère Agnès, Saint-Cyran, ses frères Robert et Henri, sa sœur Angélique, Martin de Barcos, M^{me} de Sablé, Gilberte Périer, Martin de Barcos, Louis-Isaac Lemaître de Sacy, Pierre Nicole, M^{me} de Fontpertuis, Jean Racine, etc. Les premières lettres, assez touchantes, le montrent jeune, prenant conscience de sa vocation religieuse. D'autres font découvrir en lui un accompagnateur spirituel attentif aux complexités et tourments de la vie de l'âme, comme la belle lettre 61 envoyée à une religieuse doutant de son salut, ou les diverses considérations et consolations échangées lors des épreuves traversées par lui-même et ses correspondants. Les autres lettres fourmillent de renseignements sur les différentes scissions de sa vie, parfois menée dans la clandestinité : les querelles autour de la *Fréquente communion*, de la signature des différents formulaires, de son exclusion de la Sorbonne, de la traduction du Nouveau Testament « de Mons », etc. ; les suites du miracle de la Sainte-Épine ; les démarches pour l'édition de la *Logique* dite « de Port-Royal » et des *Pensées* de Pascal. Certes, il ne s'agit là que d'un échantillon des plus de 1200 lettres d'Arnauld données par l'édition de Lausanne, ou les 9 volumes de *Lettres* parus à Nancy entre 1727 et 1743. De plus, le lecteur du *Bulletin cartésien* pourra regretter qu'aucune des nombreuses lettres où Arnauld parle de philosophie en général et de Descartes en particulier ne figure dans ce florilège. Enfin, on aurait aimé une annotation plus fournie, clarifiant davantage les nombreuses allusions à des faits ou des personnages aujourd'hui méconnus. Mais quelles que soient les limites – inévitables – de ce genre d'entreprise, il est heureux

qu'ait été rendu de nouveau accessible cet ensemble qui apporte de riches et précieuses informations ; et l'on est reconnaissant envers J. Lesaulnier du méticuleux et savant travail qu'il fournit depuis longtemps pour faire mieux connaître Port-Royal en général et Arnauld en particulier.

Avant un index des noms de personnes et un autre des noms de lieux, ce volume se termine par un ensemble de pièces relatives à la fin de la vie d'Arnauld : un beau testament spirituel en forme d'*Apologia pro vita sua* ; plusieurs récits de la dernière maladie et de la mort d'Arnauld ; des pièces relatives au transfert de son cœur à Port-Royal des Champs ; et enfin la relation, par Léonard de Guelphe, de l'exil d'Arnauld aux Pays-Bas à partir de 1679.

Denis MOREAU (Université de Nantes Centre Atlantique de Philosophie, UR 7463)

- REY, Anne-Lise, éd., dossier « Femmes philosophes au XVII^e siècle », *Revue de métaphysique et de morale*, 2024-3, n° 123.

Le titre de ce dossier « Femmes philosophes au XVII^e siècle » ne concerne pas directement Descartes ni son système. Toutefois, le cadre dans lequel s'inscrivent les quatre articles qui le composent, à savoir la philosophie du XVII^e siècle – même si le quatrième article s'engage dans le XVIII^e siècle –, les place d'emblée dans un rapport singulier à l'égard de cet auteur. Les penseuses qui constituent l'objet central de ces études, Madeleine de Scudéry (1607-1701), Anne Conway (1631-1679), Damaris Masham (1658-1708) et Catherine Macauley (1731-1791), élaborent des propositions qui, chacune à sa manière, entretiennent un dialogue critique avec le projet formulé dans le *Discours de la méthode* en 1637 ainsi qu'avec les problèmes qu'il introduit au sein du champ philosophique. La grande influence de Descartes en France, mais aussi en Angleterre – contexte de trois des autrices – confère au XVII^e siècle un caractère inévitablement cartésien. Or c'est précisément la controverse suscitée par ses théories qui, en orientant de manière décisive le cours de la réflexion de l'époque, a engendré une pluralité de réactions dont l'ampleur demeure encore insuffisamment reconnue dans la représentation historiographique traditionnelle de la modernité.

À cet égard, il convient également de souligner que l'influence profonde de la pensée cartésienne dans la République des Lettres ne se limite pas aux institutions académiques, mais s'étend à d'autres réseaux qui se configurent par des formes de sociabilité intellectuelle plus ouvertes, telles que les salons, les conférences, les cercles d'érudits et les échanges épistolaires. En ce sens, la philosophie cartésienne a été décrite comme une « université sans murs » à laquelle avaient également accès les femmes savantes (Erica Harth, *Cartesian Women*, Cornell University Press, 1992, p. 3). Rappelons que Descartes lui-même avait exprimé à plusieurs reprises dans sa correspondance son intérêt pour les lectrices, auxquelles il accordait un certain avantage pour comprendre son projet, car elles se situaient en dehors du régime du savoir scolaire, comme l'illustre de façon paradigmatique Élisabeth de Bohème.

Les articles de ce numéro, rédigés par quatre spécialistes reconnues dans le domaine de la philosophie moderne, partagent la volonté d'élaborer un récit permettant non seulement d'intégrer de manière significative et cohérente les contributions des femmes philosophes, mais aussi de revoir les catégories et les oppositions conceptuelles sur lesquelles s'est traditionnellement organisée la représentation canonique de cette époque. Comme l'antithèse entre rationalisme et empirisme ou entre dualisme et monisme qui ne permet pas de situer correctement les propositions de ces autrices, dont l'originalité et la complexité sont précisément ce que l'on cherche à souligner. Quoi qu'il en soit, le dialogue avec Descartes, qui se situe au cœur de ces oppositions et des problèmes traités par Scudéry, Conway, Masham et Macauley,

traverse d'une manière ou d'une autre les quatre articles, comme nous allons l'indiquer brièvement ci-après, sans entrer dans le détail des thèses respectives. – Dans « Le défi moral de l'empirisme moderne : Scudéry et ses caméléons », Delphine Antoine-Mahut étudie le débat entre cette autrice et Claude Perrault à propos de ces animaux. Face à son interlocuteur, Scudéry défend un processus d'observation « juste », respectueux de l'intégrité et de la singularité de l'objet, mettant en jeu un exercice de responsabilité et de soin qui, selon elle, n'est autre que l'application cohérente des principes épistémologiques. Il convient de souligner que le débat tourne autour de la conception cartésienne des animaux comme des machines (p. 308-309), ce qui a conduit, d'ailleurs, à ce que la position de Scudéry soit réduite de manière simpliste à une posture anticartésienne, sans que soient appréciées toutes les nuances de sa propre proposition. – Le deuxième article, « L'individu et le corps dans les *Principes* d'Anne Conway », signé par Nan Lin, aborde la métaphysique moniste de cette autrice, selon laquelle la création constitue une substance unique émanant de Dieu. Cette approche inclut toutefois l'affirmation de l'individualité de chaque créature qui s'exprime, physiquement et moralement, à travers sa corporeité. Le problème cartésien auquel nous nous confrontons maintenant est celui du dualisme entre l'esprit et le corps, enjeu que Conway entend dépasser en rejetant, comme absurde, la possibilité ontologique de la matière morte (p. 320) au profit d'un continuum qui fait de chaque individu un esprit corporel capable de se perfectionner. – Sarah Hutton, dans son étude, « Damaris Masham face aux philosophes », situe cette penseuse dans un espace d'intersection entre John Locke et Ralph Cudworth, dépassant ainsi l'opposition entre empirisme et rationalisme. Le fil cartésien apparaît essentiellement dans la discussion sur la perfection de Dieu, où Masham, dans la lignée de Cudworth et d'autres platoniciens comme Henry More, reconnaît la pertinence de l'argument ontologique mis en jeu dans les *Méditations métaphysiques* pour prouver l'existence divine (p. 341, 347). Ce thème permet également de suivre, dans ce cas, le parcours de la pensée de Descartes à travers la réception qu'en fait l'école de Cambridge, qui joue un rôle clé dans son introduction et son expansion en Angleterre. – Enfin, dans « Catherine Macaulay as a Systematic Moral Philosopher : The Significance of Genre », Lisa Shapiro présente l'œuvre de cette autrice en classant et en systématisant ses différents intérêts – métaphysiques, historiographiques, éducatifs – autour de la liberté humaine. Dans sa réflexion, qui se déploie à travers divers genres narratifs, le vecteur cartésien apparaît précisément dans le débat sur la nature de la liberté, dont le fondement se trouve, pour Macaulay, dans le sentiment (*feeling*), dans l'expérience incontestable de notre liberté qui peut être expliquée par la raison (p. 361, 363). L. Shapiro met en évidence que l'autrice suit, à ce propos, la ligne discursive française initiée par Descartes et reprise par Malebranche et Rousseau.

Il apparaît que les autrices abordées s'intègrent pleinement aux débats philosophiques de l'époque qui étaient traversés par les thèses de Descartes. Les contributions de Scudéry, Conway, Masham et Macaulay devraient être reconnues, en conséquence, au sein de ce cadre spéculatif complexe comme une preuve de sa pluralité, une pluralité qui doit continuer à être explorée. Comme le souligne Anne-Lise Rey dans sa présentation, il s'agit de progresser vers une compréhension de l'histoire de la philosophie permettant de réviser et d'élargir son canon. Il convient de mettre en lumière à cet égard le rendement herméneutique de ces articles qui encouragent une lecture non stéréotypée de figures souvent jugées mineures, mais qui enrichissent la compréhension des problèmes de la modernité et permettent d'en apprécier le caractère dialogique. Dans le domaine des études cartésiennes, l'approche de ces

quatre femmes philosophes permet également, plus concrètement, d'approfondir l'histoire effective de la pensée de ce philosophe et d'en constater la diversification.

Mentionnons pour mémoire la publication, à la fin de ce numéro, de la traduction française par Philippe Hamou du texte de Locke, *Of study*, réflexion sur l'organisation du savoir humain, la méthode et la conduite de l'entendement. Latéral par rapport aux objets habituels du *Bulletin cartésien*, ce texte ne saurait néanmoins laisser indifférent le lecteur par les pistes qu'il ouvre et les réflexions qu'il suscite.

Elena NÁJERA (Universidad de Alicante)

- *RUTHERFORD, Donald, éd., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Volume XI*, Oxford, Oxford University Press, 2022, 232 p.

Cette série à parution annuelle propose, dans son onzième volume, un nouvel ensemble de sept contributions remarquables en langue anglaise qui couvrent une large sélection de philosophes, et discutent autant de problèmes philosophiques, dans le cadre de la pensée de la première modernité européenne. Chronologiquement disposées, les études questionnent : Descartes sur l'élaboration et l'étendue de sa théorie de la perception sensible (Mattia Mantovani) ; Clauberg sur la notion de cause dans la relation entre l'esprit et le corps et au sein de chaque substance (Nabeel Hamid) ; de même, La Forge, notamment sur la causalité au sein de l'esprit (Sandrine Roux) ; Cavendish face à l'argument d'Henry More sur l'unité mentale comme preuve d'un sujet immatériel (Colin Chamberlain) ; Spinoza sur la condition de la solitude dans la théorie politique et dans la vie (Hasana Sharp) ; Cudworth sur la notion de conscience réfléchissante, issue des manuscrits inédits (Matthew A. Leisinger) ; Astell et Masham sur leurs théories contrastées en matière d'obéissance à l'autorité et d'exercice de la raison, au sein des débats anglicans sur la place des femmes (Kenneth L. Pearce).

Dans le cadre présent, nous nous limiterons à quelques remarques sur les trois premières études, tantôt parce qu'il s'agit de Descartes, tantôt parce que sa réception en France y est abordée ou est en jeu. La sixième présente également des comparaisons fort intéressantes entre Cudworth et lui sur la conscience, dans le socle de la littérature anglo-saxonne. Une mise au point sur les divergences avec la littérature francophone dépasserait toutefois les limites de ce compte rendu.

Selon la première étude, due à M. Mantovani, la théorie d'une institution de nature aurait conduit Descartes à faire dépendre la perception d'un objet, notamment « ses » prétendues qualités sensibles, de l'esprit tel qu'il a été constitué pour les percevoir. Autrement dit, à l'opposé de la théorie aristotélico-scolastique, que l'auteur analyse en détail à partir du commentateur Antonio Rubio, dans la pensée cartésienne, c'est plutôt l'objet qui viendrait s'assimiler au sujet percevant selon la disposition qui lui est naturelle. Il en ressort une « théorie de la perception relative au sujet percevant » (p. 27) qui varie en conséquence, faisant donc de la perception chez l'homme « une affaire spécialement humaine » (p. 22). Or il nous semble qu'il faudrait à l'occasion reconnaître au sentiment de la couleur, pris comme modèle tout au long de l'étude, une portée *représentative* à part, le distinguant des affections et des appétits, alors que l'auteur accorde à toutes les perceptions le même degré d'institution arbitraire (p. 18-19, 22). On songera par exemple aux réflexions sur la couleur au chapitre XVI des *Vraies et fausses idées* d'Arnauld, ouvrage également évoqué par l'auteur (p. 27). Nous nous interrogeons par ailleurs sur la séparation établie entre le domaine de la vérité et celui du sensible (p. 23). Toute vérité ôtée des sens, il semblerait que l'auteur adosse à Descartes, sans le problématiser, le divorce entre connaître et sentir qu'on fixera après lui et d'après sa même théorie de la perception sensible. Nous mentionnons enfin que le changement de perspective dans la relation entre

sujet et objet, sous-jacent à une orientation *phénoménale* de la connaissance, trouve déjà ses origines à la Renaissance ; ce qui ne change rien à l'élaboration originale de Descartes mais invite à nuancer la lecture qui verrait en lui seul le précurseur des théories modernes de la sensibilité animale (p. 29).

S'agissant de la deuxième et la troisième étude, nous nous limitons à signaler que, par-delà les analyses menées sur la forme d'occasionalisme propre à Clauberg ou à La Forge, chacune contribue avec de nouveaux éléments à la question de l'anthropologie cartésienne. Ainsi, les retombées de la solution de Clauberg, dans la *Conjunctio* notamment, restent à évaluer, non seulement par rapport à Leibniz et Christian Wolff, comme N. Hamid l'évoque (p. 35), mais sur les cartésiens français eux-mêmes, de qui la pensée de Clauberg était connue. Nous remarquerons par ailleurs la résurgence, sous la plume de Clauberg, de la notion de *convenientia* (convenance) (p. 56-57), que le philosophe nie pouvoir exister entre les pouvoirs de l'esprit et du corps. L'auteur ne s'y attarde pas, mais on usa, voire abusa, de cette notion lorsqu'on chercha à régler, ou à saper, le rapport entre la causalité divine et le monde. De même, la solution de La Forge qui, dans l'esprit, sépare l'intention de l'action et délègue cette dernière à Dieu, appelle à des développements ultérieurs à la suite des réflexions de S. Roux. En effet, comme l'autrice le montre (p. 94), pour expliquer tout mouvement volontaire, il faut considérer à la fois la force qui vient de Dieu seulement et la volonté de l'esprit comme condition nécessaire de l'agir divin. Sommes-nous confrontés au retour d'une théorie de l'intentionnalité au sens éthique, à l'image de celles médiévales? Ou bien, s'agit-il de l'ultime conséquence du paradoxe sous-jacent à la volonté cartésienne, qui, en tant que mode du *cogito*, demeure pensée et jamais action? Nous ne saurions donc recommander plus vivement la lecture du volume.

Laura MORETTI (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

- SCHECHTMAN, Anat, « Modality and Essence in Early Modern Philosophy: Descartes, Malebranche, and Locke », in Melamed Y. & Newlands S., *Modality: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2024, p. 61-84.

Ce chapitre porte sur le rôle fondationnel des essences à l'égard des faits modaux à l'époque moderne. À travers l'étude de Descartes, de Malebranche et de Locke, l'autrice défend deux thèses solidaires. Premièrement, pour ces philosophes, les faits modaux trouvent leur fondement explicatif dans les essences des choses. Deuxièmement, au fil de la période, une remise en question de ce paradigme se manifeste sous la forme d'une réticence croissante à admettre que certaines propriétés appartiennent aux essences, jusqu'à rejeter l'existence même des essences.

L'analyse de Descartes établit ce paradigme de référence. A. Schechtman montre que la distinction cartésienne entre la substance et le mode requiert que les essences soient premières, alors que les modalités en dérivent. Selon cette interprétation « fondée sur la nature », l'essence d'un mode inclut une relation d'inhérence à sa substance, alors que l'essence d'une substance en est dépourvue. De là, se tirent les vérités modales suivantes : l'impossibilité pour un mode d'exister seul et, inversement, la possibilité d'existence indépendante de la substance. Outre son bénéfice explicatif, cette interprétation permet d'éviter de rendre les corps dépendants les uns des autres – en raison de leurs connexions nécessaires dans un cadre pléniste –, ce qui contredit leur statut de substances. Malebranche, tout en conservant ce cadre explicatif, en restreint drastiquement l'application. Pour le montrer, l'autrice se concentre sur l'argument occasionaliste qui établit que seul Dieu est une vraie cause, car celle-ci doit entretenir une connexion nécessaire avec son effet, et que seule la volonté divine satisfait cette condition. Rejetant toute équivoque entre nécessité

métaphysique ou nomologique qui pourrait miner cet argument, A. Schechtman propose une lecture univoque : comme ses prédécesseurs, Malebranche affirmerait qu'une vraie cause requiert une connexion nécessaire fondée dans l'essence, mais il se distingue de ces derniers en refusant son application aux créatures. Là où Descartes, et Suárez avant lui, attribuaient des pouvoirs causaux aux corps, Malebranche soutient que l'essence de l'étendue est incompatible avec de tels pouvoirs. Dès lors, si Malebranche maintient que les modalités sont fondées sur les essences, il reste que seul Dieu possède une essence capable de fonder des connexions causales nécessaires. – Enfin, Locke radicalise cette restriction de la portée explicative des essences, au point d'en nier l'existence. Il est généralement admis que, d'un point de vue lockien, notre ignorance des connexions nécessaires entre les qualités sensibles provient de celle des essences réelles qui les fonderaient. Contre cette lecture modérée, limitée à une perspective épistémologique, A. Schechtman développe une lecture éliminativiste. Locke révélerait une tension interne au concept d'essence entre ses deux fonctions, l'une fondationnelle, l'autre classificatoire. Si l'essence doit fonder toutes les propriétés d'un individu, alors elle ne permet plus de le ranger dans un genre naturel. D'un mot, si toutes les propriétés sont essentielles, alors aucune n'est essentielle. À partir de ce constat, A. Schechtman conclut que, selon Locke, les essences n'existent pas réellement. Elles ne seraient que des constructions dépendantes de nos schèmes classificatoires.

Le principal apport de cette étude est de montrer que le scepticisme croissant de certains modernes vis-à-vis d'un projet de fondation des modalités sur les essences ne provient pas seulement de difficultés épistémologiques à concevoir leur lien. Il s'agit, plus fondamentalement, d'une réduction de l'étendue des essences, jusqu'à refuser leur existence. En outre, un avantage important de cette lecture tient à sa capacité à inscrire trois débats apparemment distincts – la distinction entre substance et mode, les pouvoirs causaux des créatures et les connexions nécessaires entre qualités – dans un récit commun, à savoir le déclin progressif de l'idée que les choses possèdent une nature qui fonde ce qui est nécessaire ou possible pour elles, ce qui renforce considérablement sa plausibilité d'ensemble. – On pourra toutefois regretter que l'étude se restreigne à trois auteurs censés être représentatifs de cette tendance. Plus encore, la démonstration s'appuie sur des thèses interprétatives discutables, qu'il s'agisse de l'attribution de pouvoirs causaux aux corps chez Descartes, de l'absence d'équivocité du concept de nécessité dans l'argument de Malebranche contre les connexions causales nécessaires entre créatures, et de l'attribution à Locke d'une position radicalement anti-essentialiste. Mais l'autrice reconnaît pleinement le caractère controversé de ces interprétations et ne manque pas de faire référence aux commentateurs auxquels elle s'oppose. Enfin, ces limites apparaissent justifiées dans le cadre d'une contribution à un ouvrage collectif sur l'histoire des modalités. En s'appuyant sur ces thèses interprétatives, A. Schechtman permet de rendre compte de l'abandon progressif des essences comme fondement des modalités à partir d'une perspective résolument ontologique.

Louis PIJAUDIER-CABOT (Université de Milan)

- VERMIJ, Rienk, « Florentius Schuyl and the origin of the beast-machine controversy », *History of the European Ideas*, 2024, 50, 2, p. 193-210.

L'auteur vise à jeter un éclairage nouveau sur le rôle de Florentius Schuyl, traducteur en latin du *Traité de l'Homme* de Descartes, dans la controverse des animaux machines. Alors que la préface qu'il a rédigée pour présenter sa traduction est parfois prise pour l'origine de cette querelle, l'article montre qu'il faut au contraire étudier

le contexte polémique de son élaboration. Il démontre avec rigueur les thèses suivantes. (1) Le contexte pertinent pour comprendre la préface est celui des disputes théologiques et universitaires hollandaises des années 1650, qui étaient le reflet de divisions cléricales et politiques, elles-mêmes consécutives à l'abolition du stathoudérat (p. 194 ; p. 204-205). (2) Même si aucun texte de ces disputes ne prend exclusivement pour objet la thèse des animaux machines, celle-ci est omniprésente dans les discussions (p. 196). On trouvera par ailleurs dans cet article une riche présentation de Florentius Schuyt (p. 199-200) et de la préface qu'il a rédigée (p. 200-203).

On sait gré à l'auteur de proposer des perspectives méthodologiques intéressantes : l'élucidation du contexte politique (extra-universitaire) à l'origine de cette controverse philosophique (p. 194) ; l'interrogation sur son prolongement dans des textes non philosophiques (pamphlets, par exemple) et à l'oral (p. 198). On peut cependant regretter que les catégories historiographiques d'« animal machine » et de « controverse de l'animal-machine », si commodes soient-elles, ne fassent l'objet ni d'une interrogation ni même d'une présentation.

Clément RAYMOND (IHRIM, UMR 5317 – Lyon 3)

3.3.Divers

- FOUCAULT, Michel, *Le Discours philosophique*, éd. établie sous la responsabilité de François Ewald, par Orazio Irrera et Daniele Lorenzini, Paris, EHESS, Gallimard & Seuil, 2023, 320 p.

Entre juillet et octobre 1966, quelques mois après la parution des *Mots et les Choses* et avant la parution de *L'Archéologie du savoir* (1969), Foucault entreprend de répondre à la question traditionnelle : « Qu'est-ce que la philosophie ? » dans un manuscrit soigné et demeuré inédit, conservé à la BnF (Fonds Foucault, NAF 28730). La question pour lui se mue en une autre : quelle est la spécificité du discours philosophique, par rapport aux autres types de discours (scientifique, fictif, religieux, etc.) ? Réponse : le discours philosophique a pour caractéristique d'être « inséré définitivement dans la situation qui l'a vu et fait naître », autrement dit de se rapporter au « je-ici-à présent » de son énonciation et d'exhiber ses propres conditions de légitimation. Alors que le discours scientifique efface ces conditions, que le discours fictif les exalte, le discours philosophique doit les assumer tout en montrant qu'il peut, à travers elles, avoir accès à la vérité « [...] il faut donc expliquer comment la vérité philosophique, cachée par essence, ou du moins profondément reculée (puisque elle n'est pas donnée à l'expérience immédiate), peut cependant venir à la lumière et animer le discours d'un philosophe » (p. 31) ; « le discours philosophique se définit moins par ce qu'il a à dire, ou par la forme selon laquelle il l'articule, que par le rapport qu'il entretient à ce qui le supporte – à ce maintenant qui, de l'intérieur de ses énoncés, en repère l'ici, l'à présent et le sujet » (p. 57). D'où l'importance des trois figures de Descartes (articulant sujet parlant et discours), Kant (interrogeant les conditions de possibilité d'accès au vrai) et Nietzsche (dont Foucault se réclame dès l'ouverture de l'ouvrage) ; d'où l'importance surtout du rôle du sujet depuis Descartes, qui permet de reprendre la triade « je-ici-à présent » « à l'intérieur du discours au sein d'une conscience de soi » (p. 36). D'où l'affirmation selon laquelle « “Le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations” est sans doute la phrase la plus générale et la plus essentielle que la philosophie, depuis Descartes, ait jamais prononcé sur elle-même » (p. 37). Car la grande mutation se produit au XVII^e siècle, où a lieu « une mutation générale dans l'ordre du discours » (p. 73), que le chapitre 7 essaie de décrire à partir de l'analyse de Cervantès, de Galilée et de la galaxie formée autour de Spinoza et Simon :

« au milieu de ces quelques décennies qui ont vu apparaître *Don Quichotte* et le *Novum Organum*, Galilée et Richard Simon, la philosophie moderne s'est instaurée à partir de cette constatation, la seule qui lui était indubitable : *Je pense* » (p. 87). Il s'ensuivra un discours philosophique sans contenu propre, où le lien à ce qui constituait dans la période prémoderne ses objets (Dieu, l'âme, le monde) sera délié, et donc rien moins que la fin de la métaphysique.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce texte ; chaque page contient nombre de thèses parfois exorbitantes, toujours puissantes, qui intéresseront tant les foucaldiens que les cartésiens ou, plus largement les spécialistes de philosophie moderne. Comme souvent, le propos de Foucault paraîtra parfois ou génial ou péremptoire, obscur et imprécis (« pour elle [la philosophie occidentale], tout ce qui échapperait à la forme du *cogito* ne peut être qu'illusion ou objectivité naïve », p. 37 ; les différences entre philosophies ne sont que « des variantes à travers lesquelles une seule et même fonction discursive peut s'exercer », dans un « jeu de notions qui peuvent se substituer les unes aux autres pour l'économie générale du discours », p. 97) ; disons-le franchement : on aura parfois l'impression que Foucault *cherche* sa propre thèse, ou du moins son expression la plus adéquate. Mais ce *flou* lui-même suggérera au lecteur maintes pistes, maintes hypothèses... On notera la présence aveuglante de Heidegger (la question du fondement, de la fin de la métaphysique, les concepts de dévoilement, manifestation, etc.) ou la discussion, rapide mais astucieuse, de la méthodologie de Gueroult (chap. 4, 8 et 10). On notera surtout une certaine vision de la philosophie : « La philosophie n'est ni un domaine d'objets ni une langue particulière. Elle est une "manière de parler" [...], une façon de poser l'un par rapport à l'autre le discours et le sujet parlant » (p. 71-72). Là-dessus, Foucault n'aura pas varié : une mutation d'ampleur s'est opérée avec Descartes, qui organise notre regard sur la philosophie elle-même.

Sur la forme, on retrouvera ici les qualités des autres cours de Foucault publiés : un bref sommaire en ouverture de chaque leçon, et, concluant chacune d'elles, de copieuses notes, parfois imparfaites (« Nicolas de Malebranche », p. 39, n. 4) mais d'une science foucaldienne sûre. L'ensemble s'achève par un éclairant chapitre de mise en perspective (« Situation », p. 263-295) et de deux *indices, rerum et nominum*.

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

■ JABLONKA, Ivan, *Le Troisième Continent ou la Littérature du réel*, Paris, Seuil, 2024, 388 p.

L'auteur ne se contente pas d'écrire des essais de microhistoire, de témoignage ou d'actualité. Il se pose la question, si classique, de savoir, comme le disait Paul Veyne, « comment on écrit l'histoire », ou comment, si on souhaite qu'elle soit lue, il faut l'écrire. Il fait des sciences sociales sans se soucier de ses genres, ou en s'efforçant de souligner la vacuité des distinctions disciplinaires en la matière. Outre ses essais sur ses grands-parents déportés, les salons esthétiques, le camping-car, le meurtre de Laetitia, Goldman ou les figures de la masculinité, le fond de son travail est, avant tout, épistémologique. Il se focalise sur l'ambition de favoriser la diffusion d'une science rigoureuse auprès de ceux que l'érudition universitaire se pique parfois de ne pas toucher, ce qu'il considère constituer la ligne de démarcation entre un texte (potentiellement lu) et un non-texte (un produit universitaire abscons). En témoignent *L'histoire est une littérature contemporaine* (2014) et ce récent *Troisième Continent*. La deuxième section de ce dernier livre s'intitule : « Le discours de la méthode ». Point pourtant de référence explicite ou décisive à Descartes ici, hors ce titre. Nonobstant, au sixième chapitre de *L'histoire est une littérature contemporaine*, il évoquait notre philosophe. Simplement à partir de citations de Belaval

tirées de *Leibniz critique de Descartes* – avec, donc, une maîtrise du sujet sans doute susceptible d'être raillée. Que faut-il en faire? S'en moquer? Peut-être, au contraire, faut-il reconnaître par ce biais l'importance que revêt Descartes dans notre imaginaire intellectuel collectif, et profiter de l'occasion pour saluer le travail d'un historien véritablement original.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- MEHL, Édouard, « L'enjeu philosophique et politique du Congrès Descartes (1937) », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 56, 2024, p. 231-252.

Le Congrès international de philosophie de 1937 célébrait les trois cents ans du *Discours de la méthode* (1637). Or, si Descartes faisait figure de « héros national » pour les hommes de la Troisième République (voir l'étude classique de François Azouvi, *Descartes et la France*, Paris, 2002), le congrès est plutôt, comme le montre Édouard Mehl, occasion de voir en lui l'« Européen » : celui qui, *via* sa réception par les phénoménologues allemands, dresse un pont entre les nations ennemis, celui « par la médiation de qui la philosophie se libère de ses racines nationales » (p. 238). Position irénique certes dans son principe, mais qui en 1937 possède une dimension éminemment politique, sur deux plans au moins. D'une part, elle recode en termes philosophiques le projet de la Société des nations, dont l'Allemagne nazie est sortie en 1933 ; d'autre part, défendre les lumières de la raison dans ce contexte est aussi une manière de s'élever contre « l'anti-intellectualisme » allié du fascisme allemand, français et italien. Pour autant, et c'est là l'objet de l'article, le projet politique du « Congrès Descartes » est en pratique dévoyé en projet idéologique sur ces deux plans : par l'interdiction donnée à Husserl de se joindre à la délégation allemande, laquelle délégation procède à une défense en règle de la doctrine nationale-socialiste dans des termes empruntés à *Être et Temps* de Heidegger. L'originalité de l'article est de montrer que ces enjeux politiques se manifestent non pas seulement dans des aspects institutionnels et organisationnels, mais dans la construction de figures philosophiques. L'examen du « Congrès Descartes » permet ainsi de souligner, dans la continuité de nombreux travaux menés en France autour de cette notion – qui ne sont pas cités –, comment l'histoire de la philosophie peut avoir en elle-même une dimension politique, par les choix interprétatifs qu'elle opère.

Félix BARANCY (Université de Lorraine)

Directeur de la publication : Louis LOURME

DÉPÔT LÉGAL — 1^{er} TRIMESTRE 2026

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 2026

SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE F. PAILLART (ABBEVILLE)

N° CPPAP : 0228 G 82807