

BULLETIN CARTÉSIEN XLVIII

Centre Sèvres | « [Archives de Philosophie](#) »

2019/1 Tome 82 | pages 143 à 224

ISSN 0003-9632

ISBN 9770003963008

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2019-1-page-143.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Bulletin cartésien XLVIII

Centre d'Études Cartésiennes (Paris-Sorbonne)*
Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento – Ettore Lojacono
(Università del Salento)**

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 2017****

LIMINAIRES

- I. « Une saignée pour en finir avec la morale dite par provision », par Vincent Carraud et Gilles Olivo
- II. « Arnauld et les bourreaux des âmes (AT VII 204, 12-13) : quelques hypothèses », par Vincent Carraud et Gilles Olivo
- III. « Sur une prétendue lettre inédite de Descartes à propos de *La Description du corps humain* et *L'Homme*, ou du bon usage des notes marginales dans *La vie de Monsieur Descartes* par Adrien Baillet », par Annie Bitbol-Hespériès
- IV. « État des études cartésiennes au Japon », par Hiroaki Yamada et Masato Sato

I. UNE SAIGNÉE POUR EN FINIR AVEC LA MORALE DITE PAR PROVISION

Croire que la seule élucidation de la langue suffise à résoudre ou à dissoudre les problèmes philosophiques est d'une naïveté aussi répandue que confondante.

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

** *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento* de l'Université du Salento, dirigé par Igor Agostini.

*** On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions. Le *Bulletin* dans son intégralité, comprenant liminaire, listes bibliographiques et recensions, est consultable sur internet aux adresses suivantes : www.archivesdephilo.com ; www.paris-sorbonne.fr ; www.cartesius.net. Réalisation du Bulletin : (1) Listes bibliographiques : Dan Arbib, avec la collaboration de Xavier Kieft ; (2) Liminaires : Mme Annie Bitbol-Hespériès ; MM. Vincent Carraud, Gilles Olivo, Masato Sato et Hiroaki Yamada ; (3) Comptes rendus : Mmes Delphine Antoine-Mahut, Delphine Bellis, Annie Bitbol-Hespériès, Elodie Cassan, Antonella Del Prete, Laurence Dupas-Gelin, Sophie Roux et Emanuela Scribano ; MM. Igor Agostini, Jean-Pascal Anfray, Dan Arbib, Claudio Buccolini, Vincent Carraud, Domenico Collacciani, Daniel Dauvois, Olivier Dubouclez, Alberto Frigo, Giuliano Gasparri, Pierre Girard, Sylvain Josset, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Frédéric Lelong, Jean-Luc Marion, Francesco Marrone, Edouard Mehl, Jean-Michel Muglioni, Gilles Olivo, Bruno Pinchard et Yoen Qian-Laurent. – Correspondants : pour la Russie et l'Europe de l'est (langues slaves) : Wojciech Starzynski (Varsovie) ; pour l'Amérique latine hispanisante : Pablo Pavesi (Buenos Aires) ; pour le Brésil : Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia) ; pour le Japon : Masato Sato.

Inversement, bien des problèmes mal posés, voire faux, sont souvent dus à une syntaxe incomprise, en particulier quand il s'agit de textes admirablement écrits par des philosophes qui ont une langue ajustée à leur pensée, comme, pour nous en tenir au français et aux deux siècles qui constituent l'époque moderne, Montaigne, Pascal ou Rousseau. Tous ceux qui ont un peu fréquenté ces auteurs savent que les difficultés syntaxiques ne sont pas le propre des longues phrases, mais qu'elles peuvent résider dans les plus courtes expressions. Ainsi en va-t-il de la trop fameuse « morale par provision » : morale apparemment provisoire, dont il conviendrait de se défaire au profit d'une morale qu'on dira définitive, c'est-à-dire vraiment scientifique. Mais alors, Descartes aurait-il deux morales, la seconde devant supplanter la première, pourtant « tirée » de la méthode, comme le dit le résumé qui ouvre le *Discours*? Belle difficulté en vérité que celle d'une morale fondée sur la méthode et pourtant destinée à l'obsolescence ! – À moins qu'elle ne nous conduise à prendre conscience que Descartes n'a jamais parlé d'une « morale par provision ».

Point n'est besoin d'élaborations interprétatives subtiles pour se rendre compte que, prise seule, l'expression de « morale par provision » n'a pas de sens, sauf à être aveuglement ou symboliquement, comme dirait Leibniz, tenue pour un abrégé utile dans le travail actuel de la pensée, mais lourd de contresens si l'on oublie que l'expression de « morale par provision » n'est que le substitut commode d'un ensemble de maximes conçues pour éviter ce qui est toujours le pire dans la vie, l'irrésolution – on nous pardonnera une banalité et un anglicisme : que la méconnaissance du contexte soit à l'origine des artefacts du commentaire est une loi générale.

« Je me formai une morale par provision ». Entendons : je me formai par provision une morale¹.

Comme l'indiquent les dictionnaires, « par provision » est une locution *adverbiale*. Un adverbe ne modifie pas un nom, mais ici le verbe dont la locution dépend. C'est la formation de la morale qui est faite par provision, et non la morale qui serait elle-même « par provision ». Littré propose une expression synonyme² : « par précaution », selon un sens juridique qui double un sens temporel (« en attendant »)³, que prend ensuite en français l'*adjectif* « provisoire », lui-même initialement « terme de procédure » (de même que l'adverbe « préalablement », qui enveloppe l'idée de condition). Pour preuve de ce double sens adverbial, la citation attendue du *Discours de la méthode*. Deux siècles plus tôt, le *Dictionnaire universel* de Furetière, après avoir distingué les sens juridiques de « provision » (une forme d'adjudication ou un « jugement interlocutoire », qui l'oppose alors à « définitif » : les « tailles et les deniers royaux se paient par provision⁴ »), prend un autre exemple significatif du sens de la locu-

1. L'inversion n'est due qu'à l'usage de la langue, même si elle ne relève pas « des inversions de la poésie » : « Qu'est-ce qu'un *arbre perché*? L'on ne dit pas : *sur un arbre perché*; l'on dit : *perché sur un arbre* », Rousseau, *Émile*, liv. II, Paris, Gallimard, 1969, p. 353.

2. *Dictionnaire de la langue française*, sv. « Provision », sens 7.

3. On ne s'étonnera pas que, dans *Les Plaideurs*, Racine joue sur les deux sens à la fois ; à Dandin, qui proteste : « Quoi ! L'on me mènera coucher sans autre forme ? / Obtenez un arrêt comme il faut que je dorme », Léandre répond : « Hé, par provision, mon père, couchez-vous ! » (I, 5, v. 115-117).

4. D'où notre actuel « tiers provisionnel » qui, pour être versé *avant*, donc *en attendant* le règlement définitif (le solde) n'en est pas moins réellement versé, comme provision précisément.

tion : « Il a reçu un soufflet par provision par devers lui⁵ ». Croira-t-on que ce soit là une sorte inédite de camouflet, un affront provisoire ne valant qu'en attente d'un second qui se substituerait au premier, ou ce camouflet bel et bien infligé signifie-t-il la menace présente et effective d'un inévitable duel futur ? Rapprochons-nous encore de la langue de Descartes. En 1621, dans la seconde édition de son *Trésor*, Nicot se contentait de renvoyer l'entrée « provision » à « pouvoir [prouvoir] » qui traduit *cavere* (la précaution donc), tandis que « prouvoiance » traduit *cautio, provisio*, et indiquait sa construction : « prouvoir à quelque chose⁶ ». C'est bien ce sens (*pouvoir, se pourvoir de*) que nous retrouverons dans les premières lignes de la troisième partie du *Discours* – et qui appartenait déjà à sa première phrase : car si personne n'a besoin de se pourvoir du bon sens, c'est parce que chacun en est toujours déjà pourvu...

Pour seconde preuve de l'usage classique de la locution dans la langue classique, Littré cite une *lettre* du 10 juillet 1675 que Madame de Sévigné écrit à sa fille, Madame de Grignan, « qui savait à miracle la philosophie de Descartes⁷ », et dont nous donnons un extrait un peu plus long que le *Dictionnaire* : « Vous dites que l'on vous fait un mystère de ma saignée, mais de bonne foi, je ne suis pas malade ; je n'ai point eu de vapeurs. Je plaçai ma saignée brusquement, selon le besoin de mes affaires plutôt que sur celui de ma santé. Je me sentais un peu plus oppressée ; je jugeai bien qu'il fallait me saigner avant que de partir, afin de mettre cette saignée par provision dans mes ballots⁸. Se demandera-t-on si cette saignée, faite par précaution pour éviter que son inconvénient ne s'accrût pendant son voyage, et que Madame de Sévigné dit avec humour⁹ emporter avec elle comme un bagage, fut provisoire ?

Revenons à Descartes. On ne sera pas surpris que les rares lettres où il emploie la locution « par provision » attestent qu'il le fait de manière exclusivement adverbiale, pour caractériser un usage (servir par provision à..., ou se servir par provision de...) ¹⁰

5. La Haye et Rotterdam, 1690, *sv.* « Provision ». Le premier sens donné par Furetière à « provision » est remarquablement cartésien : « Amas qu'on fait en temps et lieu des choses nécessaires à la vie ». La première éd. du *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1694, donne plus synthétiquement les mêmes sens que Furetière ; et dans les deux cas, on trouve, *sv.* « Provisionnellement » : « Adv. Par provision. *Cela a été ordonné provisionnellement* ».

6. *Trésor de la langue française tant ancienne que moderne*, Paris, 1606, cité dans la rééd. de 1621.

7. Voir F. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Hachette, 3^e éd., 1868, t. I, p. 438.

8. *Correspondance*, éd. R. Duchêne, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, lettre 400, t. II, 1974, p. 4.

9. Humour qui devient noir, si l'on songe que Mersenne a emporté sa saignée dans ses bagages pour l'au-delà.

10. Voir la *lettre à Huygens* du 4 déc. 1637, dans laquelle c'est un « abrégé de médecine » qui constitue la provision : « Mais pour ce que j'ai besoin de beaucoup de temps et d'expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un abrégé de médecine, que je tire en partie des livres, et en partie de mes raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la nature, et ainsi poursuivre mieux ci-après en mon dessein » (AT I 649, 25-31 ; éd. J.-R. Armogathe de la *Correspondance* de Descartes, Paris, Gallimard, 2013, t. II, p. 39) ; et celle à *Reneri pour Pollot* d'avril-mai 1638, qui commente le *Discours de la méthode* en en reprenant les termes mêmes : « Outre que je rapporte principalement cette règle aux actions de la vie qui ne souffrent aucun délai, et que je ne m'en sers que par provision avec dessein de changer mes opinions, sitôt que j'en pourrai trouver de

ou un dire¹¹ qui sont partiels ou explicatifs et par conséquent préalables – mais préalables à ce qui deviendra une entreprise achevée, complète, accomplie, mais non autre. Quant au *Discours* lui-même, les lignes qui précèdent notre locution en préparaient clairement l'emploi, conformément au sens le plus traditionnel du mot, qui fait succéder à l'« amas de plusieurs expériences », nécessaire à son dessein méthodique, deux autres dernières provisions : « Et enfin, comme ce n'est pas assez, *avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin; mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part*¹². » On voit parfaitement en ces quelques lignes trop connues pour être encore lues pour ce qu'elles disent, comment s'articulent le sens provisionnel de la provision et son sens temporel, qu'il ne faut pas se hâter de dire provisoire : faire provision de..., se pourvoir de..., en attendant¹³? Certes! Mais en attendant quoi? Non pas une autre morale qui, définitive, rendrait obsolète la première. Mais en attendant que le logis soit rebâti, c'est-à-dire en attendant que l'on ne soit plus irrésolu *en ses jugements*, donc en attendant que l'exercice de la méthode soit assez affermi (AT VI 22, 14-15) pour avoir porté ses fruits non seulement dans son application à l'algèbre, mais à toutes les sciences (AT VI 21, 25-27), et particulièrement à la philosophie, de laquelle elles empruntent leurs principes (AT VI 21, 30-22, 3). Si la morale du *Discours* est une morale formée dans l'attente, ce n'est pas d'abord dans l'attente d'une autre morale, mais dans l'attente de nouveaux principes qui seront ceux de la philosophie comme de *toutes* les sciences – morale comprise. On voit donc toute l'ambiguïté qui réside dans l'expression de « morale provisoire », en ce qu'elle sous-entend que, bien que tirée des règles de la méthode, elle *ne* serait en attente *que* d'une autre morale, définitive – à supposer que l'on puisse y atteindre, ce sur quoi le *Discours* ne se prononce pas. Au demeurant, la *lettre à Élisabeth* du 4 août 1645 lui

meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher » (AT II 35, 13-19; éd. J.-R. Armogathe, t. II, p. 542).

11. Voir les *lettres à Mersenne* du 27 juillet 1638 : « Mais j'en ai écrit assez amplement en ma réponse à quelques objections venues de Louvain, lesquelles j'espère que vous verrez imprimées avant la fin de l'année. Et par provision je vous dirai premièrement, que les boules qui sont peintes en la figure de cette page, ne servent que d'exemple, et doivent être prises pour des boules de bois, ou autres, et non pour des parties de la matière subtile » (AT II 268, 26-269, 6; éd. J.-R. Armogathe, t. I, p. 243); du 1^{er} avril 1640 : « Mais si vous attendez que je vous dise par provision ma conjecture... » (AT III 46, 10-11; éd. J.-R. Armogathe, t. I, p. 372) et du 30 juillet 1640 : « Et par provision je serai bien aise qu'il soit su de tous ceux auxquels il vous plaira montrer ma Réponse... » (AT III, 128, 13-15; éd. J.-R. Armogathe, t. I, p. 390).

12. AT VI 22, 16-29, nous soulignons.

13. Voir É. Gilson, in DESCARTES, *Discours de la méthode*. Texte et commentaire, Paris, Vrin, 5^e éd., 1976, p. 230-231, qui cite Furetière et le Petit glossaire de Huguet, ainsi que la traduction d'Etienne de Courcelles : « ...ad tempus... » Mais Courcelles a bien restitué le sens adverbial de la locution : « ethicam quandam *ad tempus* mihi *effinxi* » (AT VI 552, nous soulignons).

présente « les trois règles de morale » mises dans le *Discours* comme suffisantes pour atteindre le « souverain contentement¹⁴ ». Que désirer de plus ?

Et n'est-ce pas Descartes lui-même qui précise à qui veut le lire sans prévention le sens qu'il donnait, dans le *Discours*, à la nécessité de se former par provision une morale ? Écoutons-le en parler dix ans plus tard : « La première partie de ces essais fut un *Discours touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure¹⁵ ». Descartes ne saurait être plus clair : la morale du *Discours* est une morale *imparfaite*, dont les règles sont énoncées *sommairement*. *Sommairement*, c'est-à-dire « en abrégé, en peu de mots¹⁶ ». *Imparfaite*, c'est-à-dire inachevée, incomplète, inaccomplie, mais pour autant ni défectueuse, ni faite pour être supplantée, car elle n'est pas imparfaite en certitude : la morale du *Discours* est à la fois suffisante¹⁷ et imparfaite. *Imparfaite*, par rapport à « la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (AT IX-2 14, 29-31) : morale espérée, attendue même, le fût-elle « plusieurs siècles », à condition que nos « neveux » connaissent « combien il est important de continuer en la recherche de ces vérités [sc. celles qui seront déduites des principes cartésiens] et jusqu'à quel degré de sagesse, à quelle perfection de vie, à quelle félicité elles peuvent conduire » (AT IX-2 20, 23-26).

Reste que Descartes n'a pas craint de montrer la voie à ses neveux. Ayant versé les arrhes de sa morale dans le *Discours*, ayant annoncé la plus haute morale dans la *Lettre-préface aux Principes*, il ne s'est pas arrêté de travailler en 1647. Il a continué d'approfondir la connaissance des autres sciences, et singulièrement de tirer toutes les conséquences de sa physique. Car pour s'élever de la morale imparfaite à la plus parfaite morale, il fallait d'abord qu'il accomplît son « dessein d'expliquer les passions en physicien » (AT XI 326, 13-15), puisque les « vérités de physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite morale¹⁸ ». Comment cela s'est-il fait ? C'est un autre problème, que nous espérons bien poser cette fois, qui s'ouvre aux interprètes¹⁹. Mais il requerrait d'abord d'en finir avec la « morale par provision ».

Vincent CARRAUD et Gilles OLIVO

II. ARNAUD ET LES BOURREAUX DES ÂMES (AT VII 204, 12-13)

QUELQUES HYPOTHÈSES

Arnauld, dans les *Objections IVae*, évoque des impies bourreaux des âmes, *impii animorum carnifices* (AT VII 204, 12-13). L'expression est énigmatique et,

14. AT IV 265, 7-266, 21, ce que Gilson avoue p. 231.

15. Lettre-préface à la traduction française des *Principes de la philosophie*, AT IX-2 15, 9-15.

16. FURETIÈRE, *sv.* « Sommairement ». Un sommaire est « un abrégé qui contient la substance d'une chose en peu de mots ».

17. « ... tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie », AT IX-2 13, 20-21.

18. *Lettre à Chanut* du 26 fév. 1649, AT V 290, 27-291, 1 ; éd. J.-R. Armogathe, t. II, p. 699.

19. Nous nous permettons d'annoncer l'ouvrage de G. OLIVO, *Descartes et la sagesse des passions. Physique et morale dans les Passions de l'âme* (à paraître).

comme presque toujours en pareil cas, c'est unanimement – d'une seule âme, c'est le cas de le dire – que les commentateurs se taisent. Préparant notre annotation de ces *Objectiones* pour une édition qui vient d'être publiée²⁰, nous nous étions repliés sur l'étymologie : si *carnifex* signifie « bourreau », c'est parce que celui qui torture ou exécute « fait de la chair » jusqu'à transformer le corps vivant en une charogne ; par analogie, les impies visés par Arnauld feraient de l'âme une chair en attachant (*affixa*) la *vis cogitandi* aux organes corporels (AT VII 204, 10-11), comme semblent le prouver les exemples des enfants et des fous puisqu'on peut juger que la force de la pensée est assoupie (*sopita*) chez les premiers et éteinte (*extincta*) chez les seconds (AT VII 204, 11-12). Mais nous demandions aussi : qui sont ces impies ? Et nous risquions deux hypothèses. La première, sensible à la conjonction de l'argument de l'enfance et de la folie, mentionnait Démocrite et Empédocle, puis Parménide, Anaxagore et Homère selon la *Métaphysique*, Γ, 5²¹, Empédocle et Homère selon le *De Anima* III, 3²². La seconde, qui nous paraissait plus vraisemblable s'agissant d'Arnauld, est que l'auteur des *Objectiones IVae* se rappelait l'objection d'Evodius dans le *De quantitate animæ* de saint Augustin, selon laquelle l'âme semble croître avec le corps²³. Dans ce cas, qu'Arnauld le sût ou non, les impies seraient les stoïciens, en particulier Antipater de Tarse²⁴. Cependant, force nous était de noter que l'expression *impij animorum carnifices* non seulement n'admettait pas de source augustinienne, mais encore n'était pas, à notre connaissance, d'origine patristique.

Au moment de rédiger cette note, nous n'avions pas lu l'ouvrage de Colin F. Fowler o.p., *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*²⁵, qui examine principalement l'établissement de la thèse de l'immortalité de l'âme. Après avoir également suggéré qu'Arnauld avait pu choisir « soigneusement » le mot *carnifex* en raison de son étymologie (*carol/facio*), le savant dominicain australien relève que « the coining of the colourful phrase is attributed by the Paris university philosopher Jean Crassot [...] to Julius-Caesar Scaliger²⁶ », en citant un passage du *Totius philosophiae peripateticae corpus* : opposés à tous ceux qui jugent que « *animus ex mente Aristotelis esse separabilem (a corpore sine interitu) et immortalem [...]*, sunt Dicaearchus, Aristoxenus, Alexander et Alexandrei omnes quos carnifices

20. René DESCARTES, *Œuvres complètes*, sous la dir. de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2018, vol. IV-1 p. 382 et, pour la n. 56, IV-2, p. 1083-1084.

21. 1009b15-32. Voir en particulier la phrase qui résume le propos d'Empédocle : « μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησι τὴν φρόνησιν – changer d'état, c'est changer de pensée », puis l'exemple homérique du délire d'Hector sous l'effet d'une blessure (corporelle donc).

22. 427a21-27 ; Aristote conclut : « πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικόν – tous croient le penser corporel » ; références reprises par saint Thomas d'Aquin dans la *Summa contra Gentiles*, II, q. 66 comme dans *In De anima* II, 28.

23. Voir XXI, 35 ; cf. XV, 26 (l'âme croît comme le corps) ; XX, 34 (l'âme de l'enfant) ; BA 5, p. 280, 296-301. Arnauld cite à la page suivante un passage de ce même chapitre XV (AT VII, 205, 17-20).

24. Voir Hans von ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1905, III, p. 251, Antipater, fr. 50.

25. Boston-Dordrecht-London, Kluwer, Archives internationales d'histoire des idées, n° 160, 1999, compte rendu de Vincent Aucante dans le *BC* XXX, 2.1.3.

26. *Descartes on the Human Soul*, p. 85, n. 37.

animarum Scaliger vocat²⁷ ». On lit de fait²⁸ dans le 307^e exercice des *Exotericarum Exercitationes*²⁹, § 12, à propos des sectateurs d'Alexandre d'Aphrodise : « si enim, ut illae belluae carnifices animarum temere litigant, conflatur [sc. forma] ex elementorum formis³⁰ ». Scaliger entend réfuter vigoureusement le *De subtilitate* de Cardan³¹, et avec lui toutes les théories élémentaires ou corpusculaires de qui préfère, « dans ses divagations obstinées », être disciple d'Alexandre d'Aphrodise³² que suivre la vérité aristotélicienne. Pour le dire d'un mot, Scaliger oppose les formes, donc les âmes, formes substantielles, aux éléments. Et au § 20 : « At in anima est facultas ad movendum antrorsum, retrorsum, dextrorsum, sinistrorsum : quod in elemento nullo. Aliae quoque longe illustriores sunt animae potentiae, quae non sunt in elementis. Sed haec de motu manifestiora proprius tangunt, atque urunt istos elementarios animae carnifices³³ ». Le rapprochement textuel opéré par le P. Fowler, *via* Crassot, serait donc recevable s'il ne se heurtait à une objection de principe : verrait-on Arnauld s'inscrire dans le sillage de Scaliger pour défendre l'aristotélisme renaissant et scolastique contre les sectateurs d'Alexandre d'Aphrodise et en appeler, à l'appui des *Meditationes*, à la thèse aristotélicienne de l'âme comme forme substantielle – tout en se contentant d'une évocation aussi énigmatique que brève, et aussi polémique³⁴ qu'érudite ?

27. Paris, 1630, t. II, p. 1264. Cet ouvrage, publié après la mort de Crassot (1616), qui reprend les *Institutiones absolutissimae in universam Aristotelis philosophiam*, Paris, 1617, avait déjà été réédité en 1619 avec la même pagination, ici Ad Lib. III *De Anima*, art. « De immortalitate Animae » (consultable sur Gallica).

28. Malheureusement, ni le P. Fowler ni Crassot avant lui ne donnent de référence à l'œuvre de Scaliger. Nous l'avons retrouvée grâce au livre de Kuni SAKAMOTO, *Julius Caesar Scaliger, Renaissance Reformer of Aristotelianism. A Study of his Exotericarum Exercitationes*, Boston, Brill, 2016, p. 139, n. 71.

29. *Exotericarum Exercitationum liber quintus decimus de subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Paris, 1557.

30. « Si en effet, comme ces bourreaux des âmes bestiaux en disputent sans réfléchir, elle [sc. la forme] est constituée à partir des formes des éléments », in « Repetitiones ac resolutiones quorundam quaesitorum ἐντελέχεια », éd. citée, p. 397r.

31. Nuremberg, 1550 ; rééd. à Paris et à Lyon en 1551 et 1554.

32. Marwan Rashed nous précise que l'Alexandre d'Aphrodise de Scaliger reste celui que les Médiévaux latins ont hérité d'une lecture complexe et tortueuse d'Averroès, alors qu'Alexandre dispose lui aussi d'une théorie de l'âme comme « forme substantielle », distincte du mélange élémentaire. Dans l'Antiquité, c'était Simplicius qui, en bon néoplatonicien, faisait mine d'attribuer une telle théorie à Alexandre. Même si la thèse du « matérialisme » d'Alexandre semble aujourd'hui abandonnée, l'alternative dans la façon de comprendre Alexandre s'est maintenue jusque dans l'exégèse du XX^e siècle. Quoi qu'il en soit, on imagine mal Arnauld prendre parti dans ce débat interne à des écoles de pensée à ses yeux théologiquement condamnables et philosophiquement obsolètes.

33. « Et il y a dans l'âme la faculté de mouvoir devant, derrière, à droite, à gauche : rien de cela dans les éléments. D'autres puissances de l'âme sont encore beaucoup plus éclatantes, qu'on ne trouve pas dans les éléments. Mais ces choses plus manifestes touchent de plus près au mouvement, et brûlent ces élémentaires bourreaux des âmes », in « De animae immortalitate », éd. citée, p. 405r.

34. Nous ne connaissons pas l'opinion d'Arnauld sur Jules César Scaliger ; mais il est d'autant plus permis de douter qu'elle ait pu être favorable que l'on sait le « peu d'estime » qu'Arnauld portait à son fils Joseph (suffisamment net pour figurer dans la table générale des *Œuvres de messire Antoine Arnauld*, Lausanne, 1783, t. 43, pagination séparée, p. 251).

Aussi formulerons-nous une dernière hypothèse. On trouve en effet au livre IV des *Sententiae* de Pierre Lombard l'expression qui nous intéresse, à propos de l'exécution des peines sensibles infernales (souffrances « corporelles » infligées à des âmes), et singulièrement de ses exécutants : « Et solet quaeri utrum in inferno malis ad puniendum praesint daemones post iudicium, quos carnifices tortoresque animarum Scriptura appellat³⁵ ». Cette question en a suscité de nombreuses autres, en particulier celle de l'éventuelle tromperie divine des damnés, qui n'intéressent pas le présent propos ; en revanche, que l'expression *animarum carnifices*³⁶ soit attribuée à l'Écriture sainte est remarquable. Il s'agit peut-être d'une référence à la parabole dite du serviteur impitoyable, qui se conclut ainsi : « Et iratus dominus eius tradidit tortoribus, quoadusque redderet universum debitum – Et le maître en colère le livra aux bourreaux, jusqu'à ce qu'il rendit tout ce qu'il devait » (Matthieu 18, 34). Le verset suivant explicite l'interprétation allégorique de la parabole : « Sic et Pater meus caelestis faciet vobis, si non remiseritis unusquisque fratri suo [...] – c'est ainsi que mon Père céleste fera avec vous, si chacun de vous ne remet à son frère [...] ». Aussi la glose de Nicolas de Lyre peut-elle donner l'alternative du sens littéral (« in manus romanorum ») et du sens spirituel (« tartareis ministris »)³⁷ : il y aura des bourreaux des âmes en enfer comme il y a ici des bourreaux des corps. Et c'est comme synonyme du *tortor* de la Vulgate employé pour traduire βασιανιστής que les *Sentences*, ou le texte initial qu'elles réemploient, ont introduit *carnifex*³⁸. Comme on le comprend désormais, et selon toutes les interprétations consultées, qui mentionnent souvent les peines de prison et la flagellation infligées par les Romains pour les dettes³⁹, il ne s'agit en rien de tuer les âmes, au contraire de ce qu'a compris Clerselier (« les personnes impies et meurtrières des âmes », AT IX-1 159), mais de les punir en les faisant souffrir. Or faire souffrir une âme, c'est la traiter comme un corps, à l'imitation des tortionnaires. Sont

35. Lib. IV, dist. XLVII, cap. 5, § 1, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981, t. II, p. 541.

36. On notera que tous les textes cités portent bien *animarum* et non, comme dans les *Obj. IVae, animorum*.

37. Cité n. 11 in *Sententiae, ibid.*, avec la référence apud Lyran, V, 57v ; voir la glose interlinéaire, in *Glossae Scripturae Sacrae-electronicae* (Gloss-E, IRHT-CNRS), sv. Mat. 18, 34. Observons toutefois que si les éditeurs renvoient à la glose, c'est à l'Écriture même que renvoie ce passage des *Sentences*. Est-ce à dire que le Lombard cite lui-même directement l'Écriture ? Marc Ozilou nous suggère qu'il est bien possible que la proposition « carnifices tortoresque animarum Scriptura appellat » soit elle-même une citation, tirée d'un texte juridique ou canonique. – Si l'analogie selon laquelle les démons seront aux âmes ce que les bourreaux sont aux corps n'est pas rare chez les Pères, la métaphore qui nous intéresse, comme nous l'avons déjà dit plus haut, ne semble pas patristique.

38. Il semble que, dans l'administration de la torture judiciaire (la *quaestio*) sous la présidence d'un *quaesitor*, ce soit le bourreau lui-même qui soit appelé *carnifex* et ses aides *tortores* : voir Evangélos KARABELIAS, « La torture judiciaire dans le droit romano-byzantin », *Études balkaniques*, 10, 2003, p. 47-63 et les indications bibliographiques données dans cet article. Reste que le terme de *carnifices* semble très rarement repris par les commentateurs des *Sentences* (consultation du site magistersententiarum.com/home). Jean NICOT, dans son *Trésor de la langue française tant ancienne que moderne*, Paris, 1606, cité dans la rééd. de 1621, donne : Bourreau : *carnufex* [sic] et quand il entraîne dans la géhenne : *tortor*.

39. Voir par exemple Cornelius A LAPIDE, *Commentarii in Sacram Scripturam*, Paris, Vivès, 1860, t. 15, p. 413 ou JANSENIUS, *Tetrateuchus*, Lyon, 1676, p. 150, ad Mat. 18, 34.

donc des bourreaux des âmes ceux qui traitent dès ici-bas l'âme comme un corps, imaginant qu'elle peut être endormie chez les enfants, éteinte chez les fous. Qui sont alors ces bourreaux ? Les épicuriens à n'en pas douter qui, pour saint Augustin, considèrent de la même manière le corps et l'âme : « Nam Epicurei et de corpore et de anima hoc idem sentiunt [...] », au point de tenir l'âme pour mortelle comme le corps, « [...] quod utrumque mortale est ⁴⁰ ». Car si la *vis cogitandi* peut être assoupie et éteinte, pourquoi ne pourrait-elle pas être dissoute comme la fumée que le vent dissipe ⁴¹ ? Il n'y aurait là que des différences de degrés. Et ce qu'il y a de plus « détestable » encore, c'est qu'alors on peut même considérer que l'âme est dissoute *avant* le corps ⁴².

Il nous semble donc qu'il faille substituer cette dernière hypothèse aux trois premières : en bon augustinien et en bon cartésien ⁴³, c'est aux épicuriens que penserait Arnauld en évoquant ces *impij animorum carnifices*.

Vincent CARRAUD et Gilles OLIVO

III. SUR UNE PRÉTENDUE LETTRE INÉDITE DE DESCARTES À PROPOS DE *LA DESCRIPTION DU CORPS HUMAIN ET L'HOMME*, OU DU BON USAGE DES NOTES MARGINALES DANS *LA VIE DE MONSIEUR DESCARTES* PAR ADRIEN BAILLET

Le *Bulletin cartésien XLVII* (p. 180-183) comporte un liminaire de S. Agostini intitulé « Une lettre inédite de Descartes à propos de la *Description du corps humain* et de *L'Homme* ». Sans revenir sur la première partie de l'article, relative aux sources utilisées par Baillet dans sa *Vie de Monsieur Descartes* (1691), sources qu'il faut complètement recenser et dont il faut différencier les enjeux, je voudrais m'attacher à la seconde partie du texte, autrement dit à la lettre inédite de Descartes, identifiée par l'auteur en marge de la p. 398 du tome II de Baillet, au livre VII, le dernier de la grande biographie. Baillet écrit : « Quoique l'on regarde aujourd'hui ces deux petits traités comme des chefs-d'œuvre de Physique & d'Anatomie, il n'étoit rien de plus imparfait aux yeux de M. Descartes, qui les avait condamnés pour cette raison à une suppression éternelle. M. Clerselier n'en porta point le même jugement ». En face,

40. *Tractatus contra Epicureos et Stoicos* (ou *Tractatus de Epicureis et Stoicis*), éd. d'Érasme, t. VI (même t. dans l'éd. de Louvain), rééd. de Paris, La Grande Navire, 1586, p. 363b D. Ce traité (dont Érasme conteste déjà l'authenticité), qui commente Actes 17, 18 (c'est-à-dire la rencontre de saint Paul avec les épicuriens et les stoïciens sur l'agora) constitue désormais ce que nous lisons comme le Sermon LC (OC, éd. Péronne et al., Paris, Vivès, 1872, t. XVII, ici 408). Nous n'en avons cependant pas repéré de citation explicite sous la plume d'Arnauld, ni, nonobstant l'aide de Chiara Catalano, dans l'*Augustinus*.

41. « ...veluti fumus vento diverberata dissolvitur », *ibid.*

42. Puisque les membres du cadavre conservent leur structure quelque temps, « prius dicunt animam post mortem dissolvi quam corpus », *ibid.*

43. Arnauld écrira bien plus tard, en 1683, dans *Des vraies et des fausses idées*, contre la thèse malebranchiste selon laquelle « les hommes n'ont point d'idée claire et distincte de leur corps », que « les épicuriens n'ont nié la spiritualité et l'immortalité de l'âme, que parce qu'ils ont cru que leur corps était capable de penser. Et il n'y a encore présentement que trop d'impies [comme Gassendi] qui sont dans le même sentiment », chap. XXIII, Rép. à la II. Raison, in *Œuvres, op. cit.*, t. 38, p. 307. Or attribuer la faculté de penser au corps, n'est-ce pas être bourreau des âmes ?

figure la mention marginale : « Lettr. Ms à Clers. » Cette note marginale fait l'objet du liminaire et suscite en moi observations et interrogations.

Les deux premières observations sont factuelles. (1) La première est que l'indication « Lettr. Ms à Clers. » n'est suivie d'aucune date, contrairement, par exemple, à la « lettre Ms à Clerselier du 6 novembre 1649, à Stockholm », mentionnée en marge de la p. 383 de Baillet II. (2) La seconde, plus importante, est que « Lettr. Ms à Clers. » n'est pas la seule mention marginale du paragraphe. Juste au-dessous de cette mention et face à la ligne où est écrit « rien de plus imparfait aux yeux de M. Descartes », Baillet a inscrit les références suivantes, non citées dans le liminaire : « Tom. I. des lettr. pag. 78&79. Tom. 2. pag. 455 ». Il s'agit là de deux renvois précis à l'édition Clerselier en trois volumes des *Lettres de Descartes*⁴⁴, contrairement à la lettre manuscrite mise en avant dans l'article, et Baillet aime croiser les références.

Les questions sont donc : d'abord, quelles sont ces lettres et que disent-elles ? Puis, quel(s) rapport(s) entretiennent-elles avec « l'imperfection » de ces « deux petits traités » au point de les condamner à « une suppression éternelle » ? Ces lettres sont : d'une part, la *lettre à Élisabeth* du 31 janvier 1648, Clerselier I, lettre 25, p. 78-80, AT V, 111-114 ; d'autre part la *lettre à Mersenne* du 20 février 1639, Clerselier II, lettre 98, p. 454-456, AT II, 523-526. Deux lettres écrites à dix ans d'écart et à deux interlocuteurs différents. Que lit-on dans ces lettres en relation avec le texte de Baillet ?

(1) Les pages 78-79 de la *lettre à Élisabeth* sont les suivantes : « J'ai maintenant un autre écrit entre les mains [...] c'est la description des fonctions de l'animal et de l'homme. Car ce que j'en avais broüillé, il y a douze ou treize ans, qui a été vu par v.A., étant venu entre les mains de plusieurs qui l'ont mal transcrit, j'ai cru être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire de le refaire. Et même je me suis aventuré (mais depuis huit ou dix jours seulement) d'y vouloir expliquer la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine. Je dis l'animal en général, car pour l'homme en particulier, je ne l'oserais entreprendre, faute d'avoir assez d'expérience pour cet effet. » Les notes d'AT renvoient notamment à Regius au sujet de ce que Descartes qualifie de mauvaise transcription, et signalent que la fin de la citation a déjà été mentionnée par Baillet, II, 338, avec la mention en marge : « Lettr. à Picot Ms. du 31 janvier », l'année 1648 étant inscrite en haut des pages de Baillet. AT ne dit pas qu'en bas de la p. 337 de Baillet, se trouve la réf. à « Tom. I des lettr. pag. 78 », et p. 338 : « *Ibid.* pag. 79 ». La référence à la lettre à Élisabeth consigne donc, en 1648 (« maintenant »), l'abandon de *L'Homme*, puisqu'il s'agit de le « refaire » en y ajoutant des explications sur « la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine ». « L'imperfection » de *L'Homme* est d'abord, quant au fond du texte, synonyme d'une lacune thématique portant sur la conception et le développement du fœtus. Ce passage insiste aussi sur les expériences embryologiques que Descartes se remet à pratiquer et dont la *Description du corps humain* tient compte. – Une question se pose : est-ce seulement la question de la mauvaise transcription dans la circulation des copies de *L'Homme*, jointe à la polémique avec Regius qui motivent cet abandon ? Non, bien sûr. En lisant les textes, il apparaît que : a) *L'Homme* était déjà dépassé, avant 1648, par la cinquième partie du *Discours de la méthode* (1637), à cause d'une autre circu-

44. Baillet utilise l'édition de 1667 pour les tomes I et III des Lettres, et celle de 1666 pour le tome II. Deux éditions critiques de Baillet sont en cours : l'une au Japon (Kousakusha, Tokyo), l'autre en France, chez Encre Marine (Les Belles Lettres) par Annie Bitbol-Hespériès, Hiroaki Yamada et Chiaki Kagawa.

lation, pour ainsi dire : la circulation du sang, démonstration de Harvey à laquelle Descartes s'est rallié, tout en contestant l'explication de la cause du mouvement du cœur par Harvey ; b) *L'Homme* était aussi un texte dépassé par l'explication des sens fournie dans la *Dioptrique*, un des *Essais* de la méthode. En 1648, *L'Homme* était un texte passé, dépassé, raison pour laquelle Descartes n'a pas emporté le texte à Stockholm, où il a en revanche fait transporter *La Description du corps humain*⁴⁵. – Dès lors, une autre question se pose : Est-il légitime de joindre les deux textes ? *L'Homme* doit-il être publié avec la *Description du corps humain* ? Mais avant d'y répondre, examinons le contenu de la seconde référence marginale de Baillet.

(2) Il s'agit de la p. 525 de la *lettre à Mersenne* du 20 février 1639, qui se réfère au passage important qui commence à « La multitude et l'ordre des nerfs, des veines, des os et des autres parties d'un animal, ne montre point [...] ». Descartes écrit qu'il a lu « Vezalius et les autres » et parle de nombreuses expériences de dissection qu'il pratique « depuis onze ans », ce qui renvoie au moment de la rédaction de *L'Homme* (Descartes comptant les années initiale et finale). Puis Descartes ajoute : « Et si j'étais à recommencer mon *Monde*, où j'ai supposé le corps d'un animal tout formé, & me suis contenté d'en montrer les fonctions, j'entreprendrais d'y mettre aussi les causes de sa formation & de sa naissance. Mais je n'en sais pas [p. 526] encore tant pour cela, que je pusse seulement guérir une fièvre ». La lettre est de 1639, elle se réfère au début de la rédaction de *L'Homme*, en 1629, contient l'expression du regret de n'avoir pas abordé la question de la génération et la constatation, dix ans après le début des recherches en médecine, de l'insuffisance des connaissances thérapeutiques acquises.

Que dire de ces citations par rapport à la publication de *L'Homme* avec *La Description du corps humain*, par Clerselier en 1664 ? Ces extraits de la correspondance de Descartes insistent sur le caractère imparfait, non pas des deux textes, que Descartes prend soin de distinguer, mais sur le caractère imparfait de *L'Homme*, évoqué aussi p. 338 de Baillet II. Et que signifie cette « imperfection », sinon un inachèvement, l'état d'un livre qui n'est pas complet ? Baillet, dans un autre passage, traduit par « imparfaites » le latin « incompletae »⁴⁶, et le qualificatif « imparfait » se retrouve sous sa plume au sujet de l'édition posthume du *Monde*⁴⁷. L'incomplétude est donc synonyme d'inachèvement d'une œuvre et d'imperfection dans sa publication. Les deux sens se conjuguent pour les publications posthumes de *L'Homme*. L'imperfection vise l'édition du *De Homine*, comme l'indique Clerselier dans sa Préface, aussi bien que l'inachèvement de *L'Homme*, souligné par le changement de titre de la *Description du corps humain* en *Traité de la formation du fœtus*. Ce changement effectué par Clerselier comble une lacune existant dans *L'Homme* : celle de l'embryogenèse, tout en proposant une lecture dirigée de l'édition de 1664. En effet, l'accent mis sur l'embryologie masque l'originalité profonde de la *Description du corps humain*. Ce point fondamental est souligné par la préface française, accentué par l'ajout de la traduction de la Préface latine de Schuyt rejetée en fin de volume, sans oublier les *Remarques de Louis de La Forge sur Le Traité de L'Homme de René Descartes*, titre qui exclut d'emblée les remarques sur le « second traité ». De fait, insérées dans celles de *L'Homme*, elles sont peu nombreuses. L'édition parisienne de 1664 se caractérise donc

45. AT X 2 et V 409-410.

46. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes, op. cit.*, II, p. 145.

47. BAILLET, II, p. 222.

par la primauté accordée à *L'Homme*⁴⁸. Or, cette insistance sur *L'Homme* masque les innovations contenues dans *La Description du corps humain* et résumées dans le dernier livre publié par Descartes, les *Passions de l'âme*. Il s'agit, d'abord et avant tout, de la démonstration détaillée de la circulation du sang à un moment où elle n'est pas acceptée en France. Il faudra attendre le coup de force royal de 1672, nommant un chirurgien, Dionis, pour enseigner l'anatomie « selon la circulation du sang et les dernières découvertes » au jardin du Roi. À ce sujet, il faut souligner la pertinence du texte de Baillet, dans le paragraphe qui précède la mention « Lettr.Ms. à Clers. » : « *Le traité de la Formation du Fœtus* n'est pas moins hardi, ni moins ingénieux que l'autre. M. Descartes y considère l'homme dans son origine & il explique que chacun des sexes y contribue. Il montre que la première partie qui se forme est le cœur, dont il décrit le mouvement d'une manière qui sert à prouver la circulation du sang⁴⁹ ». C'est là une meilleure présentation du contenu de la *Description* que la Préface de Clerselier. Meilleure car plus précise, sans doute parce qu'elle est postérieure au ralliement des médecins et chirurgiens français à la circulation du sang. Les autres innovations de la *Description* sont : la confirmation du mécanisme, expliqué en détail, avec un principe corporel, l'énoncé de la différence entre corps vivant et corps mort, avec dénonciation d'une « erreur » largement répandue, la connaissance de la différence entre les fonctions de l'âme et celles du corps⁵⁰, et enfin, la conjonction des deux sexes dans l'explication de la génération⁵¹. Par conséquent, l'invocation de l'augustinisme vise à contrebalancer la systématisation du mécanisme avec le cœur principe de vie⁵².

En résumé, notons que la lettre manuscrite à Clerselier n'est pas datée, ce qui est un premier signe d'étonnement, voire de soupçon quant à l'authenticité du document. Mais surtout, il n'est pas pertinent de mêler les deux traités pour les condamner à une « suppression éternelle », parce que Descartes ne l'a pas fait, puisqu'il avait abandonné *L'Homme*, comme le montre la *lettre à Élisabeth* à laquelle se réfère Baillet. Dans une lettre antérieure, adressée à Mersenne le 23 novembre 1646, non publiée par Clerselier, Descartes affirmait : « il y a déjà 12 ou 13 ans que j'avais décrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal, mais le papier où je les ai mises est si brouillé que j'aurais moi-même beaucoup de peine à le lire ». Le désordre du document doit être relativisé puisqu'il n'a pas empêché la réalisation de copies, réservées aux amis exclusivement, mais que Descartes n'a souhaité ni relire ni corriger, pas plus qu'il n'a voulu prendre la peine de lire le « papier » original, ce qui témoigne de son désintéret pour *L'Homme*⁵³. C'est Clerselier qui a joint *L'Homme* à la *Description du corps humain* dans son édition parisienne de 1664, en gommant systématiquement la nouveauté du « second traité » pour privilégier *L'Homme*, dont plusieurs copies circulaient et dont la traduction latine était parue en 1662.

48. Cf. A. BITBOL-HESPÉRIÈS : « The Primacy of *L'Homme* in the 1664 Parisian edition by Clerselier », in D. Antoine-Mahut et S. Gaukroger, éd., *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Sydney, Springer, 2016, p. 33-47.

49. BAILLET, II, p. 398

50. Thèmes repris dans les *Passions de l'âme*, art. 2 à 10.

51. Sur ces points, comme sur l'augustinisme, cf. « The Primacy of *L'Homme*... », *op. cit.*

52. Voir la notice de la *Description du corps humain* au tome II des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Tel, à paraître.

53. AT IV, 566-567.

Il me semble donc hasardeux d'affirmer que cette lettre manuscrite de Descartes non datée mais citée par Clerselier, serait authentique⁵⁴. Joindre les deux traités n'a guère de sens si l'on s'en tient aux textes médicaux de Descartes et si on lit les deux lettres datées auxquelles renvoie aussi Baillet en marge de son texte. Mais c'est conforme à l'édition de *L'Homme* et de *La Formation du fœtus* présentée par Clerselier. En revanche, joindre *L'Homme* au *Monde* témoigne des ambitieuses recherches poursuivies par Descartes avant qu'il n'apprenne la condamnation de Galilée.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS

IV. ÉTAT DES ÉTUDES CARTÉSIENNES AU JAPON (1990-2018)

Ce liminaire est le troisième que le *Bulletin* consacre aux études cartésiennes au Japon⁵⁵, ce qui prouve la vitalité des traductions, études et recherches qui y sont menées.

I – Les traductions et commentaires des textes de Descartes sont nombreux. L'édition la plus complète, *Les Œuvres de Descartes*, en 4 tomes, parue à Tokyo, revue et augmentée en 1993, contient également le *Compendium musicae* et les *Notae in programma quoddam*. Plus récemment, le dynamisme des traductions des *Œuvres* de Descartes s'est vérifié avec la publication de la *Correspondance* dans son intégralité et celle des textes scientifiques et polémiques, ce qui rend maintenant disponibles presque tous les ouvrages de Descartes en langue japonaise. En outre, de nouvelles traductions des principaux livres de Descartes sont régulièrement publiées, au point qu'une dizaine d'éditions japonaises du *Discours de la méthode* ont vu le jour depuis 1919. Nous mentionnons ici brièvement les publications des lettres et des textes scientifiques et polémiques, ainsi que la traduction récente des ouvrages principaux de Descartes.

Il existait déjà des ouvrages présentant une sélection de *lettres* de Descartes, mais, de 2012 à 2016, l'intégralité de la correspondance de Descartes a été traduite et annotée par une dizaine de spécialistes : *Descartes Correspondance*, Hiroaki Yamada *et al.*, 8 tomes, Tokyo, Chisen shokan. Cette édition se base sur AT, AM et l'éd. Bompiani, 2009. Elle contient non seulement *la lettre à Mersenne* du 27 mai 1641, retrouvée par

54. Dans un autre contexte, celui d'une réponse à Roberval, mais qui concerne aussi l'édition du *Monde*, Clerselier a réalisé un faux document et publié une lettre que Descartes n'a jamais écrite, cf. BAILLET, *Vie...*, *op. cit.*, livre IV, chap. XIV, p. 347 : M. de Clerselier « feignit qu'il avait une lettre de M. Descartes [...]. Elle fut lue dans l'assemblée de M. de Montmor le XIII de juillet 1658, comme si c'eût été M. Descartes qui l'eût autrefois écrite à quelqu'un de ses amis ; mais il n'y eut que les moins clairvoyants qui ne s'aperçurent point que c'était une pièce faite à plaisir ». Cf. G. BELGIOIOSO, « Un faux de Clerselier », *Liminaire IV, BC XXXIII*, p. 148-158.

55. Voir « État des études cartésiennes au Japon (1961-1971) » par Takéfumi Tokoro, in *BC II, Archives de Philosophie*, 36, 3, 1973, p. 431-438, et « État des études cartésiennes au Japon (1972-1989) » par Michio Kobayashi in *BC XXII, Archives de Philosophie*, 57, 1, 1994, p. 7-9. Pour l'histoire des études sur Descartes, voir C. KAGAWA, « Studies of Descartes's philosophy in Japan », in *Intellectual News, Review of the International Society for Intellectual History*, n^{os} 6-7, Winter 2000, Orphans Press, Leominster, p. 70-81. Pour une bibliographie, voir Y. TSUZAKI, « Liste des monographies japonaises principales sur Descartes depuis 1900 », in P. Bonneels et J. Derenne éd., *Fortune de la philosophie cartésienne au Japon*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 177-180.

Erik-Jan Bos en 2010, mais aussi celle à *Clerselier* du 6 novembre 1649, qui figure dans Baillet⁵⁶, mais ne se trouve ni dans les éditions précitées ni dans l'édition Gallimard de 2013. La découverte d'E.-J. Bos est indiquée pour la première fois dans cette édition japonaise⁵⁷, qui comporte des notes concises et les index précis des noms et des matières.

Un ouvrage plus technique, celui des *Écrits médicaux de Descartes*, a été édité sous la direction de H. Yamada et C. Kagawa (professeur de médecine) et publié à Tokyo, chez Hosei Univ. Press, en 2017. Ce livre contient les *Excerpta Anatomica*, les *Primae cogitationes circa generationem animalium*, *La description du corps humain*. Il a été réalisé avec la collaboration d'historiens et d'anatomistes des facultés de Médecine des Universités de Yamanashi et de Juntendo. A. Bitbol-Hespériès a rédigé la préface de cette édition et a communiqué ses travaux pour le volume II de l'édition Tel-Gallimard (à paraître). Les notes et les commentaires occupent le tiers du livre. Les commentaires IV, portant sur *La comparaison des termes anatomiques dans Descartes et dans Bauhin* par T. Sawai, et VI sur *Descartes et l'anatomie dans la médecine occidentale*, par T. Sakai, semblent particulièrement importants. Cette première traduction au Japon a fait l'objet d'une critique dans le *Shukan-Dokushojin* du 26 mai 2017.

Un autre livre technique, *Écrits mathématiques et physiques de Descartes*, a été édité par H. Yamada, H. Takeda *et al.*, et également publié chez Hosei Univ. Press en 2018. Ce livre, dont l'introduction a été écrite par F. de Buzon, est également une première édition au Japon. Il se compose notamment d'extraits du *Journal de Beeckman*, des *Cogitationes privatae*, *Progymnasmata de Solidorum Elementis*, du *Recueil du calcul, qui sert à la Geometrie du Sieur Des-Cartes*, des *Excerpta Mathematica*, des textes sur la réfraction, de *Cartesius*. Il a été réalisé avec la collaboration de mathématiciens des universités de Kobé, d'Otemon-gakuin, de Toyama, de Yokkaichi et de Toho. Les notes et commentaires ont bénéficié du livre *La pensée mathématique de Descartes*, par C. Sasaki, Tokyo, Iwanami-shoten, 2003. Les notes éclaircissent plusieurs aspects de la pensée scientifique de Descartes sur la musicologie, la chute des corps, les nouveaux compas, l'ovale, la réfraction, le magnétisme, et font le point sur les relations avec Johannes Faulhaber, Peter Roth, Benjamin Bramer, Leibniz et Euler.

Tout récemment a été publié un nouvel ouvrage, *Descartes : Lettres polémiques de l'affaire d'Utrecht*, par H. Yamada, T. Mochida et T. Kurata, Tokyo, Chisen shokan, 2018. Cette traduction, à nouveau une première au Japon, contient trois lettres importantes : *Epistola ad P. Dinet*, *Epistola ad G. Voetium* et la *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht*. L'originalité est d'avoir mis la lettre au P. Dinet au début de la *Querelle d'Utrecht*. Des documents supplémentaires ajoutés après les lettres permettent de mieux comprendre les enjeux de l'affaire : en 1642, le *Judicium sub nomine Senatus Academici editum*, puis, en 1643, les *Paralipomena ad praefationem*, *Testimonium Academiae Ultrajectinae*, *Notulen der Utrechtsche Vroedschap*, *Jugement du Vroedschap d'Utrecht*, enfin la *Lettre de Descartes à M. de la Thuillerie du 22 janvier 1644*, etc. Ce livre utilise l'édition de *La Querelle d'Utrecht*, par T. Verbeek, Paris, 1988. Les notes sur le texte hollandais de la *Lettre apologétique* et sur P. Voët, *Aengewangen Procedueren*, 1643 par exemple, ont été vérifiées par la visite de l'éditeur aux Archives Municipales d'Utrecht.

56. A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Hortemels, 1691, II, p. 383, l.2-21.

57. Vol. 8, p. 283-284.

Outre ces éditions qui tiennent compte des acquis importants découverts récemment, des traductions et commentaires des ouvrages principaux de Descartes paraissent très régulièrement. *Le Discours*, par T. Tanigawa, Tokyo, Iwanami shoten, 1997; la *Correspondance avec Élisabeth*, par H. Yamada, Tokyo, Kodansha, 2001; *Traduction et commentaire sur les Meditations de Descartes*, par T. Tokoro, Tokyo, Iwanami shoten, 2004; les *Meditationes*, par H. Yamada, Tokyo, Chikuma shobo, 2006; *Les Passions de l'âme*, par T. Tanigawa, Tokyo, Iwanami shoten, 2008; les *Principia*, par H. Yamada, Tokyo, Chikuma shobo, 2009; le *Discours*, par H. Yamada, Kyoto, Chikuma shobo, 2010; la *Géométrie*, la nouvelle édition, par K. Hara, Tokyo, Chikuma shobo, 2013, etc. Il ne faut pas oublier les éditions permises par l'informatique : d'une part la *Concordance to Descartes' Meditationes de Prima Philosophia*, par K. Murakami, et T. Nishimura, Hildesheim, Olms-Weidmann, 1995 (*BC XXVII*, 1.3.1, p. 15-16), d'autre part *Text Database René*, par T. Tokoro, K. Murakami, et M. Sasaki, Tokyo, 2000.

Dans la préparation des commentaires pour certaines éditions, nous avons noté quelques points intéressants : (1) Ainsi, l'édition de la *Correspondance avec Élisabeth* mentionne que, dans sa vieillesse, Élisabeth semble avoir souffert de démence sénile. Liselotte du Palatinat, sa nièce, évoque à ce sujet un souvenir cruel, lié à une terrible méprise⁵⁸. (2) Dans le commentaire du *Discours* (éd. 1995, p. 163), nous étions heureux de parler de Peter Hartzing (1637-1680), qui fut le premier lecteur japonais de Descartes. Né à Hirado, (province de Nagasaki), d'un père allemand et d'une mère japonaise, il a fait des études aux universités de Leyde et de Duisburg, puis est devenu l'assistant en mathématiques de Frans van Schooten, maître d'œuvre des deux éditions latines commentées de la *Géométrie* de Descartes. Dans le second volume de la deuxième édition latine de 1661, Schooten cite le nom latinisé de cet homme éminent, savant en tout, et évoque le souvenir de ce jeune disciple japonais très ingénieux et expert en mathématiques : *praestantissimus ac undequaque doctissimus juvenis D. Petrus Hartsinguius, Iaponensis, quondam in addiscendis Mathematicis discipulus meus solertissimus*⁵⁹. Par la suite, Hartzing a été nommé, par le Duc de Hanovre, Administrateur des mines dans le massif du Harz, où il a collaboré avec Leibniz afin d'améliorer le drainage des mines et l'extraction des minerais grâce à des moulins et pompes. À la fin de sa vie, il a fondé une bourse privée (la *Hartzing-Clausthal Stiftung*) destinée aux orphelins des victimes d'accident dans les mines et aux lycéens pauvres. Elle existe encore partiellement aujourd'hui ! Le monument funéraire de Hartzing se trouve dans l'église St. Jacobi-Schlosskirche, à Osterode am Harz (en Basse-Saxe).

Hiroaki YAMADA

II – Les études cartésiennes au Japon s'enrichissent, s'approfondissent et renforcent sans cesse leur vitalité non seulement avec le nombre croissant de volumes publiés, mais encore grâce à la qualité philosophique des ouvrages, qui abordent des sujets variés, aussi bien à destination du grand public que des spécialistes du

58. Lettre de Liselotte du 2 avril 1719, in H. Kiesel (Hrsg.), *Briefe der Liselotte von der Pfalz*, Frankfurt a.M., 1981.

59. *Renati Descartes Geometriae, pars secunda, Francisci à Schooten Tractatus de concinendis Demonstrationibus Geometricis ex Calculo Algebraico*, 1661, Amsterdam, L.&D. Elzevir, p. 413-414.

domaine. En raison de l'espace limité et de la grande variété des thèmes étudiés, nous ne mettrons en lumière que trois chefs de file des cartésiens japonais et trois spécialistes plus jeunes connus pour l'originalité de leurs recherches.

Michio KOBAYASHI (décédé en 2015), ancien élève de M. Noda et de G. Rodis-Lewis, a cherché à réévaluer le projet novateur de la philosophie cartésienne, particulièrement dans son rapport avec la philosophie des sciences. *La philosophie naturelle de Descartes* (1993 ; 1995), élaborée à partir de ses conférences au Collège de France, éclaire à la fois les apports de la physique cartésienne dans la formulation de la loi d'inertie avant Newton, dans la mécanique, dans la statique ou dans l'hydrodynamique, et sa limite dans certaines conceptions telles l'identification de la matière et de l'étendue, la masse, la pesanteur ou la matière subtile agissante sur les mouvements corporels (voir le compte rendu par G. Rodis-Lewis dans le *BC XXIV*, 2.1.6, p. 19-20). – *Le système philosophique de Descartes* (1995), s'appuyant sur l'étude précédente, mais marquant également un nouveau départ des recherches de l'auteur, met l'accent sur la forte corrélation systématique chez Descartes entre la métaphysique, la physique et la morale, sans la connaissance de laquelle on ne saurait bien comprendre sa philosophie. La première partie porte sur le rapport entre la métaphysique cartésienne et la philosophie scolastique, soulignant son affinité avec la métaphysique scotiste sur la doctrine dite de la création des vérités éternelles, sur la notion de *realitas objectiva*, sur celle d'infinité de Dieu ou sur le dualisme ; la seconde envisage la totalité des *Meditationes* du point de vue de la méthodologie, de la singularité du doute, de la structure logique de la preuve de l'existence de Dieu, de l'essence des choses matérielles, etc. ; les dernières parties portent sur les analyses détaillées des *Principia*, la question de la morale et le rôle du monde scientifique dans le monde quotidien à travers l'examen de la philosophie linguistique de Wittgenstein (voir le compte rendu dans le *BC XXVII*, 2.1.6, p. 24-25). – Pour *La philosophie cartésienne et sa portée* (2000), voir en détail le compte rendu dans le *BC XXXI* (2.1.9, p. 175-177). Nous ne signalons, à propos de ce recueil d'articles, eu égard aux études précédentes, que deux points : l'auteur insiste fortement, d'un côté, sur le sens contemporain et toujours novateur de la philosophie cartésienne de l'esprit vis-à-vis de la philosophie anglo-saxonne de l'esprit, de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie contemporaine, au point de vue de la causalité, du sens de la *Lebenswelt* ou de la scientificité fondée sur la métaphysique, conçue sous les vérités éternelles et vérifiée par l'expérience ; et de l'autre, sur le contexte historique et philosophique de la physique cartésienne, entre autres au sujet de l'identification de la matière et de l'étendue et ses résultats logiques comme le refus du vide, de son anticipation de la physique newtonienne concernant la compréhension des phénomènes naturels par les lois de la nature telles l'inertie ou les mouvements rectilignes, mais dans une perspective relative, faute d'espace absolu, contrairement à Newton et, par suite, de la relativisation réductionniste complétée par la conception holistique de la physique cosmique. – Ainsi M. Kobayashi n'avait-il pas cessé d'explicitier le lien essentiel et indissociable entre métaphysique, physique et morale chez Descartes afin de remettre en cause la possibilité de « scientification » de la philosophie de l'esprit avec l'épistémologie moderne à travers les questions de la causalité, de l'union de l'âme et du corps ou du rapport entre le libre arbitre et autrui, etc. Ce grand projet, malheureusement inachevé, reste à poursuivre et développer, en suivant ses dernières volontés.

Hiroaki YAMADA, ancien élève de M. Noda et de G. Rodis-Lewis, cartésien particulièrement actif et principal maître d'œuvre du vaste projet de traduction des textes

de Descartes, juge en revanche primordiales les questions de Dieu et de l'âme chez Descartes. Après ses *Études sur les Méditations de Descartes* (1994), consacrées aux commentaires et analyses détaillées de leurs questions cruciales examinées suivant l'ordre de l'ouvrage, *Les problèmes essentiels de la philosophie cartésienne* (2009) approfondissent ces études antérieures, en abordant un large éventail de sujets, tels le rapport entre *cogito* et autrui, vérités, Dieu, le rapport entre liberté et déterminisme, la distinction et l'union entre l'âme et le corps, la médecine, l'éducation à La Flèche, l'interprétation kantienne de Descartes. Deux points sont surtout à souligner : (1) Dieu : H. Yamada considère la question de Dieu à la fois comme point de départ de la métaphysique moderne et comme son aboutissement, et la conception cartésienne de Dieu concentre à ses yeux toutes les formes de l'argument ontologique du XVII^e siècle. Selon Descartes, la véracité de Dieu, fondement des vérités, n'a pas été suffisamment prouvée dans les enseignements de l'École, il faut donc la démontrer au fur et à mesure du déploiement de la réflexion sur Dieu et sur ses attributs, car c'est seulement par la démonstration de la véracité de Dieu que les connaissances humaines s'avèrent garanties pour la première fois. Ce n'est pas tout, car la question de Dieu marque aussi l'aboutissement ultime de la philosophie cartésienne, étant donné que la recherche des vérités mène non seulement, via l'axiome de causalité, à la découverte de la *causa sive ratio* de toutes choses ou de la *causa sui*, mais aussi, via la réflexion sur la morale, à la reconnaissance de l'amour, la bonté et la providence de Dieu desquels dépendent toutes choses. En ce sens, H. Yamada considère le Dieu de Descartes comme « paradigme » explicatif, au point de vue infini et éternel, de toutes les choses dans le monde, qui ne sont que finies et éphémères, car toutes les questions des vérités et des existences, qui n'existeraient jamais sans Dieu, peuvent être finalement résolues et expliquées de façon théorique au niveau philosophique et de façon morale ou pratique au niveau de la vie quotidienne. (2) Kant : En réexaminant l'interprétation kantienne de Descartes, le commentateur cherche à réévaluer et rétablir la valeur moderne de la métaphysique cartésienne au-delà de la critique kantienne, laquelle vise davantage la métaphysique de Wolff ou de Crusius que celle de Descartes, avec le doute universel permettant de contester l'« expérience » kantienne. Celle-ci a pour objectif de penser seulement tout ce qui peut être pensé par la raison finie de l'homme et ainsi d'établir les fondements épistémologique et ontologique. La métaphysique en tant que science humaine est donc possible, contrairement à ce que pense Kant, pour autant qu'elle procède de l'exigence primordiale et incontournable de la profondeur de l'esprit humain. – Après son *Descartes et les philosophes de son temps* (2016) examinant divers aspects de la philosophie cartésienne, tels Pomponazzi comme son précurseur possible, la formation et le sens de la raison cartésienne, le rapport entre le *cogito* et le mécanisme, la correspondance et les correspondants de Descartes, sa réception au Japon, etc., *Lire la Correspondance de Descartes* (2018) vise à mettre au jour, en tenant compte de l'intégralité de sa correspondance, ce qui ne figure pas dans ses œuvres majeures mais qui peut éventuellement servir à proposer de nouvelles interprétations de sa philosophie. Le livre comprend trois parties : la première porte sur la vie et l'évolution de la pensée de Descartes selon les trois moments distinctifs de ses œuvres ; la seconde sur l'union et la distinction de l'âme et du corps afin de clarifier les sens profonds de l'esprit, de l'âme unie au corps et du « dualisme » ; et la troisième éclaire les débats avec Regius, Arnauld et More, qui ne sont pas encore suffisamment explorés dans les études au Japon, afin de mettre à nouveau en relief la spécificité de la métaphysique cartésienne.

L'intégralité des études de Katsuzo MURAKAMI, ancien élève de Takéfumi Tokoro, forme une grande unité interprétative de la philosophie cartésienne dans un nouveau cadre opératoire, avec une rigoureuse méthodologie d'analyse textuelle, contextuelle et conceptuelle. Dès sa *Formation de la métaphysique cartésienne* (1990) qui examine les emplois de l'idée dans les premiers écrits de Descartes et son rôle dans les *Meditationes III* et *IV*, l'auteur propose de considérer la métaphysique cartésienne comme un grand développement de la théorie de l'idée, pour autant que celle-là se forme consubstantiellement au fur et à mesure de l'élaboration de la théorie de l'idée chez Descartes. En analysant d'abord la formation de celle-ci, sous l'angle à la fois historique par rapport à la théorie scolastique de l'*idea* et évolutif à l'intérieur du corpus cartésien, *L'idée et l'être* (2004) cherche à susciter, par la voie cartésienne, une grande « ouverture » vers l'« *ontologia generalis* conditionnée par ma pensée », étant donné que je ne peux accéder aux êtres en général, tels Dieu, les vérités mathématiques ou les phénomènes physiques, qu'à travers leurs idées en moi. *Mathématique ou gravité de l'être* (2005) étudie ensuite principalement la *Meditatio V* et la théorie cartésienne de la substance pour éclairer le lien entre l'essence des choses matérielles, la question de la nécessité et de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, et en conclut que la transcendance cartésienne, par rapport à celle de Lévinas, se caractérise par l'échelon hiérarchique de la *realitas objectiva* ou de la perfection de chaque chose et par le « principe de causalité », dont le recoupement ultime est la substance, qui existe par soi, et la *causa sui*, qui est la substance infinie existant de façon nécessaire et transcendant le moi en tant que substance finie existant de façon possible ou contingente. *L'homme des sens et sa physique* (2009) fouille la *Meditatio VI* et la théorie cartésienne des sens sur le plan de sa particularité épistémologique et historique au XVII^e siècle : la première partie porte sur l'analyse structurelle du texte et sur le contenu de l'imagination et des sens selon la progression de la méditation, pour déboucher sur la physique proprement cartésienne et la question de l'union de l'âme et du corps. La seconde partie étudie le rôle et les trois degrés des sens ainsi que leur rapport intime mais difficile avec la « conscience », pour conduire enfin à l'éthique préparatoire d'un individu, vis-à-vis de l'éthique sociale, fondée sur les sens intérieurs d'un corps individuel. – Ses *Nouvelles méditations cartésiennes* (2006) sont le fruit de l'ensemble des études précédentes et proposent que chacun expérimente le doute méthodologique à l'instar de Descartes pour chercher, dans un style contemporain, les vérités et leurs fondements et appliquer ainsi la philosophie cartésienne à notre vie pour résoudre les difficultés qui en découlent. Ces cinq études forment une unité de la métaphysique cartésienne réinterprétée et revalorisée, de manière murakamienne, pour fonder une « ontologie générale conditionnée par ma pensée ». – *L'être de la connaissance et la créativité* (2014) et le *Nouveau système de la connaissance et de l'être* (2017) en sont des accomplissements originaux proposant, selon l'auteur, une sorte d'« absolutisme directionnel » qui assure l'unicité de la vérité et sa raison, ainsi que la variété des recherches. Le premier ouvrage, pour expliquer dans la première partie la raison de la création *ex nihilo*, voit dans la créativité intellectuelle la source de la communauté entre moi et autrui, et trouve l'origine de cette créativité dans une « folie intellectuelle » qui nécessite une méthodologie pour que l'on puisse y accéder et la mobiliser correctement. En comparant la métaphysique cartésienne avec celle de Leibniz dans sa seconde partie, l'ouvrage en dégage l'horizon de la première en moi transcendé par l'Être infini pour atteindre l'accès à l'unique vérité. Le second ouvrage, en analysant l'histoire de l'ontologie de Suarez à Wolff et celle de la preuve ontologique

d'Anselme à Kant, souligne l'originalité de la métaphysique cartésienne affirmant le *cogito* comme voie unique qui mène, à partir du savoir au singulier, à la question de l'être en général et à la sortie du relativisme intellectuel ; il propose enfin une double transition de l'épistémologie empirique à l'épistémologie intellectuelle à travers l'itinéraire égologique, puis de l'épistémologie intellectuelle à l'éthique individuelle conditionnée à la fois par le *cogito* découvert dans l'itinéraire égologique et par l'union de l'âme et du corps élucidée dans une perspective cosmologique acquise au terme de l'itinéraire égologique, à travers la découverte de l'être transcendantal et nécessaire. C'est dans cette perspective cosmologique que l'on (re)trouve tous les hommes en tant qu'ils expérimentent le *cogito* et donc existent comme les autres, et ainsi commence l'éthique fondée sur la métaphysique et respectueuse d'autrui, bref l'éthique sociale.

La théorie du mouvement chez Descartes (2009) de Hiroki TAKEDA, qui appartient à une génération plus jeune, prolonge et approfondit les recherches de M. Kobayashi par son réexamen systématique de la mathématique, de la physique et de la métaphysique sous l'angle du mouvement, dont la théorie se trouve constamment à des niveaux variés dans les trois domaines chez Descartes. L'ordre des analyses est : (1) mathématique, (2) physique, puis (3) métaphysique, contrairement à l'arbre de la philosophie, afin de suivre exactement l'itinéraire cartésien de recherches et d'éviter de discuter les deux premières disciplines à partir de la métaphysique de façon « verticale », mais plutôt pour examiner, dans une perspective plus large, la possibilité d'arguments métaphysiques qui constituent la mathématique et la physique, ce qui n'est possible en effet qu'après les analyses de celles-ci. Pour ce faire, M. Takeda cherche en premier lieu le rôle du mouvement dans la mathématique, très bien représenté, à ses yeux, par le concept d'*unitas* qui, par l'entremise de Stevin et de Mersenne, permet essentiellement d'élaborer la géométrie analytique de Descartes par son fonctionnement corrélatif entre quantité continue et discrète en vue d'une compréhension unificatrice de toute dimension et d'une uniformisation de tout objet étendu. Le projet cartésien de comprendre la quantité en général à travers le concept opératoire d'*unitas* s'applique ensuite au calcul de mouvements physiques en général. Descartes ne parvient toutefois pas à y introduire la notion de variable temporelle et, du coup, à formuler correctement la question de la chute des graves. Il y a pour cet échec des raisons mathématique, physique et métaphysique : mathématique, car Descartes exclut de sa géométrie ce qu'il appelle la courbe mécanique ; physique, car la notion de temps est pour Descartes primordialement contenue dans le mouvement ; métaphysique, car le temps n'est pas un écoulement uniforme et continu mais, au point de vue créateur, une répétition d'instantants indépendants et discontinus, contrairement aux mouvements qui se déroulent dans l'étendue uniforme et continue, interagissant les uns avec les autres par l'entremise de la matière subtile remplissant tout l'espace. L'auteur développe ensuite des analyses mécaniques de mouvements à travers l'examen textuel du concept de force ou de puissance qui apparaît comme action, pression, gravité, *impetus*, *conatus*, etc. La force cartésienne des mouvements, étrangère à la masse inerte ou à la gravitation universelle, peut être théoriquement comprise par le coefficient multiplicateur de grandeur et de vitesse, mais pratiquement incalculable en raison des mouvements circulaires interactionnels de la matière subtile nommés tourbillons. Une telle difficulté dans la conception cartésienne de la force se manifeste dans la pesanteur qui, en tant que qualité sensible relative et nullement absolue, à l'opposé de Galilée ou de Gassendi, n'est qu'une inclination à se mouvoir de haut en bas, stimulée par les mouvements circulaires de la matière subtile qui

entoure la chose en question. Il s'agit donc de la vitesse et de la grandeur, et non de la masse, pour considérer la force chez Descartes, et il en va de même pour la « loi d'inertie » cartésienne, dans la mesure où l'inertie est prise comme force originellement imprimée par Dieu au corps, contrairement à Newton pour qui la cause de l'inertie est la masse inerte. Les règles du choc des *Principia* constituent un bon exemple, selon le commentateur, du croisement de la physique et de la métaphysique chez Descartes. En analysant le modèle de la balance qui représente un équilibre essentiel réalisé dans l'espace plein de la matière et qui explique ainsi pour Descartes une cause de la pesanteur d'un corps par rapport à d'autres corps, l'A. fait remarquer la particularité de la *determinatio* et de la « force du repos » caractérisant les règles du choc par les antagonismes physique et logique (entre mouvement et repos ; entre un mouvement et un autre ; entre une *determinatio* et une autre, etc.) inhérentes à leur structure. En conclusion, l'auteur propose de discuter le statut ontologique de la force, en critiquant les arguments de M. Gueroult et d'A. Gabbey, en dépit de son accord avec ce dernier sur la distinction entre *causa secundum esse* et *causa secundum fieri* pour en déduire la force comme attribut d'un corps. À l'opposé de la force de la seconde naturellement déductible en tant qu'attribut d'un corps, la force de la première, créée par Dieu et imprimée à la substance corporelle qui dure dans chaque instant renouvelé par Dieu, risque de nous conduire à prendre la force elle-même comme concept métaphysique, comme si elle existait en corps à la manière d'une qualité occulte. Ainsi, la fondation métaphysique de la force par Descartes n'a-t-elle pas forcément réussi, selon l'A., mais le concept de force, concrétisé dans les mouvements corporels, est bien une marque distinctive du Descartes physicien, muni de la théorie métaphysique, face aux phénomènes naturels dans le monde réel.

Yoshitomo ONISHI, ancien élève de Sumio Matsunaga et de Denis Kambouchner, s'est attaqué au sujet, si longtemps et souvent discuté dans l'histoire de la philosophie occidentale, du rapport intime et difficile entre volonté et liberté, mais de façon originale. Sa *Volonté et liberté : une généalogie* (2014), élaborée à partir de sa thèse de doctorat, a pour but ultime de renouveler les interprétations historiques du libre arbitre cartésien depuis Ét. Gilson, remettant en cause surtout la *libertas indifferentiae*. Cependant, il ne les critique pas uniquement par sa propre interprétation des textes. Il propose une double méthode pour élucider une structure de ce problème : d'un côté, suivre l'évolution conceptuelle en question en fonction des différents auteurs, et de l'autre, réfléchir à l'architectonique en général de la liberté de la volonté. Il faudrait alors réunir, tout en distinguant les deux dans l'analyse, la particularité historique d'un concept et la généralité intellectuelle d'une chose au-delà de la variation théorique, à travers la « logique de sentiments réels » selon l'expression de l'auteur, afin d'évoquer en dernier, à la fois la difficulté propre à la liberté de la volonté et les conditions de sa possibilité. En objectant la *libertas indifferentiae* en tant que liberté elle-même, même d'un bas degré, à l'éclectisme gilsonien des théories antagonistes sur le libre arbitre entre soumission et autonomie, M. Onishi trouve l'origine de ce problème chez saint Augustin, qui maintient à la fois la grâce divine et l'autonomie de la volonté humaine. Augustin n'affirme cependant pas que cette seconde soit une preuve évidente de la liberté, et du coup, que les deux s'opposent catégoriquement. Or, l'autonomie de la volonté du premier homme, Adam, se tourne vers le mal, qui est un défaut provenant du néant et qui n'existe que dans la volonté humaine. Pascal, n'admettant pas l'indifférence dans la liberté d'Adam, et Molina, délaissant la question du défaut, ne retrouvent pas l'origine du problème dans Augustin. Molina en marque un point

critique, selon le commentateur, en radicalisant la liberté d'indifférence par la *libertas a necessitate* et *ad peccandum*, à l'opposé d'Augustin, de Thomas ou de Duns Scot. Suarez, en revanche, complique le problème, en en distinguant le concours divin, en y introduisant l'autosuffisance et en admettant la primauté de la volonté sur l'entendement dans les choix d'actes, d'où la distinction radicale entre *voluntarium* et *liberum*. L'auteur repère une transformation décisive du problème chez Descartes, qui ne suit pas forcément les arguments traditionnels ni l'indifférence des jésuites. En vérifiant l'ambivalence de l'indifférence cartésienne, positive et négative, il montre que Descartes, loin de s'accorder avec les jésuites, reconnaît une puissance volontaire même dans l'indifférence négative, qui ne concerne aucunement les choses externes, mais seulement la connaissance interne du soi, pour que l'on puisse vivre l'expérience de la liberté. Il s'agit alors de la détermination du soi selon la puissance volontaire, selon la facilité de choix, ou selon la « logique de sentiments réels » en soi-même. Ainsi, la rupture entre volonté et indifférence, qui se trouve chez Augustin ou chez les jésuites, disparaît-elle chez Descartes et les deux se réunissent dans le libre arbitre provenant de la puissance réelle et positive de se déterminer. L'originalité de cette étude réside alors, au-delà de l'examen particulier de tel ou tel philosophe sur la liberté de la volonté, dans une articulation progressive de leurs théories en question, et ainsi, dans une reconstitution d'une généalogie de la liberté de la volonté en vue de remettre en lumière la conception novatrice du libre arbitre cartésien, notamment à travers son analyse détaillée des textes des jésuites vis-à-vis des pensées scolastiques, de Pascal et de Descartes.

Yoshinori TSUZAKI, ancien élève de D. Kambouchner, propose à des lecteurs non-spécialistes une introduction très originale à Descartes dans *La mélancolie de Descartes* (2018). Inspiré par le *Descartes n'a pas dit [...]* de son maître, M. Tsuzaki utilise des verbes comme titres de ses vingt et un chapitres, choisit les textes de Descartes contenant ou concernant ces verbes et en fait des commentaires enrichissants ou des remarques suggestives. Au détriment de l'explication systématique et chronologique de la philosophie de Descartes, l'ouvrage favorise des rapprochements entre les pensées de Descartes et les activités quotidiennes des lecteurs, à la manière de la consultation d'un dictionnaire. Le chapitre douze s'intitule par ex., « "aimer" en vérifiant » : pour expliquer la correspondance avec Chanut et les articles des *Passions de l'âme* sur l'amour, l'auteur prend des exemples variés : ceux d'une boisson, d'un corps, d'un homme, d'un harceleur, du chocolat, de Swann amoureux d'Odette, puis rempli de regrets pour cet amour, etc. Cette présentation sert à faire revivre les expériences de Descartes et ainsi à solliciter chez les lecteurs leurs propres expériences de la philosophie. La caractéristique de cet ouvrage, destiné aux débutants mais intellectuellement stimulant et suggestif, provient, semble-t-il, du vif intérêt constant que l'auteur porte notamment aux exercices spirituels, à l'éducation et à la morale, aussi bien chez Descartes que dans l'histoire de la philosophie moderne en général.

Voici, dans l'ordre chronologique, les publications consacrées à Descartes, à l'exception des recueils d'articles ou des bulletins liés à des institutions (les titres sont traduits) :

Revue de la pensée d'aujourd'hui (Gendai shiso), numéro spécial « Le siècle de Descartes », vol. 18-5, Tokyo, Seidosha, 1990 (NAKAMURA, Yujiro, KOIZUMI, Yoshiyuki, SUZUKI, Izumi, et al.).

MURAKAMI, Katsuzo, *La formation de la métaphysique cartésienne*, Keiso Shobo, Tokyo, 1990.

- ISHII, Tadaatsu, *La naissance d'un philosophe : études des premières pensées de Descartes*, Tokyo, Tokai University Press, 1992.
- KOBAYASHI, Michio, *La Philosophie naturelle de Descartes*, Paris, Vrin, 1993; Tokyo, Iwanami shoten, 1996 (BC XXIV, 2.1.6, p. 19-20).
- YAMADA, Hiroaki, *Études sur les Méditations de Descartes*, Tokyo, Sobunsha, 1994.
- YAMADA, Hiroaki, *Lire le Discours de la méthode : vie et pensées du jeune Descartes*, Tokyo, Sekai shiso sha, 1995 (BC XXVII, 1.1.11, p. 12-13).
- KOBAYASHI, Michio, *Le système philosophique de Descartes : physique, métaphysique et morale*, Tokyo, Keiso shobo, 1995 (BC XXVII, 2.1.6, p. 24-25).
- TANIGAWA, Takako, *Études cartésiennes : bornes, limites et marginalité de la raison*, Tokyo, Iwanami shoten, 1995 (BC XXVII, 2.1.13, p. 29-30).
- KOIZUMI, Yoshiyuki, *Descartes soldat : de la guerre à la prière*, Tokyo, Keiso shobo, 1995.
- Pensées (Shiso)*, numéro spécial « Nouvelles considérations sur Descartes : Quatrième centenaire de sa naissance », vol. 11, Tokyo, Iwanami shoten, 1996 (KOBAYASHI, Michio, SHIKAWA, Tetsuya, TANIGAWA, Takako, et al.).
- Tetsugaku-zasshi*, Descartes, vol. 111, n° 783, Tetsugaku-kai, Tokyo, Yuhikaku, 1996 (MASUNAGA, Yozo, MURAKAMI, Katsuzo, SUZUKI, Izumi, et al.).
- KOIZUMI, Yoshiyuki, *Descartes : une suggestion de la philosophie*, Tokyo, Kodansha, 1996.
- TOKORO, Takéfumi, ISHIGURO, Hidé, MURAKAMI, Katsuzo, et al., *Descartes d'aujourd'hui : contributions japonaises*, Tokyo, Keiso shobo, 1996.
- FUKUI, Atsushi, *Études cartésiennes*, Tokyo, Sobunsha, 1997.
- YUKAWA, Kaichiro, KOBAYASHI, Michio, et al., *Lire Descartes*, Tokyo, Hosei University Press, 1998.
- KOBAYASHI, Michio, *La philosophie cartésienne et sa portée*, Tokyo, Kobundo, 2000 (BC XXXI, 2.1.9, p. 175-177).
- YAMADA, Hiroaki, *La métaphysique de la vérité : Descartes et son temps*, Tokyo, Sekai shiso sha, 2001 (BC XXXII, 2.1.17, p. 184-185).
- SOUMA, Shinichi, *La pensée pédagogique et la philosophie cartésienne*, Kyoto, Mineruva shobo, 2001.
- NASUKAWA, Manabu, *Études sur la pensée de « proportion » chez Descartes*, Tokyo, Tetsugaku shobo, 2002 (BC XXXIII, 3.1.103, p. 195-196).
- TANIGAWA, Takako, *Lire le Discours de la méthode de Descartes*, Tokyo, Iwanami shoten, 2002 (BC XXXIII, 3.1.137, p. 198).
- SAITO, Yoshimichi, *Descartes : qui est ce « moi » qui pense ?* Tokyo, NHK shuppan, 2003 (BC XXXIV, 3.1.106).
- SASAKI, Chikara, *La pensée mathématique de Descartes*, Dordrecht; Boston, Kluwer Academic Publishers; Tokyo, University of Tokyo Press, 2003.
- MURAKAMI, Katsuzo, *L'idée et l'être : études sur la métaphysique cartésienne I*, Tokyo, Chisen shokan, 2004.
- YAMAGUCHI, Nobuo, *Descartes mis à l'écart : la formation du mythe cartésien et son développement en France au XVIII^e siècle*, Tokyo, Sekai shiso sha, 2004.
- FUSE, Yoshihiro, *Le départ de Descartes*, Tokyo, Niheisha, 2005.
- MURAKAMI, Katsuzo, *Mathématique ou gravité de l'être : études sur la métaphysique cartésienne II*, Tokyo, Chisen shokan, 2005 (BC XXXVI, 3.1.98, p. 177-178).
- FUKUI, Atsushi, *La théorie des « idées » chez Descartes*, Tokyo, Chisen shokan, 2005.
- KOBAYASHI, Michio, *Introduction à Descartes*, Tokyo, Chikuma shobo, 2006 (BC XXXVII, 2.1.7, p. 164).
- MURAKAMI, Katsuzo, *Nouvelles méditations cartésiennes*, Tokyo, Chisen shokan, 2006 (BC XXXVII, 3.3.37, p. 191-192).
- TONAKA, Yukitoshi, *Un nouveau Descartes*, Tokyo, Shunju sha, 2006.
- TOKORO, Takéfumi, *Descartes inconnu*, Tokyo, Chisen shokan, 2008.
- TAKEDA, Hiroki, *La théorie du mouvement chez Descartes : mathématique, physique, métaphysique*, Kyoto, Showa do, 2009.
- TOMIYOSHI, Takéchika (éd.), *René Descartes et Takizawa Katsumi*, 2 tomes, Fukuoka, Sougensha, 2009-2011.

- KOIZUMI, Yoshiyuki, *La philosophie de Descartes*, Kyoto, Jimbun shoin, 2009.
- YAMADA, Hiroaki, *Les problèmes essentiels de la philosophie cartésienne*, Tokyo, Chisen shokan, 2009.
- MURAKAMI, Katsuzo, *L'homme des sens et sa physique : études sur la métaphysique cartésienne III*, Tokyo, Chisen shokan, 2009.
- MATSUÉ, Keishi, *La méthode de Descartes*, Kyoto, Kyoto University Press, 2011.
- YAMADA, Hiroaki, *Descartes Le Discours de la méthode*, Kyoto, Koyo shobo, 2011.
- INOUE, Kiyohiro, *La mathématique qui existait avec Dieu, vol. II : la théorie musicale de Descartes*, Okayama, University Education Press, 2012.
- ABIKO, Shin, DEGUCHI, Yasuo & MATSUDA, Katsunori (éd.), *Débats sur le cartésianisme*, Kyoto, Kyoto University Press, 2013.
- HAYASHI, Yosuke, *La philosophie cartésienne et l'éducation physique*, Tokyo, Douwa shoin, 2014.
- FUKUI, Atsushi, *La théorie des erreurs et la liberté chez Descartes*, Tokyo, Chisen shokan, 2014.
- ONISHI, Yoshitomo, *Volonté et liberté : une généalogie*, Tokyo, Chisen shokan, 2014.
- MURAKAMI, Katsuzo, *L'être de la connaissance et la créativité*, Tokyo, Chisen shokan, 2014.
- TSUBURAYA, Yuji, *Descartes et Kant : lutte pour l'homme, la nature et Dieu*, Tokyo, Hokuju shuppan, 2015.
- YAMADA, Hiroaki, *Descartes et les philosophes de son temps*, Tokyo, Chisen shokan, 2016.
- GAWASÉ, Noboru, *Temps et moi : Dogen et la philosophie de Descartes*, Tokyo, Hokuju shuppan, 2016.
- Riso, Descartes*, n°699, Tokyo, Risosha, 2017 (YAMADA, Hiroaki, KAGAWA, Chiaki, TAKEDA, Hiroki, et al.).
- MURAKAMI, Katsuzo, *Nouveau système de la connaissance et de l'être*, Tokyo, Chisen shokan, 2017.
- SOGA, Chiaki, *La Philosophie de l'Entité informationnelle : l'union de l'âme et du corps chez Descartes et la théorie contemporaine de la société informatique*, Kyoto, Nakanishiya Shuppan, 2017.
- YAMADA, Hiroaki, *Lire la correspondance de Descartes*, Tokyo, Chisen shokan, 2018.
- TSUZAKI, Yoshinori, *La mélancolie de Descartes : la méthode certaine pour surmonter les sentiments négatifs*, Tokyo, Fusosha, 2018.

Masato SATO

RECENSIONS POUR L'ANNEE 2017*

I. Textes et documents

1.1. DESCARTES

*DESCARTES, René, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, t. I, *Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Gallimard, « Tel » 415, 2016, 753 p.

Après la parution en 2009 du t. III des *Œuvres complètes* (voir *BC XL*, 1.1.4.) et en 2013 des deux volumes de la *Correspondance* éditée par J.-R. Armogathe (*Œuvres complètes VIII – 1 et 2*) (*BC XLIV*, 1.1.), paraît dans la même collection le premier tome très attendu puisqu'il contient « l'ensemble des textes cartésiens que l'on sait ou que l'on juge être antérieurs à 1629 » (p. 19), exclusivement composé de textes non publiés par D., parus posthumes, édités ou traduits et annotés par les directeurs de ces *OC*, auxquels il faut ajouter M. Beyssade, F. de Buzon, A. Warusfel et la collaboration,

* Les recensions d'ouvrages ou d'articles antérieurs à 2017 sont précédées d'un astérisque (*).

pour les thèses de droit, d'A. Laingui. Le choix du *terminus ad quem* emprunte à l'appréciation portée par D. lui-même sur cette année 1629 comme celle d'un tournant dans sa vie philosophique, mais aussi à l'estimation de la date de rédaction de nombre de ces écrits. Une telle tâche engageait donc un travail et ces décisions proprement scientifiques d'éditeurs à l'aune desquelles l'on juge de la qualité générale d'une édition et l'on ne contestera pas que les responsables de ce t. I méritent de vifs éloges. Parmi ces décisions lourdes d'enjeux interprétatifs, on signalera bien entendu l'absence de *La recherche de la vérité* que les éditeurs ont prévue dans le t. VI des *OC*, comprenant les « Écrits polémiques » postérieurs à mai 1643, décision dont on attendra avec impatience de lire les justifications qui ne manqueront pas d'être données. Concernant ce tome, les éditeurs ont distingué trois ensembles éditoriaux, de proportions *de facto* inégales (introduction générale : « Le premier Descartes : idées et travaux », p. 20-21).

Le premier ensemble ne comprend, sous le titre *Thèses de droit*, que la traduction du placard qui annonce la soutenance publique de la licence en droit de D. (1619) et en publie les 40 thèses des deux droits sur l'établissement des testaments précédées d'une dédicace originale (on sera sensible aux différences entre la présente traduction des thèses elles-mêmes et celle que nous avons proposée dans notre propre édition). Le second comprend des notes et travaux de Beeckman et/ou de D. que l'on peut dater de 1618-1621, consécutifs à leur rencontre décisive, et d'autres textes recopiés ou rédigés entre 1628-1629. On trouve d'abord dans cet ensemble une première série de quinze notes rédigées par Beeckman au jour le jour entre le 10 novembre 1618 et mai 1619. Une seconde série comprend deux opuscules rédigés par D. entre 1618-1619 et que Beeckman a fait copier vers 1628 : un essai sur la chute des corps et un autre d'hydrostatique. L'*Abrégé de musique* qui, dans le *Journal*, suit les opuscules précédents est offert par D. à Beeckman en étrennes le 1^{er} janv. 1619. F. de Buzon en donne une nouvelle traduction annotée qui prend pour « base » (p. 148) sa traduction de 1987 (voir *BC XVIII*, 1.1.2). Cette traduction se trouve dans cette édition juste après la troisième et dernière série de textes liés à la relation avec Beeckman, qui comprend des notes de 1628-1629, certaines attribuables à Beeckman, d'autres qui sont des copies littérales de textes cartésiens. Un tableau donne la correspondance entre tous ces textes, l'édition de C. de Waard du *Journal* et la pagination AT. Ces extraits du *Journal* de Beeckman excellemment choisis, introduits, traduits et annotés constituent à eux seuls une nouveauté éditoriale de premier ordre en traduction française (on pourra les compléter en recourant au riche dossier que constituent les *Lettre 1619-1648* échangées par D., Beeckman et Mersenne, publiées, traduites et annotées par G. Belgioioso et J.-R. Armogathe chez Bompiani en 2015 : voir le *BC XLVI*, 1.1).

Le second groupe de textes comprend ensuite une traduction des écrits qui nous sont connus par le Registre C mentionné dans l'Inventaire de Stockholm sous le nom de *Parnassus*. Les éditeurs donnent une traduction et une remarquable annotation qui transcrivent et rendent accessibles en écriture et langage mathématiques contemporains les questions, sans cela définitivement inaccessibles, abordées dans ces notes par D. C'est le même principe de transcription en langage mathématique contemporain qui fait de la nouvelle traduction annotée des *Exercices pour les éléments des solides* par le regretté A. Warusfeld un remarquable outil de travail offrant l'accès (et donc l'éventuelle possibilité de comprendre à qui voudra désormais s'en donner les moyens) à ce texte sans cela si opaque (texte auquel l'édition traduite et annotée de P. Costabel avait déjà entrepris de faciliter l'accès, cf. *BC XVIII*, 1.1.3 ; ce compte rendu était lui-même d'A. Warusfel). Ce groupe de textes rassemble également les

« notes et projets philosophiques » de 1619-1623 qui nous sont connus par Baillet ou Poisson ainsi que les *Cogitationes privatae* (qui nous sont connues par Leibniz) pour l'édition desquels les éditeurs suivent pour l'essentiel l'ordre d'AT et les interprétations d'H. Gouhier dans *Les premières pensées de Descartes* – V. Carraud et moi-même ayant naguère (*BC XLIV*, 1.1.) édité ces textes différemment, en essayant de restituer autant que faire se pouvait ce « traité imparfait » que fut le *Studium bonae mentis*, nous laissons aux lecteurs le soin de juger des mérites philosophiques respectifs de ces deux éditions.

Enfin, le troisième et dernier groupe de textes est celui des écrits de la fin de la période parisienne (1627-1628). Après avoir proposé une nouvelle traduction du *Jugement sur quelques lettres de Monsieur de Balzac*, viennent enfin, *last but not least*, les *Règles pour la direction de l'esprit*. Ces dernières bénéficient, on s'en sera douté, d'une attention et d'un traitement que l'on ne dira pas de faveur (même si elles ont le privilège d'être données également en latin), puisqu'elles sont aussi soignées que les autres textes du volume, mais dont on ne peut manquer de reconnaître, si l'on tient compte de l'importance de l'œuvre et de ses enjeux, qu'elles auront manifestement demandé un travail de grande envergure associant l'ensemble des collaborateurs philosophes du volume, pour une traduction qui s'avère, à une lecture attentive bien que cursive pour les besoins de ce compte rendu (ce ne peut être ici le lieu de discuter le détail de tel choix de traduction ou de telle annotation dans un ensemble qui demande à être éprouvé par un travail patient d'interprétation), en tout point remarquable selon les exigences contemporaines, conjoignant l'exactitude attendue de ce genre d'exercice avec le souci de rendre autant que possible la cadence et l'ordre de la phrase latine, ce qui permet à tout moment de suivre le raisonnement et de prendre position sur les décisions de traduction qui sont prises. L'annotation est elle aussi de tout premier plan, s'efforçant de faire droit à l'ensemble des problèmes interprétatifs en tenant compte, à peu près, de la bibliographie la plus récente tout en prenant position sur les questions disputées. À titre d'exemple, on renverra à la justification des choix de traductions, aux développements historiques et aux argumentaires qui figurent dans la série des notes à la *Regula IV* tournant autour de l'épineuse question de la *Mathesis universalis* (notes 80 et *sqq.*) qui livrent une interprétation de la difficulté (comme se doit de le faire une traduction dûment annotée), tout en délivrant un dossier exégétique assez complet et donc ouvert à qui décidera de s'y intéresser. La bibliographie elle-même, répartie thématiquement, et bien qu'inévitablement incomplète (parmi d'autres titres absents possibles, et non des moindres, on ne manquera pas de regretter que n'y figurent pas les quelques grands textes où Heidegger prend position sur cet ouvrage), facilite l'accès aux interprétations en lice. Puisqu'il faut sacrifier au genre du compte rendu, on se permettra de regretter que la note 87 sur le sens qu'il faut donner à « inexplicabilibus figuris » (AT X 377, 6-7) ne cite pas l'article de P. Costabel sur la question (« Les *Regulae* et l'actualité scientifique de leur temps », *BC XIII*, 2.1.4) ; que la note 84 rendant compte de la traduction de « philosophiae etiam et *Matheseos* veras ideas » (AT X 376, 18-19) ne fasse pas état, pour la justifier, de la difficulté qu'il y a à traduire littéralement l'expression (choix qui n'était pas celui de J. Brunschwig) – la question étant du reste liée au sens que l'on donne à la locution à laquelle nous venons de faire référence – ni ne se prononce sur le sens que prend ici « philosophia » (sans doute la philosophie naturelle). Regrettons que la même note avance sans autre forme de discussion (en s'appuyant sur le livre de R. Ariew, *Descartes and the last scholastics*, *BC XXX*, 2.1.1) qu'*idea* « pour désigner exclusivement les impressions du sens commun et de la

fantaisie ou imagination [...] est courante à l'époque » : ce qui a pu être contesté, ce terme s'entendant dans les cas envisagés exclusivement au sens de modèle présent dans l'esprit d'un artisan au titre d'un *exemplar* (et de la causalité exemplaire) et à ce seul titre, ce qui est fort loin de recouper le sens cartésien que la note prête au terme dans les *Regulae* ; que la même note fasse référence, pour confirmation de ce qui précède, à la note 93 en laquelle se trouve cité le titre du chapitre 7 de l'*Apologia pro Archimede* (1597) d'Adrianus Romanus (« Ideam quaedam universalis mateseos ») dont le corps du texte (p. 23) fait, par apposition, d'*idea* un *explicans* de « adumbratio », esquisse (« proponemus adumbrationem, sive ideam ») ; que la note 165 expliquant la priorité de l'entendement énoncée par AT X 395, 22-23 tienne que « cette priorité de la connaissance de l'entendement ou de l'esprit (par lui-même) [...] sera *bien entendu* [*sic!*] maintenue dans la métaphysique ou philosophie première de Descartes », en faisant référence à la *Meditatio II*, alors qu'il a pu être soutenu que la primauté de l'entendement et celle de l'*ego* font deux, ce dont témoignerait *La recherche de la vérité*, possibilité interprétative qui requerrait, même et surtout si on ne la partage pas, d'être indiquée voire contestée ; annotation qui fait, entre autres, système avec la note 175 qui voit en AT X 398, 20 l'indication de l'unification des *Regulae VI* et *VIII* en un « passage de la méthode à la métaphysique », d'autant plus sujet à caution qu'on a pu contester que l'on puisse trouver dans les *Regulae* la moindre intention d'écrire ou d'envisager une philosophie première ; enfin et pour s'arrêter là, on regrettera que l'annotation des si difficiles *Regulae XIII* et suivantes continue d'être, comme dans la plupart des commentaires, le parent pauvre (mais la difficulté de ces textes explique et donc excuse sans aucun doute cela) d'une annotation pour le reste généralement impeccable. Nous précisons pour finir que tous les textes bénéficient de traductions nouvelles (y compris pour les traductions que certains contributeurs avaient déjà publiées, qui ont été revues et modifiées), d'une présentation toujours éclairante, d'une annotation scientifique extrêmement précise, d'une bibliographie finale et d'un index des noms qui facilite l'usage du volume. C'est dire à quel point on doit savoir gré aux éditeurs d'avoir donné à la fois à la communauté des savants et à celle des étudiants un volume d'*Œuvres* de D. qui fait désormais autorité.

Gilles OLIVO

1.2. CARTÉSIENS

*CORDEMOY, Gérald de, *Six Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme. Discours physique de la parole*, édition, présentation et notes par Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Vrin, 2016, 258 p.

Ce volume, le sixième de la série des « Textes cartésiens en langue française » dirigée par D. Moreau, regroupe deux textes de l'« avocat philosophe » Gérald de Cordemoy (1626-1684) publiés respectivement en 1666 et 1668. Ces textes ont en commun de s'inscrire dans la suite de la physique cartésienne telle qu'elle s'élabore, en particulier, dans *Le Monde* et le *Traité de l'homme*. Les *Six Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, selon le titre donné dans l'édition des *Œuvres complètes de Cordemoy* en 1704 au *Discernement du Corps et de l'Âme en Six Discours pour servir à l'éclaircissement de la physique*, connaissent une première publication, partielle, dans l'édition de 1664 du *Monde*, qui comprenait en effet le *Second Discours*. Ce texte remanié d'une conférence donnée par Cordemoy chez Louis Habert de Montmort, membre des cercles cartésiens et éditeur de Gassendi, est consa-

cré au mouvement et au repos des corps. Ce n'est certes pas à dire que dans l'ensemble des *Six Discours*, l'objet de Cordemoy soit de reprendre toutes les hypothèses de la science de la nature cartésienne. Au contraire, il s'en émancipe très clairement, notamment en prenant position en faveur de l'hypothèse atomiste (*Premier Discours*) et en participant à l'élaboration de l'occasionalisme. Il soutient en ce sens que la matière n'a pas le mouvement en elle-même et que la cause véritable de ce mouvement se trouve au-delà d'elle (*Troisième* et *Quatrième Discours*). Il n'en reste pas moins que Cordemoy déploie pleinement le geste de D. dans sa physique. En effet, à la différence de ce qui se passe dans le *Traité de l'homme*, laissé inachevé, il ne se contente pas de décrire le corps humain, supposé tout formé, ainsi que son fonctionnement mécanique. Il se consacre également à l'union de l'âme et du corps (*Cinquième Discours*) et à la distinction du corps et de l'âme (*Sixième Discours*). Enfin, le geste méthodologique du *Discours physique de la parole* est d'inspiration doublement cartésienne : (1) il procède à un déploiement de thèses cartésiennes autour d'un objet philosophique certes pris en vue par D. mais pas systématisé par lui : autrui ; (2) il consiste dans la validation de la thèse de D. sur les animaux, considérée dès le XVII^e siècle comme un des marqueurs de sa philosophie. Cette situation explique que ce *Discours* ait pu être considéré comme le *Septième Discours sur la distinction et l'union de l'âme et du corps*. Elle fonde par là même l'unité du volume ici présenté.

Ce dernier s'ouvre sur une introduction générale portant sur « l'homme Cordemoy » (p. 9-70) : après quelques rappels biographiques sur cet auteur, il s'agit de mettre l'accent sur « les traits importants de l'œuvre de Cordemoy » (p.13) : l'atomisme, l'occasionalisme et le langage comme signe de la raison humaine. La logique d'ensemble du propos est d'établir en quoi ces éléments participent de l'élaboration d'une anthropologie philosophique qui est « le cœur de la philosophie de Cordemoy » (p. 13). D'un point de vue matériel, les deux premières de ces trois grandes séries de remarques introduisent aux enjeux des *Six Discours* tandis que la dernière met au centre le *Discours physique de la parole*. Une notice précise ensuite que l'édition s'appuie sur l'établissement des textes telle qu'elle a été effectuée en 1704 dans les *Œuvres complètes de Cordemoy*, la pagination de l'édition de 1704 étant indiquée en marge du texte. Il est également rappelé que les variantes, signalées en fin de volume (p. 251-253), ne sont pas exhaustives : ne sont retenues que celles qui sont considérées comme les plus importantes sur le plan quantitatif ou doctrinal. Les annotations prennent appui sur celles de F. Clair et P. Girbal, *Gerauld de Cordemoy, Œuvres philosophiques avec une étude bio-bibliographique* (Paris, 1968) ainsi que sur celles de l'édition italienne du *Discours physique de la parole* par E. Lojacono (Rome, 2006). Elles visent à mettre en lumière certains concepts et à mettre en perspective historique le travail de Cordemoy en le situant principalement par rapport à D. et à d'autres cartésiens, mais aussi en rappelant l'ancrage aristotélicien ou scolastique de certaines thèses de l'auteur.

Cette édition a au moins deux grands mérites. Tout d'abord, en proposant une annotation historique, conceptuelle et critique des *Six Discours*, elle rend accessible un texte actuellement mobilisé dans des travaux de recherche sur l'occasionalisme, comme ceux de D. Antoine-Mahut ou de S. Roux. Ensuite, l'édition du *Discours physique de la parole* permet d'élucider le statut du langage dans le cartésianisme. Cette question a notamment été considérée par N. Chomsky : dans sa très fameuse *Linguistique cartésienne*, ce dernier a pu faire apparaître que s'il n'y a pas de linguistique chez D., au sens de domaine théorique traitant uniquement des questions de langage et de langue, c'est parce que dans son œuvre, comme souvent à l'âge classique, le traitement des

questions linguistiques n'est pas séparé du traitement des questions liées aux idées. Dans ce cadre, Chomsky a étudié certains des développements par Cordemoy de remarques de D. sur le langage et a rappelé que, pour l'un et l'autre, le comportement linguistique d'autrui ne pouvant, en tant qu'il est créatif et « à propos », être expliqué en termes mécanistes, le fait de la parole ainsi défini autorise le postulat de l'existence d'autres esprits. Mais il ne dit rien de la progression logique suivie par Cordemoy dans l'ensemble de son argumentation ; il ne fait pas état des enjeux physiques du propos du philosophe, en tant qu'il se propose ensuite de démêler en la parole « tout ce qui s'y rencontre de la part du corps », et que cette démarche lui permet d'élaborer sa propre position au sujet de l'âme des bêtes ; il ne cherche pas non plus à dégager la portée morale du texte de Cordemoy, quand bien même ce dernier, après avoir dégagé les points communs et les différences entre ces manières d'exprimer nos pensées que sont la voix, l'écriture et les signes, et avoir recherché les « causes physiques de l'éloquence », en vient à faire du langage le paradigme de l'action volontaire. Comme l'écrit Chomsky, « L'important pour nous, plus que les efforts cartésiens pour rendre compte des facultés humaines, est l'accent mis sur l'aspect créateur de l'utilisation du langage, sur la distinction fondamentale qui sépare le langage humain des systèmes de communication animaux, purement fonctionnels et mus par des stimuli » (*La Linguistique cartésienne*, tr. fr., 1969, p. 27) Son point de vue, textuellement justifié, est très cohérent avec sa lecture de D., mais on peut regretter qu'il présente le passage de D. à Cordemoy dans les seuls termes d'une application par le second de préceptes à un objet négligé par le premier (autrui), car cela induit une lecture partielle du *Discours physique de la parole*. Pareille lecture est désormais rendue impossible par cette nouvelle édition, qui permet de revenir, plus instruit, aux textes de D., et fournit ainsi des matériaux de première main pour une réélaboration de la catégorie de rationalisme, tel qu'il s'illustre chez D. puis chez Cordemoy : chez ces deux auteurs, la relation entre le langage et la pensée engage la dimension de l'intersubjectivité.

Élodie CASSAN

MALEBRANCHE, Nicolas, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, présentation, édition et notes par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, Paris, Vrin, 2017, 555 p.

Après le livre II de *De la recherche de la vérité*, les *Conversations chrétiennes* et l'édition en trois volumes de *De la recherche de la vérité* (incluant les *Éclaircissements*, la *Réponse à M. Regis* et des *annexes*), les éd. Vrin complètent leur heureuse entreprise de publication des grands textes de Malebranche en format de poche, par les quatorze *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, parus pour la première fois en 1688. Ce volume se compose d'une longue présentation de M. Le Roux-Michaud et D. Moreau (p. 8-115) puis du texte des *Entretiens* dans la quatrième édition publiée à Paris en 1711, chez Michel David (la dernière édition parue du vivant de Malebranche et révisée par lui). L'orthographe, la grammaire et la ponctuation ont été modernisées et l'intégralité des citations latines, traduite.

Toute entreprise éditoriale procédant de choix sur le contenu du texte donné à lire, la présentation explicite un choix d'*allègement* et un choix de *resserrement*. – Un allègement, car ce volume ne donne ni l'intégralité des variantes des quatre éditions, comme le fit A. Robinet dans l'édition des *Œuvres complètes* (Vrin, 1958-1968) ; ni d'autres textes complémentaires de Malebranche (la première édition de poche des *Entretiens* par G. Rodis-Lewis, chez Folio-Gallimard, en 1994, incluait les

Conversations chrétiennes et un choix de variantes significatives); ni le texte des trois *Entretiens sur la mort*, pourtant ajoutés par Malebranche au même moment que la préface, dans la troisième édition de 1696. Les éditeurs s'en expliquent p. 19: « À l'occasion de l'édition de 1696, Malebranche ajouta à son texte une copieuse Préface et, peut-être après qu'il eut été sérieusement malade, trois *Entretiens sur la mort*. Curieusement, ils parlent assez peu de la mort et nous avons décidé de ne pas les faire figurer dans le présent volume, pour ne pas l'alourdir ». – Un resserrement, car la présentation entend attirer l'attention du lecteur sur les thèmes et extraits « canoniques » (p. 96) des *Entretiens*: l'augustinisme, l'appropriation virtuose du genre dialogique, la « synthèse occasionaliste », la Providence et les rapports entre foi et raison sont restitués par là à leur statut de « plus riche exposé d'ensemble de la pensée de Malebranche », selon l'expression de G. Rodis-Lewis citée p. 18. Le Malebranche qui en ressort est celui des thèmes phares et stabilisés de la maturité, qui fut peut-être « le seul représentant indiscuté de cette si problématique 'philosophie chrétienne' » (p. 115). Symétriquement, les passages des *Entretiens* jugés moins « canoniques », sont secondarisés, comme la Préface. La présentation se concentre sur le « cœur » augustinien, au motif que la Préface « ne remplit pas la fonction d'introduction synoptique, ou synthétique, dévolue à l'accoutumée à ce genre de pièce liminaire. Il s'agit plutôt d'un texte de circonstance, dont seul le cœur est, en un sens, théoriquement important, mais aussi complexe à saisir ». C'est le statut seulement « circonstancié » de ce texte qui justifie l'invitation faite au lecteur de « ne pas commencer (la lecture des quatorze *Entretiens*) par celle de leur Préface » (p. 20-21).

Or, dans sa pureté même, le noyau canonique de la philosophie – assurément chrétienne – de Malebranche, est aussi le produit de ces circonstances polémiques. Dans cette longue Préface en effet déroutante, Malebranche s'efforce aussi, une nouvelle et peut-être dernière fois, de répondre aux attaques de tous bords contre sa conception si « furieusement abstraite » de l'étendue intelligible. Il s'y défend de formes variées de spinozisme, avec une vigueur et dans des termes qui feront fortune dans une postérité retournée contre ses intentions, comme l'avait montré F. Alquie. Ce Malebranche-là, « retombé » en « mode polémique » et « biaisé », est certes moins « explicite » et systématique (p. 24) que le Malebranche du cœur « augustinien ». Mais il s'agit bien *du même* Malebranche, de celui qui sait bien que pour nous convaincre à « rentrer dans nous-mêmes, (nous rendre) attentifs et nous (unir) à la vérité éternelle, laquelle seule préside à l'esprit et le peut éclairer » (*De la Recherche de la vérité*, VI, I, 3, cité p. 34), il faut aussi faire un peu la guerre.

Delphine ANTOINE-MAHUT

* RÉGIS, Pierre-Sylvain, *La morale ou les devoirs de l'homme raisonnable, de l'homme civil et de l'homme chrestien* [1682], Paris, Séha/Milan, Arché, « Anecdota », 2015, xiv-400 p.

S. Matton a découvert et édité (p. 161-392) un manuscrit de *La morale*, quatrième partie du *Système de philosophie* de Régis, constitué de plusieurs strates dont la principale date de 1682, soit huit ans avant la parution dudit *Système*. Les variations présentées par le texte par rapport à la version publiée font l'objet d'une interprétation par X. Kieft dans « Une morale rappelée à l'ordre? Régis et l'invention du cartésianisme autorisé » (p. 19-57) dans laquelle l'A. rapporte plusieurs de ces écarts à une influence des entretiens qui ont lieu entre l'archevêque de Paris Harlay de Champvallon et celui que Huet nommait le « Prince des cartésiens », Harlay ayant œuvré à la fois

pour la suspension des conférences publiques de Régis et pour l'édition en France d'une somme de philosophie cartésienne que son auteur s'appropriait d'abord à faire paraître sans privilège à Rotterdam. Le volume est complété par deux autres articles : la traduction par F. La Brasca d'« Entre Descartes et Hobbes : la morale dans le *Système de Pierre-Sylvain Régis* », par G. Canziani (p. 59-136), d'abord paru en italien en 1990, dans lequel l'A. documente de manière précise et extensive l'influence exercée par Hobbes sur la pensée politique de Régis, laquelle influence semble (mais semble seulement) par endroit prendre une forme de quasi-plagiat de l'Anglais par le Français. A. Del Prete propose une étude inédite : « Du bon usage de l'amour-propre : la morale de Régis » (p. 137-157), où la position précise de Régis est à nouveau située par rapport à Hobbes, mais surtout en regard des cartésiens qui lui sont contemporains. En accord avec l'auteur du *De Cive*, l'auteur de *La Morale* admet une continuité entre les lois naturelles, civiles et divines, de sorte que l'amour propre éclairé peut admettre chez lui, contrairement à ce que soutiennent par exemple Malebranche ou Nicole, une forme séculière qui peut ainsi caractériser également la vertu des païens. L'ensemble est précédé par une présentation de S. Matton : « Le manuscrit de *la Morale* de Pierre-Sylvain Régis » (p. 1-17), grâce à laquelle la constitution matérielle du document et son histoire sont exposées de manière précise. S'ajoute une préface de J.-R. Armogathe (p. i-xiv), véritable étude où l'A. rend compte de la volonté, originale dans les années 1670, de présenter au public la philosophie de D. sous la forme d'un *système*. Il s'intéresse également aux corrections lexicales opérées à partir du manuscrit dans le volume édité en 1690, comme le passage de l'« état de nature » à l'« état de la nature » ou l'évolution de l'usage du terme d'« État », en soulignant l'importance de ces points de détails par lesquels les mutations intellectuelles se réalisent. On saura gré à S. Matton de contribuer significativement par la publication de nouveaux documents à l'extension de ce que J.-R. Armogathe nomme « la cartographie intellectuelle du cartésianisme et de sa diffusion ». Il est de ce point de vue important de souligner que le présent volume est le troisième de sa collection à être consacré au cartésianisme, après les remarquables *Physique nouvelle* [1667] de J. Rohault (Paris, 2009), et *Lettres sur l'or potable* de Nicolas de Villiers, sieur de Chandoux (Paris, 2012, 2^e éd. 2013).

Dan ARBIB

1.3. BIOGRAPHIES

MARTINEAU, Emmanuel, « Les amis inconnus. Pascal et Descartes », *Conférence*, 44, printemps 2017, p. 391-399.

Si l'amitié est chose rare, exceptionnelle dans la puissance de sa réciprocité est l'amitié entre deux philosophes. Rompant avec l'antagonisme entre les deux génies français imaginé au mépris des textes pendant des décennies, l'A. ouvre avec finesse et discrétion « quelques aperçus inattendus sur la relation personnelle et philosophique de Pascal avec celui qui fut et qui toujours resta son seul et unique maître après Dieu, Descartes » – et, pour tout dire, bien au-delà de la « civilité », sur leur amitié. Pour ce faire, il revient sur deux textes.

Le premier est la *lettre* écrite par Jacqueline Pascal [= JP] à *Gilberte Périer*, sa sœur, le 25 sept. 1647, qui rapporte « l'entrevue » de D. et de Pascal des 23 et 24 sept. 1647 (éd. J. Mesnard, *OC* II, p. 480-482), qui avait déjà fait l'objet des conjectures de G. Rodis-Lewis (« La rencontre de Descartes et Pascal : réalité et fiction », *BC XXII*, 3.2.16). On sait que le grand homme, si occupé qu'il fût à la toute fin de son séjour

parisien, « avait fort témoigné avoir envie » (JP) de voir Pascal : s'ils parlèrent de la machine arithmétique et surtout du vide le premier jour, D., « fâché d'avoir été si peu céans », promit à Pascal de le revoir le lendemain... pour parler de quoi ? Si JP précise alors que « M. Descartes venait ici en partie pour consulter le mal de <s>on frère, sur quoi il ne lui dit pourtant pas grand-chose », elle indique qu'ils « parlèrent de bien d'autres choses [...] ; mais je ne saurais qu'en dire car pour hier je n'y étais pas et je ne le pus savoir ». Trois heures de conversation qui nous laissent dans l'ignorance « de ce que Descartes et Pascal ont pu se dire *philosophiquement* », nous dit E. Martineau (l'après-midi, Pascal « disputa », contre Roberval cette fois, de théologie et de physique, *OC* II, p. 481). Reste que *De l'art de persuader* (*OC* III, p. 424) suffit à prouver que Pascal a « embrassé sans réserve le cartésianisme des deux premières *Méditations* » (E. Martineau). Et que D., à en croire Baillet que ne cite pas l'A., fut « ravi de l'entretien de M. Pascal » (*Vie* II, p. 330 ; *OC* I, p. 801). Trois heures, n'est-ce pas suffisant pour nourrir une amitié que préparait une « estime » réciproque ? (Sur ce point, voir encore Baillet, *Vie* II, p. 589 et 381 : Pascal « devient son ami ».)

Le second texte est la célèbre *méditation* de Pascal sur la mort de son père adressée à Florin et Gilberte Périer le 17 oct. 1651. On y lit : « [...] pratiquons cet enseignement que j'ai appris d'un grand homme dans le temps de notre plus grande affliction, qu'il n'y a de consolation qu'en la vérité seule » (*OC* II, p. 853). « Il est difficile de préciser cette allusion », notait J. Mesnard. E. Martineau fournit plusieurs arguments qui permettent d'attribuer une forte probabilité en faveur de l'identification de D. avec ce « grand homme » : non seulement en rappelant les art. 145-146 des *PA* (publiés moins de deux ans avant la mort d'Étienne Pascal) que Pascal transforme, conformément à son habitude, en un « plaidoyer enthousiaste pour la cause de Dieu », mais en relevant que ce « grand homme » est supérieur à Sénèque et même à Socrate, philosophe donc, et *grand* philosophe en ce qu'il a « délivré la physique de l'anthropomorphisme et la morale de la superstition [...] en refondant l'une et l'autre sur une métaphysique libérée du dogmatisme et du scepticisme [...] et] rétabli la *concordia discors* de la métaphysique et de la physique ». Encore fallait-il prendre au sérieux la *grandeur* de ce « grand homme », « car la grandeur est une phénoménologie de l'esprit humain advenant à lui-même » : ce que Pascal a le premier reconnu et pensera à son tour.

Vincent CARRAUD

MORI, Gianluca, « Descartes incognito : la “préface” des *Passions de l'âme* », *Dix-septième siècle*, 2017/4, n° 277, p. 685-700.

L'article, version française d'un texte paru dans le volume *L'uomo, il filosofo, le passioni* (C. Borghero et A. del Prete, éd., Florence, 2016, cf. *BC XLVII*, p. 207), revient sur la question de l'identification de celui qui est présenté comme un « ami de l'auteur » dans l'échange épistolaire composant, avec les quelques lignes de l'avant-propos, ce qu'il est convenu d'appeler la « Préface » au traité des *PA*. Différents candidats ont été proposés pour identifier cet « ami » resté anonyme : Clerselier, Picot, puis Desmarets fils, traducteur et éditeur de la version latine des *PA*, parue en 1650, peu après la mort de D. Le premier et le dernier ont été écartés, l'un parce qu'il avait déjà été destinataire du traité, l'autre, parce qu'il ne saurait être considéré comme un « ami » de D., et parce que le ton des lettres est « totalement incompatible avec l'hypothèse Desmarets ». Quant à l'identification avec l'abbé, suivie notamment par C. Adam et G. Rodis-Lewis, elle n'offre, selon l'A., « aucune preuve positive » à ce sujet. Sans

aller jusqu'à refuser de publier ces deux lettres, comme l'a fait F. Alquié dans son édition des *Œuvres philosophiques*, d'autres ont maintenu l'incertitude sur l'identité de l'ami de D. : P. d'Arcy, G. Belgioioso et J.-R. Armogathe. « La difficulté d'identifier ce personnage mystérieux » a fait douter de son existence, la « préface » devenant ainsi « une petite supercherie d'auteur ». Cette « conjecture, tout à fait raisonnable » selon l'A., a été avancée dès 1925 par A. Espinas, reprise en 1969 par S. de Sacy dans son édition des *PA*, étayée par H. Caton puis P. Dibon, St. Voss, dans ses notes à l'édition anglaise des *PA* (voir *BC XX*, 1.1.5.), M. Fattori, et D. Kambouchner dans une note de *L'Homme des Passions (BC XXVI, 2.1.3.)*. L'A. de l'article apporte des éléments nouveaux au soupçon de « supercherie littéraire » (p. 685-686).

Il revient d'abord sur la datation « sujette à caution » de cet échange épistolaire, en particulier sur celle de la première lettre en date du 6 nov. 1648 et qui, selon l'A. doit être datée de la fin du printemps et de l'été 1649, en raison « des références temporelles aux ouvrages de D. qui s'y trouvent », par ex. « il y a plus de 12 ans », à propos des *Essais* liés au *Discours*, publiés en juin 1637. Mais c'est oublier que dans son décompte D. a l'habitude d'inclure les années initiale et finale. L'A. observe aussi que, dans sa première réponse, D. « semble suggérer lui-même que cet échange épistolaire n'est qu'une petite comédie » (AT XI 323). À l'appui de sa démonstration, l'A. convoque avec raison la première lettre du « correspondant » afin de vérifier si la « préface » « contient des doctrines que D. n'avait jamais exposées publiquement avant cette date ». Les indices les plus significatifs concernent la désignation du *DM* comme « préface », terme qui ne figure que dans les lettres à Mersenne et à Cerisy d'avril et mai 1637 (AT I 349 et 369), et la présence de l'expression « l'humilité vicieuse » qui apparaît à l'art. 159 des *PA*. D'autres indices repérés par l'A. sont peu convaincants : ainsi de la « répugnance à parler avantageusement de soi-même » et de la différence entre le bien possédé moins estimé que celui qu'on désire, (p. 690 et 691) ; les plus longues analyses sur « l'objectum matheseos », sur « les mathématiciens [qui] ne sont pas toujours les meilleurs physiciens » et sur « en physicien », sont discutables car elles rendent mal compte de la spécificité de la démarche cartésienne et de sa portée novatrice, et passent sous silence le contexte scientifique et l'importance des expériences, pourtant clairement exposée dans cette lettre. De plus, le mot « mouvement » est absent du développement sur l'expression « en physicien », alors que la physique de la « nature de l'homme » commence chez D. par l'étude des mouvements les plus importants dans le corps humain. Il n'y a donc pas de « duplicité inhérente à la position de D. » s'agissant de la physique (p. 695). En effet, la première lettre préface aux *PA* insiste sur le recours indispensable aux expériences, en écho au *DM* (AT VI 63) et à la *Description du corps humain* (AT XI 223-224). La lettre cite des auteurs contemporains de D. et qu'il a lus : « Gilbert, Kepler, Galilée, Harvejus » (AT XI 317) : or Kepler, Galilée et Harvey, chacun dans son champ propre, ont instauré l'étude des mouvements (mouvements dans le monde, mouvement du cœur, circulation sanguine, dont D. déplore le peu d'adhésion) au centre de leurs analyses – de sorte qu'« Expliquer les passions en physicien », c'est d'abord et avant tout tenir compte des mouvements : mouvement circulaire du sang, mouvement du cœur, mouvements de ses valvules, rôle des « petits nerfs », mouvement des esprits animaux, mouvements des muscles, mouvements de la « petite glande », c'est bien là l'originalité de ce traité. On comprend mieux l'enjeu de la longue lettre : après le « mouvement défendu » de la Terre (AT I 322), qui l'a fait renoncer à la publication du *Monde*, D. constate en

1649, plus de vingt ans après la publication du traité de Harvey, que le mouvement circulaire du sang n'est admis que par « tous ceux que l'autorité des Anciens n'a point entièrement aveuglés ». N'est-il donc pas urgent pour D., et aux yeux de « la postérité », de « ceux qui viendront après nous » (AT XI 303-304), d'inscrire ses travaux dans le vaste mouvement des idées scientifiques? N'est-ce pas plus important que d'invoquer, comme l'A. de l'article, « le désir presque maladif d'être reconnu et loué qui est l'un des traits psychologiques les plus caractéristiques de D. », pour en faire l'origine de cette « supercherie d'auteur » (p. 689)? Enfin, s'agissant de l'auteur des lettres, ne peut-on imaginer que D. ait prêté sa plume à « l'ami », à l'instar de son intervention active auprès de Waessenaer dans la fameuse gageure mathématique avec Stampioen?

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS

2. Études générales

2.1. DESCARTES

*BEN-YAMI, Hanoah, *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, 281 p.

À qui se contenterait d'en consulter la table des matières, cet ouvrage apparaîtra comme étrangement composite. Quel peut donc être le propos d'un livre dont deux chapitres portent sur la théorie de la perception de D., deux sur ses conceptions physiologiques, deux enfin sur la naissance de son projet métaphysique et les arguments déployés dans les deux premières *Méditations*? Qu'on aille toutefois jusqu'aux premières lignes de l'introduction (chap. 1), et le propos commencera à se clarifier. Si D. a révolutionné la philosophie, écrit d'entrée de jeu l'A., c'est qu'au moins une de ses idées était révolutionnaire – et, si tel a été le cas, il convient de déterminer comment il a bien pu avoir une idée de ce genre. Ayant examiné différentes idées pouvant se présenter comme révolutionnaires et conclu que seul le *cogito* l'était véritablement, l'A. se propose de déterminer ce qui a conduit D. à éliminer tout ce qui est douteux et à trouver dans le sujet pensant la première source de certitude et le fondement d'un système philosophique (p. 4). Sa thèse est que, contrairement à ce que D. et bon nombre de ses interprètes voudraient bien nous faire croire, le « Je » des *Méditations* est « profondément ancré dans son contexte et ne peut pas en être abstrait » (p. 7), de sorte que la révolution philosophique cartésienne ne vient pas « d'arguments libres de toute théorie » et « développés sans rien présupposer à partir de fondations sûres, mais de développements scientifiques et technologiques. [...] Descartes fut le premier à développer une vision de monde convaincante qui prolongeait d'importantes traditions plus anciennes tout en y intégrant ce que la science de cette époque et ses techniques, avec leurs réussites et leurs limites, semblaient exiger » (p. 8). Tout en rejoignant la cohorte d'interprètes qui ont jugé que les sciences de D. étaient au moins aussi décisives que sa métaphysique, l'A. entend donc étudier ces sciences non pas en elles-mêmes, mais pour la révolution philosophique qu'elles auraient provoquée.

Les chap. 2 et 3 consacrés à la théorie cartésienne de la perception constituent le premier élément de la démonstration. Après avoir décomposé cette théorie en différentes thèses (un récapitulatif p. 24), l'A. montre que l'innovation décisive par rapport aux théories antérieures de la perception (p. 33-44), mais aussi par rapport à la théorie avancée dans les *Regulae* (p. 44-51), est la thèse que les sensations que nous éprouvons peuvent représenter des propriétés objectives sans pourtant leur ressembler.

L'origine de cette innovation viendrait d'un passage fameux de l'*Essayeur* de Galilée (p. 51-62), mais surtout de l'invention de la géométrie analytique, dans laquelle une équation représente une courbe sans pourtant lui ressembler (p. 62-72). Un signe textuel de l'influence qu'aurait exercée la géométrie analytique serait l'emploi dans les deux contextes des verbes « exprimer » et « se rapporter » (p. 70-71). L'A. s'adresse cependant à lui-même l'objection selon laquelle, dans le passage du *Monde* où D. introduit la thèse de la représentation sans ressemblance, il ne mentionne pas le rapport entre géométrie et analyse que met en place la géométrie analytique, mais le rapport que le langage ordinaire établit entre les mots et les choses qu'ils signifient. Mais, répond l'A., ce rapport étant arbitraire, il ne constitue pas un modèle satisfaisant du rapport impliqué dans la perception, qui est naturel ; il ne pourrait donc pas être à l'origine de la thèse de la représentation sans ressemblance (p. 71-74). La discussion est intéressante, mais aurait dû être complétée par l'analyse d'un rapport naturel de représentation sans ressemblance mentionné dans le *Monde* que l'A. laisse bizarrement de côté, le rapport entre les émotions et leurs manifestations psychologiques.

Quant aux êtres vivants, qu'étudient les chap. 4 et 5, l'innovation philosophique principale de D. serait la thèse que des principes purement physiques suffisent à les expliquer. L'A. expose des faits passablement connus (considérer les animaux comme de simples automates, c'est dépouiller l'âme de sa fonction de principe du mouvement) et conclut le chap. 4 par une importante distinction entre l'animisme pré-cartésien et le vitalisme post-cartésien (p. 120). Comme précédemment, l'essentiel est toutefois pour lui de montrer que l'origine de cette révolution se trouve en-dehors de la philosophie, en l'occurrence dans les automates qui sont construits à partir du milieu du XVI^e s. (p. 93-98) – c'est d'ailleurs pourquoi la couverture du livre représente le moine mécanique attribué à Gionello della Torre. Selon le chap. 5, cette référence technologique explique également les limites de la pensée de D. : étant donné ce qu'étaient les automates de son temps, il ne pouvait imaginer des machines capables de dialoguer et de s'adapter aux circonstances (p. 122-131).

Les deux derniers chapitres utilisent les résultats acquis pour déconstruire le projet métaphysique de D. et le contenu des deux premières *Méditations*. Le chap. 6 soutient successivement que l'intervention de Bérulle peut seule expliquer que D. le scientifique se soit intéressé à la métaphysique, que ce dernier a écrit les *Méditations* de manière purement tactique, de façon à obtenir l'approbation des théologiens et surtout à habituer imperceptiblement les esprits à une physique nouvelle et, finalement, qu'Augustin a exercé une grande influence sur lui (p. 162-174). Il reste, dans l'ultime chapitre, à examiner l'argumentation des deux premières *Méditations* : l'argument du rêve, le *cogito*, l'affirmation que l'esprit est mieux connu que le corps seraient tous des arguments incomplets et qui ne pourraient se comprendre sans présupposer les conséquences que D. avait tirées de la science de son temps et qui ont été examinées dans les chapitres précédent. « Le nouveau scepticisme de Descartes, qui porte sur le monde extérieur, présuppose sa métaphysique achevée. Loin de tout démolir complètement et de commencer directement à partir des fondations, Descartes déduit de nouvelles possibilités, qui découlent d'une vision du monde complexe et novatrice, elle-même basée sur différentes idées technologiques, scientifiques et méthodologiques, etc. La méthode affichée de la Première Méditation, qui tente de laisser de côté toute présupposition théorique, est une illusion » (p. 201). Ou encore : « De nouveau, nous voyons comment un aspect central des *Méditations* de Descartes – cette fois, la caractérisation de la nature de l'esprit – loin d'être la conclusion de réflexions déga-

gées de toute supposition théorique, est fondée sur ses théories complexes de la perception » (p. 217 et *passim*). D'un mot, les idées puissantes de D. sont venues des sciences et des techniques de son temps ; sa métaphysique ne fut que leur couverture incomplète et éphémère.

Ce livre est pourvu de grandes qualités formelles : défendre élégamment une thèse historiographique forte ; formuler avec clarté les arguments ; rejeter en note les discussions de l'A. avec d'autres interprètes, ce qui permet à la lectrice de s'attacher tantôt à la ligne d'argumentation principale, tantôt au détail du commentaire. C'est aussi un ouvrage dont on a bien envie de dire qu'il est intelligent. Mais a-t-il raison pour autant ? Avec toute la sympathie qu'on peut avoir pour l'entreprise consistant à « intégrer » l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie, deux réserves de méthode seront ici formulées. (1) Même si ce qui intéresse l'A. n'est pas les sciences cartésiennes en tant que telles, mais leurs effets sur la philosophie, il demeure que, pour comprendre les effets d'une science, il faut commencer par la décrire assez précisément. Or les sciences cartésiennes sont parfois regardées d'assez loin et pour tout dire avec les yeux d'aujourd'hui – ce qui n'est pas interdit mais contredit l'ambition de replacer D. dans son contexte, plus précisément dans son contexte de découverte. Par exemple, l'A. estime la physiologie cartésienne faible et prématurée parce qu'elle ne s'appuierait ni sur des découvertes empiriques ni sur une théorie nouvelle (p. 86, p. 107-108, p. 118-119), ce qui revient à la juger selon les normes des manuels d'aujourd'hui. Étant donné que le propos de l'A. est de replacer la philosophie cartésienne dans son contexte, le plus curieux est qu'il traite ses outils historiographiques fondamentaux – la notion de révolution, la relation entre science et philosophie, la méthode de D. dans les *Méditations*, l'idée même que D. aurait été à l'origine d'une révolution philosophique – comme des données atemporelles qui seraient facilement accessibles, alors qu'ils devraient être l'objet d'une analyse historique et d'une discussion conceptuelle. (2) L'historien de la philosophie sera vraisemblablement gêné par la manière dont l'A., tout en bénéficiant d'une excellente connaissance du corpus cartésien, entend dévoiler, par-delà les raisons que D. nous donne, ses véritables raisons de penser ce qu'il a pensé. Un peu courts les historiens qui estiment que, si D. ne cite pas l'*Essayeur* ou *Contre les académiciens*, c'est qu'il ne les a pas lus : c'est justement parce qu'il ne les cite pas qu'il s'en sert ! Bien naïfs les interprètes qui ont pris les *Méditations* au pied de la lettre : il ne s'agissait en fait que d'une manipulation ! Il y a là un peu de caricature, mais le fait est que, loin de se contenter de donner une reconstitution rationnelle des arguments de D., l'A. souhaite faire ressurgir un D. que personne n'aurait connu avant lui. Par exemple, dans le cas de la théorie de la perception, il examine bien les arguments de D. en faveur de cette théorie (p. 24-33), mais entend surtout montrer comment, sans nous le dire, ce dernier a proposé une synthèse entre les thèses de Galilée concernant la matière et les idées sensibles et ses propres thèses concernant la notion de représentation, qu'il avait tirées de la géométrie analytique (p. 51-74). Pas plus que précédemment, il n'y a là une manière de faire qu'on devrait interdire par principe, mais le fait est qu'elle n'est pas appliquée systématiquement : dans le cas de la physiologie animale et humaine par exemple, il semble que nous devons croire D. lorsqu'il présente les automates comme ce qui a inspiré sa théorie (p. 81-83, p. 87-98). Cela pose à tout le moins la question de savoir comment l'historienne ordinaire distingue les arguments qu'elle peut prendre à la lettre et les arguments qu'elle doit entreprendre de démystifier...

Sophie ROUX

GAUKROGER, Stephen & WILSON, Catherine, éd., *Descartes and Cartesianism. Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford, UP, 2017, xv-217 p.

Cet hommage fait suite au dernier ouvrage du grand cartésien irlandais que fut D. Clarke (disparu le 8 sept. 2016), *French Philosophy, 1572-1675* (Oxford, 2016; cf. *BC XLVII*, p. 192-194). Dans la *Préface*, les deux éditeurs soulignent le développement de la recherche spécialisée en langue anglaise sur D. ces trente dernières années, qui a démontré de manière définitive non seulement l'interconnexion dans la pensée cartésienne entre philosophie naturelle d'un côté et métaphysique et épistémologie de l'autre, mais aussi que « natural philosophy lay behind much of what has been regarded as his more purely conceptual work in metaphysics and epistemology » (p. V). Les éditeurs insistent également sur le rôle décisif joué dans ce développement par les contributions de D. Clarke, qui a été « pioneer » dans deux directions : l'étude des ouvrages qui ont formé le canon philosophique de D., en particulier le *DM* et les *Meditationes*, et le contexte de l'œuvre cartésienne considérée dans son ensemble ; la lecture de la philosophie de D. par le cartésianisme.

L'effort des auteurs de ce beau recueil a été précisément celui de montrer ce rôle, grâce à une référence ponctuelle aux plus importantes contributions de D. Clarke aux quatre domaines thématiques qui structurent les quatre parties de ce livre : Cartesian Science (I) ; Mind and Perception (II) ; Actions and Passions (III), Cartesian Women (IV). – Dans la première partie, se succèdent les contributions de J. Schuster (« Did Descartes Teach a 'Philosophy of Science' or Implement 'Strategies of Natural Philosophical Explanation' », p. 3-25), S. James (« A Virtuous Practice: Descartes on Scientific Activity », p. 26-41), J. Cottingham (« Context, History, and Interpretation: The Religious Dimension in Descartes' Metaphysics », p. 42-53) ; dans la deuxième partie, celles de G. Strawson (« Descartes' Mind », p. 57-78), C. Wilson (« Truth in Perception: Causation and the 'Quasinormative' Machine », p. 79-94), E.-J. Bos (« Descartes and Regius on the Pineal Gland and Animal Spirits, and a Letter of Regius on the True Seat of the Soul », p. 95-111), S. Gaukroger (« Cartesianism and Visual Cognition: The Problems with the Optical Instrument Model », p. 112-124), D. Antoine-Mahut (« Reintroducing Descartes in the History of Materialism: The Effects of the Descartes/Hobbes Debate », p. 125-146) ; dans la troisième partie, celles d'A. Douglas (« Descartes and the Impossibility of a Philosophy of Action », p. 149-163), T. Verbeek (« Regius and Descartes on the Passions », p. 164-176), D. Kambouchner (« Descartes on the Power of the Soul: A Reconsideration », p. 177-188) ; la quatrième partie présente enfin une étude de K. Detlefsen (« Cartesianism and Its Feminist Promise and Limits: The Case of Mary Astell », p. 191-205).

Certes, les thématiques abordées ne couvrent pas tous les domaines de la philosophie de D., mais elles offrent une large enquête sur des enjeux cruciaux et leurs connexions ; à des degrés variables, les études qui composent ce volume sont très précises (surtout celles de Schuster, Cottingham et Gaukroger) et soucieuses de signaler l'apport de D. Clarke aux différentes questions qu'elles traitent. Cet apport n'est évidemment pas épuisé : ce livre ne traite par exemple jamais de la question des lois du mouvement, laquelle avait pourtant fait l'objet d'un important article de Clarke (« The Impact Rules of Descartes' Physics », *Isis*, 68, 1977, 1, p. 55-66) qui n'est pas oublié dans la belle et complète bibliographie (« *Bibliography of the Works of Desmond Clarke* », p. 207-211). Enfin, les contributions sont toutes inédites ; et inédite est aussi la lettre de Regius à Frederick Scherertzius (1626-après 1682) sur le siège de l'âme

(1666), publiée en traduction anglaise aux p. 100-111 (et par la suite en ligne, avec l'original latin, sur <https://www.academia.edu>, à la page d'E.-J. Bos).

Igor AGOSTINI

*MOREAU, Denis, *La philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, « Repères », 2016, 204 p.

L'A. réussit un petit livre qui correspond bien à l'intitulé de la collection *Repères* chez Vrin. Il donne à l'apprenti de quoi se repérer dans l'œuvre de D. : une utile biographie, 110 p. d'exposé de la pensée de D., 35 p. de présentation de ses œuvres et une conclusion : « La métaphysique, l'ordre et la vraie vie ». D'utiles mises au point sur les contresens récurrents, par exemple sur l'assimilation cartésienne de la pensée et de la conscience, généralement incomprise (p. 87-88), sur ce qu'on appelle le dualisme cartésien et l'union de l'âme et du corps (p. 122-130), ou encore sur le prétendu solipsisme de D. (*passim*). Les p. 68-72 constituent un bref chapitre sur la géométrie qui devrait aider l'étudiant à comprendre la place des mathématiques dans la pensée de D.

Jean-Michel MUGLIONI

ROBIN, Jean-Luc, « Faux soleils, vraie science. Les parhélies et la genèse du cartésianisme », *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 67.178, 2017, p. 65-74.

Le phénomène des parhélies observés à Frascati le 20 mars 1629 est connu et discuté par la communauté scientifique du XVII^e siècle sur la base de récits donnés par ceux qui y ont assisté ; le plus célèbre, rapporté par D. lui-même dans le dernier Discours des *Météores*, est celui du jésuite Christophe Scheiner, transmis au philosophe entre fin juillet et début août, probablement par Henri Reneri. Le 8 oct. 1629, D. écrit à Mersenne avoir interrompu un écrit de métaphysique (matière qu'il avait méditée pendant neuf mois) pour étudier non seulement les parhélies, mais aussi « les raisons des couleurs et de l'Arc-en-Ciel [...] et généralement de tous les phénomènes sublunaires » (AT I 23). L'étude de J.-L. Robin suggère que la décision d'interrompre le « petit traité » de métaphysique et de donner au public l'explication des phénomènes sublunaires représente l'acte de naissance du « cartésianisme » (dimension publique de la « science cartésienne » : savoir privé, propre au seul D.). L'explication physique d'un phénomène météorologique assez rare, dont D. fournit l'élucidation optique, doit ainsi être considérée comme le déclencheur du « cartésianisme ». Cette explication représentera un « échantillon » de sa philosophie, et D., « caché derrière le tableau » pourra écouter ce que l'on jugera de sa physique. Une physique centrée sur le rôle et le statut de la lumière (« physique photocentriste ») qui, à travers le traité de Rohault (et non par les *Principia philosophiae*), deviendra « synonyme de vraie science, de science exacte ». L'idée de donner l'explication des parhélies devient révélatrice du tournant « scientifique » du projet cartésien, et permet, selon Robin, de reconnaître que D. « jouait dans la même cour que Galilée, Gassendi ou Pascal – tous scientifiques qui ont mis la main à la pâte expérimentale ». Donc, il ne faut pas considérer le D. de 1629 uniquement comme le philosophe « occupé à de longues méditations dans un poêle » (le poêle de 1619?). Il faut reconnaître à la fois le rôle central de la science dans le projet cartésien, et le « caractère quelque peu pragmatique de la métaphysique cartésienne » qui fait l'objet de ses échanges épistolaires avec Mersenne, en premier lieu dans les lettres de 1630 sur la création des vérités éternelles et les fondements de la science. La science cartésienne est la « philosophie pratique et utile annoncée au public en 1637 », une science qui « procède par modélisation et expérimentation » et qui vise autant l'élaboration de machines qui éliminent le travail physique que la conservation de la santé. L'A. revient ainsi sur la question classique du D. scientifique occulté par

le D. métaphysicien. L'importance des analyses consacrées aux écrits scientifiques de D. et en premier lieu aux *Météores* et à la pièce magistrale indiquée par D. comme la mise en œuvre de sa méthode, celle sur l'arc-en-ciel (phénomène auquel on peut assister directement, à différence du rare phénomène des parhélies), est longue et articulée à partir de l'article d' E. Gilson (« Météores cartésiennes et météores scolastiques » in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930) et jusqu'aux études de J.-R. Armogathe (cf. pour la bibliographie, *La nature du monde*, Paris, 2007, p. 231 *sqq.*). Il est légitime et stimulant de revenir sur la question du D. scientifique et de la placer dans le cœur de cette année de travail métaphysique et scientifique que fut l'année 1629. Reste qu'en se focalisant sur les vrais et faux soleils, on court le risque d'éclipser le rôle constitutif et unitaire de la métaphysique dans l'idée cartésienne de science.

Claudio BUCCOLINI

SÉGUY-DUCLOS, Alain, *Descartes. Une crise de la raison*, Paris, Belin, « Le chemin des philosophes », 2017, 368 p.

Ce livre n'est pas un ouvrage d'initiation, mais une interprétation du rationalisme cartésien et de son échec nécessaire, finalement dû au désir irrationnel de vérité de D. Car il faut entendre ici *interprétation* non pas seulement dans la perspective d'une histoire de la philosophie depuis les Grecs (comme c'est en effet aussi le cas) mais au sens psychanalytique (D. en effet a oublié que sa mère était morte non après sa naissance mais après celle d'un enfant mort lui-même trois jours plus tard !). Ce genre de pensée a ses adeptes. Mais s'il s'agit de comprendre D. et l'idée de la vérité et de la raison qu'il propose, une telle virtuosité interprétative ne peut produire que de la confusion. Ainsi le « sujet » cartésien aurait pour ancêtre l'homme-mesure de Protagoras (celui du *Théétète*), et D. aurait repris l'idée de la raison conçue sur le modèle mathématique déjà présente elle aussi bien avant lui : le cartésianisme prétendant accorder ces deux courants de pensée était voué à l'échec. Mais l'A. a beau s'en défendre dans une courte note p. 6, n'est-ce pas non seulement un mouvement rétrograde du vrai mais même, et surtout, un simple contresens, que de voir dans l'homme-mesure de Protagoras un sujet ? N'est-ce pas confondre la subjectivité, principe de la relativité des goûts et des couleurs, et le sujet de la connaissance dont la singularité est d'un autre ordre que la particularité de l'homme-mesure, lequel précisément n'est sujet ni au sens scolastique de substance, ni au sens que nous donnons à ce terme bien après D. pour désigner le *je*, sujet d'une pensée universelle ? Leibniz comprendra, qui ne sépare pas les monades de Dieu. Autre contresens : opposer à l'exclusion cartésienne du probable la science contemporaine qui l'admettrait. Ce que D. appelle *probable* est-il du même ordre que le probable mathématiquement déterminé par le calcul des probabilités ? Autant il faut noter la richesse d'un livre qui compare D. à tous les auteurs de la tradition philosophique, autant il faut regretter que la philosophie cartésienne et finalement toute doctrine philosophique soit considérée comme un « modèle » inventé par chaque auteur, sans que jamais paraisse un discours philosophique susceptible de vérité ou de fausseté.

Jean-Michel MUGLIONI

*SPALLANZANI, Mariafranca, *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophes », 2015, 276 p.

L'A. entend ici retracer tout l'itinéraire philosophique et scientifique de D. Elle suit à la fois l'ordre des raisons et les controverses philosophiques, scientifiques et

religieuses de l'époque. Sa sympathie pour D. est de bon aloi : c'est bien D. qu'elle veut nous présenter, philosophe et savant, homme aussi, et non les polémiques philosophiques de notre temps. Ainsi, elle ne sépare pas le philosophe et le savant et ne donne pas à la métaphysique – encore moins à l'ontologie – la place considérable qu'on lui donne parfois lorsque dans les écoles on commente les seules *Méditations*. La finalité explicite de la métaphysique est bien de fonder la physique. La brièveté de l'ouvrage ne permet pourtant pas de développer le propos et de faire les analyses de notions qui éclaireraient sans doute davantage la pensée cartésienne. Cette rapidité est particulièrement manifeste dans l'Annexe V qui ne peut que donner une idée très insuffisante de la manière dont D. a été lu depuis 1650. Bref, une belle ambition, mais un volume qui n'en permet pas l'expression complète.

Jean-Michel MUGLIONI

2.2. CARTÉSIENS

ADRIAENSSSEN, Han Thomas, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, viii+279 p.

L'ouvrage s'inscrit dans une importante tradition de recherche qui s'est assigné pour tâche de prendre la mesure des continuités et des discontinuités subsistant entre la pensée moderne, surtout cartésienne, et la scolastique médiévale ; ses antécédents peuvent être retrouvés dans les recherches d'É. Gilson, N. J. Wells et J. Doyle, eu égard à la généalogie de l'idée cartésienne, et dans les travaux de R. Pasnau, D. Perler, H. Lagerlund et Ch. Grellard en ce qui concerne l'histoire du scepticisme et du phénoménisme entre le XIII^e et le XVII^e siècle.

Le volume se divise en trois parties auxquelles répondent trois objets thématiques : la première partie (« The Veil of Species ») expose la théorie médiévale des espèces sensibles et intelligibles et les plus importantes critiques qui lui ont été adressées par les franciscains du XIV^e siècle. Les auteurs considérés sont alors principalement Thomas d'Aquin et Henri de Gand (ch. 1) ainsi que Pierre de Jean Olivi, Pierre d'Auriole et Guillaume d'Ockham (ch. 3). D'après l'A., Thomas d'Aquin et Henri de Gand sont partisans de deux versions différentes (quoique cohérentes) de la théorie de l'espèce. Les franciscains constituent en revanche le front extrêmement varié des opposants de cette doctrine scolastique. Dans l'histoire de la théorie de la *species*, selon l'A., il y aurait un progressif glissement d'un premier « modèle interprétatif », où l'espèce est considérée comme une médiation nécessaire, à un second « modèle », plus dangereux, où elle finit par générer des formes plus ou moins évidentes de scepticisme (comme le craignait déjà, selon l'A., Henri de Gand). Le résultat de ce passage de la position de la doctrine de l'espèce à la critique de ses implications, voire à sa négation tout court, signale selon l'A. le glissement d'un *réalisme indirect*, où la fonction des espèces s'avérait décisive, à un *réalisme direct* capable d'éviter les conséquences sceptiques du phénoménisme. Ce passage du réalisme indirect (affirmation de la doctrine des espèces au XIII^e siècle) au réalisme direct (critique et négation de la doctrine des espèces au XIV^e siècle) s'exprime de manière assez claire chez Guillaume d'Ockham. À la différence des franciscains qui l'avaient précédé, il a non seulement nié l'existence des espèces mais aussi exclu la nécessité de postuler de vraies « entités internes » (*inner objects*) dans le cadre de la connaissance du monde. D'où la thèse fondatrice de l'enquête : la négation du scepticisme s'est historiquement réalisée selon l'A. à travers l'élimination de toutes les médiations que la psychologie aristotélicienne avait permis d'élaborer.

La deuxième partie du livre (« The Veil of Cartesian Ideas ») prend pour objet la doctrine cartésienne des idées telle qu'elle se trouve formulée dans les *Meditationes* (mais à laquelle il n'est pas fait beaucoup de place) et les débats qu'elle a provoqués. Selon l'A., la noétique cartésienne, tout en étant fondée sur la notion d'idée, constituerait un exemple de réalisme direct. Aux yeux de D., qui avait livré une série d'arguments relevant de la tradition sceptique, l'objet de la connaissance finie serait indubitablement le monde extérieur, visé à partir des déterminations qui lui sont particulières et propres. Or l'introduction de l'idée comme médiatrice de la connaissance ne pouvait pas ne pas créer d'importantes difficultés parmi les interprètes cartésiens, qui se sont demandé par la suite si la doctrine des idées telle que la concevait D. ne finissait pas par fournir le fondement d'une forme de représentationalisme sceptique. À voir les choses de près, cette crainte constitue le thème principal du débat entre deux des plus remarquables défenseurs de la philosophie cartésienne que sont Malebranche et Arnauld (ch. 4). Après D. donc, la doctrine des idées se présente comme le fondement d'une forme de réalisme indirect, à savoir d'un dispositif noétique comportant des dérives sceptiques incompatibles avec le modèle de connaissance certaine qui se présentait pourtant comme le but principal de la démarche cartésienne. Plus précisément, la crainte de Malebranche naîtrait de la possibilité que les idées, en se qualifiant comme autant d'authentiques entités objectives, ne soient plus à même de représenter le monde extérieur tel qu'il est en lui-même et indépendamment de toute relation noétique supposée. Arnauld proposerait le modèle opposé : selon lui, le soupçon de Malebranche ne ferait qu'augmenter et porter à l'extrême le potentiel sceptique qui était implicite dans la doctrine cartésienne des idées. Quelles que soient leurs différences, les perspectives de Malebranche et Arnauld convergent quant à leur présupposition : il faut neutraliser le scepticisme en revenant à l'attitude réaliste qui avait caractérisé la noétique scolastique. C'est en vertu de cette thèse sous-jacente que Malebranche interprète l'idée cartésienne à partir de la doctrine cartésienne de l'illumination et qu'Arnauld souhaite un retour au réalisme d'un Thomas d'Aquin. – Aux côtés de Malebranche et Arnauld, qui ont fait l'objet de plusieurs enquêtes dans les dernières décennies, l'A. envisage également la noétique de Simon Foucher, qui attribue à l'idée cartésienne une portée sceptique remarquable, et celle de son opposant Robert Desgabets, qui interprète la doctrine cartésienne de l'idée à la lumière du réalisme scolastique (ch. 5). Selon Desgabets, si l'on veut vraiment abandonner le réalisme indirect qui s'enracine dans l'idéalisme cartésien, il faut nécessairement revenir aux fondements de ce réalisme direct qui caractérise la totalité des noétiques scolastiques. L'opinion de John Sergeant est encore plus radicale, puisque, à ses yeux, si l'on veut éviter toute dérive sceptique, il faut intégralement rejeter la doctrine des idées et revenir de manière décisive à Thomas d'Aquin et à Aristote.

La troisième partie de l'ouvrage (« Representations and scepticism ») est nettement plus spéculative. Elle traite moins des débats et des contextes doctrinaux et s'interroge sur la signification des notions de « réalisme direct » et de « réalisme indirect ». La question principale est de savoir si le réalisme indirect qu'on suppose impliqué par la théorie cartésienne (et moderne) de l'idée ne finirait pas par exclure toute connaissance vraie et fondée du monde.

L'ouvrage, solide et bien argumenté, apporte une contribution importante et significative à la genèse de la pensée cartésienne et à l'évolution de la noétique entre le XIII^e et le XVII^e siècle. Son objet est sans aucun doute fondamental : la relation entre le réalisme médiéval et la noétique cartésienne constitue un thème majeur de toute généra-

logie de la modernité philosophique. Les débats analysés sont eux aussi très importants : l'A. ne se contente pas de revenir à la controverse bien connue entre Arnauld et Malebranche, il tente aussi de reconstruire un débat plus complexe dans lequel des rôles majeurs sont attribués à des auteurs tels que Pierre-Daniel Huet, Robert Desgabets, Jean Duhamel et John Sergeant. De même en ce qui concerne l'enquête sur les débats scolastiques, puisque l'A. ne se borne pas à envisager de manière générique le débat médiéval sur l'espèce, mais essaie d'en définir les termes et le contenu précis. Néanmoins, deux points de perplexité subsistent. – D'abord, une interrogation de nature méthodologique. Dans l'interprétation de l'A., l'opposition entre le « réalisme direct » et le réalisme indirect présuppose la possibilité de lire exhaustivement, à partir de ces deux modèles interprétatifs, les vicissitudes de la psychologie et de la noétique au début de l'âge moderne. Rien n'est moins sûr : il nous semble au contraire que les positions évoquées sont si complexes qu'il est impossible de décider de manière univoque et simple si telle ou telle d'entre elles constitue bien un modèle de réalisme « direct » ou « indirect ». – La seconde question concerne la relation entre les débats médiévaux et modernes. Tout en soulignant quelques différences importantes, l'A. affirme que les préoccupations qui sont au cœur du débat Arnauld-Malebranche, ou encore des écrits de Desgabets et de Sergeant, sont les mêmes que celles qui avaient opposé les adversaires de la doctrine médiévale de l'espèce. Tout en répondant à des questions différentes, les franciscains médiévaux qui s'étaient opposés à la doctrine de l'espèce et les opposants de l'idéalisme cartésien auraient selon l'A. le même objectif : élaborer un réalisme direct capable de délégitimer toute forme de scepticisme. Une telle lecture est sans doute très séduisante, en ce qu'elle attribue une unité de fond à l'évolution de la psychologie et de la noétique dans le passage du Moyen Âge scolastique à l'âge moderne. Elle s'enracine dans la supposition que la *species* et l'*idea* remplissent au fond la même fonction, et que les espèces – de même que l'idée – s'avèrent de vraies entités finalement incompatibles avec tout réalisme direct. Cependant, à voir les choses de près, l'espèce dans la scolastique médiévale n'a jamais été explicitement considérée comme l'objet immédiat de la connaissance, mais plutôt comme une médiation transparente ou quasi transparente dont le but était avant tout d'assurer à la chose elle-même sa propre visibilité. Par l'avènement de l'idée cartésienne, le cadre épistémique de référence change profondément : l'idée n'est plus simplement interprétée comme le moyen par lequel la chose devient visible ou connaissable, mais semble considérée comme un vrai objet consistant – à savoir comme une entité objective qui, tout en renvoyant à la chose, ne « coïncide » pas avec elle. Ce n'est donc que par une certaine forme d'analogie argumentative que la critique de l'idée cartésienne peut être assimilée à la critique franciscaine de l'espèce médiévale.

Francesco MARRONE

MORIARTY, Michael, « Pascal's Modernity », *The Seventeenth Century*, 2017 <https://doi.org/10.1080/0268117X.2017.1390493>

L'A. se propose d'évaluer à quels titres une « modernité » de Pascal fait sens. Selon lui, la modernité de Pascal tient à la distinction radicale qu'il opère entre fait et valeur, tel que le révèle son traitement de l'instinct naturel : alors que les philosophes (stoïciens, épicuriens, saint Augustin, Jansénius, etc.) ont généralement admis comme principe constitutif de tout vivant l'attachement à sa propre existence et la crainte de sa disparition, la voix de Pascal paraît discordante sur ce sujet (cf. la *lettre*

de Pascal à Florin et Gilberte Périer, 17 oct. 1651, *OC* II, 20) : l'aversion naturelle d'Adam pour la mort ne provenait pas d'un instinct biologique, relatif à sa nature animale, mais d'une inclination donnée par Dieu et fondée sur son amour pour Dieu (l'amour de Dieu aux deux sens du génitif) ; Adam souhaitait ne pas mourir pour continuer à vivre en Dieu et « parce que Dieu voulait qu'il vive ». Sur cette base, l'A. affirme qu'il n'y a pas pour Pascal « d'instinct de survie » compris comme « tendance intrinsèque » à notre nature biologique : notre désir de survivre, dans sa forme présente, est un appétit « non-naturel » (*unnatural*), au sens où nous n'avons pas été créés avec lui – l'instinct de survie n'en est pas un, à proprement parler, il est la conséquence de notre péché. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, que Pascal rejette ce besoin vital sur le plan éthique, et refuse de le considérer comme « une base neutre sur laquelle nous pouvons bâtir des normes morales ». Pour souligner le rejet pascalien de la nature, l'A. met en évidence ce qui distingue cette perspective de l'aristotélisme, qui, « à l'inverse du néo-augustinisme », est un cadre de pensée toujours actuel – comme chez A. MacIntyre (*Dependant Rational Animals*, 1999) : fidèle à la pré-supposition aristotélicienne selon laquelle de la compréhension de la nature d'un être à la compréhension de ce qui est bien pour lui, la conséquence est bonne, l'« éthique des vertus » postule que le concept de « nature humaine » fait toujours sens, c'est-à-dire qu'il est possible d'en inférer des normes de conduite. On pourrait croire que la « modernité » de Pascal consiste à refuser cette thèse. Or ce n'est précisément pas ce que laissent entendre certaines Pensées (par ex., Lafuma 200) qui brouillent le lexique de la nature (« l'univers ») en y joignant des termes axiologiquement non-neutres (« noble »). – Force est de constater qu'*in fine* l'A. répond moins à cette difficulté qu'il ne la pose : « Des catégories comme noble et grand peuvent-elles être dérivées d'une analyse immanente et non-théologique de l'expérience humaine, comme l'argumentaire apologétique de Pascal semble l'exiger ? Comment peut-on réconcilier ceci avec une attitude en apparence sceptique à l'égard de la notion de nature humaine et de la possibilité d'identifier des valeurs de base, dans nos tendances et dans nos caractéristiques observables ? » Si l'insistance pascalienne sur la Révélation comme source exclusive de valeur est rejetée, existe-t-il d'autres options morales que l'utilitarisme hédoniste qui seul semble non-contradictoire avec la distinction entre fait et valeur ? La modernité est alors caractérisée, selon l'A., comme ce programme contradictoire qui reconnaît la distinction entre fait et valeur tout en refusant ou résistant contre l'utilitarisme hédoniste. Cette tension constitutive de la modernité en fonde le « malaise et l'insatisfaction » – et Pascal, comme tenant de cette double affirmation contradictoire, en est l'un des premiers et plus brillants hérauts. Resterait à élucider, de façon moins elliptique, le rapport entre modernité et critique de la nature, pour définir un concept moins flottant de « modernité ».

Yoen QIAN-LAURENT

RAPETTI, Elena, « 'Je veux être libre, je veux suivre mes propres sentiments' : Pierre-Daniel Huet e il *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* », *Annali di scienze religiose*, 10, 2017, p. 349-385.

La compétence de l'A. sur la pensée de Huet est établie depuis de longues années (*Pierre-Daniel Huet: erudizione, filosofia, apologetica*, Milan, 1999). Elle revient ici sur le curieux *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, paru posthume et sous pseudonyme en 1723, deux ans après la mort de son auteur. La portée de cet exercice sceptique doit en effet être réexaminée à partir d'un manuscrit identifié à la

BnF par un chercheur brésilien, José Maia Neto. Le manuscrit Lat. 11443, *De concordia rationis et fidei* contient un syllabus du projet éditorial de son auteur : un premier livre sur le doute, qui est une première version du *De imbecillitate* (titre original latin du *Traité philosophique*), puis l'*exordium* de la future *Censura philosophiae cartesianae* (1689), et trois autres livres, enfin, dont seuls les titres sont rapportés : *De concordia Rationis et Fidei*, *Doctrinae Christianae et Ethnicae comparatio*, *Praeceptorum et Ethnicorum ad vitam pie recteque instituendam pertinentium comparatio*, qui paraissent correspondre aux trois volumes des *Alnetanae quaestiones* (1690). Il s'agirait donc d'un préambule à une démarche théologique (et apologétique). Cette démarche a été contrôlée et guidée par Jean-Baptiste Du Hamel et les jésuites Louis Le Valois et Charles de La Rue (l'apport des deux premiers a été étudié par l'A. en 2003) ; les objections d'un cahier théologique de Charles de La Rue (BnF ms. Lat. 11451, f. 22^r-31^v) sont ici résumées. Huet retint plusieurs sources citées par « Ruaeus », surtout les théologiens jésuites probabilistes (Vásquez, Suárez, Petau). E. Rapetti en décrit les éléments constitutifs, qui permettent de définir le scepticisme de Huet comme épistémologique. Il reproche à D. d'avoir abandonné l'approche sceptique de la connaissance pour fonder son dogmatisme et, en même temps, d'avoir soumis les propositions théologiques à son système philosophique. Cette approche renouvelée confirme la faiblesse théologique de l'évêque d'Avranches, son érudition en philosophie antique et le rôle éminent que le cartésianisme, et sa critique, ont joué dans l'évolution de sa pensée.

Jean-Robert ARMOGATHE

D'AGOSTINO, Simone, *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Pise, ETS, 2017, 260 p.

Cette étude s'inscrit explicitement dans l'horizon ouvert par P. Hadot et M. Foucault. Contrairement à ce qu'avait d'abord pensé le premier, les « exercices spirituels » qui caractérisent la philosophie antique – la connaissance de soi et du monde pour le perfectionnement de son être en vue de vivre selon le Bien – ne disparaissent pas du champ de la philosophie avec l'avènement du christianisme ; contrairement à ce qu'avait énoncé le second, ils ne disparaissent pas non plus avec « le moment cartésien » (entendu comme l'ensemble de la première modernité). Pour l'A., qui suit en cela un Foucault plus tardif, quand le sujet cartésien accède à l'évidence de la vérité par le seul regard de l'esprit, c'est le rapport entre les « exercices spirituels » et l'accès à la vérité qui change : ce n'est plus une vie bonne qui nécessite le perfectionnement du mode d'être, c'est l'accès à la vérité scientifique qui exige l'*emendatio intellectus*. Ce point est particulièrement clair pour ce qui concerne D. : le *DM* expose les règles – le régime – à suivre par l'esprit (*ingenium*) pour accéder à la vérité ; à l'instar des exercices de mathématiques à répétition qui permettent à l'esprit de s'habituer à raisonner correctement dans d'autres domaines, et à la raison de connaître la vérité. C'est donc la continuité à l'époque moderne des exercices spirituels, et l'évolution de leur rapport à la vérité que l'A. met en évidence. Il s'appuie pour ce faire sur trois des œuvres à ses yeux les plus représentatives de « méthodes » vers la vérité : le *Novum Organum*, dans lequel Bacon vise à réparer l'esprit (*mens*) (chap. I) ; le *Discours de la Méthode*, par lequel D. définit comment diriger l'esprit (*ingenium*) (chap. II) ; et le *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Spinoza, qui se propose de libérer l'esprit (*intellectus*) (chap. III). Dans les trois œuvres, il est question d'un processus (*cultura, directio, emendatio, medicina*), de l'esprit (*mens, animus, ingenium, intellectus*) et

donc d'exercices spirituels. Chaque méthode vise à ordonner, degré par degré, des perceptions désordonnées par l'imagination et la sensibilité, pour une vision plus claire et distincte du monde : c'est donc en effet la question épistémique qui rend nécessaire ce processus. De fait, tout comme Foucault recommandait une double lecture des *Meditationes* de D. – comme système d'évidences et comme exercice de transformation de soi –, l'A. suggère de considérer les trois ouvrages non seulement comme des théories de méthode scientifique, mais aussi comme les conditions de la pleine réalisation du sujet dans son accès à la vérité.

Laurence DUPAS-GELIN

BIANCHI, Lorenzo, GENGOUX, Nicole & PAGANINI, Gianni, éd., *Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought. XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2017, 580 p.

Issu d'un double colloque international tenu à Lyon et à Naples, cet imposant volume réunit les contributions de trente spécialistes de la philosophie des XVII^e et XVIII^e siècles, appartenant à des traditions historiographiques différentes. La « Préface » illustre une donnée de fait et un résultat historiographique. La donnée de fait : la collaboration scientifique entre la France et l'Italie en histoire de la philosophie est profonde et mobilise autour d'elle les spécialistes d'autres nationalités ; le résultat historiographique : la libre pensée et le libertinage possèdent une véritable dignité philosophique, celle d'une pensée non systématique, utilisant des formes d'expression aussi différentes de la tradition scolastique que du style des « grands » philosophes du XVII^e siècle, et traitant de sujets absents ou marginaux dans la philosophie « officielle ». Les acteurs du débat culturel de l'époque ont été obligés de prendre position par rapport aux thèses libertines, ne fût-ce que pour les réfuter ; ils les ont souvent utilisées plus ou moins tacitement. L'éventail des sujets abordés par les auteurs du volume dépassant largement les questions qui intéressent les lecteurs du *Bulletin cartésien*, nous nous contenterons de commenter les deux articles portant sur D. (1) D. Kambouchner (« Descartes et les libertins : peut-on parler d'une incroyance cartésienne ? » p. 121-135) rejette à juste titre l'alternative nette entre les interprétations faisant de D. un apologiste de la religion chrétienne ou un libertin. Il observe que dans ses écrits il n'est jamais question de religion mais de théologie. Or, comme le montre G. Paganini dans son « Hobbes, les 'semences naturelles' de la religion et le discours libertin » (p. 245-264), c'est au contraire sur l'analyse du phénomène religieux, de ses origines et de sa fonction que se joue le plus souvent la possibilité de repérer l'influence de philosophes tels que Naudé ou La Mothe Le Vayer, même lorsque leurs théories sont intégrées à une argumentation qui a des prémisses et des conséquences différentes. Si D. entretient un rapport avec le libertinage, il peut être détecté dans les « déclarations fort libres » que, malgré la prudence du discours public, D. émet dans sa correspondance. Kambouchner signale la *lettre à Huygens* du 10 oct. 1642, la *lettre à Mersenne* de mai 1637, la *lettre à Chanut* du 1^{er} fév. 1647, ainsi qu'un passage de l'*Entretien avec Burman*. La première est peut-être le texte le plus perturbant, car D. y affirme que la persuasion produite par la raison lui semble plus forte que celle qui dérive de la foi. Il paraît ici au plus près de Malebranche, pour qui « L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement » (*Traité de morale*, 1683, I, ii, 11). Kambouchner rappelle ensuite le rôle constitutif de Dieu dans la philosophie cartésienne, qui contraste avec la place du Christ et éclaire le rapport de Pascal à D. (2) E. Scribano (« Les animaux et les hor-

loges. Descartes contre les 'esprits faibles', p. 137-156) étudie une des théories les plus controversées de D., présentée dans le *DM* comme une réponse aux « esprits faibles », à savoir la thèse de l'animal-machine. Montaigne et Charron avaient déduit de la capacité de certains animaux d'accomplir des tâches avec une précision que nous ne savons atteindre la présence d'une intelligence semblable à la nôtre. Au contraire, D. se rallie à Thomas d'Aquin, qui avait tiré des mêmes observations la conclusion opposée : le comportement des abeilles et des araignées les rapproche des horloges ; il témoigne d'une intelligence qui, comme dans le cas des machines, est extérieure comme celle de l'artisan, c'est-à-dire de l'intelligence de Dieu. D. se serait en outre inspiré de Jean de Silhon pour l'utilisation anti-libertine de cet argument thomiste. Ce qui est spécifique au *DM* est le fait que D. élimine le renvoi à Dieu, ce que l'A. met en rapport avec la décision d'éliminer le finalisme dans l'étude de la nature. Alors que les conséquences de cette décision se déploient rapidement dans le cas de la cosmologie et de la physique, elles n'adviennent que progressivement dans l'étude du vivant : la métaphore de l'artisan est à l'œuvre dans *L'Homme*, disparaît dans le *DM* dans le cas des animaux, mais est conservée pour expliquer le corps humain. Elle est cependant présentée comme une hypothèse provisoire, et ne saurait encore être remplacée par une explication évolutionniste faute d'expériences. Ce n'est que dix ans plus tard que D. affirmera être enfin en mesure de donner une explication de la formation du corps humain. – Les spécialistes de D. pourront en outre trouver dans ce volume d'intéressantes contributions sur des auteurs qui sont en stricte relation avec sa pensée, comme Mersenne (C. Buccolini), Pascal (H. Bah Ostrowiecki et A. McKenna), Bayle (H. Bost et J.-M. Gros), Leibniz (M. Laerke) ou Fontenelle (M. S. Seguin).

Antonella DEL PRETE

CAWS, Mary Ann, *Pascal: Reason and Miracles*, Reaktion Books, 2017, 200 p.

Connue outre-Atlantique comme spécialiste des avant-gardes du XX^e siècle (en particulier le courant surréaliste), l'A. a publié plusieurs biographies sur des figures qui s'y rattachent (Proust, Picasso, Woolf). Cet ouvrage constitue sa première incursion dans le Grand siècle et hors de son domaine de recherche académique. Son but est à la fois ambitieux et modeste : ambitieux, car il s'agit d'évoquer « tout » Pascal en une centaine de pages agrémentées d'images, et modeste, puisque l'auteur introduit l'œuvre de Pascal auprès d'un public américain qui en est sans doute peu familier. D'où le double sentiment de frustration et de sympathie que peut éprouver le lecteur plus familier (et moins américain) de Pascal, devant les raccourcis empruntés par l'A. et son souci louable de « partager Pascal ». L'A. suit un parcours chronologique classique, dont nous dirons trois choses : (1) la source bibliographique principale de l'auteur semble être J. Attali (*Blaise Pascal ou le génie français*, Paris, 2000), dont le ton « telenovela », lorsqu'il s'agit de raconter la vie des Pascal, laisse dubitatif ; (2) l'accent est moins mis sur la pensée de Pascal que sur sa bizarrerie psychologique, d'où parfois un propos plus trivial que philosophique, littéraire ou théologique ; (3) quelques rapprochements sont faits entre Pascal et « la modernité », pour montrer le rôle de celui-là dans la constitution de celle-ci, cherchent à montrer « l'actualité de Pascal » (dans les sciences, l'ingénierie, les transports en commun, etc.), de façon trop éparpillée. – Notons avec regret que l'A. semble avoir beaucoup plus à dire sur la question de l'ordre chez Mallarmé et Pascal que ce qu'elle en laisse apercevoir dans l'ouvrage.

Yoen QIAN-LAURENT

DEL PRETE, Antonella & CARBONE, Raffaele, éd., *Chemins du cartésianisme*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 276 p.

C'est l'un des acquis les plus insistants de la recherche récente : sur le plan historiographique, le mot « cartésianisme » doit désormais s'employer au pluriel. Il faut en effet parler d'une histoire *des* cartésianismes, à raison d'une double variété : celle des aires géographiques et culturelles – de l'Europe du nord au Royaume de Naples – dans lesquelles la référence à D. a été reprise et cultivée au cours du grand siècle qui a suivi la mort du philosophe ; celle aussi des aspects de l'œuvre qui ont été revendiqués et mis au premier plan, imposant par là une pluralité irréductible des « images » de D. Cette complexité de la « réception » de D. a constitué l'objet central de nombreux travaux (R. Ariew, G. Belgioioso, C. Borghero, T. Schmaltz, E. Scribano, T. Verbeek, etc.), dans le fil desquels le présent ouvrage veut s'inscrire, venant aussi compléter la somme dirigée et publiée par D. Antoine-Mahut [Kolesnik-Antoine] sous le titre : *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* (Lyon, 2013, cf. *BC XLV*, p. 206-208).

Comme l'indiquent les éditeurs, le présent volume n'a pas été organisé d'après la distinction des espaces nationaux, mais a privilégié trois grandes unités thématiques : théologie, physique, médecine, avec leurs intersections – les « acquis scientifiques du cartésianisme » constituant toutefois la « toile de fond historique et épistémologique » des analyses proposées (p. 14). S'intéressant à des auteurs néerlandais, français, italiens et allemands, soit contemporains de D., comme Bourdin ou Regius, soit nettement postérieurs, comme Biagio Garofalo (1677-1762) ou Louis de Lacaze (1705-1765), ces études abordent donc un vaste éventail de thèmes – de la physique à la morale et à l'interprétation de l'Écriture – sur lesquels ils apportent une matière d'autant plus précieuse que ces auteurs sont dans l'ensemble mal connus.

Quatre contributions occupent le cœur du volume. D. Collacciani et S. Roux ont pris l'heureuse initiative d'étudier (p. 51-78) les thèses de mathématiques que le P. Bourdin a fait soutenir au Collège de Clermont entre 1638 et 1651, afin de préciser les positions de Bourdin en matière d'optique (positions en fait très ouvertes à l'apport de D. comme auparavant à ceux de Kepler et de Scheiner, pourvu que certains principes aristotéliens puissent être sauvés), et de mieux apprécier la stratégie de D. dans ses réponses (en annexe : une liste des thèses soutenues et de belles planches d'optique et d'anatomie de l'œil). F. de Buzon étudie avec une égale précision (p. 85-108) les inflexions que Clauberg (apprécié par le maître de Leibniz, Thomasius) fait subir au concept de la physique cartésienne, d'une part dans sa *Paraphrase des Meditationes* à propos de la *mathesis pura atque abstracta*, d'autre part dans sa *Physica contracta* (1664), où se trouve rétablie une opposition très peu cartésienne entre une matière première nue et inerte et une matière seconde diversifiée par des formes (la forme redevenant « principe des actions »). D. Antoine-Mahut revient (p. 109-125) sur l'œuvre propre de Regius et « l'extrême cohérence » qu'elle montre à travers ses « approfondissements », notamment dans le dernier état de sa *Philosophie naturelle* (1661) : introduction de la notion de « forme matérielle », destinée à « intégrer une pensée de l'individualité et de l'activité des corps dans une physique mécaniste » ; explication de la circulation du sang par un « mouvement réciproque » des esprits animaux dans les ventricules du cœur ; conception de la pensée comme mode possible de la chose corporelle et insistance sur la dépendance des pensées par rapport au cerveau et aux esprits animaux ; rabattement du domaine de la métaphysique sur celui de la foi ». F. Toto s'attache (p. 127-161) à la manière dont Spinoza construit « avec des matériaux cartésiens », mais surtout avec le principe de l'imitation des

affects, une « véritable théorie de la reconnaissance », théorie qui fait défaut chez D. du fait de l'attachement à un « idéal éthique d'une générosité satisfaite d'elle-même » et au principe d'une « réflexivité autonome » (p. 142; il est dommage que l'A. maintienne une représentation égocentrée de la subjectivité généreuse, sans référence à « la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes », AT VI 61, 25-27).

Deux études du même ensemble s'inscrivent en contexte néerlandais : A. Del Prete analyse trois pamphlets publiés en 1655-1657 par Lambert van Velthuysen (1622-1685) contre Jacob Du Bois, pasteur de Leyde qui avait fait paraître deux traités de réfutation de l'héliocentrisme et de polémique contre Christoph Wittich ; ces textes qui s'entendent à retourner contre l'adversaire ses propres thèses sont représentatifs de l'alliance entre l'adhésion à la nouvelle philosophie et le refus de toute mixtion entre politique et théologie. W. Van Bunge se penche sur l'œuvre de Balthasar Bekker (1634-1698), d'abord calviniste orthodoxe, converti au cartésianisme et auteur en 1691-1693 d'un fameux ouvrage, *De betoverde Weereld*, partiellement traduit en français sous le titre : *Le monde enchanté*, et consacré aux phénomènes surnaturels.

Deux études respectivement dues à M. Sanna et à A. Lamberti concernent des auteurs napolitains critiques de la pensée cartésienne : Biagio Garofalo, un représentant du courant spinoziste, qui discuta Vico et médita, avec D. et contre lui, sur la relation entre la physique des mots, les pensées et les passions ; Antonio Genovesi, qui fait de D. un « coryphée de la *libertas philosophandi* » (p. 182), mais s'attache, dans sa *Metaphysica* de 1743, à relever « les erreurs et les lacunes de la métaphysique cartésienne », pour ensuite retourner ses critiques contre Spinoza, Leibniz et Malebranche.

En dernière partie du volume, R. Mazzola s'attache au thème cartésien de la prolongation de la vie, avec des développements débouchant sur les problématiques les plus récentes (y compris l'homélie prononcée par Benoît XVI à la veille de Pâques 2010). S. Carvallo livre une utile réflexion historiographique (p. 211-240), articulée notamment aux œuvres de Barthez, Cournot et Claude Bernard, sur la formation du concept d'organisme et sur la catégorie de vitalisme appliquée aux médecins anticartésiens des deux siècles qui suivent la mort de D., dont Stahl apparaît comme le représentant le plus saillant. Raffaele Carbone s'intéresse (p. 241-261) au médecin montpelliérain Louis de Lacaze, auteur notamment d'une *Idée de l'homme physique et moral* (1755), à comparer avec Buffon, La Mettrie, Diderot et d'Holbach ; celui-ci rapporte « l'usage bien réglé de l'action de penser » à l'heureuse disposition d'une « tête bien organisée », sans pour autant verser dans un réductionnisme complet (la tête doit « se maintenir dans un effort nécessaire pour seconder l'âme dans l'action de penser », p. 255).

Au total, une riche matière et des études souvent précieuses. L'absence d'unité thématique du recueil empêchera toutefois d'en tirer un enseignement global, hormis la confirmation du caractère extrêmement diversifié des « usages de Descartes » dans l'Europe du XVII^e siècle comme encore dans celle des Lumières.

Denis KAMBOUCHNER

DI BELLA, Stefano & SCHMALTZ, Tad M., éd., *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2017, x-352 p.

Les textes de ce volume couvrent un espace chronologique qui va de Gassendi à Kant. Dans leur préface, S. Di Bella et T. Schmaltz reviennent sur la question classique des universaux au Moyen Âge. Après avoir rappelé les termes de la « querelle sur

les universaux », ils soulignent les changements qui, à l'âge moderne, imposent de repenser l'origine et le statut de la connaissance de l'universel. La réduction cartésienne des corps à une seule nature matérielle – l'étendue tridimensionnelle – et l'abandon de la théorie aristotélicienne des formes obligent à repenser cette connaissance de fond en comble. Le but du volume est de montrer que la question des universaux n'est pas tant oubliée à l'époque moderne que repensée. On ne peut que saluer cette mise à point, qui manquait dans l'horizon de la littérature sur l'épistémologie des modernes. Trois chapitres (5, 6, 7) de ce volume concernent D. et la culture cartésienne.

Dans le chapitre consacré à D. (« Descartes on Universal Essences and Divine Knowledge »), L. Nolan revient sur sa thèse avancée dans des travaux précédents selon laquelle D. aurait tenu une position « conceptualiste » sur la question des universaux : commentant le passage de la *Meditatio V* qui semble proposer une conception platonisante des universaux et qui concerne les « natures immuables et éternelles », l'A. soutient que ce dernier ne serait platonisant qu'en apparence : la présentation des natures comme « immuables et éternelles » viserait à faire comprendre au lecteur qu'il est ici question des natures que le platonisme avait interprétées comme telles, mais que D. réduit à des états mentaux de l'esprit humain. L'A. appuie sa thèse premièrement sur la simplicité divine et deuxièmement sur la simplicité des substances créées. La présence dans l'entendement divin des essences immuables et éternelles est impossible à cause de la simplicité divine, qui d'ailleurs est interprétée par D. de façon extrêmement rigide, étant donné que la simplicité divine est un pivot de la théorie de la création des vérités éternelles. On ne retrouve d'ailleurs pas chez D. de réalisme des universaux, étant donné que les idées dont il parle sont toujours singulières : Dieu, l'étendue, l'âme. Par conséquent ni Dieu ni l'homme ne connaissent les essences sinon après la création des substances. Les idées ne viseraient aucune essence éternelle ou immuable et perdraient toutes les caractéristiques des idées platoniciennes. L'éternité dont parle D. signifie seulement qu'elles sont toujours conçues de la même façon par l'esprit humain. D'où la conclusion : « all essences, *insofar as they are distinguished from actual existing substances*, are merely ideas in finite minds » (p. 115).

T. Schmaltz (« Platonism and Conceptualism among the Cartesians ») revient sur le désaccord entre l'interprétation platonisante et l'interprétation conceptualiste des idées et des vérités éternelles chez D., dans une perspective originale, s'interrogeant sur le positionnement des « cartésiens » de l'un ou l'autre côté. Les différentes prises de position des cartésiens constituent alors une sorte de preuve *a posteriori* de la possibilité d'interprétations différentes de la position de D. à propos des universaux. Au nom d'une conception platonisante des idées, Malebranche repousse la création des vérités éternelles, tandis que le conceptualisme d'Arnauld valorise certains aspects de la théorie de la connaissance de D. Le cas de Régis et de son inspirateur Desgabets démontre la capacité du platonisme à trouver de nouvelles voies d'expression qui n'avaient sûrement pas été envisagées par D.

M. Priarolo (« Universals and Individuals in Malebranche's Philosophy ») s'interroge sur une conséquence apparemment paradoxale de la vision des idées en Dieu chez Malebranche, à savoir sur la difficulté d'assurer la connaissance des individus. Priarolo montre que la théorie de la connaissance de Malebranche prévoit la précéden- ce de l'universel sur le singulier : la connaissance de l'infini et des idées générales précède la connaissance des individus et la rend problématique, au moins à partir de la seconde édition de *La Recherche de la vérité*. Si ce que l'esprit humain voit en Dieu est universel, si Dieu même connaît dans son essence les idées universelles, et si l'esprit

humain n'a jamais de connaissance directe des choses particulières existantes, comment serait-il possible de connaître les choses singulières? L'A. propose de revenir sur la théorie thomiste de la connaissance divine des choses particulières pour essayer de comprendre comme la connaissance des singuliers peut être atteinte par l'entendement divin et humain, chez Malebranche. D'ailleurs la référence à la pensée scolastique s'est révélée très fructueuse pour la compréhension de la pensée moderne, et notamment de la théorie de la connaissance de Malebranche, et la contribution de Priarolo s'insère pertinemment dans la filière des études qui ont utilisé la scolastique pour jeter une lumière nouvelle sur la théorie de la connaissance de Malebranche.

Les textes de L. Nolan et de T. Schmaltz choisissent comme point de repère exclusif la littérature anglophone et notamment américaine, ce qui donne à leurs contributions une nuance provinciale, étant donné que la discussion sur les vérités éternelles et sur le « platonisme » de D. et des cartésiens a connu un débat abondant et stimulant dans la littérature européenne. Mais le problème de fond est ailleurs. Ces chapitres partagent de façon plus ou moins explicite la conviction que les natures éternelles que D. dit créées par Dieu soient équivalentes aux « universaux ». Dans les passages des *Principia Philosophiae* sur lesquels s'appuie l'interprétation « conceptualiste », D. utilise explicitement le mot « universaux » et soutient qu'ils sont tirés de l'expérience des choses singulières existantes, mais dans les *Responsiones* à Gassendi, qui avait assimilé les universaux aux natures éternelles, il distingue soigneusement les natures « immuables et éternelles » d'avec les universaux et revendique l'innéisme seulement pour les premières (AT VII 380-381). D. refuse donc d'assimiler les « natures immuables et éternelles » aux universaux ; si on les y assimile, on est contraint de repousser l'interprétation platonisante de natures éternelles qui, au contraire, est la conséquence naturelle de leur éternité et immutabilité et surtout de leur réalité au dehors de l'esprit explicitement revendiquées par D. D'où des interprétations contre-intuitives de l'immutabilité et de l'éternité dont D. parle. Bref, il n'est pas nécessaire de choisir entre platonisme et conceptualisme, si ces deux catégories s'appliquent à des objets différents. Tant que le rapport entre les universaux des *Principia* et les natures « immuables et éternelles » de *Meditatio V* ne sera pas soigneusement éclairé, le débat entre l'interprétation platonisante et l'interprétation conceptualiste des idées cartésiennes ne pourra trouver de solution satisfaisante. Les textes réunis ici ont ainsi le mérite de souligner l'urgence de cette mise à point.

Emanuela SCRIBANO

DOBRE, Mihnea, *Descartes and early French Cartesianism. Between Metaphysics and Physics*, Bucarest, Zeta Books, 2017, 422 p.

Ce livre est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2010, portant sur les fondements de la philosophie naturelle de D. et de quatre des premiers cartésiens. Entre la soutenance de cette thèse et sa publication, des fragments de ce travail ont été repris et publiés dans plusieurs études particulières. Le thème principal de cette recherche est le rôle du cartésianisme dans l'évolution du rapport entre physique et métaphysique, au moment de la longue crise de l'aristotélisme scolastique, évolution qui conduisit à la transformation de la philosophie naturelle en science au sens moderne. Chez D., cette transformation impliqua une refonte des deux disciplines, la physique devenant directement dépendante de la métaphysique. Après avoir introduit le sujet (chap. 1), l'A. montre comment les deux disciplines s'articulent dans la pensée cartésienne (chap. 2), avant d'analyser le problème de la tension entre métaphysique et

physique à l'intérieur du système de D. (chap. 3). S'il est vrai que cette tension existait déjà au sein de l'aristotélisme, la définition de la philosophie première chez Aristote n'étant pas univoque et la métaphysique croisant alors en partie la physique, pour les aristotéliens les objets des deux disciplines ne coïncidaient pas et une déduction de la physique à partir de la métaphysique n'était pas envisageable. En revanche chez D., comme chez Leibniz après lui, la physique n'est pas une science autonome, elle nécessite d'être fondée par la métaphysique. C'est en particulier en s'appuyant sur la deuxième partie des *Principia* que l'on peut, d'après l'A., analyser la tension entre métaphysique et physique, c'est-à-dire dans ce texte où D. déploie sa théorie de la matière et du mouvement, qui sera la source de difficultés majeures, notamment quant à l'individuation des corps et au statut des lois de la nature.

Pour mieux comprendre l'impact de ces transformations et de ces difficultés, l'A. s'intéresse à quatre philosophes d'orientation cartésienne, appartenant tous à la première génération des successeurs de D., et tous plus ou moins directement liés à Clerselier (Jacques du Roure, Géraud de Cordemoy, François Bayle et Jacques Rohault). Il se concentre en particulier sur des ouvrages que ces savants donnèrent au public entre 1650, année de la mort de D., et 1671, date de l'interdiction d'enseigner la philosophie cartésienne en Sorbonne suite aux polémiques sur l'explication physique de la transsubstantiation. Après cette date, selon l'A., le débat philosophique se déplace vers des enjeux différents : c'est donc la première génération des cartésiens qu'il faut regarder si l'on veut comprendre la réception de la physique métaphysique de D. par ses contemporains (p. 53 ; mais la condamnation de 1671 ne semble pas correspondre à une réelle rupture sur le plan historique, la date de 1671 jouant un rôle purement fonctionnel de limite pour l'étude). Aux problèmes hérités de D., les quatre cartésiens apportèrent des réponses différentes, que l'A. analyse de façon approfondie (chap. 4). Il relève des constantes : tous suivent l'ordre établi par D. et exposent la métaphysique avant la physique, mais ils questionnent en même temps la dépendance logique de la physique par rapport à la métaphysique et la nécessité de fonder la première par la seconde ; ils accordent plus d'importance aux hypothèses confirmées par l'expérience (ce qui est évident surtout chez Bayle et Rohault) ; ils puisent dans le mélange de physique et métaphysique qu'on trouvait dans la deuxième partie des *Principia*, où ils cherchaient un accord entre expérience, lois de la nature et principes déduits de la métaphysique. Du Roure, le moins étudié des quatre cartésiens, essaya d'ordonner cette matière dans différents manuels, mais il aboutit, selon l'A., à un résultat assez confus. Rohault, lui aussi auteur de manuels de philosophie, renonce à y exposer la métaphysique et met l'accent sur le rôle de l'approche expérimentale. Il recourt néanmoins à des arguments d'ordre métaphysique lorsqu'il affirme que l'âme est mieux connue que le corps, et s'il déclare d'un côté que la physique ne doit pas faire appel à Dieu ni à d'autres notions de la métaphysique, qui risqueraient de porter atteinte au progrès de la science de la nature, il invoque d'autre part l'omnipotence divine pour prouver que la matière pourrait être divisée à l'infini (refusant l'atomisme, comme D.). Ce mélange d'éléments relevant de la physique et de la métaphysique se retrouve aussi chez le médecin Bayle. Ce dernier reprend la structure de l'épistémologie cartésienne, tout en insistant sur l'importance de l'expérience à côté de la raison. Son parti pris expérimentaliste le conduit donc à substituer à l'idéal cartésien de la certitude une sorte de probabilisme (p. 314-322) : ce sont là des mutations significatives par rapport au système de D. qui marquèrent le développement de la philosophie naturelle des années précédant les *Principia* newtoniens.

L'A. décrit ainsi ces épisodes de façon très claire et très précise, dans un ouvrage d'autant plus intéressant que les études sur la philosophie naturelle des cartésiens « mineurs » restent peu nombreuses. Il montre ainsi comment la déconstruction de la science de la nature cartésienne ne fut pas l'œuvre exclusive des savants qui la critiquèrent de l'extérieur, comme Boyle, Newton ou Leibniz, mais qu'une ouverture vers l'empirisme a existé à l'intérieur même du courant cartésien. Quelques oublis sont à signaler dans la bibliographie (par ex. les études de J.-R. Armogathe et V. Carraud sur la mise à l'Index des œuvres de D., et le long essai sur Cordemoy publié avec la traduction italienne du *Discours physique de la parole* par E. Lojaco en 2006).

Giuliano GASPARRI

*GASPARRI, Giuliano, *Etienne Chauvin (1640-1725) and his Lexicon philosophicum*, Hildesheim, Olms, 2016, 267 p.

On permettra, une fois n'est pas coutume, à ce compte rendu d'être d'inspiration leibnizienne. On trouve en effet dans une *lettre* de Leibniz à *Spanheim* du 6 avril 1696 une expression qui passerait aujourd'hui pour un oxymore : un « journaliste savant ». Pour Leibniz, Chauvin, dans le *Nouveau journal des savants*, est d'abord un « journaliste savant », c'est-à-dire capable de donner au public des résumés non seulement des bons livres, mais aussi et surtout des « extraits des méchants (livres) qui nous dispenseraient de la peine de (les) regarder davantage » (A I/12, 538). Pouvoir se dispenser de lire les mauvais livres : tel était le vœu de Leibniz – puisse le *BC* contribuer modestement à l'accomplir. Et non seulement journaliste savant, mais journaliste savant en philosophie. Tel est Chauvin dans son *Lexicon philosophicum* (deux éd. sous deux titres différents, en 1692 et 1713 – les deux éditions étant consultables sur le site de l'ILIESI) : non en recensant les mauvais livres, mais, notion par notion, alphabétiquement, en choisissant parmi les doctrines anciennes et contemporaines celles qui ont vraiment le droit de cité en philosophie, celles qu'il faut connaître mais exclure d'une pensée sérieuse, celles qui font l'unanimité, celles qui sont fécondes, etc. Mais est-ce là être philosophe ? Peut-on être philosophe dans un dictionnaire, dont l'autorité vient de sa visée d'impartialité ? Peut-on penser un dictionnaire *philosophique* des concepts de la philosophie ? Un dictionnaire qui laisserait sa place aux interrogations, sans figer le sens de toutes les notions exposées ? Voici la première question à laquelle soumettre le *Lexicon philosophicum* : les décisions prises par Chauvin en faveur ou en défaveur de telle ou telle définition relèvent-elles d'un projet philosophique d'ensemble cohérent ? La réponse peut être de nouveau leibnizienne. Car non seulement Chauvin est un journaliste savant en philosophie, mais, second oxymore, il est capable d'approfondir, c'est-à-dire de descendre dans toutes les conséquences d'une notion : « De plus Mons. Chauvin a fait voir par son dictionnaire philosophique [...] qu'il peut approfondir les choses, au lieu qu'on se contente quelquefois de les effleurer » (A I/12, 538, Gasparri, p. 36). Le livre de G. Gasparri confère toute leur légitimité à ces questions comme au jugement leibnizien en montrant comment Chauvin est capable d'*approfondir*, et d'approfondir les choses de la philosophie. Il le fait en restituant thématiquement les principales décisions théoriques de Chauvin, présentées, après un premier chapitre biographique et avant un dernier consacré à la fortune du *Lexicon*, selon 7 domaines : *Philosophy and the classification of sciences* (II), *Logic and the method* (III), *The mind and its faculties* (IV), *Theological questions* (V), *Physics* (VI), *Anthropology* (VII), *Ethics and Politics* (VIII).

Par nature, un dictionnaire fait feu de tout bois, les sources qu'il emploie sont multiples et son projet est de les faire accéder à la banalité ou à la publicité, au statut de *loci communes*, en les anonymisant – comme si une définition extraite de sa source ou de son contexte et du corpus de son auteur pouvait plus facilement susciter l'accord et accéder à l'impartialité philosophique. D'où le reproche que Jean Le Clerc, dans sa *Bibliothèque choisie*, adressait en 1713 à Chauvin : « Il aurait été à souhaiter que Mr Chauvin eût marqué exactement, dans cette édition, les auteurs dont il s'est servi, dans chaque article de son dictionnaire, parce que, n'étant pas possible qu'il s'étendît sur chaque chose, dans un livre de cette sorte, autant que ceux qui en ont traité exprès, les lecteurs, qui auraient besoin de s'en instruire plus à fond, verraient quels auteurs ils peuvent consulter pour cela ». G. Gasparri a satisfait ce souhait en se livrant à la tâche ingrate autant que savante qui consiste à repérer les origines des définitions exposées par le *Lexicon*, avant d'évaluer (et pour pouvoir le faire) les décisions philosophiques de Chauvin. Bien des origines des définitions de Chauvin sont ainsi identifiées, par exemple : Geulincx, *Ethica* (entrée « Sapientia »), Sturm, *Physica electiva* (entrée « Forma »), Sanderson, *Logicae artis compendium* (entrée « Methodus »), Turretini, *Institutio theologiae elencticae* (entrée « Praedeterminatio physica »), Arnauld et Nicole, *La logique* (les axiomes de l'article « Principium ») ou même les cours de Derodon sur la logique.

C'est sur une autre source récurrente que le présent compte rendu voudrait insister : Pierre Cally, curé et professeur à l'Université de Caen, dont G. Gasparri montre toute l'importance de son *Institutio* pour le *Lexicon*. L'*Universae philosophicae institutio* est littéralement citée dans plusieurs articles essentiels, comme « Idea », « Mens » ou « Materia » : si personne, parmi les *minores* repris par Chauvin, ne joue un rôle plus important que Cally dans le *Lexicon*, il arrive que Cally soit même substitué à Aristote. Ainsi, disant citer la *Métaphysique* d'Aristote, Chauvin donne en réalité non le texte même d'Aristote, mais celui de sa paraphrase par Cally dans son *Anthropologia* (p. 88). Cette présence décisive de Cally est particulièrement nette dans la reprise de la démonstration du *cogito* comme premier principe, qui provient textuellement de son *Anthropologia* (p. 97), ou dans l'article « Relatio », qui provient encore de l'*Universae philosophiae institutio* (p. 101), ou encore dans l'art. « Libertas » (p. 136). Mais surtout, tout se passe comme si Cally était pour Chauvin un garant d'orthodoxie cartésienne ; et à rebours comme si le cartésianisme ne pouvait entrer dans le *Lexicon* que déjà pré-scolarisé, pour ainsi dire, ou pré-systématisé sous la forme que Cally lui donne dans l'*Institutio*. On sera ainsi par exemple sensible, avec G. Gasparri, à la définition de la science, dans laquelle Chauvin ajoute à celle, traditionnelle, prise des *Analytiques postérieurs* la détermination cartésienne de « cognitio certa et evidens » (entrée « Scientia »). On ne pourra manquer de regretter que d'autres articles du *Lexicon* n'aient pas fait l'objet d'analyses aussi fouillées que celle de *substantia* – comme, pour n'en citer qu'un, l'entrée *existentia* (signalons aussi le petit art. *inexistentia*) –, tout en convenant que le livre devait rester dans des dimensions raisonnables et que ce qui nous est proposé manifeste un remarquable travail d'explication et de recherche de sources qui font de cette monographie un ouvrage de référence, en même temps qu'un cas exemplaire d'investigation sur les dictionnaires philosophiques qui font florès alors.

Il faut donc remercier l'A. de nous avoir offert ce livre (tout en regrettant que, consacré à un français écrivant en latin à Berlin, il soit publié en anglais), qui non seulement consacre à ce *Lexicon* novantique une monographie qui faisait défaut depuis

longtemps, mais contribue, de façon à la fois originale et savante, à notre meilleure connaissance de l'histoire de l'ontologie (et de celle qui s'inscrit en grande partie dans ces ouvrages si philosophiquement singuliers que sont les dictionnaires) et de son ambivalence principielle, dont on sait qu'elle était *a priori* vouée à l'échec que diagnostiquera Kant en dénonçant « le nom orgueilleux d'ontologie ».

Vincent CARRAUD

PALKOSKA, Jan, *The a priori in the Thought of Descartes: Cognition, Method and Science*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2017, 396 p.

L'A. se propose d'élucider le sens de l'*a priori* et de l'*a posteriori* chez D. qui, somme toute, fait un usage parcimonieux de ces expressions (une quinzaine d'occurrences dans tout le corpus), mais qui, dans un texte célèbre des *Secondes réponses* (AT VII 156, 6-26) prend une décision théorique capitale en rapprochant l'*a priori* et l'analyse. Le livre procède en deux moments, engageant dans les chap. 1 et 2 un « travail préparatoire » qui vise à clarifier le contexte épistémologique dans lequel s'insèrent ces termes, à savoir la théorie de la connaissance d'une part et le statut de la méthode d'autre part, avant de procéder à l'examen de l'usage de l'analyse dans le contexte mathématique cartésien pour en évaluer l'impact sur sa conception historique (chap. 3), étudier comment le projet cartésien d'une méthode universelle s'articule avec l'analyse comme technique de résolution des problèmes (chap. 4) et définir le positionnement de l'analyse *a priori* cartésienne par rapport à l'*a priori* aristotélicien (chap. 5). L'ouvrage propose une articulation précise des différentes strates du discours cartésien sur l'analyse, combinant *La Géométrie*, le traitement de l'analyse et de l'*a priori* dans les *Secondes réponses* et la théorie de la connaissance des *Regulæ*, en particulier en ce qui concerne le rôle des natures simples (voir en part. la « praeparatio comparationum » de la *Règle XIV*, p. 279-295, que l'A. interprète, dans le contexte « paradigmatique » de l'analyse algébrique, comme la désignation d'un *maxime absolutum*, c'est-à-dire d'une unité susceptible, quel que soit le domaine considéré, de permettre l'expression du connu et du recherché). Si l'A. prend le parti de montrer la cohérence de la démarche de D., il aurait peut-être aussi été intéressant de rendre compte des ruptures et des discontinuités qui font que l'analyse de *La Géométrie* n'est ni présente ni possible dans les *Regulæ* ou, plus généralement, des tensions qui existent entre philosophie et géométrie – entre l'exigence fondationnelle du philosophe et la puissance heuristique du mathématicien (voir sur ce point H. Bos, *Redefining geometrical exactness*, New York, 2001). S'agissant de la caractérisation du geste analytique cartésien, l'A. suit la revendication du *DM* d'avoir combiné « l'Analyse des Anciens » et « l'algèbre des modernes » pour, dépassant l'algèbre viétienne (p. 195), généraliser la procédure analytique typique du traitement algébrique des problèmes (p. 190). La lecture de *La Géométrie* permet de mettre en évidence la présence de l'analyse dès les premières pages du texte (AT VI 372-373) en des termes qui rappellent sa conception pappusienne, mais où, plus profondément, l'algèbre s'impose comme un « outil normatif » permettant non seulement de conduire l'analyse des objets géométriques, mais aussi de définir les objets légitimes de la pensée mathématique (p. 209). L'algèbre moderne devient alors « l'unique paradigme de l'analyse mathématique » qui accomplit ici sa mue. Si ce scénario, centré sur la confrontation Viète-Descartes, est bien reconstruit, il aurait été aussi pertinent de considérer l'histoire du rapprochement entre analyse géométrique et algèbre, en particulier dans les milieux ramistes ou chez certains proches de Viète (comme Marin

Ghetaldi). La portée critique du texte des *Secondes réponses* est, quant à elle, mise en perspective par rapport au bouleversement historique provoqué par D. géomètre : elle fait apparaître la reconfiguration de l'analyse, l'écart séparant le connu du recherché devenant chez D. l'écart qui, si l'on suit *La Géométrie*, sépare une expression de l'égalité du connu et du recherché d'une autre expression de celui-ci (p. 349-350). L'écart de la cause et de l'effet, dont D. inverse l'ordre dans les *Secondes réponses*, cache une reconfiguration bien plus profonde de la procédure que traduit le « *tanquam* », outil à la fois d'un rapprochement et d'une mise à distance.

Le problème du raccordement entre ce modèle analytique et la méditation métaphysique reste toutefois entier. Si l'analyse participe bien d'une certaine méthode universelle (p. 308) qui s'étend au-delà des mathématiques, comment la métaphysique peut-elle elle-même relever de cette méthode ? Si l'on peut suivre la suggestion que les natures simples occupent un rôle central dans l'analyse cartésienne (p. 348-351), comment les « absolutes » pourraient-ils prendre place dans la construction du discours métaphysique étant donné que la métaphysique ne peut justement pas procéder à partir des notions premières, mais cherche plutôt à y parvenir ? On peut se demander enfin si l'usage de l'*a priori* et de l'*a posteriori* en physique par exemple comme la revendication d'une physique *a priori* dans la lettre du 10 mai 1632 (AT I 250, 21-251, 2) relève bien du schéma théorique exposé. Le livre, convaincant sur le statut du geste analytique, inviterait donc à poursuivre les investigations dans les différents lieux de la pensée cartésienne.

Olivier DUBOUCLEZ

PAVLOVITS, Tamás, éd., *Hungarian Philosophical Review, Revue philosophique de la Hongrie*, vol. 61, 2017/2, « Philosophy and Science: Unity and Plurality in the Early Modern Age », 134 p., en ligne : <http://filozofiaszemle.net/en/category/philosophy-and-science-unity-and-plurality-in-the-early-modern-age-enfr/>

Ce recueil, issu d'un colloque organisé au Centre Universitaire Francophone de Szeged en nov. 2015, rassemble neuf contributions qui s'interrogent sur les enjeux et les figures de l'interaction entre science et philosophie au XVII^e siècle. Il a pour ambition d'analyser, comme l'écrit T. Pavlovits, « l'effort accompli par les penseurs de la première modernité pour conceptualiser l'unité entre science et philosophie », mais aussi « les étapes de leur progressive séparation ».

En développant la première de ces deux questions, G. Boros revient sur les rapports entre « Optique et métaphysique chez Hobbes » (p. 68-80) en soulignant les analogies structurelles qui se tissent entre son explication des phénomènes optiques et la totalité de son projet d'une « physico-métaphysique », miroir inversé de la « métaphysico-physique cartésienne ». Une réflexion que prolonge T. Pavlovits dans sa contribution consacrée aux « Modèles mathématiques de la rationalité chez Descartes et Pascal » (p. 92-103) : en fait « ces deux penseurs considèrent les mathématiques comme le modèle de la rationalité, mais leurs mathématiques étant différentes, les rationalités qu'ils en déduisent diffèrent aussi ». On relèvera également la très belle étude d'A. Blank (p. 7-22), « Protestant Natural Philosophy and the Question of Emergence, 1540-1615 » : en reprenant les thèses de trois pourfendeurs allemands de la doctrine de l'émergence, Jacob Schegk (1511-1587), Nicolaus Taurellus (1547-1606) et Jacob Martini (1570-1649), l'A. parvient à souligner les corollaires théologiques et métaphysiques d'une doctrine qui semblerait relever uniquement de la philosophie naturelle, à savoir l'idée que lorsqu'un composé matériel atteint un certain degré de complexité,

il peut développer des puissances nouvelles et irréductibles à celle de ses composantes. – Un second volet du recueil est constitué par les contributions consacrées aux débats autour de l'idée de théologie rationnelle. J. Simon analyse la position nuancée, voire franchement contradictoire, tenue par Christian Francken (1552-1610?) à ce sujet (« Philosophical Atheism and Incommensurability of Religions in Christian Francken's Thought », p. 57-67), et il revient à C. Moisuc (« L'unité (trop) métaphysique des sciences. Le paradoxe malebranchiste », p. 81-91) d'expliciter l'approche de Malebranche, plus nette mais non pas pour autant monolithique : car en reconnaissant à la métaphysique le rôle architectonique de « science générale » et dès lors première, l'oratorien ne se limite pas à affirmer que « les théologiens raisonnables *expliquent* » les « dogmes » de la religion chrétienne « par les principes de la philosophie qui leur paraissent conformes à la raison », il prétend « prouver aux autres ces mêmes dogmes par les principes de philosophie ». – Trois études d'H. Vandebussche (« Grandeur et misère du sage stoïcien : Descartes et Pascal », p. 104-118), de R. Arnăutu (« The Contents of a Cartesian Mind », p. 23-36) et d'O. Tóth (« A Fresh Look at the Role of the Second Kind of Knowledge in Spinoza's Ethics », p. 37-56) abordent les corollaires éthiques des interactions entre science et philosophie. Les deux premiers se penchent sur les doctrines cartésiennes des passions et de la mémoire intellectuelle, en les ressaisissant respectivement par le prisme de la réception pascalienne et au fil des rapports entre mémoire et admiration. O. Tóth propose pour sa part une reconstitution très convaincante de la signification et de la portée du second genre de connaissance chez Spinoza, dont l'auteur souligne à juste titre les conséquences éthiques. Une étude de M. Korányi consacrée à la notion d'instauration chez Bacon et à ses implications théologiques (« Le programme de l'*instauratio* dans la philosophie de Francis Bacon », p. 119-128) clôt le volume.

Conformément à son titre, ce recueil d'articles propose des approches très variées, sinon disparates, du thème des rapports entre philosophie et science à l'époque moderne. On regrettera à ce titre que le second enjeu évoqué par l'introduction, c'est-à-dire la progressive séparation de ces deux instances, soit trop discrètement abordé. Et on regrettera aussi, d'une façon plus générale, l'absence d'une véritable interrogation critique à propos de ces deux catégories de « science » et de « philosophie », dont l'usage et l'opposition nous semblent assez anachroniques et la pertinence parfois douteuse.

Alberto FRIGO

PELLEGRIN, Marie-Frédérique, dir., *Poulain de la Barre. Égalité, modernité, radicalité*, Paris, Vrin, 2017, 135 p.

On connaît M.-F. Pellegrin et on connaît Poulain de la Barre (1647-1723) – la première pour avoir donné des œuvres du second une édition à présent de référence : *De l'égalité des deux sexes* [1673], *De l'éducation des dames* [1674], *De l'excellence des hommes* [1675] (Paris, 2011, rééd. corr. 2016; cf. *BC XLII*, 1.2.19.). Elle présente ici les actes d'un colloque lyonnais sur les différents aspects de la pensée du féministe cartésien. On peut se réjouir qu'une telle entreprise contribue à introduire de la complexité et de l'érudition dans un débat sur le genre épaissi par les préjugés idéologiques et politiques. De la complexité, parce qu'il s'agit de nuancer « la relative invisibilité [des femmes] comme créatrices de biens culturels » en rappelant « l'importance de certains hommes dans la production d'un savoir au féminin », comme le dit l'Introduction, p. 7; et aussi parce qu'il permet de questionner les limites des critères

de la *radicalité* massivement accordés dans l'historiographie récente au spinozisme de J. Israel (*Les Lumières radicales* [2005], trad. fr., Paris, 2005). De l'érudition, parce que si Poulain peut à juste titre être considéré comme l'un de ceux qui ont entrepris de « penser contre à peu près tout(te)s et donc penser autrement » (p. 7), sa pensée se déploie dans de multiples directions que les communications présentées déploient et que l'Introduction (p. 7-13) et la postface, due à Thierry Hoquet (« Le geste de Poulain de la Barre », p. 129-133), synthétisent. C'est ainsi qu'on apprendra que la promotion de l'égalité entre les sexes par Poulain impose l'examen rigoureux du préjugé combattu (G. Fraisse, « Temps du préjugé et sexe de l'esprit », p. 15-26), l'élaboration d'un concept de genre dégagé de toute présupposition naturaliste et la constitution d'un cartésianisme social (S. Stuurman, « François Poulain de la Barre and the Making of the Enlightenment », p. 27-46), une épistémologie cartésienne (D. Clarke, à la mémoire de qui est dédié ce recueil, « Poulain's Epistemology and Theory of Explanation », p. 47-60), une philosophie et une politique du livre (M. Rosellini, « 'Examinez tout, jugez de tout, raisonnez sur tout'. Une éducation sans livre? », p. 61-80) et un jusnaturalisme radical (G. Conti Odoriso, « Poulain de la Barre : droits naturels et coutume. Un jusnaturalisme radical », p. 81-96). Mais relativement indépendantes du féminisme de Poulain paraissent ses réflexions sur l'étymologie, même si c'est toujours un même souci d'observation qui s'y exerce (M. Malinowska, « Poulain de la Barre – un linguiste oublié », p. 97-114). Enfin, avec l'examen d'un plagiat du *De l'égalité des deux sexes* qui courut en Angleterre sous la forme d'une brochure anonyme, *Female Rights Vindicated; or, The Equality of the Sexes Morally and Physically Proved* (1758), on verra la littérature clandestine procéder par réécritures, transpositions, transformations et incessantes réélaborations des textes sur lesquels elle s'appuie (G. Leduc, « *Female Rights Vindicated* (1758), nouvelle traduction de l'*Égalité des deux sexes* (1673) de Poulain de la Barre », p. 115-128). Décidément, « l'esprit n'a pas de sexe », comme le répète Poulain, donnant à la formule augustinienne, « factus est homo ad imaginem di ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae » (*De Trinitate*, XII, VII, 12, citée par T. Hoquet, p. 131), un sens nouveau dont la postérité s'emparera – nous invitant à retracer l'histoire de ce que J. Deprun eût appelé une « cellule idéale ».

Dan ARBIB

*SCHMALTZ, Tad M., *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 392 p.

Cet ouvrage propose, non pas une histoire du cartésianisme, mais une histoire des différents cartésianismes construits en France et aux Pays-Bas entre les années 1640 et le début du XVIII^e siècle. Les bornes chronologiques indiquent que les ouvrages de D. eux-mêmes ont contribué à ces constructions. La restriction géographique spécifiée dans le titre tient aux limites qu'impose toute publication mais n'est pas pour autant arbitraire, puisque France et Pays-Bas sont les deux pays où la réception de l'œuvre de D. a été la plus rapide et la plus profonde (p. 12). Quant au pluriel de « *cartesianisms* », que vient renforcer la notion de « construction », il est à la fois le signe de l'impossibilité de définir le cartésianisme comme on définirait une essence (p. 5-11) et la manifestation d'un parti-pris pluraliste sur lequel on reviendra.

Le premier chap., « Cartesianism in Crisis », montre que deux des questions qu'Arnauld avait signalées à D. comme théologiquement sensibles ont conduit à des controverses puis à des condamnations officielles dans des contextes religieux et politiques différents. Une question était de savoir si la physique cartésienne est compati-

ble avec la transsubstantiation : elle aura expliqué que, dans une France catholique, un décret royal ait interdit l'enseignement du cartésianisme. Une autre était de savoir si nous sommes libres de contribuer à notre salut indépendamment de la grâce divine : une question cruciale dans les Pays-Bas calvinistes, le Synode de Dordrecht s'étant conclu par la condamnation des arminiens. D'entrée de jeu, l'histoire de la réception des idées de D. est articulée à une histoire historique, prenant au sérieux les contextes politiques et religieux. Un autre type de contexte historique qui a façonné la réception des idées de D. a été celui des différents lieux de savoir où elles ont été diffusées, universités aux Pays-Bas ou salons en France (p. 26-27, p. 70 et p. 100). Ainsi, le chap. 2, après une synthèse sur l'ambivalence que D. aurait manifestée par rapport aux anciens (p. 65-70), montre comment des professeurs hollandais, en particulier Johannes Raey (p. 77-83), se sont efforcés d'intégrer au cursus universitaire les idées de D., alors que les successeurs français de ce dernier l'enrôlait dans les causes du jour, celle des modernes contre les anciens dans le cas de Bernard Le Bovier de Fontenelle (p. 112-115), celle des femmes dans le cas de François Poulain de la Barre (p. 104-107). – Après cet important préambule sur les différents contextes dans lesquels les différents cartésianismes se sont construits, l'A. se tourne vers des questions métaphysiques qui, selon lui, n'avaient que peu d'importance pour D. lui-même, de sorte qu'on pourrait parler d'un « cartésianisme sans Descartes » (p. 10). Le chap. 3, « Augustinian Cartesianisms », explique ainsi que, si l'influence d'Augustin sur D. a été à peu près nulle (p. 122-126), les croisements entre cartésianisme et augustinisme ont été multiples et pas toujours concordants, comme le montrent les positions différentes qu'ont soutenues Dom Robert Desgabets, Malebranche et Arnauld quant à la création des vérités éternelles, mais aussi la grande querelle des deux derniers, brièvement évoquée par ce biais (p. 139-164). De manière similaire, le chapitre « Cartesian Occasionalisms » commence par récuser la thèse que D. lui-même aurait été occasionnaliste (p. 167-176) avant d'en venir aux divers occasionalismes que ses successeurs ont mis en place : occasionalismes concernant l'interaction du corps et de l'esprit chez Clauberg et Arnauld (p. 176-189), occasionalismes physiques chez Cordemoy et La Forge (p. 189-204), occasionalismes « complets » chez Geulincx et Malebranche (p. 204-227). L'A. est ici habile non seulement à distinguer différentes formes d'occasionalisme, mais surtout à montrer quels sont les différents problèmes qui motivent ces derniers et les différents arguments qui permettent de les défendre. – Les deux derniers chap. reviennent aux œuvres de D. pour étudier le destin non plus de sa métaphysique mais de sa physique, qui plus est d'une physique qui s'est parfois autonomisée par rapport à la métaphysique. Le chap. « Cartesianisms in Dutch Medicine » est l'occasion de faire le point sur les cartésianismes médicaux : bien sûr celui de D. lui-même à travers les catégories de mécanisme et d'empirisme (p. 229-239), mais aussi celui des différentes figures de Regius (successivement « the disciple », « the outcast » et « the authority »), ou de ceux qu'il inspira, par ex. Cornelius Van Hogelande (p. 255-256), Johannes De Raey (p. 264-266) ou Burchard de Volder (278-280). De la même façon, le chapitre « Cartesianisms in French Physics » commence par étudier la physique cartésienne à travers les notions de mécanisme et d'empirisme (p. 285-294), pour faire ensuite la part belle à Rohault et Regis, mais aussi à ceux qui défendirent la physique des tourbillons contre le système newtonien, par exemple Malebranche, Fontenelle, Joseph Privat de Molière et Philippe de Villemot. Alors que les premiers proposèrent une physique qualitative, à bien des égards semblable à la physique scolastique qu'ils entendaient détrôner, les seconds auraient élaboré une physique

cartésienne quantitative au sein de l'Académie des sciences (p. 285, p. 314 et p. 335-336). Mais, par un ultime renversement, si la physique de D. avait été promue au détriment de sa métaphysique, ce sont des éléments métaphysiques (l'utilisation d'un doute systématique ou la prééminence de la connaissance intellectuelle par rapport à la connaissance sensible) qui seront mis en avant à partir du moment où, vers le milieu du XVIII^e siècle, la science cartésienne apparaîtra comme périmée (p. 337-341).

Dans des temps qui semblent voués aux études microscopiques, l'entreprise est impressionnante. Bien sûr, certains ne manqueront pas de dire qu'il aurait fallu que tel problème, telle controverse ou tel ouvrage, ait été plus amplement et plus précisément traité. Mais depuis l'*Histoire de la philosophie cartésienne* de F. Bouillier (Paris-Lyon, 1854), personne ne s'était plus risqué à une synthèse de cette envergure ! Les différences sont toutefois importantes entre *Early Modern Cartesianisms* et l'*Histoire de la philosophie cartésienne* : le premier bénéficie des travaux de plusieurs générations d'historiens de la philosophie, alors que le second devait cartographier à grands traits un nouveau territoire ; le premier est organisé autour de problèmes et de questions spécifiques donnant lieu à des analyses conceptuelles détaillées, tandis que le second examinait successivement un auteur après l'autre, donnant parfois l'impression de rabouter des fiches de lecture ; le premier rend justice aux adversaires de D., là où le second tendait à dire qu'ils ne pouvaient être que des ennemis du progrès. La différence la plus importante est toutefois que Bouillier écrivait la philosophie cartésienne au singulier, alors que l'A. affiche ici la pluralité des cartésianismes et en tire un parti méthodologique. Cette pluralité tient aux contextes dans lesquels D. a été lu et aux disciplines dans le cadre desquelles son œuvre s'est trouvée prise : elle est celle des lectures que les cartésiens firent de l'œuvre de leur maître, l'A. insistant tant et plus sur les divergences qui les séparèrent. La pluralité de ces lectures est un fait historique, mais la prendre au sérieux constitue un parti-pris méthodologique. Ce dernier a au moins deux conséquences. (1) Cela défait immédiatement certains liens supposés exister consubstantiellement entre le cartésianisme et tel ou tel courant de pensée. Ainsi l'association entre cartésianisme et jansénisme est-elle présentée comme « non-essentielle » (p. 55). De manière similaire, il est remarqué que la question de l'alliance entre Augustin et D. est « largement une construction post-cartésienne » et que la distinction faite par H. Gouhier entre cartésianisme augustinisé et augustinisme cartésianisé est souvent difficile à appliquer (p. 122 et p. 128-129). Ou encore, il est noté (p. 167) que l'occasionalisme, que certains interprètes voyaient comme une conséquence du dualisme cartésien, s'est construit non pas en conformité à, mais contre l'interactionnisme causal qui fut celui de D. (2) Si l'œuvre de D. a été l'objet de lectures divergentes, on doit en second lieu reconnaître qu'elle ne constituait pas un système totalement cohérent, mais plutôt un ensemble composite d'énoncés ambigus, ambivalents et malléables (p. 9-10, p. 16 et p. 63). Il n'y a pas là une critique faite au nom d'un idéal de cohérence et de systématisme, mais la mise en œuvre d'un mouvement d'interprétation rétroactif : si les héritiers de D. ont tiré de son œuvre des leçons à ce point incompatibles, c'est qu'il y avait quelque chose de fondamentalement ambigu, ambivalent ou malléable dans les énoncés de D. Les lectures effectives qui ont été faites de l'œuvre de D. révèlent ainsi certaines de ses potentialités et de ses caractéristiques, qu'on n'aurait pas nécessairement vues sans elles. – Soulignons pour conclure que l'A. ne cède pas aux sirènes d'un constructivisme de l'interprétation. En règle générale, les historiens qui veulent savoir ce qu'a dit un auteur négligent les diffractions que manifeste sa postérité au prétexte qu'il s'agirait d'un phénomène rele-

vant d'une histoire des idées par définition superficielle ; l'A. n'est pas de ceux-là. Inversement, ceux qui insistent sur la pluralité des lectures qui ont été faites d'une œuvre se contentent souvent de s'émerveiller devant cette pluralité sans chercher à savoir si une des lectures en question est plus vraie ou plus juste que les autres ; ce n'est pas davantage le cas de l'A. Ce n'est pas son moindre mérite que d'avoir réussi à tenir les deux bouts, en procédant rétroactivement de la postérité de D. vers ses textes, mais sans renoncer à l'idée qu'il y aurait des réceptions mieux fondées que d'autres.

Sophie ROUX

*SCRIBANO, Emanuela, *Macchine con la mente. Fisiologia e metaphysica tra Cartesio e Spinoza*, Rome, Carocci, 2015, 254 p.

Ce livre réunit des articles présentés pour la plupart lors de congrès et séminaires entre 2012 et 2014, mais remaniés, et porte sur la question du rapport entre Spinoza et D. et des « dettes » de Spinoza envers D. Le point de vue de l'A. sur cette question est original, argumenté et stimulant, puisque l'ambivalence de Spinoza envers D. trouverait son origine dans l'évolution de D. lui-même. L'A. met d'emblée l'accent sur *L'Homme* et les *Méditations*, pour en souligner les enjeux différents : dans l'un « une théorie matérialiste » de la sensation, de l'imagination et de la mémoire, dans l'autre « un point de vue exactement inverse » : montrer le pouvoir de l'esprit. D'où la question relative aux raisons de cette évolution et la mise à l'épreuve de « l'hypothèse selon laquelle ces changements seraient dus à la profonde exigence de développer et de renforcer d'un côté la fondation de la science, et de l'autre de rendre cohérente cette démarche avec la science elle-même », autrement dit avec la neurophysiologie de *L'Homme*. D'où, selon l'A., la présence chez D. de « deux âmes parallèles », l'une métaphysique, l'autre liée à l'étude neurophysiologique, puis l'existence de « tensions » et d'une « cohabitation difficile », avant la séparation, surtout à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, entre les études sur la métaphysique cartésienne et celles qui sont dédiées à la neurophysiologie (p. 10-11). Le livre comporte six chapitres, dont cinq intéressent les études cartésiennes, le dernier chapitre, traitant de l'influence de Spinoza sur Hume. Le parcours proposé, depuis D. partagé entre science et métaphysique (chapitre I), jusqu'à Spinoza, cartésien devenu anticartésien (chap. IV et V), est centré sur l'influence de la publication posthume du traité de *L'Homme* à Paris en 1664 par Clerselier, et est jalonné par les noms de La Forge et de Cordemoy (chap. II), puis de Malebranche (chap. III). Selon l'A., les héritiers de D. ont évalué de manière différente les projets métaphysique et neurophysiologique de D., mais la tentative de Spinoza pour bâtir « une théorie de la connaissance pleinement adéquate à la physiologie cartésienne » est un « cas exemplaire » : les éléments cartésiens ne devant pas être vus comme une « adhésion occasionnelle et éclectique à des morceaux de la philosophie de D. », et la polémique, même sévère, contre la philosophie cartésienne étant insuffisante pour faire de Spinoza un anticartésien (p. 10-11).

Le chap. I insiste sur la thèse « révolutionnaire » de *L'Homme* : une étude du corps humain comme « machine » soustraite à tout « principe psychique », où sensations, imagination et mémoire sont rapportées à la réception, la conservation et l'évocation de « traces » émanant du monde extérieur. La partie de *L'Homme* relative à l'union de la « machine » du corps à l'esprit n'ayant pas été rédigée, les *Méditations* proposent ensuite sur ce thème, dans un nouveau contexte, des tentatives complexes pour « réduire le fossé entre la physiologie et le fondement métaphysique de la science » (p. 42). L'A. s'attache particulièrement à deux thèmes. (1) L'évolution de la mémoire

matérielle du traité de *L'Homme*, où le « corps entier est porteur de traces », à la mémoire intellectuelle, depuis la correspondance de 1640 (à Meyssonier et Mersenne), jusqu'à la lettre à Arnauld du 4 juin 1648 (AT V 192-193), qui se rattache aux *Objections* de Gassendi et aux *Responsiones* sur la pensée comme essence de l'esprit, en passant par les lettres à l'*Hyperaspistes* d'août 1641, à Mesland du 2 mai 1644. L'A. met avec raison l'accent sur les traces ou vestiges cérébraux et sur la référence à la vie prénatale dans l'évolution cartésienne sur la mémoire intellectuelle et son rôle primordial chez l'homme (p. 33 et 52-64). (2) L'ambiguïté des jugements, volontaires ou involontaires, avec une mise en avant de l'expérience sensible analysée au niveau physiologique par les erreurs de perception visuelle déjà présentes dans *L'Homme* et la *Dioptrique*, et les cas de l'hydropique et des personnes amputées dans la *Meditatio VI*. Les *Meditationes* associent ces types d'erreurs à la cohabitation de deux théodécies : celle de la *Meditatio IV*, qui insiste sur la volonté et vaut pour « l'adulte sain de corps et d'esprit », et celle de la *Meditatio VI*, avec « le retour du corps », qui montre l'impuissance divine à éviter l'erreur de l'hydropique (p. 64-75). Notons l'importance de la médecine dans les deux cas, ce qui justifie le sous-titre du livre : « physiologie et métaphysique de D. à Spinoza ».

Ce chap. repose sur des analyses très fines mais suscite la discussion sur le statut de *L'Homme* et la chronologie des textes, notamment quand l'A. oppose « l'extraordinaire mobilité » du projet de fondation métaphysique de la science à la « stabilité substantielle du noyau porteur du système scientifique en ce qui concerne l'étude du vivant, qui ne subit pas de modification entre 1630 » et les publications des *Meditationes* puis des *Principia*. « Le seul ajout notable est celui de la *Description du corps humain* », avec l'embryologie (p. 20-21), écrit l'A. Il nous semble que c'est là une lecture discutable de la chronologie des thèses physiologiques de D., où nous voyons l'influence de Clerselier et de son édition de *L'Homme*, à laquelle l'A. accorde ensuite une place déterminante dans la diffusion de l'héritage cartésien. L'éradication des fonctions non intellectuelles de l'âme et l'affirmation du mécanisme corporel avec un principe de vie réduit à la chaleur du cœur constituent les fondements de l'étude cartésienne de la nature humaine, avec l'union, supposée dès *L'Homme*, pour l'explication des sensations, mais est-il exact d'affirmer que « les ajouts significatifs à la physiologie de *L'Homme* sont postérieurs à l'année 1641, autrement dit à la pleine évolution du projet métaphysique », et de faire de 1641 « l'année de référence prioritaire » dans l'enquête conduite par l'A. (p. 20-21, p. 42) ? Le propos est trop général et il ne semble pas que 1641 soit l'année charnière pour l'ensemble de la physiologie cartésienne. C'est oublier l'écart déjà considérable entre *L'Homme* et son évocation dans la Cinquième partie du *DM*, avec l'énoncé des preuves de la circulation du sang et le débat avec Harvey sur la cause du mouvement du cœur. De même, la *Dioptrique* se distingue de *L'Homme* par l'explication des « usages » des nerfs que les « anatomistes et médecins » n'ont pas « distingués » (Disc. IV), puis l'évocation, après l'allusion à la petite glande logée « environ le milieu » des concavités du cerveau (aisément identifiable pour ceux qui ont des connaissances médicales), des marques d'envie chez les femmes enceintes (Disc. V), sans oublier les exemples des frénétiques et de « ceux qui ont les yeux infectés de la jaunisse » (Disc. VI). Si le *DM* et les *Essais* sont bien le « début officiel de la science, incluant sa partie neurophysiologique ainsi que sa fondation » (p. 40), il faut ajouter que la Cinquième partie du *DM* et la *Dioptrique* ont été déterminantes dans la diffusion des thèses cartésiennes, notamment dans l'enseignement de Regius à Utrecht, avant la publication des *Meditationes*. C'est un des pre-

miers lecteurs du *DM* et des *Essais*, Libert Froidmont (Fromondus), qui, en s'étonnant que D. « ne reconnaisse pas d'autre sensation que celle qui s'effectue dans le cerveau » et en invoquant, en cas de brûlure sur une partie du corps une « opération du toucher qui fait sentir là une qualité dolorifique » (Fromondus à Plempius, 13 sept. 1637, AT I 406), permet à D., le 3 oct. 1637, d'en appeler à « tous les médecins et chirurgiens » qui « savent que ceux à qui on a depuis peu coupé un membre croient souvent sentir encore de la douleur dans la partie du corps qu'ils n'ont plus ». D. cite le cas qu'il reprendra dans *Principia* IV, 196, de la jeune fille grièvement blessée à qui l'on cache, grâce aux bandages, son amputation du bras pour cause de gangrène, mais qui se plaint de douleurs aux doigts ou à la main, voire au coude : « c'est que les nerfs qu'elle avait encore dans le bras étaient affectés, et auparavant ils descendaient du cerveau jusqu'à ces parties-là. Cela ne serait pas arrivé, bien sûr, si le sentiment de la douleur, ou comme il dit, la sensation, se faisait toute en dehors du cerveau » (Froidmont emploie le mot « *sensatio* » : « *aliam sensationem* », AT I 420-421/trad. AM II, 14-15). Évoqué de façon générale dans la *Meditatio* VI, l'exemple de la douleur des membres-fantômes illustre l'erreur dans les jugements fondés sur les sens internes et « prouve » l'union de l'âme au corps, tout en expliquant un fait médico-chirurgical mystérieux, même pour les plus grands chirurgiens d'alors (Paré, Fabricius d'Acquapendente). Il paraît donc difficile d'admettre le changement de statut de *L'Homme* après « la publication des *Meditationes* » (p. 49-50) : son contenu était déjà dépassé par la publication du *DM* et des *Essais*. Les réponses de D. aux objections de Froidmont sur la *Dioptrique* (publiées par Clerselier dans les *Lettres* II, 1659), permettent sans doute de réduire l'écart entre *L'Homme* et les *Viae Responsiones* sur les trois degrés du sens (thème repris par La Forge dans son *Traité de l'esprit de l'homme*, chap. XVII) et de nuancer l'accusation de « faux d'auteur » invoquée au sujet de cet *Essai* (p. 42-46). D. rappelle notamment l'opposition entre la vision des « bêtes (*bruta*) [qui] ne voient pas comme nous, quand nous sentons que nous voyons ; mais seulement comme nous, quand nous avons l'esprit ailleurs : alors, bien que les images des objets extérieurs se peignent sur notre rétine et que peut-être aussi les impressions faites par elles sur les nerfs optiques déterminent dans nos membres divers mouvements, nous ne sentons absolument rien de tout cela » (3 oct. 1637, AT I 413-414, trad. AM, II, 6).

Il semble difficile de souscrire à la présentation de l'éd. parisienne de 1664 de *L'Homme* avec la *Description du corps humain* comme un « corpus de recherche doté d'une continuité et d'une stabilité profondes et *L'Homme* comme le dernier mot sur ce thème » (p. 22). Cette éd. montre l'extension des connaissances médicales de D., avec l'étude de la génération dans la *Description*, qui motive le changement de titre effectué par Clerselier et le passage au *Traité de la formation du fœtus* qui souligne cet aspect du texte tout en occultant un approfondissement des acquis de D. dans le domaine physiologique. Ce qui est dissimulé concerne l'autre nouveauté de *La Description du corps humain* : la réécriture précise par D. de la démonstration harvéienne de la circulation du sang dans un contexte mécaniste et l'exposé détaillé de son désaccord avec Harvey sur la cause du mouvement du cœur, à un moment où, en France, la circulation du sang n'est pas admise par les Facultés de médecine. D. s'y est rallié dès le *DM* ; La Forge, médecin, ne passe pas sous silence ce ralliement : dans ses *Remarques*, prolongeant Harvey et D., et connaissant les expériences que Walaeus cite dans ses deux *Lettres* de 1640 à Thomas Bartholin, jointes par ce dernier à *l'Anatomia reformata*, La Forge observe que « par le moyen des anastomoses, les veines et les artères sont tellement disposées qu'elles donnent libre passage au sang

des artères dans les veines, et des veines dans le cœur. Ce qui est si manifeste, et confirmé par tant d'expériences, qu'à moins de se crever les yeux, on ne saurait nier la vérité de ce mouvement circulaire du sang » (*Remarques*, éd. orig. de 1664, p. 190-191), écho des résistances à l'adoption de la circulation du sang que D. évoque dans la *Description* (AT XI 239-241) et résume à l'art. 7 des *PA*. La Forge défend (à tort) l'explication cartésienne (inexacte) du mouvement du cœur contre les nouvelles définitions de la diastole et de la systole par Harvey. Il ne convoque pas le *De motu cordis et sanguinis*, mais « Harvey et Bartholin dans son Anatomie réformée », dont il cite deux pages (*Remarques*, p. 191-192). Mais mettre sur le même plan Harvey, génial découvreur, et le médecin Thomas Bartholin qui actualise un traité d'anatomie de son père Caspar, n'est-ce pas une utilisation cohérente de références qui masquent l'importance de Harvey autant que celle du débat que D. poursuit avec le grand médecin anglais dans la *Description*? La *Préface* et les *Remarques* orientent les lecteurs vers d'autres thèmes, ainsi celui de la différence homme/animal et esquivent la question « la plus importante » du principe de mouvement (*L'Homme*, éd. 1664, Préface (n. p. = p. 22) et *Remarque* sur le dernier paragraphe de *L'Homme*). En outre, les *Remarques* de La Forge sur les thèmes médicaux fondamentaux, même avec l'aide de l'*Anatomia* de Bartholin ou de l'*Anatomie du cerveau* de Willis, ne permettent ni d'avoir un état des lieux précis de la situation médicale en France en 1664, ni de saisir la complexité de ce moment crucial de l'histoire de la médecine en Europe. C'est le cas notamment au sujet du silence concernant les controverses sur l'existence ou pas des esprits animaux, aussi importants dans la neurophysiologie cartésienne que dans celle de ses héritiers. De façon générale, n'est-ce pas l'approfondissement de la physiologie cartésienne entre *L'Homme* et sa présentation dans le *DM* et la *Dioptrique*, grâce aux lectures, discussions et dissections de D., qui nourrit le développement de l'exigence de fondation métaphysique de la science? De manière plus précise, l'écart entre le contenu de *L'Homme* et celui de la *Description* confirme à n'en pas douter l'importance décisive de la lecture de Harvey par D.

Dans son étude de la postérité de la physiologie cartésienne (p. 77-106), l'A. met en valeur l'intérêt de La Forge pour la mémoire matérielle dans les *Remarques* et pour la mémoire intellectuelle dans son *Traité de l'esprit de l'homme*. L'exemple de la douleur des amputés (p. 35, 71 et 75), est ensuite analysé dans le cadre de l'erreur chez les héritiers de D. puisant à « la même source d'inspiration : la physiologie cartésienne » (p. 98). La Forge (p. 94-97) se réfère à la *Meditatio VI* dans ses *Remarques* sur les erreurs des sens, Cordemoy (p. 99) insiste sur l'importance de la neurophysiologie dans le VI^e Discours du *Discernement du corps et de l'âme*, tout comme Malebranche (p. 37 et 106), dans *La Recherche de la vérité, Éclaircissement VI*, qui reprend aussi, comme exemples liés à la folie, des cas médicaux de mélancolie hypocondriaque, écho de la *Méditation I*, mais fait de la folie « un cas particulier du mécanisme ordinaire de la perception » (p. 103).

Les jugements naturels chez Malebranche font l'objet du chap. III (p. 107-123), avec l'examen des variantes apportées à la deuxième édition de *La Recherche de la vérité*, et du problème créé par l'oratorien en transférant en Dieu les jugements naturels et donc l'erreur, d'où les apories qui en résultent, puis l'énoncé de la thèse des deux jugements : le jugement naturel en Dieu, qui prend chez l'être humain la forme de la sensation, et le jugement libre, qui relève de la volonté humaine et est réflexion sur l'expérience. Selon l'A., Malebranche serait à la fois influencé par la *Dioptrique* et par la *Méditation IV*.

Les deux chap. suivants sont consacrés à Spinoza. Le premier s'intéresse aux aspects physiologiques que Spinoza a retenus, sans la métaphysique de D. relative à la fondation de la science, et à leurs liens avec une théorie physique de la connaissance. Pour l'A., la physiologie cartésienne est présente dès les premiers écrits de Spinoza, mais c'est la théorie de l'imagination dans l'*Éthique* qui permet d'en mesurer l'importance. L'« abrégé de physique » d'*Éthique II* sélectionne des éléments physiologiques issus de D. L'A. suggère que la théorie de la mémoire et l'importance des traces cérébrales ont durablement inspiré Malebranche et Spinoza dans leurs lectures respectives de *L'Homme* et du *De Homine* (publié à Leyde en 1662 puis réédité en 1664). L'A. suppose qu'en dépit de sa connaissance incertaine du français, Spinoza déjà lecteur du *DM*, des *Principia* et des *PA*, a aussi été influencé par les textes gravitant autour de *L'Homme* : les *Remarques* de Louis de la Forge et son *Traité de l'esprit de l'Homme*, mais plus encore par le *Discernement du corps et de l'âme* de Cordemoy (p. 126, p. 128). Spinoza maintient que pour connaître les spécificités de l'âme, la connaissance du corps est indispensable, sans que cela implique une anatomie et une physiologie détaillées. Il s'intéresse aux parties de *L'Homme* qui traitent des modifications du corps entraînant des conséquences sur l'esprit. L'A. insiste sur les observations qui suivent la *Prop. XIII d'Éthique II*, sur l'individuation, le rapport des parties au tout, et sur le fait que « les critiques sur la fonction de la glande pinéale et l'ironie au sujet de ceux qui cherchent un lieu physique comme siège de l'âme » au début d'*Éthique V* ne suffisent pas pour faire de Spinoza un anti-cartésien, du moins sur le point de la connaissance imaginative ou de la connaissance inadéquate (p. 128-132). En étudiant la glande pinéale, l'A. mentionne que Spinoza possédait l'*Anatomia reformata* de Bartholin (3e éd., 1651) et les *Observationes Anatomicae* de Sténon (Stensen, 1662) et que les *Remarques* de La Forge citaient les critiques de Bartholin sur la glande pinéale. Notons toutefois que l'*Anatomia* de 1651 ne cite pas Sténon sur l'anatomie du cerveau mais Fr. Sylvius, et que les *Observationes* de Sténon ne traitent pas de la glande pinéale, mais des glandes lacrymales et salivaires. Notons aussi qu'aucun élément ne permet de penser que La Forge a rencontré Sténon, anatomiste auquel l'A. accorde ensuite une place importante (p. 133-141). Son *Discours sur l'Anatomie du cerveau* a été lu en 1665 devant l'Assemblée réunie chez Thévenot, puis publié en 1669. La quatrième éd. de l'*Anatomia* de Bartholin est parue en 1673, et non en 1663 (coquille p. 133, p. 137, les notes renvoyant à l'éd. de 1673 ; et même s'il y a bien eu une édition de l'*Anatomia* en 1663, c'est une traduction anglaise, publiée à Londres, la troisième éd. latine ayant été réimprimée en 1666), avec, au chap. VI du livre III, des ajouts relatifs aux remarques et controverses sur la glande pinéale, celles des « Cartesians » dont La Forge, et aux nouvelles observations anatomiques de Willis, celles de Sténon se rapportant à la glande pituitaire. Or l'A. compare l'édition de 1673 à l'*Éthique*, ce qui est peu convaincant. S'agissant des sources médicales de Spinoza et de sa répugnance envers la terminologie anatomique, sans doute faudrait-il plutôt se reporter aux *Disputationes* de Fr. Sylvius, professeur de médecine à Leyde (Franciscus Deleboë Sylvius, *Disputationum medicarum pars prima...*, Amsterdam, 1663).

L'A. fait de Spinoza « le vrai fils de *L'Homme* », notamment parce que Spinoza « ne se réfère à aucune activité de l'esprit pour expliquer la perception sensible (la mémoire matérielle avec ses associations de traces corporelles suffit), à aucune mémoire intellectuelle » et parce que, « contrairement à La Forge, Cordemoy et Malebranche », il rejette les aspects liés à la fondation de la science. Pour l'A., « la

théorie de l'imagination de Spinoza a tout l'air d'être la théorie de la connaissance que D. aurait dû écrire s'il s'en était tenu aux seuls résultats de la physiologie » (p. 148-149). L'A. précise ensuite l'accord de Spinoza avec Cordemoy et La Forge au sujet de la nature de l'union, une sorte de « correspondance » sans interaction causale entre l'esprit et le corps. L'influence d'une lecture directe de Cordemoy sur la thèse du parallélisme entre corps et esprit chez Spinoza semble incontestable.

Dans le chapitre V, « Spinoza contre D., Spinoza et l'erreur », l'examen de l'A. se concentre sur *Éthique II*, Prop. XLIX, scolie. L'A. montre que Spinoza invoque la physiologie de D., en particulier l'assimilation de la sensation et de l'imagination, pour s'opposer à la métaphysique de la *Meditatio IV*.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

AGOSTINI, Igor, « Descartes and More on the Infinity of the World », *British Journal for the History of Philosophy*, 2017/5, p. 878-896.

Publié dans le cadre d'un numéro spécial consacré à Henry More sous la direction de S. Hutton, cet excellent article, très clair et très bien conduit, a le mérite d'identifier la diversité des stratégies à l'œuvre dans l'argumentation cartésienne sur le caractère indéfiniment étendu du monde dans la correspondance de D. avec More : il y va à la fois d'un raisonnement sur les modalités de la connaissance de cette étendue du monde (nos modes de connaissance nous permettent-ils d'affirmer l'infinité positive du monde?) et d'un raisonnement sur la nature de la possible infinité, purement quantitative, de l'étendue du monde par distinction avec l'infinité, non pas d'étendue, mais de substance ou d'essence de Dieu qui est une infinité qualitative. L'A. révèle les failles des interprétations de J. Laporte et d'A. Koyré. Contre Laporte, il défait l'idée d'une contradiction portant sur la limitation du monde qui ne serait pas clairement et distinctement perçue. Contre Koyré, il refuse d'entériner le fait que cette contradiction clairement perçue implique l'affirmation d'un monde infini en acte. L'A. met également en évidence que l'assertion selon laquelle il existe une contradiction logique dans la thèse d'un monde fini n'est en aucun cas une concession faite à More, mais au contraire l'affirmation d'une irréductible et décisive opposition à celui-ci : cette assertion contredit en effet l'identité cartésienne entre la matière et l'étendue que More rejette. Pour autant, la conception cartésienne de la toute-puissance divine doit nous empêcher de penser que Dieu n'aurait pas pu faire ce que nous concevons comme contradictoire ; Dieu aurait donc pu créer le monde comme fini. Sans doute du fait des restrictions de longueur imposées à ce type de publication, l'A. ne s'appuie ici qu'implicitement sur la distinction scolastique classique entre *potentia Dei absoluta* et *potentia Dei ordinata* qui aurait gagné à être explicitée, étant donné le rôle qu'elle joue dans les discussions sur l'espace, l'étendue du monde et l'immensité divine depuis le Moyen Âge, ainsi que l'a montré E. Grant dont l'ouvrage majeur, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge, 1981) est étonnamment absent de la bibliographie. Reste que cet article propose une lecture internaliste particulièrement cohérente et convaincante et nous invite à prêter plus d'attention à la correspondance, encore trop peu étudiée, de D. et More.

Delphine BELLIS

KAMBOUCHNER, Denis, « *Artificium objectivum*, Note sur une idée de Descartes », in PÉCHARMAN, Martine & ROUILHAN, Philippe de, *Le philosophe et le langage. Études offertes à Jean-Claude Pariente*, Paris, Vrin, « Analyse et philosophie », 2017, p. 99-112.

À notre connaissance, cet article est l'un des rares à examiner thématiquement la comparaison de la réalité objective de l'idée de Dieu avec l'idée d'une « machine fort artificielle [*machina summo artificio excogitata*] » à laquelle se lie le concept d'« artifice objectif » (*artificium objectivum*), comparaison avancée dans les *Iae Responsiones* (AT VII 103) et reprise dans les *IIae Responsiones*, la *Synopsis* des *Meditationes* et les *Principia* I 17. L'A. plaide pour une compréhension essentiellement quantitative du concept de réalité objective, montre que ce que la comparaison rapproche avec l'artifice d'une machine n'est pas la nature de Dieu ou la conformation d'une idée que nous en avons, mais « des manières de connaître, des expériences cognitives », de sorte que « l'idée de Dieu constitue dans mon esprit une sorte de machine qui atteste son existence » au moyen de ce que Levinas a nommé « la structure formelle de l'infini » (nous ne saurions trouver à redire!). Insistons surtout sur l'une des conclusions : « Il y a une structure dynamique de cette idée, à partir de quoi il y a quelque sens à suggérer que, chez Descartes, toute idée est à un certain degré structurée comme une machine [...]. Le propre de la pensée cartésienne [...] serait d'avoir admis, pour toutes les principales idées qui sont en nous, une structure dynamique originale ». Contribution subtile et suggestive.

Dan ARBIB

PÉCHARMAN, Martine, « À la recherche d'une philosophie naturelle cohérente : Henry More lecteur des *Principia Philosophiae* », *Les Études philosophiques*, 2017/4, p. 475-516.

Dans cette étude fouillée, l'A. s'inscrit dans le sillage des travaux récents sur More, considérablement renouvelés depuis une dizaine d'années – on pense notamment aux livres de S. Hutton, J. Reid ou D. Leech qui ont pris le relais des études pionnières d'A. Gabbey sur les rapports de la pensée de More à celle de D. L'A. se concentre pour sa part sur la réception et les « stratégies d'amendement » de la physique de D. opérées par More. La première partie de l'article se penche sur le rôle joué par la lecture des *Principia* dans l'évolution de More d'une position finitiste dans ses premiers écrits (en particulier dans la *Psychatanasia* de 1642) vers les thèses infinitistes avancées en 1646 dans le *Democritus Platonissans*. On peut trouver dans cet ouvrage la matrice des critiques déployées dans les lettres à D. à l'encontre de la distinction entre infini et indéfini. L'A. montre en particulier qu'on y retrouve les deux arguments de la dissipation des tourbillons qu'entraînerait la finitude du monde et de la bonté divine qui le conduit à n'être « oisif nulle part » (AT V 304). La suite de l'article analyse les discussions autour des rapports entre étendue et impénétrabilité et sur le rapport des substances immatérielles à l'étendue. L'A. montre de quelle façon ces discussions s'inscrivent dans le projet par More de constituer une philosophie naturelle cartésienne systématique indépendamment de la thèse de l'identité de la matière et avec l'étendue. L'étude détaillée du rapport des esprits à l'étendue et au lieu invite à s'éloigner d'une interprétation généralement admise de l'évolution de More sur l'étendue spirituelle : à l'époque de la correspondance avec D., More aurait déjà renoncé à la conception « holenmérienne » de la présence de l'âme au corps, selon laquelle l'âme existe tout entière dans le corps entier et tout entière dans chacune de ses parties, sans

toutefois disposer encore des concepts (spissitude, indiscernabilité) qui caractériseront l'étendue spirituelle à partir de *The Immortality of the Soul* (1659).

Jean-Pascal ANFRAY

SIMONETTA, David, « Descartes. L'intuition et la mémoire », *Dix-septième siècle*, 2017/4, 277, p. 701-718.

Cet article présente une mise en perspective des textes de D. relatifs à la mémoire avec les références renaissantes et celles de son temps, notamment Ravenne, Camillo, Schenkel et Meyssonier, suivant en cela les travaux classiques de Rossi et Yates dont l'A. se démarque toutefois : en effet, D. n'est pas envisagé ici dans la continuité, mais à juste titre en rupture vis-à-vis de ces prédécesseurs (p. 710). Ce faisant, l'A. s'étend sur le statut de la mémoire intellectuelle chez D., et propose quelques remarques conclusives relatives au « dualisme ». On reconnaîtra à cet article l'intérêt de placer sous les yeux du lecteur quelques textes des représentants des arts de la mémoire que les travaux précédents ne citaient pas de manière aussi extensive, ainsi que le caractère suggestif de ses remarques concernant la mémoire intellectuelle. On regrettera seulement son ignorance presque totale de la littérature secondaire consacrée spécifiquement à la question dont il traite (« il n'existe certes pas de 'théorie cartésienne de la mémoire' ayant fait l'objet d'un exposé complet et systématique », lit-on p. 713), de sorte que si les importants travaux de D. Kambouchner sont heureusement évoqués, manquent l'article fondamental de P. Landormy sur « La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle chez Descartes » (*Bibliothèque du congrès international de philosophie*, Paris, Alcan, t. IV, 1902, p. 259-298), celui de J.-R. Armogathe sur « La memoria des modernes, ou les métamorphoses de Mnémosyne » (*Biblio-17: Papers on French XVII c. Literature*, Paris-Seattle-Tübingen, 1993, p. 61-74), voire ceux de P. Guenancia et J. Sutton.

Xavier KIEFT

3.2. CARTÉSIENS

BIANCHI, Massimo L. & POZZO, Riccardo, con la collaborazione di MARUZELLA, Samantha, *Sapientia Veterum. Scritti di storia della filosofia dedicati a Marta Fattori*, Rome, Leo S. Olschki, 2017, 202 p.

M. Fattori, professeur émérite à l'université de Rome La Sapienza depuis mai 2014, se voit ici saluée par de nombreux collègues et amis : J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, Massimo L. Bianchi, C. Borghero, F. Campagnola, F. Fronterotta, G. Gasparri, H. Gatti, D. Kambouchner, J.-L. Marion, F. M. Meschini, G. Spinosa, P. Totaro, M. G. Zaccone Sina.

Certains articles sont de nature à intéresser vivement les cartésiens. L'art. de J.-R. Armogathe, « Glanes cartésiennes : les destins croisés du P. Ciermans sj et de Claude Gillot » (p. 1-11), nous présente deux personnages de second rang, mais que leur proximité avec D. et le caractère tout à fait exemplaire de leur trajectoire rend intéressants. Le premier, le jésuite Jan Ciermans (1607-1648), à qui Plempius avait communiqué le *DM* et les *Essais* en 1637, fut le jésuite « de Louvain, qui n'a point voulu mettre son nom » à la critique de la théorie de la lumière et des couleurs de la *Dioptrique* transmise à D. en mars 1638 et à laquelle ce dernier répond le même mois (cf. AT II 562 et 69-81). Nous rappelant « l'engagement des ordres religieux dans les guerres du temps, en particulier la Guerre de Trente Ans » (p. 3), J.-R. Armogathe nous indique que le P. Ciermans s'engage d'abord aux côtés du Portugal avant de finir ses jours au service

de l'Espagne et de mourir au siège d'Oliveñça. De son côté Jean Gillot (1612/13-1648), on le sait, fut l'élève et l'assistant calculateur de D., ce dernier lui portant un intérêt remarquable. L'A. nous présente ici ce personnage à partir de la savante étude néerlandaise en deux parties de H. J. Witkam (1967 et 1969) ; sans pouvoir éclairer davantage « l'affaire de Gillot » évoquée par D. et Huygens au premier semestre de 1641, il émet l'hypothèse que les « friponneries » de Gillot expliquent l'intervention de D. auprès de Huygens et le départ de Gillot pour le Portugal, envisagé comme une « exfiltration du garçon pour échapper au mauvais sort aux Pays-Bas ». Sa vie se caractérise alors par son engagement du côté portugais et il mourut, lui aussi, au siège d'Oliveñça : « Il mourut au même endroit que le P. Ciermans, mais dans le camps adverse » (p. 11). Leurs destinées s'étaient déjà croisées, notamment quand Gillot avait accompagné Ciermans alors du côté portugais dans l'inspection des places frontalières en fin de 1642, et surtout parce que D. avait envoyé à Rivet trois exemplaires des *Principia*, sans doute un pour lui, et deux autres pour Gillot, ce dernier devant sans doute, d'après l'hypothèse de l'A. (p. 10), en donner un à... Ciermans! (AT IV 726 sq.). – G. Belgioioso (« A proposito di *novatores* et *nova philosophia* », p. 13-29) étend le concept de *novatores* au-delà de la philosophie naturelle où les travaux de D. Garber et S. Roux (in D. Garber et S. Roux, éd., *The Mecanization of Natural*, Springer, 2013) l'avaient situé pour en faire voir le contexte d'émergence, à savoir d'abord la théologie et la médecine : « Il termine [*novatores*], in effetti, ricorre nel Seicento piuttosto in riferimento ai 'nuovi teologi' e ai 'nuovi medici' » (p. 14) ; bien loin de contester les conclusions de D. Garber et S. Roux, l'A. appelle à examiner les connexions disciplinaires entre théologie, philosophie, médecine et politique de nature pour leur donner nuance et ampleur. – C. Borghero étudie N. Fréret (« Nicolas Fréret : Spirito di sistema e critica dei fatti », p. 49-59), non pour faire de lui celui qui aboute la méthode cartésienne à l'érudition historique, comme le soutenait P. De Bougainville (citée p. 49), mais comme celui qui « partecipa alle discussioni post-bayleane per approdare a una presa di distanza dalla filosofia cartesiana e introdurre elementi dell'empirismo di Locke nella riflessione filosofica sulla critica storica » (p. 50). – L'art. de D. Kambouchner « Descartes et le théâtre du monde » (p. 105-117) entend faire valoir « quelques éléments d'une enquête sur la destinée cartésienne du thème du *theatrum mundi* » (p. 105) au moyen du recensement des occurrences du motif depuis 1619 jusqu'aux *PA* en passant par la *Correspondance* avec Élisabeth du printemps 1645 et de subtiles comparaisons avec les *Essais* de Montaigne : l'A. peut alors attirer l'attention sur un déplacement d'accent : « le jeune homme de 1619-1620 cherche en premier lieu à s'instruire, et trouve son instruction soit en lui-même, soit dans le 'grand livre du monde' [AT VI 9, 19-22] – livre qui est précisément autre chose qu'un théâtre et qui contient *tout ce dont il y a théâtre*. Quant à l'homme d'âge mur qui s'exprime en 1645, [...] il s'est déjà beaucoup instruit. D'où la nouvelle place ou dimension qui revient ici à une satisfaction intérieure à base de rétrospection [...]. En 1645, l'attention se tourne davantage vers l'intérieur et vers le propre de celui qui regarde » (p. 115-116). – Après un article de F. A. Meschini dans ses « Considerazioni sulla malattia in Descartes » (p. 141-152), qui insiste sur les tensions et les changements de cap des thèses de D. en matière médicale, M. G. Zaccone Sina, dans « Le *Réflexions* di François Lamy sulla grazia generale di Pierre Nicole : un episodio poco noto delle dispute cartesiane su libertà e grazia » (p. 181-190) éclaircit les objections de Lamy au *Traité de la grâce générale* de Nicole, au cours d'un échange rapporté par le premier biographe de Lamy, Martène, et sur lequel se sont déjà penchés J. Zehnder (1944) et surtout G. Rodis-Lewis ; elle creuse alors l'écart entre les

deux auteurs, contre la thèse d'une convergence fondamentale défendue en son temps par J. Laporte (*La doctrine de Port-Royal. Les vérités de la grâce*, Paris, 1923, p. 227, cité ici p. 190). – Un hommage savant, à l'image de son récipiendaire.

Dan ARBIB

CRÉPEL, Pierre & SCHMIT, Christophe, éd., *Autour de Descartes et Newton. Le paysage scientifique lyonnais dans le premier XVIII^e siècle*, préface de Denis Reynaud, Paris, Hermann, 2017, 428 p.

À la fin de l'année 2015, au moment même de la célébration du tricentenaire de la mort de Malebranche, un colloque lyonnais a été consacré à l'étude du paysage scientifique lyonnais de la première moitié du XVIII^e siècle – faisant donc une place de choix à la figure de Malebranche, dont l'œuvre occupe une place centrale dans le débat entre cartésiens et newtoniens. Bien qu'il s'agisse d'actes de colloque, où l'homogénéité et l'exhaustivité ne sont pas toujours de mise, ce volume présente toutes les qualités d'une étude monographique rigoureusement délimitée, complète et originale. Il prolonge, avec une focale encore un peu plus resserrée, les travaux de C. Borghero sur le même sujet (*Les Cartésiens face à Newton. Philosophie, Science et religion dans la Première moitié du XVIII^e siècle*, Turnhout, 2011), ceux de J. B. Shank (*The Newton Wars and the beginning of the French Enlightenment*, Chicago, 2008), ou encore ceux, plus anciens, d'E. J. Aiton (*The Vortex Theory of Planetary Motions*, Londres, New York, 1972). Depuis 1687 et la publication des *Principia Mathematica Philosophiæ Naturalis*, le système des tourbillons cartésiens est mis en grande difficulté : Newton pense avoir démontré que les lois du mouvement d'un corps entraîné par le mouvement de la matière céleste sont incompatibles avec la loi des temps périodiques découverte par Kepler en 1618, et publiée en 1619 – il y a tout juste 400 ans – dans le livre V de son *Harmonice Mundi*. De surcroît, en affirmant que les mouvements planétaires ne peuvent pas s'accomplir dans un milieu fluide perméable, Newton réintroduit le vide, et porte un coup fatal au principe métaphysique identifiant l'étendue à l'essence du corps. Les cartésiens doivent donc relever ce double défi, sans parler ici du troisième défi que constitue la réhabilitation par Newton de la théologie physique, évacuée par la *philosophia prima* cartésienne.

Le volume étudie plusieurs figures du milieu lyonnais, et consacre un chapitre important à leur chef de file Philippe Villemot, désigné comme le fondateur d'une astronomie cartésienne (F. Ferlin, « Le Lyonnais Philippe Villemot, fondateur d'une astronomie cartésienne », p. 163-192). L'ouvrage de Villemot (*Nouveau Système ou mouvement des Planètes*, Lyon, 1707) tente de répondre aux deux objections de Newton et il est assez important pour avoir suscité les réactions de Malebranche, Leibniz et Bernoulli. C'est notamment par l'attention portée à cet auteur injustement méconnu que ce volume contribue de manière décisive à corriger l'image excessive et caricaturale d'un cartésianisme ultra-dogmatique anéanti par la critique des newtoniens. Aux différentes études rassemblées par les maîtres d'œuvre de cette publication (Pierre Crépel, Christophe Schmit, Fabrice Ferlin et Hugues Chabot) s'ajoutent l'étude de Sébastien Marrone sur la *Géométrie* de Claude Rabuel (« *Les Commentaires sur la Géométrie de M. Descartes* (1730) », p. 111-162) et plusieurs annexes présentant des documents inédits. Cette étude riche, précise et parfaitement documentée constitue un instrument indispensable à tous ceux qui travaillent sur la réception de la physique cartésienne et la philosophie naturelle au siècle des Lumières.

Édouard MEHL

DUBOUCLEZ, Olivier & PELLETIER, Arnaud, éd., « L'attention au XVII^e siècle : conceptions et usages », numéro thématique, *Les Études philosophiques*, 2017/1, 171, p. 3-117.

Ce cahier contient, outre sa présentation (p. 3-6), un ensemble de sept textes, dont trois portent notamment ou exclusivement sur D. Il s'agit des contributions de G. Hatfield : « L'attention chez Descartes : aspect mental et aspect physiologique » (p. 7-25), O. Dubouclez : « Attention et simultanéité intellectuelle chez Descartes, Clauberg et Spinoza » (p. 27-42) et Th. Barrier : « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza » (p. 43-58). Viennent ensuite quatre autres textes, de M. Dupuis : « L'attention et l'amour de l'ordre dans la morale de Malebranche » (p. 59-72), V. Lähteenmäki : « L'attention dans la philosophie de l'esprit de John Locke » (p. 73-86), L. Bouquiaux : « Attention et pensée aveugle chez Leibniz » (p. 87-102) et A. Pelletier : « Attention et aperception selon Leibniz : aspects cognitifs et éthiques » (p. 103-118). Si l'attention peut à bon droit être considérée comme une notion décisive pour la compréhension de l'entreprise cartésienne, au moins depuis les références à l'« esprit pur et attentif » de la *Regula III*, force est de constater que les héritiers et successeurs de D. ne l'ignorent pas non plus, quoiqu'ils lui attribuent un statut et une fonction souvent fort différents. C'est à la mise en perspective de ces théories divergentes que le lecteur de ce numéro des *Études* s'emploie, découvrant ce faisant un véritable kaléidoscope conceptuel, preuve que l'attention est loin d'être une notion univoque au XVII^e siècle. On rencontrera par ailleurs plusieurs styles d'études en histoire de la philosophie : l'analyse des emplois et significations (G. Hatfield), la distinction conceptuelle (L. Bouquiaux et A. Pelletier), la lecture interne érudite (O. Dubouclez) ou la mise en perspective interprétative (Th. Barrier, M. Dupuis et V. Lähteenmäki qui offre ici un prolongement de ses précédents travaux sur l'expérience et la perception chez Locke). Ce travail collectif constitue ainsi bien plus qu'un simple catalogue d'opinions ou une recension de points de doctrines de philosophes de l'âge classique : il donne à penser à nouveaux frais une question qui, pour actuelle qu'elle soit (voir à ce sujet la présentation et le début de l'article de M. Dupuis), est certainement suffisamment riche et complexe pour appeler encore bien des recherches.

S'agissant des textes portant plus spécifiquement sur D., on trouvera dans le texte de G. Hatfield une typologie des acceptions de l'attention dans ses usages cartésiens, à partir de la classification proposée par O. Neumann (dans l'important *Historisches Wörterbuch der Philosophie* dirigé par J. Ritter, Darmstadt, 1971), dont l'A. retrouve « six des sept catégories » (p. 11). Ce faisant, il insiste sur l'interaction entre l'esprit et le corps qu'implique l'attention et parle à ce sujet de manière suggestive d'« unité fonctionnelle » (p. 23). – O. Dubouclez insiste pour sa part sur l'intermédiaire décisif que constitue Clauberg dans la redétermination du statut de l'attention qu'opère Spinoza à partir de D. Alors que chez l'auteur des *Regulae* l'attention est une sorte de contention de l'esprit par lequel ce dernier, de manière quelque peu ambiguë, peut appréhender une chose singulière, voire plusieurs singularités ou encore le passage d'une étape du raisonnement à l'autre, chez Clauberg elle consiste essentiellement dans une opération sélective de l'intellect, tandis que la simultanéité des opérations intellectuelles ou des différents degrés du sens telle la réception des données par l'organe de la sensibilité, leur perception par l'esprit et le jugement concernant la nature de la chose vue sont un fait relevant de l'union de l'âme et du corps qui ne semble guère élucidé (p. 36). Chez Spinoza, c'est la simultanéité des affections du corps qui permettra la compréhension de la chose par un esprit embrassant adéquatement les choses

dans une opération à l'occasion de laquelle l'auteur de l'*Éthique* ne parlera plus d'attention, laquelle pourrait renvoyer à l'idée de perception disjonctive et, *ipso facto*, inadéquate, de la complexité considérée alors confusément. – Th. Barrier étudie la relation entre l'admiration et l'attention chez D. et Spinoza. Chez le premier, l'étonnement interdit l'impassibilité et suscite l'admiration (p. 45) mais, s'il s'avère excessif, il peut empêcher de prendre convenablement connaissance de la chose admirée (et l'admiration tend alors vers l'hébétéude). C'est pourquoi un effort est requis pour ne pas se laisser égarer par ces passions. L'A. en conclut, sans peut-être tout à fait le prouver, que chez D. « l'attention dépend toujours en dernière instance d'un exercice de la volonté susceptible de déterminer l'entendement » (p. 49), alors que quand Spinoza associe l'admiration à l'étonnement, il insiste sur le fait que la perception simultanée et confuse des choses diverses opère une sorte de blocage qui empêche le progrès vers la connaissance et constitue une sorte d'« absence totale à soi-même de l'esprit » contre laquelle on ne peut qu'enjoindre à être attentif, l'attention palliant alors la difficulté de l'appréhension de pluralité et diversité des éléments à prendre en compte dans une démonstration, par exemple, sans pour autant dépendre d'un simple engagement d'une volonté autonome. On voit ici dans quelle mesure cette contribution répond en un sens à celle d'O. Dubouclez. – L'aspect volontaire ou involontaire de l'attention constitue manifestement une des difficultés majeures des contributions de ce collectif (voir, par exemple, la section 3 de l'article de V. Lähteenmäki, p. 80). On ne s'étonnera donc pas que ce soit sur cette question que s'achève la dernière étude que l'on doit à A. Pelletier et dont on saluera la subtilité, car elle ne se réduit pas à mettre en cause les lectures de Leibniz qui attribuent l'aperception aux animaux. L'A. montre que, dans le cas du philosophe de Hanovre, la physiologie du corps, où s'articulent la perception et la mémoire corporelle, « constitue en fin de compte le ressort naturel de la capture de l'attention » (p. 115), laquelle attention, d'abord non réflexive, peut appeler, mais non systématiquement – ce qui ouvre de manière intéressante la discussion aux enjeux moraux – une réflexion.

Xavier KIEFT

GUION, Béatrice & TOUBOUL, Patricia, éd., « L'esthétique de Malebranche », numéro thématique, *Dix-septième siècle*, 274, 2017/1, p. 9-112.

Cette livraison comporte une préface de B. Guion, une introduction de P. Touboul, puis sept articles dérivés d'une journée d'étude consacrée en 2015 à Malebranche [= M.], cette année-là au programme de l'agrégation. Tous les auteurs sont assurément conscients des difficultés qu'introduit l'expression d'« esthétique de Malebranche » : il faut en effet prendre avec au sérieux le fait que, jusqu'au début du XVIII^e siècle, on ne saurait avoir à faire qu'à des *poétiques*, qui comportent éventuellement quelques aperçus qu'on pourra dire proprement *esthétiques*, lorsque se trouve interrogée la réception par les spectateurs des œuvres dont l'aspect principalement poétique a par ailleurs énoncé les règles de production. De tels ouvrages, qu'on rencontre chez Féreat de Chambray, D'Aubignac, Claude Perrault, Félibien, Rapin, Bouhours ou Roger de Piles, M. n'en a écrit aucun : jamais le beau ni les arts ne lui sont véritablement un objet sur lequel construire et instruire sa pensée. Excepté la musique, les arts sont, plutôt que des objets, des termes de comparaison engagés principalement dans une théodicée. Aussi le sens à construire d'une éventuelle *esthétique de M.* doit-il s'adosser à une position de *source* en regard de l'esthétique future (c'est, on le sait, la position d'A. Becq dans sa *Genèse de l'esthétique française moderne*, à laquelle plusieurs

articles renvoient), ainsi qu'à la figure d'un *Dieu artiste*, dont les manières pourraient donner du jour aux ouvriers des différents arts, esquissant ainsi une divine poétique du beau et de l'agir artistique. Il faut donc se garder d'une lecture anticipatrice et anachronique, qui apercevrait chez M. une esthétique d'avant l'esthétique. La plupart des articles de cette livraison ne tombent pas dans ce travers et soulignent d'emblée le caractère problématique, voire déplacé, de l'expression qui donne son titre à l'ensemble (cf. la préface, p. 9). Nous écarterons cependant deux articles qui présupposent constituée et opératoire cette esthétique de M. : celui de B. Saint-Girons, « Une esthétique d'après la chute. Grâce de lumière, grâce de délectation et d'horreur » (p. 31-41), qui postule que chez M. l'esthétique semble se confondre avec la théorie de la connaissance (p. 32), et celui de D. Laroque, « Yves Marie André. L'architecture et l'ombre de Malebranche » (p. 97-112), qui assume de ne pas traiter de l'esthétique de M., mais de Bossuet, du péché originel chez M. et des rapports dudit péché à l'architecture chez le Père André, dont on sait qu'il fut le biographe de M., mais aussi l'auteur d'un *Traité d'architecture civile et militaire*, demeuré manuscrit.

« Forme concessive et conversion à la beauté chez Malebranche » : l'article de V. Wiel (p. 21-30) joue sur le rapport et l'écho entre *concession* et *conversion*. Les deux opérations se déploient entre la perfection du monde, de son cours et de son spectacle, et la monstruosité, la pluie sur la mer et non pas sur les sablons, donc tout ce qui semble contredire à la sagesse divine. La question du beau introduit à la théodicée, où doit venir jouer une défense élastique : concéder de vraies irrégularités et de vrais désordres, c'est, non pas reculer dans la défense de Dieu, mais se mettre en position de convertir son regard de l'œuvre faite vers la simplicité des voies par lesquelles elle fut engendrée. Comme H. Gouhier le souligna jadis, Dieu attend du monde la satisfaction que l'artiste demande à son œuvre (p. 21). L'A. montre ainsi que la conversion à la beauté constituée par M. réoriente le regard depuis l'esthétique, contemplative, assujettie au spectaculaire, vers une *poétique*, qui considère la manière de Dieu et les voies de la Création. On remarquera que les voies les plus simples et les plus uniformes produisent des effets qui éventuellement ne leur ressemblent pas ; et que Dieu est artiste par les voies qu'emprunte son geste créateur. Dans les réflexions sur l'art de l'époque, c'est Abraham Bosse qui, de façon assez isolée, aura tendance à infléchir la poétique dans la direction des manières par lesquelles les artistes quittent le point de vue de la nature elle-même et aussi bien expriment la singularité de leurs talents propres, par je ne sais quoi dans la touche, et toutes les façons de conduire le pinceau. Un parallèle entre cette poétique de Bosse (*Sentiments sur la distinction des diverses manières de peinture*, Paris, 1649, chap. IV-VII) et des éléments poético-théologiques présents chez M. était ainsi envisageable.

Dans son article sur « Le platonisme esthétique de Malebranche » (p. 43-54), C. Talon-Hugon porte son attention sur le traitement par M. de la *mimésis*, qui pourra venir *fonder* des études proprement esthétiques futures, et particulièrement littéraires ou théâtrales, à moins qu'elle ne propose un *instrument* conceptuel ou encore un *pôle dialogique* éventuellement discutable ; et sans doute cette question du *mode d'intervention* des considérations malebranchistes sur un terrain esthétique passé, contemporain ou bien à venir, ne sera-t-elle pas élucidée pour elle-même ; du moins sera-t-on conforté dans l'assurance que cette question de l'esthétique de M. se trouve posée dans son cadre pertinent, celui de l'élaboration de concepts pouvant recevoir un sens plus particulièrement esthétique. Il en va de la sorte avec le phénomène de l'imitation dont M. construit la physiologie : le cours des esprits animaux décrit une compassion des

corps (p. 50) qui commande la contagion affective, *l'imitatio affectuum*. L'article montre clairement comment l'anthropologie de M. propose une doctrine de l'imitation que toute réflexion, d'ordre théâtral mais aussi bien affectée à tout spectacle, ne peut manquer de rencontrer ou de croiser. On songe bien sûr à la *Poétique*, que l'A. convoque en effet avec la *Rhétorique* pour saisir combien chez Aristote les *pathemata* que sont crainte et pitié collaborent pour constituer un mouvement adhésif et affectif vers l'autre qui soit en même temps un retranchement pathétique vers soi. On notera que chez Aristote, l'imitation affective n'abolit pas le sentiment d'altérité, et il en va en gros de même chez l'abbé Dubos, auquel l'article renvoie judicieusement par ailleurs. *Mimèsis* malebranchiste et *mimèsis* théâtrale pouvaient alors être confrontées dans leurs différences fines plutôt que dans leur résonance. Un auteur au XVIII^e siècle a pu théoriser au théâtre le principe d'une imitation affective qui transporte le spectateur parmi l'imaginaire de la scène, le Pierre Nicole du *Traité sur la comédie*; sa mise en dialogue avec M., chez qui l'aliénation guette lorsque l'imitation vient jouer dans le champ littéraire (p. 53-54), serait assurément fructueuse.

F. de Buzon (p. 55-68) commence par constituer pour l'esthétique musicale de M. un sens qui incline vers la réception (chez Condillac ou Diderot) dans le même temps qu'il affirme un principe historique de variation des positions de M. à l'égard du « principe de la théorie musicale », à savoir, comme son titre l'a énoncé, « Le son est au son comme la corde à la corde ». Ce principe, appuyé sur les divisions entières du monocorde, est hérité de la théorie musicale ancienne et commence d'être contesté avec la physique galiléenne des fréquences et des vibrations. M. tend à dissocier de l'exactitude mathématique qu'enveloppe ce principe musical, la question de l'agrément ou du sentiment de beauté. Remarquons comme l'A. que, lorsque « Malebranche laisse [...] en l'état la difficulté portant sur le rapport entre la connaissance rationnelle et l'agrément » (p. 61), c'est, au sens étroit du terme, le champ même de l'esthétique qui se trouve négligé. L'étude des textes décèle un détachement de plus en plus prononcé de M. à l'égard du principe, et tend vers une dissociation du son, qualité sensible, et du ton, avec la consonance, qui restent exposés à l'exactitude nombrante. Si la qualité est alors toujours plaisante ou déplaisante, on posera deux questions : (1) La qualité ne peut-elle varier comme une grandeur intensive ? (2) Et plus généralement, sur quelle réception proprement esthétique ouvre l'évolution de M. quant au principe musical ? Certainement vers une esthétique du sentiment, mais sera-ce en un sens même et conservé de ce sentiment, dont l'histoire s'agit singulièrement au XVIII^e siècle ?

« La beauté de l'ordre » (p. 70-78) : l'article de F. Trémolières ne porte pas sur Fénelon mais sur une expression rencontrée au fil de la troisième des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (III, 23/OC X, 34) et qui a pour effet de questionner le sens même de cette beauté. Le contexte de différenciation entre ordre et vérité incline à appliquer le beau sur le bien et à ne point le singulariser. L'intention méthodique de l'A. l'amène à une comparaison avec un paysage historié du Poussin, dérivé des *Métamorphoses* d'Ovide, le *Pyrame et Thysbé*. Le caractère libre de ce rapprochement est évidemment bienvenu, mais on regrettera que le traitement de l'œuvre soit prévenu par une réputation de néo-stoïcisme attribuée à Poussin (d'ailleurs à peu près seulement par A. Blunt). On suivra l'A. lorsqu'il cherche à faire voir la tension propre au tableau (en référence aux travaux de L. Marin) entre *harmonia mundi* et désordre des actions humaines ; le point décisif de l'analyse consiste alors à décider si se donne ici une sorte d'esthétique du contraste ou bien si l'unité de représentation doit l'emporter et fondre ses éléments particuliers. La sollicitation de la théorie propre-

ment poussinienne des *modes* picturaux eût certainement été fructueuse, si l'on n'omet pas qu'elle propose une panoplie d'unités formelles ordonnées, dans la représentation picturale, à l'efficiencia pathétique d'ensemble. Mais c'est sans doute moins la beauté de l'ordre qui vient alors s'illustrer que l'art pictural et poétique d'engendrer un substitut visif d'une *historia*, d'efficiencia semblable voire supérieure. La confrontation fort stimulante avec Poussin eût été ainsi particulièrement éclairante si la simplicité des voies qui fait toute la manière de Dieu comme obéissance à l'Ordre était venue en interrogation face aux plus humbles modes poussiniens. L'article interroge finalement le sens éthique et peut-être esthétique de la beauté de l'Ordre, sans déterminer plus exactement le contenu positif de l'expression chez M. et ses résonances esthétiques éventuelles.

Toujours à l'horizon d'une confrontation avec Fénelon, entre ce Dieu de Fénelon et le Dieu de M., P. Touboul se demande « Quel genre d'artiste est Dieu? » (p. 79-96). Le Dieu de M. n'est-il qu'un ouvrier, qui fait des *efforts* et réalise un monde imparfait afin de sauver la simplicité des voies? Il serait comme un artiste académique, soumis aux règles qui interdisent davantage d'ornements et partant de plaisir. Sans doute le Dieu créateur convient-il alors avec la théorie générale des arts du dessin, qui les conçoit principalement comme des activités de l'esprit (aussi l'expression de « créateur en second » vient-elle sous la plume d'un Le Blond de la Tour pour désigner le peintre et est reprise chez Félibien). Dieu et l'artiste humain se ressemblent ici. Mais si Félibien porte certaines de ses analyses vers l'invention, ce n'est pas tant qu'elle relève purement de l'esprit et de la partie théorique de la peinture que dans la mesure où son feu sans règle réussit à transfigurer des pensées historiées en une représentation figurée et déjà délinéée. On n'accordera donc pas tout à fait que, dans la théorie de l'art pictural, la sagesse l'emporte sur la puissance, car l'invention, partie principale de la peinture, consiste dans l'exercice d'une puissance immanente à l'esprit. Le second point abordé par l'A. concerne la théodicée, à partir d'un épisode pictural tiré des *Vite* de Vasari : le cercle presque parfait réalisé à main levée par Giotto. On soulignera, dans l'esprit de l'A., que pour M. la valeur de cet exemple se tire sans doute de ce que Giotto n'a mobilisé aucun moyen *adapté à l'œuvre faite*, ce que prescrit de même l'obéissance à la simplicité des voies. Le dernier point concerne la beauté de l'œuvre divine et l'A. commence par rappeler la juste expression de D. Moreau sur le mal qui, chez M. se colore d'une véritable « densité ontologique » (p. 90). Aussi la question du beau verse-t-elle presque inévitablement chez M. du côté de la théodicée ; en une intéressante suggestion, P. Touboul demande si le contraste ontologique présent au monde, avec ses monstres et ses laideurs, n'inclinerait pas vers une pensée du sublime plutôt que du beau. Certes, il faudra attendre Burke pour qu'une connexion ferme soit établie entre le sublime et le laid, mais le rapport entre la fécondité remarquable de la Terre et la simplicité des voies pourrait certainement malgré tout porter M. du côté du sublime : la vraie beauté serait dans le spectacle d'une puissance vertigineuse quoique simple et uniforme dans ses procédés.

Soulignons pour finir deux acquis de cette livraison : M. prépare aux considérations esthétiques futures qui s'autorisent du sentiment comme principe du goût, ainsi qu'à celles qui se portent vers l'exhibition de la puissance. Le point de vue de l'efficiencia, qu'une réceptivité recueille, ne peut être que le point de vue propre de l'esthétique à venir.

Daniel DAUVOIS

LEBRETON, Lucie, « Nietzsche, lecteur de Pascal : “le seul chrétien logique” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2017/2, 142, p. 175-194.

Cet article entend expliquer l'expression nietzschéenne, aussi célèbre que « surprenante » (p. 176), selon laquelle Pascal serait « le seul chrétien *logique* » (lettre à Georg Brandes du 20 nov. 1888). Rien d'étonnant à ce que Pascal soit dit chrétien – non pas « chrétien aux trois quarts » (p. 177), mais « chrétien accompli », pour lequel le christianisme constitue « une norme de conduite à laquelle on s'efforce de conformer sa vie » (p. 178) ; en revanche, le terme de « logique » surprend. D'abord, parce que Pascal n'est en rien un logicien, ne cessant au contraire de « s'affranchir de la logique aussi bien comme savant que comme chrétien » (p. 177) ; ensuite, parce que ce terme ne désigne pas seulement une rationalité qui caractérise, selon Nietzsche, les Latins en général et les Français en particulier, ni une simple « logique scientifique ». Derrière la « logique », il convient en fait d'entendre la « probité » et la « moralité » qu'exige et que permet d'acquérir l'utilisation de la méthode scientifique : Pascal est en ce sens « le *seul* chrétien logique », se distinguant d'autres penseurs pourtant chrétiens *et* savants. Il incarne ainsi « cette union dans le même homme d'un christianisme authentique et d'une véritable probité scientifique » (p. 180).

La suite de l'article s'efforce de comprendre la « torture morale » qui en résulte : « On sous-estime quel raffinement pour l'*esprit* amène la torture morale d'une conception du monde qui repose à la fois sur le christianisme et la logique scientifique » (*Fragments posthumes XI* (1885), 36 [59]). Cette « torture morale » apparaît en deux temps. Tout d'abord, la science et la probité scientifique émergent de la culture chrétienne elle-même et « se révèlent être à son service » (p. 181), en développant en l'homme le sentiment de son néant, ou encore en accentuant en lui l'« amour de la vérité ». C'est seulement dans un second temps que cette probité, en se retournant « inévitablement contre le christianisme », « le mine de l'intérieur » (p. 182). En effet, en suivant à la fois la moralité et la vérité, le christianisme, renforcé par la science, doit s'achever dans le fait de « s'interdire le *mensonge de la croyance en Dieu* », c'est-à-dire dans l'athéisme, puisque les « interprétations religieuses de toutes les expériences », comme celles de la causalité et de la vérité, apparaissent « suspectes à un esprit logique et probe » (p. 182). « Le « chrétien *logique* » est donc le lieu d'une lutte, d'une contradiction insupportable entre deux principes [désormais] antagonistes [...] [qui] n'en constituent, à l'origine, qu'un seul » (p. 185). Pascal reconnaît qu'il ne peut ni maintenir ensemble le christianisme et la science, ni renoncer à l'un ou l'autre, puisque la science repose sur la morale (chrétienne) et la véracité divine et, qu'inversement, un renoncement à la science trahirait la morale chrétienne. D'où la torture et le « doute » qui l'assaillent et qui conduisent, selon Nietzsche, au « raffinement » de son esprit. Face à cette incompatibilité, pour sauver la foi, Pascal « sacrifie la raison ». Si l'expression « chrétien *logique* » désigne donc le « conflit entre la foi chrétienne et la probité scientifique », pourquoi Pascal soutient-il la première contre la seconde, qui aurait pourtant pu le sauver de « l'autodestruction » (p. 194) ? À cela, Nietzsche répond que Pascal « est mort seulement trente ans trop tôt pour pouvoir se moquer du fond de son âme magnifique et pleine d'amertume malicieuse du christianisme lui-même, comme il avait fait, plus tôt et quand il était plus jeune, des Jésuites » (*FP XI* (1885), 34 [148]).

Cet article a le mérite d'éclairer une expression paradoxale en mettant en regard de nombreux textes de Nietzsche et des fragments de P., ainsi que de rendre possible une nouvelle lecture de Pascal. La réflexion pourrait être prolongée en questionnant certains points de la lecture nietzschéenne de Pascal. En considérant, semble-t-il,

Pascal comme la « figure » du « chrétien par excellence » (p. 177), qui a pour principale singularité d'être également une figure du savant « par excellence », Nietzsche ne manque-t-il pas certains aspects de la pensée et du christianisme pascaliens ? Reprenons l'exemple du « *Deus absconditus* » développé par l'A. afin d'illustrer la lecture nietzschéenne : en tant que « chrétien par excellence », Pascal tire cette formule d'Isaïe 45, 15, mais elle prend un sens nouveau chez le savant puisque « la vision du monde que nous procure la science ne nous permet plus » de retrouver Dieu dans la nature. « Le Dieu caché, c'est donc d'abord un Dieu que la nature ne reflète plus, un Dieu qui a déserté le monde et paraît de plus en plus inaccessible » (p. 187). Ce Dieu serait alors déclaré « caché pour n'avoir pas à le considérer comme inexistant », ce qui plongerait Pascal dans un doute « profond » sur la véracité du Dieu chrétien (p. 188). Or, cette lecture de Nietzsche paraît présenter plusieurs limites : (1) Elle présuppose que Dieu ne serait « caché » que dans la nature ; or, comme l'A. le relève, il se cache également chez Pascal dans l'Écriture, l'Incarnation et l'Eucharistie, dont le sens ne change peut-être pas avec la « logique scientifique ». (2) Dans la fameuse *Lettre à Charlotte de Roannez* de la fin du mois d'oct. 1656, citée par l'A., Pascal n'oppose précisément pas théophanie et théocryptique. Loin de l'idée que Dieu serait caché car la nature ne le refléterait plus ou qu'il l'aurait désertée, le fait de se cacher est son mode même de manifestation : c'est en se cachant qu'il se révèle. C'est du reste pourquoi Pascal privilégie dans d'autres textes la traduction « Dieu se cache » à « Dieu caché ». (3) Il ne va pas de soi que l'« infinité de l'espace et du temps que mettent au jour les mathématiques » ne soient aucunement « l'indice d'une présence divine » (p. 187). (4) Il n'est pas certain que ce thème du Dieu qui se cache conduise Pascal à douter de la véracité du Dieu chrétien. – Cependant, il est tout à fait légitime que les limites d'un article ne puissent permettre de développer plus avant ces questions.

Sylvain JOSSET

*MORICE, Juliette, *Le Monde ou la Bibliothèque. Voyage et éducation à l'âge classique*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 352 p.

Cet ouvrage étudie avec précision le beau sujet de la réflexion pédagogique et philosophique consacrée au voyage (sa justification, sa méthode, ses dangers, son sens philosophique) qui naît dans l'humanisme de la Renaissance, à partir de la satire érasimienne de la « folie » inhérente aux « pèlerinages », et qui se prolongera à l'âge classique, jusqu'au XVIII^e siècle, chez Rousseau. La position de D. dans cette histoire de la littérature « apodémique » est singulière et intéressante. L'A. aborde la question du « voyage cartésien » en trois moments principaux et décide de mettre à distance l'axe historiographique reliant Montaigne à D. pour privilégier notamment une comparaison éclairante avec le sceptique libertin La Mothe Le Vayer : le voyage comme mise en œuvre d'un « doute délibéré et maîtrisé », sans être encore « méthodique », qui s'inscrit, selon une « nécessité hypothétique », dans un cheminement philosophique (lui-même constitué de trois moments : le « voyage » symbolique de la lecture, l'expérience du « Livre du monde », et enfin l'étude du moi pensant et fondateur) menant à la certitude du *Cogito* ; le voyage comme affirmation de la liberté par rapport aux chaînes de l'enracinement, qui renvoie à un « cosmopolitisme métaphysique » ; enfin la relation problématique, en contexte cartésien, du voyage au plaisir de la « nouveauté ». L'A. soutient la thèse d'une rupture entre D. et la tradition « humaniste » dans la mesure où disparaissent dans sa réflexion le souci normatif d'élaborer une « éthique du voyage » à l'usage de tous les hommes, la défense de « l'honnête curiosité » et le pur

« plaisir » de voyager associé à celui de la « conversation » avec les autres hommes. Ce chap. IV que l'ouvrage consacre à D. tend en particulier à montrer que le « voyage cartésien » n'est pas le déplacement d'un lieu vers un autre, qu'il n'est plus un « voyage » au sens strict, mais une affirmation spirituelle de la liberté à l'égard du Lieu en général, et de l'enracinement, selon une problématique qui aurait pu selon nous être éclairée, dans un contexte bien entendu plus contemporain renvoyant aussi au rapport intime entre « voyage » et « technique », par la réflexion que développa Levinas en 1961 dans l'article « Gagarine, Heidegger et Nous » (1961, repris in *Difficile Liberté*), même si le propos levinassien comporte un horizon théologique que J. Morice met à distance dans sa réflexion sur le « cosmopolitisme cartésien ». En ce sens le rapport de D. au « voyage » manifeste bien, selon l'A., une dimension essentielle du sujet cartésien en tant que tel, au-delà d'une dimension empirique ou biographique, à savoir sa transcendance à l'égard de tout enracinement et l'ouverture essentielle à l'universel qui en est le corrélat, mais aussi à la « nouveauté » des mondes modélisés par la science, contre l'exaltation du séjour sensible et charnel dans l'environnement.

Pendant, la mise à distance dans le propos de l'A. de la dimension métaphysique de la pensée cartésienne ne semble pas toujours pleinement justifiée. (1) Par ex., il n'est pas certain que la métaphore du monde comme « spectacle » dépende seulement chez D. d'une modification « phénoménologique » (en tant qu'une « certaine » phénoménologie se voudrait indépendante de la métaphysique proprement dite) du regard sur le monde (p. 223), comme le soutient l'A. avec P. Guenancia, car la distance des « grandes âmes » à l'égard de la fortune est aussi associée par D. à des convictions métaphysiques fortes. Par exemple, dans la *lettre à Élisabeth* de mai ou juin 1645 (évoquée p. 210-211), D. écrit que les grandes âmes se considèrent comme « immortelles » et jointes à des corps « mortels et fragiles », et estiment très peu la « fortune » au regard de « l'éternité », et dans la *lettre* du 15 sept. 1645, il réaffirmera l'utilité morale de la vérité que « la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, est beaucoup plus noble que lui » (AT IV 292). Avant d'avoir la connaissance démonstrative et proprement métaphysique de sa nature, l'âme peut avoir en contexte cartésien un sentiment de sa liberté constitutive, de son extranéité, liberté qui n'est pas le résultat d'un détachement, mais une donnée primitive de notre condition. (2) Notons également que la relation métaphorique entre la connaissance scientifique et le voyage, évoquée au terme de ce chap. IV, est intéressante, mais la prise en compte de sa complexité exigerait peut-être un développement plus approfondi. D'un certain côté, comme le souligne l'A., la science cartésienne « dépayse » l'esprit en le conviant, notamment à travers le procédé de la « fable » dans le *Monde*, à la découverte d'un « nouveau monde » reconstruit par la raison théorique, et en même temps D. ne cesse dès les *Regulae* d'inscrire ses hypothèses scientifiques, au moins dans leurs fondements, dans la dimension de l'objectivité ordinaire, « à portée de main » et « facile ». Ainsi, la pensée cartésienne exige de trouver un équilibre complexe entre « l'étranger » et « l'ordinaire », entre l'altérité surprenante et le familier, comme en témoigne aussi la réappropriation par D. du principe platonicien de la « réminiscence ».

Frédéric LELONG

OTT, Walter, *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 272 p.

L'ouvrage porte sur le sujet classique de la « crise de la perception » à l'âge moderne et sur les manières dont D. et Malebranche ont élaboré leurs solutions théoriques. Par

« crise de la perception », l'A. entend l'abandon soudain au XVII^e siècle des modèles explicatifs de la perception des qualités sensibles inspirés d'Aristote et de Roger Bacon. Dans la première partie il retrace l'évolution de la pensée de D. au sujet de la perception sensible, distinguant trois phases qu'il interprète comme des symptômes d'une indécision cartésienne. Dans *L'Homme* on trouve un effort de réduire la phénoménologie de la perception sensible aux explications causales physiologiques (*overlap thesis*); cette position s'appuierait sur une reprise de la doctrine thomiste de la *conversio* de l'âme sur des images cérébrales qui doivent donc nécessairement ressembler à leurs objets. Certaines thèses des *Méditations* (la réalité objective de l'idée, la fausseté matérielle) viendraient confirmer ce point de vue. Dans une deuxième phase, notamment dans la *Dioptrique*, D. aurait progressivement renoncé à ces positions en confiant de plus en plus à l'activité de l'âme le rôle d'assurer la perception et la localisation des images en faisant des traces cérébrales un simple « effet collatéral » (p. 105). Dans les *PA* et dans les *Sixièmes réponses* on aboutirait enfin à une synthèse qui demeure pourtant problématique. Dans ces textes le rôle actif de la *mens* consiste à « rapporter » l'idée à l'image dans le cerveau. L'héritage de l'œuvre de D. étant ainsi ambigu, les cartésiens ont pu développer chacune des thèses souvent opposées entre elles tout en se référant à leur source commune. Le chap. 6 est consacré à l'examen des théories de la perception de La Forge, Desgabets, Regis et Arnauld, mais l'auteur le plus intéressant de ce point de vue est sans doute Malebranche dont la théorie de la perception fait l'objet des derniers trois chapitres. Si, dans la première édition de la *Recherche de la vérité*, l'oratorien assigne à la physiologie la tâche de localiser les qualités secondaires (jugement naturel), il a ensuite attribué cette fonction au jugement libre de l'esprit. Ces réflexions ont finalement abouti à la formulation de la théorie de l'étendue intelligible et des idées efficaces qui, selon l'avis de l'auteur, ne font que déplacer le problème de la crise de la perception sans apporter une solution convaincante.

Les thèses interprétatives de cet ouvrage souffrent d'un biais dû à son interrogation initiale. En essayant d'éclaircir un problème issu de la science contemporaine par les « fanciful solutions » (p. 223) des cartésiens, l'A. compare souvent entre eux des textes dont le statut est tout à fait différent (la *Règle XII*, la *Meditatio III*, *Le Monde*). Il en résulte des hypothèses parfois étonnantes : celle, par ex., de l'identité supposée de la *conversio* thomiste et de l'application de l'esprit aux traces de *L'Homme*, et la négation de la nature intentionnelle de l'idée dans la lecture des *Méditations*. La bibliographie assez ample se borne pourtant à des ouvrages anglophones (à l'exception de G. Rodis-Levis et d'É. Bréhier), pour la plupart du XXI^e siècle. L'article classique de J.-R. Armogathe sur la « Sémantèse d'idée/*idea* » aurait été utile pour nuancer quelques thèses génétiques sur la pensée de D. et la théorie de la *de-figuration* de la *Théologie blanche* de J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* aurait été une référence importante afin d'éviter quelques problématisations parfois peu ancrées dans la pensée cartésienne.

Domenico COLLACCIANI

ROUX, Alexandra, *Le Cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*, Honoré Champion, Paris, 2017, 494 p.

Avec ce nouvel ouvrage, l'A. poursuit l'enquête entreprise dans *L'ontologie de Malebranche* publiée en 2015 (cf. *BC XLVI*, p. 202 sq.). Le projet consistait à évaluer les possibilités spéculatives encore en réserve chez Malebranche au travers des jugements que Schelling porte sur lui. Si le premier livre publié se concentrait sur

la question de l'être dans les derniers écrits, entre 1847-1852, le présent essai vise la période qui va du *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) à la *Philosophie de la Révélation* (1827-46/publié en 1858) En réalité, cet enchaînement n'est pas seulement chronologique et ne se contente pas de remonter le temps. Il montre surtout que si le dernier Schelling trouve chez Malebranche un partenaire pour une nouvelle philosophie de l'existence dans sa positivité, le premier Schelling porte tout son effort d'appréciation sur la doctrine de la Vision en Dieu et sur l'unité de l'idéalisme.

Schelling n'est ni très bavard, ni particulièrement tendre sur Malebranche, qu'il ne cesse de rapprocher des apories de Berkeley. En somme, il « invite à le considérer comme un *idéaliste* non seulement *dogmatique* mais aussi *radical* dont le propre est d'avoir dans le fond *élargi le cercle cartésien de la conscience subjective aux dimensions d'un cercle que l'on pourrait appeler le Cercle de l'idée* » (p. 10). Mais c'est un très grand privilège d'être critiqué et même mal compris par Schelling car, aux prises avec la vision large de cet auteur, Malebranche est arraché aux débats habituels sur son supposé mysticisme, sa propension théologisante, sa philosophie miraculeuse ou son enchaînement aux limites de la représentation ; il retrouve toute sa légitimité dans une histoire pensante de la philosophie moderne, aux côtés de Spinoza et de Leibniz. Il se fait reconnaître comme le foyer nécessaire de questions qui sont toujours les nôtres : peut-on penser l'espace sans matière ? Peut-on connaître les phénomènes sans poser la réalité d'une chose en soi ? Peut-on être à la fois radicalement idéaliste et radicalement réaliste ? Peut-on rester idéaliste et maintenir le caractère radicalement contingent de l'existant, peut-on penser au-delà de la limite des concepts ? Qu'il s'agisse de Schelling lui-même (il faut rappeler *Schelling ou l'avenir de la raison*, Paris, 2016) ou de Malebranche, l'A. impressionne par son égale érudition dans les champs de l'âge classique et de l'idéalisme allemand et par son amour des grands textes auxquelles elle se mesure sans jamais perdre pied. Voici qu'elle vient d'achever la trilogie qu'elle avait annoncée, au rythme d'un livre par an ! L'œuvre accomplie se révèle un plein succès : elle aura réussi à montrer qu'on ne peut aller loin dans les philosophies successives de Schelling sans aller profondément dans la philosophie unifiée de Malebranche. Ce service rendu à Malebranche est d'abord un service rendu à la métaphysique et aux vues inépuisables sur son histoire formulées, comme en passant, par son dernier grand créateur.

Bruno PINCHARD

Historia philosophica, 15, 2017, 184 p.

La dernière livraison de la revue dirigée par P. Cristofolini et A. Del Prete contient cinq articles concernant D. ou ses critiques, qui ne forment pas un ensemble cohérent mais néanmoins une agrégation remarquable. Dans la section « *Opuscula* », on trouve ainsi « *La critica di Vico a Descartes. Critica e topica a confronto* » d'Emma Nanetti (p. 31-42), dans lequel l'A. présente l'influence exercée au début des années 1700 par D. sur la pensée du futur auteur de la *Scienza Nuova*, ainsi que les motifs de la distance que ce dernier prendra à l'égard de l'auteur du *DM* : les écueils d'une pensée solipsiste et la nécessité de communiquer pour progresser dans la connaissance, le rôle de l'imagination dans l'élaboration du sens commun et l'aspect opératoire de la vérité qu'il convient de concevoir comme processus et non comme pure certitude.

La section « *Monographica* » est entièrement consacrée à l'histoire du cartésianisme dans un sens assez large. L'étude de D. Collaciani et S. Roux sur « *Pierre Bourdin, anti-cartésien ou jésuite ordinaire* » (p. 89-113) brosse un portrait original de l'auteur des

Septième objections. Celui-ci y est en effet appréhendé pour lui-même à partir de ses travaux mathématiques et en particulier des thèses qu'il a fait soutenir durant sa carrière au collège de Clermont, et non pas vis-à-vis de D. On y découvre avec plaisir un Bourdin au travail, curieux des avancées scientifiques de son temps et très éloigné du portrait moqueur qu'en brosse l'auteur des *Méditations métaphysiques* lorsqu'il annote ses *Objections*. – Dans « '[P.]er experientiam scilicet, vel deductionem'. Descartes' Battle for *Scientia* in the early 1630s » (p. 115-133), F. Baldassarri s'arrête sur la constitution du concept cartésien de *scientia*, élaboré à partir des *Regulae* et précisé dans la correspondance en opposition d'une part à Beekman, à qui D. reproche d'appuyer ses découvertes sur la chance ou sur une appréciation erronée de choses sans valeur plutôt que sur les efforts de l'esprit même (p. 121), et d'autre part à Mersenne, dont il déplore les collections de choses curieuses quand il vaudrait mieux restreindre son enquête à ce qui est pertinent et encadrer ses expériences par des raisonnements et des principes de méthode (p. 126 *sqq.*). – S. Agostini revient dans « Clerselier and Descartes: *Pagani habuerunt ideam plurium Deorum* » (p. 135-145) sur la figure de celui que Baillet nommait le « second auteur du cartésianisme ». Après une présentation de l'éditeur de D. et de son rôle dans la défense de sa philosophie, notamment en ce qui concerne les fameuses discussions relatives à l'eucharistie, l'A. rend compte d'un autre engagement de Clerselier : il s'agit d'une des « victoires » (selon le mot d'une lettre de D. du 17 fév. 1645) gagnées par le futur traducteur des *Objectiones et Responsiones* contre un « célèbre philosophe parisien » non identifié à propos de la possibilité du polythéisme des païens (par quoi pouvait être mise en cause la clarté de l'idée de Dieu présentée dans la *Cinquième méditation*). S. Agostini s'appuie ensuite sur une lecture des *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri* de Clauberg pour signaler un échange épistolaire à ce sujet entre celui qui est alors étudiant à Groningue et le premier éditeur de la *Correspondance* de D. – G. Baldin, dans « Archi, spiriti e *conatus* : Hobbes e Descartes sui principi della fisica » (p. 147-165) s'intéresse à la genèse de la notion hobbesienne de *conatus* qu'il rapporte, pour une part, à la prise en considération du thème des esprits internes à partir des travaux de ses prédécesseurs et notamment du Mersenne de l'*Harmonie universelle* et, d'autre part, à sa lecture critique de la *Dioptrique* de D. à la suite de laquelle il refuse les notions d'inclination ou de détermination au mouvement pour forger une conception proprement dynamique dudit *conatus*. – Tout ceci constitue un bel ensemble dans lequel l'effort interprétatif le dispute à l'érudition.

Xavier KIEFT

3.3. DIVERS

BORGHERO, Carlo, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Florence, Le Lettere, 2017, 534 p.

S'il est devenu inutile de présenter C. Borghero, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Rome La Sapienza, le rappel de ses nombreuses études d'histoire de la philosophie consacrées à la pensée cartésienne, et plus généralement aux voies multiples qui caractérisent la réception du cartésianisme en Europe, peut s'avérer utile tant ces études sont le témoignage d'une méthodologie caractérisée à la fois par sa rigueur philologique et par la cohérence de la démarche proposée. Citons en particulier certains volumes collectifs récents sous la direction de C. Borghero et publiés chez le même éditeur florentin *Le Lettere: Dal cartesianesimo all'illuminismo radicale* (avec C. Buccolini, 2010, cf. *BC XLI*, p. 161-163); *Immagini filosofiche e*

interpretazioni storiografiche del cartesianismo (avec A. Del Prete, 2011); *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna* (avec C. Buccolini, 2015, cf. *BC XLVII*, p. 191); *L'uomo, il filosofo, le passioni* (avec A. Del Prete, 2016, cf. *BC XLVII*, p. 207). S'il ne s'agit là que de la partie la plus récente d'une œuvre consacrée plus généralement à l'étude de la modernité philosophique et au rôle du cartésianisme et de ses figures dans la construction, l'évolution et la diffusion de cette même modernité, force est de constater le dynamisme de ces études et l'ampleur du champ exploré dans ces recueils de textes qui font à présent date dans les études cartésiennes.

L'ouvrage que nous présentons ici s'inscrit dans ce cycle d'études, en le complétant par une réflexion centrale sur les conditions de possibilité des cadres d'une histoire de la philosophie de la modernité. Il est bien évidemment impossible de résumer en quelques lignes un volume d'une telle ampleur, qui reprend en grande partie des études anciennes, mais dont l'agencement et la présentation lui donnent une cohérence organique et une unité d'ensemble entièrement nouvelles. Le volume est divisé en quatre grandes parties, qui s'organisent autour d'un ordre double, à la fois chronologique, mais aussi réflexif renvoyant au regard rétrospectif de celui qui fait l'histoire de la philosophie et en organise le récit (« *narrare la storia della filosofia* »). La première partie intitulée « *Eredità libertina, età classica, crisi della coscienza europea* » revient à nouveaux frais sur les racines de la modernité philosophique entre Renaissance et Lumières. Cette partie est en particulier caractérisée par des chap. importants dédiés à la pensée libertine, à celle de D. ou de Fontenelle. On soulignera la capacité de l'A. à intégrer ces études dans une réflexion plus générale sur la réception de cette modernité (chez Hegel, chez Marx, dans l'histoire de l'historiographie philosophique italienne par exemple), tout en affrontant avec une rigueur extrême des questions centrales de l'histoire des idées (le rapport de D. aux Lumières, la pensée libertine, la notion de « *raison classique* », etc.). La seconde partie intitulée « *Illuminismi vecchi e nuovi* » suit exactement la même méthode, en mêlant de manière très efficace des études consacrées à des auteurs (D. et Voltaire par exemple) avec des réflexions sur l'historiographie, ses objets et ses catégories (la question des Lumières radicales par exemple). La troisième partie intitulée « *Storia della filosofia e bandiere nazionali* » revient sur les différentes déclinaisons de la fortune d'un auteur à travers sa réception au sein de traditions historiographiques nationales différentes. À nouveau, l'exemple de D. est convoqué à travers une comparaison éclairante entre les cas français et italien, dessinant en creux par là-même les spécificités nationales des conditions de réception et d'analyse. La dernière partie, intitulée « *Teorie e pratiche della storia della filosofia in Italia e fuori d'Italia* », s'inscrit dans la même perspective et offre une étude comparée des traditions historiographiques française et italienne (par exemple en revenant sur la figure d'E. Garin ou sur les « *Annales* »), à même d'en établir les spécificités respectives et leur articulation possible.

On le voit, il s'agit d'un volume dont la richesse se prête difficilement à un compte rendu de quelques lignes. On ne peut qu'être impressionné par la maîtrise et l'ampleur du corpus affronté par l'A. et par la précision philologique et philosophique de ses analyses. Frappe surtout la capacité d'entremêler de manière particulièrement novatrice et efficace des études classiques d'histoire de la philosophie avec le regard réflexif de l'historien qui réfléchit sur son objet et ses méthodes. De ce point de vue, il convient de souligner l'importante introduction qui ouvre cet ouvrage (« *A spasso tra i fantasmi della storiografia filosofica* », p. IX-XXIX), qui offre une présentation magistrale des grands courants de l'historiographie philosophique et de l'histoire des

idées européens et qui dessine en creux la méthodologie mise en œuvre par l'auteur dans les essais qui suivent. Ce volume ne se limite donc en aucun cas à une simple compilation d'études mais illustre une pratique exemplaire de l'histoire de la philosophie accompagnée de manière organique d'une réflexion méthodologique sur cette pratique. Il s'agit à coup sûr d'un volume central pour tous ceux qui s'intéressent à la fortune de la pensée cartésienne et plus généralement à l'historiographie philosophique, à ses méthodes et ses objets.

Pierre GIRARD

DENNETT, Daniel, *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*, London, Allen Lane, 2017, xvi-476 p.

L'exposition la plus précise et la plus développée de la théorie de l'esprit de Dennett, dans *La conscience expliquée*, a immédiatement pris la forme d'une confrontation avec la pensée de D. Cette opposition persiste toujours, puisque le dernier ouvrage du philosophe de Tufts consiste également dans la réfutation d'un motif estimé cartésien : la « gravité cartésienne » (« la force qui [nous] enferme dans [le] point de vue égocentrique "de l'intérieur" », p. 20). Ce thème prend pour ainsi dire aujourd'hui la place du célèbre « théâtre cartésien » inventé dans l'ouvrage de 1991 et constitue l'objet central du nouveau livre. Cette gravité est, selon l'A., ce qui nous incite à déterminer le sens d'une idée ou la signification d'un mot à partir d'un supposé contenu perçu en première personne. Dennett produit en vue de l'élucider son travail le plus complet et le plus suggestif à ce jour sur la notion de même qu'il a empruntée au Gène égoïste de Dawkins pour lui donner une nouvelle extension. La lecture de *From Bacteria to Bach and Back* est à la fois stimulante et ludique pour autant que l'on s'amuse à découvrir sous les intentions explicites de son auteur un cartésianisme secret, sans s'effaroucher des surinterprétations assumées et autres lectures à l'emporte-pièce dont il est coutumier : il ne s'agit pas ici de faire de l'histoire de la philosophie mais de poursuivre des travaux désormais classiques en théorie évolutionniste de l'esprit.

Xavier KIEFT

MARTIS, John, *Subjectivity as Radical Hospitality. Recasting the Self with Augustine, Descartes, Marion and Derrida*, Lanham, Lexington Books, 2017, ix-179 p.

Dans une perspective d'emblée revendiquée comme post-déconstructiviste et post-phénoménologique (p. 1), l'A. entreprend de penser, principalement en regard de la philosophie de Marion et notamment de son concept d'adonné, ce qui pourrait tenir lieu de sujet comme « subject-in-loss » : un « sujet égaré », pourrait-on tenter de traduire (car il n'est pas non plus perdu pour lui-même, quoiqu'il soit pour ainsi dire déliquescant : p. 27 et 4). Ce faisant, le parcours tracé rend nécessaire la prise en compte des figures qui ont jalonné le cheminement de Marion, dont les principales retenues ici (outre Husserl et Kant) sont les trois autres auteurs du sous-titre : Augustin, Derrida et D., auquel il n'est finalement fait référence que pour discuter du *cogito*, reformulé en l'occurrence en « j'accueille, donc je suis » (p. 163). C'est en effet l'hospitalité conçue comme analogue de la foi (p. 5), selon une détermination qui en fait l'ouverture à l'autre comme tel (et non à l'autre reconduit à une sorte d'*alter-ego*, puisque d'*ego* qualifié il n'est encore point question avant l'advenue de l'autre) qui va permettre au sujet égaré qui se sent simplement exister de se penser comme ce que la substantialité de la subjectivité, éventuellement transcendante, héritée du kantisme ne permettait pas d'appréhender convenablement. Au demeurant, l'accueil envisagé ici n'est que rarement – et seulement du fait de l'influence de Derrida – une manière de recevoir

l'étranger arrivant en personne, mais plutôt une disposition générale à l'accueil de l'autre qui me fait ainsi prendre forme de sujet accueillant ou disposé à l'autre. On l'aura compris, il n'est point question ici d'interpréter ou même de lire D., mais plutôt de s'essayer à formuler ce que Marion peut donner à penser du sujet.

Xavier KIEFT

STARZYŃSKI, Wojciech, éd., « Descartes et la phénoménologie en Pologne et en Europe centrale », numéro thématique, *Les Études philosophiques*, 2017/2, n° 172, 156 p.

En plus d'un article d'Emmanuel Housset, « L'intuition catégoriale de la relation : le renversement husserlien » (p. 289-306), ce volume contient : Wojciech Starzyński, « Présentation » (p. 163-165) ; Witold Płotka, « Le motif cartésien dans la phénoménologie polonaise (1895-2015) : Transformations, polémiques, perspectives » (p. 167-196) ; Wojciech Starzyński, « La perception et l'idée : une double direction du cartésianisme de Twardowski » (p. 197-204) ; Karol Tarnowski, « L'Existence et la problématique ontologico-formelle de la substance chez Descartes » (p. 205-230) ; Andrzej Gniazdowski, « Liberté, égalité, vérité. Les antinomies du cartésianisme dans la pensée de Leszek Kołakowski » (p. 231-265) ; Karel Novotný, « Donation et essence de l'apparaître. Le concept de phénoménalité chez Jan Patočka et Michel Henry » (p. 276-288).

Sauf les deux dernières, qui abordent des questions très actuelles de phénoménologie non polonaise, toutes les études, très documentées et très instructives, ne concernent pas directement les études cartésiennes. Comme prévient la « Présentation » de W. Starzyński, elles ne discutent que de loin les textes de D. (peu cités, et souvent dans la traduction française d'AT VIII et IX) et ne se réfèrent pratiquement jamais aux travaux récents. En revanche, tout leur intérêt, en fait très grand, tient à la reconstitution de deux histoires intellectuelles. D'une part le « motif » cartésien de la phénoménologie husserlienne, en majeure partie abordé à partir de la thèse de C. Twardowski (*Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, 1892), puis du débat entre Husserl et Ingarden, sur le tournant idéaliste supposé de 1913 et la question du caractère transcendantal de la « philosophie phénoménologique » (en particulier le texte de K. Tarnowski). D'autre part, il s'agit de répertorier les rôles polémiques et dissimulés attribués au « cartésianisme » (souvent vu de loin, et simplifié selon les codes alors en vigueur) dans la critique ou la réélaboration hérétique du marxisme, lorsqu'il contraignait la vie intellectuelle de la Pologne de l'après-guerre. Les exemples de L. Kołakowski, de K. Pomian ou de J. Tischner sont ici paradigmatiques, sans qu'il faille prendre trop à cœur les interprétations parfois simplistes de D., Spinoza ou Leibniz. Car l'essentiel était ailleurs : que ces philosophes, alors disqualifiés, aient pu tenir le rôle de penseurs de la liberté.

Jean-Luc MARION

Directeur de la publication : É. GRIEU

DÉPÔT LÉGAL — 1^{er} TRIMESTRE 2019

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 2019

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

N° CPPAP : 0223 G 82807