

BULLETIN CARTÉSIEN XLVII

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

2018/1 Tome 81 | pages 171 à 223

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2018-1-page-171.htm>

Pour citer cet article :

« Bulletin cartésien XLVII », *Archives de Philosophie* 2018/1 (Tome 81), p. 171-223.

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 XLVII

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 2016****

LIMINAIRES

- I. « Deux signatures de Descartes dans des registres de baptêmes ; et la date de la mort de sa sœur Jeanne », par Erik-Jan Bos
- II. « Un manuscrit des *Meditationes* retrouvé à la Bibliothèque Municipale de Toulouse », par Jeremy Hyman
- III. « Un exemplaire des *Méditations* (1647) portant des corrections autographes de Clerselier », par Jean-Robert Armogathe
- IV. « Une lettre inédite de Descartes à propos de la *Description du corps humain* et de l'*Homme* », par Siegrid Agostini
- V. « Le *Compendium Musicae* vu d'Angleterre : Brouncker, Newton, Mercator », par Frédéric de Buzon

I. DEUX SIGNATURES DE DESCARTES DANS DES REGISTRES DE BAPTÊMES ; ET LA DATE DE LA MORT DE SA SŒUR JEANNE

On connaissait jusqu'à présent six mentions de baptêmes où apparaissait Descartes, ou bien comme parrain, ou bien comme témoin de la cérémonie : le 6 août

* *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 Giulia Belgioioso ; directeurs-adjoints : Igor Agostini et Massimiliano Savini.

*** On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions. Le *Bulletin* dans son intégralité, comprenant liminaires, 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 Siegrid Agostini ; MM. Jean-Robert Armogathe, Erik-Jan Bos, Frédéric de Buzon et Jeremy Hyman ; (3) Comptes rendus : Mmes Delphine Bellis, Annie Bitbol-Hespériès, Élodie Cassan et Laurence Dupas-Gelin ; MM. Igor Agostini, Dan Arbib, Vincent Carraud, Domenico Collacciani, Olivier Duboulez, Alberto Frigo, Daniel Garber, Alix Grumelier, Philippe Hamou, Simon Icard, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Cristian Moiscu, Denis Moreau, Gilles Olivo, Jacob Schmutz et Laurent Thirouin. – 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 la Chine : Zuo Huang ; pour le Japon : Masato Sato.

1599 à Châtellerauld (non signé par Descartes, qui avait alors trois ans et demi)¹, le 21 mai 1616 à Poitiers², les 22 octobre et 3 décembre 1617 à Sucé-sur-Erdre, le 22 janvier 1628 à Elven, et le 9 septembre 1644 de nouveau à Sucé-sur-Erdre³. Les actes enregistrés dans les registres paroissiaux sont de précieux apports à notre connaissance de la vie du philosophe, de ses rapports avec sa famille ainsi que des rapports de la famille Descartes avec d'autres familles. Parfois un tel document a une valeur qui va bien au-delà du sens biographique. Lors de nos recherches sur Descartes et sa famille en vue d'une nouvelle édition critique de la correspondance de Descartes⁴, nous avons trouvé non seulement deux signatures de Descartes dans des registres de baptême, mais aussi la date de la mort et de l'enterrement de Jeanne Descartes, sa sœur, jusqu'ici incertaine. Notre édition ne donnant ces textes qu'en extraits, on les trouve ici en entier.

1) Baptême de Florence Brochard, 20 avril 1615, à Poitiers (*ill. 1*).

Le vingtiesme de Avril mil six cents et quinze a este baptisé Florence fille de honorable monsr. Rene Brochard escuier sieur de la Coussaye [*mot barré*] et de damoiselle Anne Guarin et a este son perain l'honorable Rene de Cartes escuier [*barré*: sieur] et meraine Florence de Sozay.

Ont signé: Rene Des Cartes, Florance De Sauzay, Brochard, M. Dardin⁵.

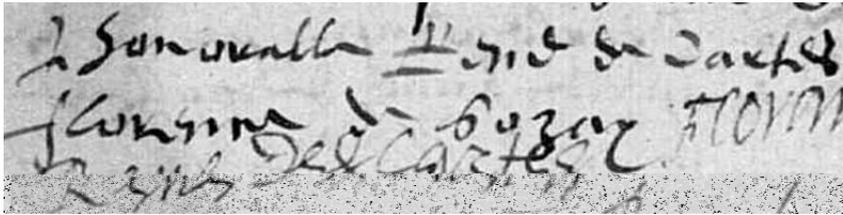


Illustration 1

Florence est la fille de René Brochard (1584-après 1642), sieur de la Coussaye, et d'Anne Garin (morte avant 1639). René Brochard est un fils de Claude Brochard, le frère de la mère de René Descartes, Jeanne Brochard. Florence était donc la nièce du philosophe. Elle fut baptisée dans l'église paroissiale de la famille Brochard à Poitiers, Sainte-Opportune. L'acte mentionne comme le parrain de Florence son cousin ger-

1. F. VILLARD, « Le séjour à Chatellerauld des enfants Descartes », *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers*, 1964 (Series 4, vol. 7), p. 465-466.

2. A. BARBIER, *Trois Médecins poitevins au XVII^e siècle, ou les origines châtelleraudaises de la famille Descartes*, Poitiers, E. Marché, 1897, p. 57-58.

3. E. THOUVEREZ, « La famille de Descartes, Appendices », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14, 1901, p. 92-94.

4. Édité par E.-J. Bos, T. Verbeek et R. Ariew, avec la collaboration de D. Bellis, S. Maronne, C. R. Palmerino et R. Rasch. L'ensemble (8 volumes), qui comportera une traduction intégrale en anglais, sera publié par Oxford University Press, le premier volume (1619-1633) étant attendu pour 2018.

5. Poitiers, Archives départementales de la Vienne, Registres paroissiaux et d'état civil, Poitiers, Sainte-Opportune, Baptêmes, 1600-1617, fol. 110ro. Consultable sur internet à <http://www.archives.departement86.fr>. L'image de la signature de Descartes est reproduite avec la permission des Archives départementales de la Vienne.

main, René Descartes, dont la signature est trouvée au bas. Les autres signatures sont celles du père, René Brochard, et de la marraine, Florence de Sauzay. Celle-ci est l'arrière-petite-fille d'Antoine de Sauzay⁶, frère d'Anne de Sauzay, qui à son tour était l'arrière-grand-mère paternelle de René Brochard, le père de l'enfant baptisé. Mathurin Dardin, enfin, était une personne de grande importance : curé de Sainte-Opportune, docteur et doyen de la Faculté de théologie de Poitiers (1602-1618), prieur des Dominicains de Poitiers et chanoine de Notre-Dame-la-Grande⁷, c'est lui qui donna le sacrement. Concluons que cet acte contient l'autographe le plus ancien qu'on connaît de Descartes à ce jour, déclassant celui du 21 mai 1616, jusqu'ici tenu pour le plus ancien. Au surplus, le fait qu'en avril 1615 Descartes se trouvait à Poitiers semble indiquer qu'il avait déjà quitté La Flèche et commencé ses études à l'université de Poitiers.

2) Baptême de Joachim Descartes, 5 octobre 1627, à La Chapelle-Caro (*ill. 2*)

Le ceinquesime octobre 1627 fut baptisé Joachim fils de Pierre des Cartes Esquier Conseiller du Roy en sa Court de Parlement de Bretagne et de dame Margueritte Choan sa femme et legitime Espouse. A esté Parrain Joachim Des Cartes Esquier Conseiller du Roy au Parlement de Bretagne son aieul paternel et Marraine Dame Janne Des Cartes femme et legitime Espouse de Pierre Rogier Esquier sieur du Crevis, sa tante.

Ont signé :

Descartes, Janne Descartes, P. Des Cartes, R. des Cartes⁸.

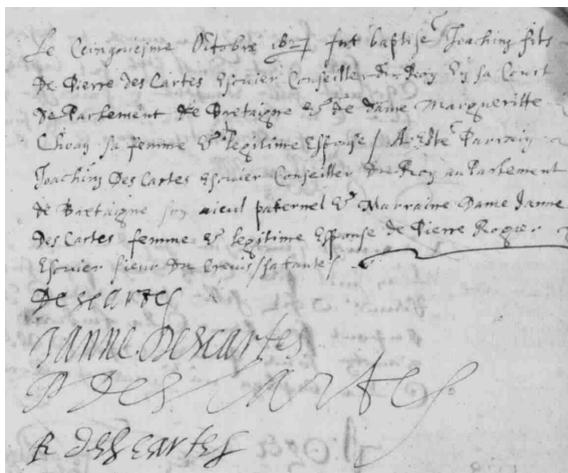


Illustration 2

6. Selon la base de données « Pierfit » sur le site de généalogie Geneanet : <https://gw.geneanet.org/pierfit> (consulté le 16 novembre 2017).

7. Joseph DELFOUR, *Les jésuites à Poitiers*, Paris, Hachette, 1901, p. 48; BOISSONADE *et al.*, *Histoire de l'Université de Poitiers : passé et présent (1432-1932)*, Poitiers, Nicolas, Renault et Cie, 1932, p. 125.

8. Vannes, Archives départementales de Morbihan, Registres paroissiaux et d'état civil, La Chapelle-Caro, Baptêmes 1625-1653, fol. 10^o. Voir <http://www.archives.morbihan.fr>. L'image de l'enregistrement de baptême est reproduite avec la permission des Archives départementales du Morbihan.

Il s'agit du baptême de Joachim, premier fils du frère aîné de René, les parrains étant Joachim Descartes, grand-père de l'enfant, et Jeanne Descartes, tante de l'enfant, respectivement le père et la sœur aînée du philosophe. Le fait que l'enfant était héritier du nom explique sans doute la présence et les signatures de tous les membres de la famille. Nous ignorons la raison pour laquelle la cérémonie eut lieu à La Chapelle, petit village de Bretagne (maintenant La Chapelle-Caro), d'autant plus que Pierre (le père de l'enfant) habitait tantôt à Rennes, tantôt à Elven, et que sa femme devait être enceinte depuis cinq ou six mois, leur second fils (Pierre) étant baptisé le 22 janvier 1628. On a sans doute voulu rendre un service à Jeanne (la sœur du philosophe et marraine de l'enfant) qui, mariée depuis 1613 avec Pierre Rogier du Crévy (1593-1669), habitait le château de Crévy (ou Crévis), près de La Chapelle.

3) Le troisième texte se trouve dans le livre des sépultures de la même paroisse de La Chapelle-Caro.

Janne Des-Cartes Dame du Crevist desceda le trezeiesme Juin l'an mil seix centz quarante et un. Ses sacrements donne [*sic*] et administrez par dom. Jacqz. Boulle et fut inhumee en l'Eglise des Carmes à Ploermel le quinsiesme dud. moys et an⁹.

Sur l'indication de Baillet, selon lequel Jeanne Descartes mourut peu après son père, on a toujours supposé qu'elle était déjà morte en 1640; ce document prouve qu'elle est décédée l'année suivante. Cette datation résout un problème épineux posé par la Correspondance : en janvier 1641 Descartes écrit à son ami Alphonse Pollot qu'il a « senti depuis peu la perte de deux personnes qui [lui] étaient très proches » (AT III 278, 11-12); la première de ces personnes était sans doute son père, Joachim, mort en octobre 1640. Mais qui était la seconde? Sa sœur Jeanne, ou sa fille Francine, qui mourut en août 1640 à l'âge de cinq ans? Quel horrible choix! La plupart des commentateurs optent pour Jeanne – accusation implicite de Descartes, à qui on reproche de la froideur envers sa propre fille, à laquelle on ajoute même parfois qu'au XVIII^e siècle on ne s'attachait pas beaucoup aux petits enfants. La découverte de la véritable date de la mort de Jeanne résout le problème : au moment que Descartes écrit sa lettre à Pollot, sa sœur était encore vivante, de sorte que l'autre des deux personnes qui lui étaient « très proches » ne peut qu'être Francine.

Erik-Jan Bos

II. UN MANUSCRIT DES *MEDITATIONES*

RETROUVÉ À LA BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE TOULOUSE¹⁰

Le 18 novembre 1640, Descartes adresse à Mersenne un ensemble de cinq documents qu'il a tenté, la semaine précédente, de lui faire envoyer par Huygens. Ce sont les six *Meditationes*, une version de la « Lettre à Messieurs de la Sorbonne », deux lettres à Mersenne lui-même en date du 11 novembre, une autre à destination du P. Gibieuf, la première série d'Objections et Réponses, et peut-être une version de tra-

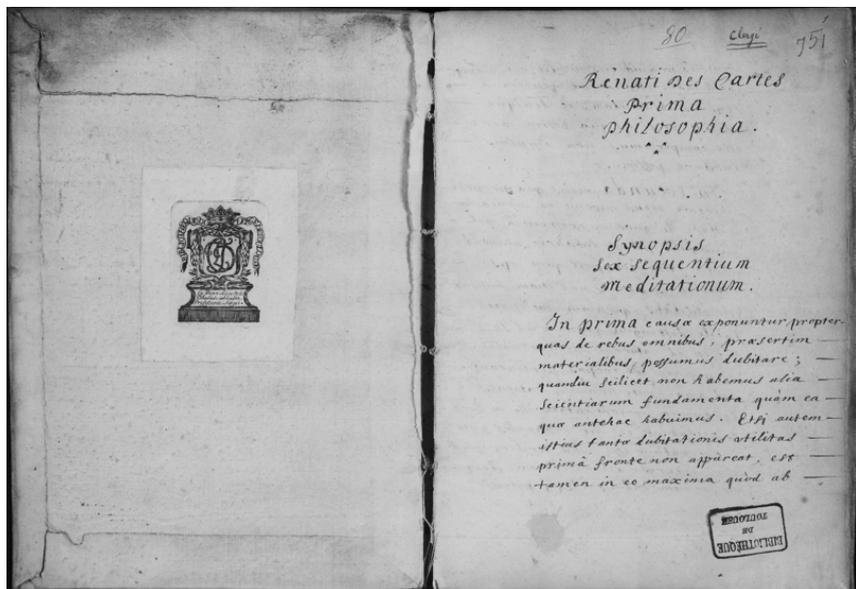
9. Vannes, Archives départementales de Morbihan, Registres paroissiaux et d'état civil, La Chapelle-Caro, Sépultures 1639-1669, fol. [3ro]. Consultable sur internet à www.archives.morbihan.fr.

10. À quelques variantes près, cette note sera publiée dans DESCARTES, *Œuvres complètes*, IV, sous la dir. de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 2018, à paraître.

vail de la Préface. Mersenne doit être le « distributeur et protecteur » de ces *Méditations* auprès de divers théologiens, philosophes et géomètres parisiens. Il s'acquittera scrupuleusement de cette tâche, mais ira un peu au-delà. En sus des copies communiquées aux membres de son cercle ainsi qu'à Hobbes, Arnauld et Gassendi, il en adresse une en février 1641 à Pierre de Fermat, l'éminent géomètre de Toulouse avec qui Descartes entretient une correspondance depuis la fin des années 1630.

Au cours de l'été 2016, après une recherche menée sur plusieurs années, tant dans les bibliothèques que dans les archives et en ligne, nous avons découvert l'unique exemplaire connu des copies que Mersenne fit circuler auprès des objecteurs. Cet exemplaire est celui que reçut Fermat. Conservé au sein de la collection de livres rares de la Bibliothèque Municipale de Toulouse, la *Bibliothèque d'Étude et du Patrimoine* (également appelée « Périgord »), l'élégant manuscrit regroupe 66 folios (tous de 298 mm de hauteur), cousus dans une couverture en papier cartonné non originale. Sur de nombreuses pages apparaît un filigrane, où se discernent un cor qui forme une partie d'un écu (une occurrence assez rare) ; quelques fleurs (voire une fleur de lys) au sommet de l'écu (soit une couronne, soit la partie supérieure de l'écu lui-même) ; sous l'écu, deux initiales (peut-être M, I, L, ou H ; et C) et un trèfle à quatre feuilles. La copie est d'une lisibilité parfaite. Aucun chercheur n'avait jusqu'à localisé cette copie car son titre, *Prima Philosophia*, en lieu et place de *Meditationes de Prima Philosophia*, n'apparaissait pas aisément lors d'une recherche en ligne ou par catalogue. Le manuscrit figure néanmoins dans le *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*, tome VII.

Le manuscrit de Toulouse



L'authenticité de cette copie et l'identité de son destinataire peuvent être établies d'après deux documents :

(1) Une lettre de Descartes à Mersenne datée du 4 mars 1641, dans laquelle il dit espérer qu'aucune copie n'ait été envoyée à Fermat (il souhaite au demeurant récupérer avant publication les copies adressées aux objecteurs parisiens) :

Je voudrais bien que vous n'eussiez point envoyé de copie de ma *Metaphysique* à Mr Fermat ; et si vous ne l'avez encore fait, je vous prie de vous en excuser sur ce que je vous ai prié très expressément de n'en envoyer aucune copie hors de Paris, et même à Paris de n'en mettre point la copie entre les mains de personne, qui ne vous promette de la rendre ; comme en effet je vous en prie afin de me retenir la liberté d'y changer ou ajouter tout ce que je jugerai à propos, pendant qu'elle ne sera point imprimée. Et, entre nous, je tiens Mr Fermat pour l'un des moins capables d'y faire de bonnes objections ; je crois qu'il sait des mathématiques, mais en philosophie j'ai toujours remarqué qu'il raisonnait mal.¹¹

(2) Une lettre du mathématicien montpelliérain Bonnel à Mersenne, datée du 2 juillet 1646. Bonnel évoque sa réunion au monastère des Capucins de Toulouse avec Fermat et l'Abbé Bonaventure, au cours de laquelle, compte tenu des tensions survenues entre Descartes et Fermat dans les trois dernières années écoulées, il avait été décidé que Fermat ne répondrait pas à la requête de Mersenne :

J'ai aussi sa *Metaphysique*, que j'avais déjà vue à Toulouse, lors que vous l'envoyâtes manuscrite à Monsieur de Fermat, pour vous en dire son jugement ; ce qu'il ne fit point, appréhendant quelque réponse fâcheuse, comme celles qu'ont reçues Monsieur Gassendi et quelques autres, pour en avoir donné librement leur avis. Je la lus avec le Père Bonaventure, pour lors supérieur et gardien au couvent des Capucins de Toulouse, personnage doué d'un excellent savoir et d'une rare vertu, et qui m'a fait l'honneur de m'aimer. Et nous jugeâmes tous d'un accord qu'il fallait laisser à cet auteur librement étaler ses pensées, sans le choquer ni lui contredire, de peur de l'irriter hors de propos, chacun devant être libre de produire le talent que Dieu lui a départi, et fasse mieux qui pourra¹².

Il est difficile de déterminer avec exactitude les péripéties du manuscrit de 1641 jusqu'à nos jours. En revanche, il est possible de retracer avec précision le début et la fin du processus, entre la réception du manuscrit à Toulouse en 1641 et sa réception à la Bibliothèque Municipale de Toulouse, intervenue en 1772 dans le cadre d'un don de huit mille volumes au Clergé, avec la perspective bientôt concrétisée de fonder une bibliothèque publique dans la ville. L'*ex-libris*, représenté sur la gravure en accompagnement, montre que ce don à la Bibliothèque du Clergé de Toulouse est dû à l'Abbé Benoît d'Héliot (1695-1779).

L'étude du manuscrit révèle plusieurs différences notables entre ce document et les *Meditationes* imprimées.

(1) Dans le manuscrit, l'œuvre est intitulée *Prima Philosophia (Philosophie Première)*, et non *Meditationes de Prima Philosophia*. Il s'agit d'un titre provisoire, puisque Descartes précisait, dans ses deux lettres à Mersenne datées du 11 novembre 1640, ne pas avoir encore donné de titre à sa *Metaphysique* – mais qui rapproche le traité cartésien de la tradition des œuvres de la scolastique tardive, telles celles d'Eustache de Saint-Paul, d'Abra de Raconis ou de Scipion Duplex.

11. *Descartes à Mersenne*, 4 mars 1641, AT III 328-329.

12. *Bonnel à Mersenne*, 2 juillet 1646, CM XIV, 322/AT III, 332-333.

(2) En outre, le texte s'ouvre avec la *Synopsis*, et non, comme les *Meditationes* imprimées, sur l'Épître dédicatoire, la Préface et, dans les tirages tardifs de la première édition, l'« Index », ce qui respecte les instructions expresses formulées à Mersenne dans la lettre du 28 janvier 1641, laquelle constitue un document essentiel pour identifier et dater le manuscrit.

(3) Par ailleurs, les titres respectifs de chaque méditation sont plus brefs que dans l'œuvre imprimée et marquent une forme de tripartition. Les titres courts des *Meditationes II, III* et *VI* sont respectivement *De natura mentis humanae, De Deo*, et *De Rerum Materialium Existentia*. Mersenne n'a pas suivi, pour la copie adressée à Fermat, les directives de Descartes dans sa lettre du 28 janvier, concernant les compléments à apporter à ces titres, ce qu'il fera en revanche dans la copie adressée plus tard à Gassendi¹³.

(4) Le manuscrit comporte également dix-huit alinéas (en plus de ceux de la *Synopsis*), répartis régulièrement tout au long des *Meditationes*. Nombre d'entre eux surviennent à des moments cruciaux de l'argument ; ainsi, lors de l'introduction du malin génie dans la *Meditatio I* (VII 22, 23) ; de la mise en doute des mathématiques pures et abstraites vers le début de la *Meditatio III* (VII 35, 30) ; du début de l'enquête de la *Meditatio IV* (VII 53, 23) et son retour à la question de la « vraie et certaine science » (VII 68, 21) ; de l'introduction de l'imagination distincte de la quantité dans la *Meditatio V* (VII 63, 16) ; de l'essai d'une preuve de l'existence des corps au moyen de l'imagination, avant que le propos ne se tourne vers la sensation (VII 74, 1) ; et pour finir, au début de la preuve de l'existence des corps dans la *Meditatio VI* (Jam vero, VII 79, 6).

Cette division est de nature à résoudre une controverse née il y a plus d'un siècle de la théorie développée par Ch. Adam dans son *Avertissement* à l'édition des *Meditationes* (AT VII) : celle-ci concerne les « petits intervalles en blanc », c'est-à-dire la question de savoir si les espaces insérés dans certaines lignes du texte, surtout dans la seconde édition, représentent des coupures offrant çà et là des pauses dans le fil de l'argumentation du philosophe, ou s'ils ne correspondent qu'à des conventions typographiques liées à la nécessité d'aligner le texte à droite de la page sans recourir excessivement au tiret séparateur¹⁴. – C'est la seconde hypothèse qu'il faut retenir. Le copiste de Mersenne, pour chaque ligne de texte, trace un trait entre la fin du dernier mot et la marge de droite, de façon que l'espacement entre les mots, pour chaque ligne, soit à peu près équivalent (voir illustration). Le manuscrit présente aussi de nombreuses occurrences de soulignement, visiblement effectuées par le copiste lui-même, et non lors d'annotations ultérieures : celles-ci concernent (a) certains contenus propositionnels introduits par des verbes tels que *persuadere, concipere, intelligere, appellare* ; (b) la formulation de principes majeurs, c'est-à-dire des notions communes ou axiomes, notamment à propos de la règle générale de vérité et du principe de causalité ; (c) de manière plus récurrente encore, les mots *res cogitans*

13. Voir le résumé des *Meditationes* confectionné par Gassendi le 3 mai 1641 à destination du comte d'Allais, reproduit en AT III 364. Gassendi y référence le titre des *Meditationes* comme *Prima Philosophia, sive Metaphysica Renati Cartesii. Sive Metaphysica* est peut-être la glose de Gassendi.

14. Cf. Julia ROGER, « Éditer Descartes : le problème des alinéas » *Bulletin Cartésien XXXV*, 2004, Liminaire.

(et, par contraste, *non extensa*) et les divers modes de pensée, par exemple, *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans* et *sentiens*.

Plus de cinquante variantes textuelles d'importance diverse existent entre le manuscrit et la première édition. Certaines sont mineures, comme le passage d'un *atque* à un *autem* ou un *atqui*, d'un *aut* à un *vel*, ou le remplacement d'un *siue nolim*, *siue velim* (concernant le caractère involontaire de la sensation) par l'expression plus régulièrement attestée, *siue velim*, *siue nolim*. D'autres induisent de légères différences d'accentuation par inversion de termes. Certains changements sont plus significatifs : en VII 48, 15, on lit *cognitiones* comme dans la 2^e édition, alors que la 1^e édition porte : *cogitationes*. En revanche, une erreur flagrante de la première édition se trouve déjà dans la copie, qui porte en VII 56, 13 (*Meditatio IV*) : *a facultate intelligendi, siue ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu, et simul à voluntate*. Cette erreur sera corrigée en 1642 (*a facultate eligendi, siue ab arbitrii libertate...*).

On observe en outre plusieurs différences de temps ou de mode grammatical qui regardent le processus méditatif. Par exemple, à un moment crucial dans la présentation de l'exemple de la cire (VII 30, 21-22), le manuscrit parle de ce qui est compris ou appréhendé distinctement (*comprehenditur*) dans cette cire, au présent (*quid erat igitur in ea [cera] quod tam distincte comprehenditur?*), là où l'imparfait (*comprehendebatur*) est rétabli, y compris par corrections à la main, dès les plus anciens tirages de la première édition.

À côté de ces différences relativement mineures, le manuscrit, en cinq endroits au moins, se différencie de manière notable des *Meditationes* imprimées. Citons-en trois :

(1) Le cas très discuté des fous dans la *Meditatio I* offre une variante lexicale digne de considération. Le texte imprimé dit : *sed amentes sunt isti* (rendu par « Mais quoi ! ce sont des fous ») ; le manuscrit porte : *sed furiosi sunt isti*. Outre que le qualificatif d'*amens* apparaît plus fort que celui de *furiosus* (sujet à la *furia*, au délire), on notera que le verbe *furere* entrait en compte dans les formules de saint Augustin qui annoncent le *Cogito* (*furis fortassis et nescis, quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium : sed qui furit vivit... – peut-être es-tu fou à ton insu, car les visions des fous peuvent bien être très semblables aux visions des hommes sains d'esprit ; mais qui est fou vit... »*, *De Trinitate*, XV, XII, 21).

(2) Dans la discussion sur l'origine de l'idée de Dieu, à la fin de la *Meditatio III* (VII 51, 22-24), le texte imprimé parle de *eandem facultatem, per quam ego ipse à me percipior, hoc est dum in meipsum mentis aciem conuerto...* (littéralement : « cette même faculté par laquelle je me perçois moi-même, c'est-à-dire, lorsque je tourne vers moi-même le regard de mon esprit » ; Luynes traduit : « lorsque je fais réflexion sur moi »). Le manuscrit porte seulement : *dum meipsum intelligo* (folio, 32r-33v).

(3) À deux reprises, dans la présentation de la preuve a priori de la *Meditatio V*, le manuscrit place le mot *actu* devant une forme du verbe *existere* : d'abord dans l'introduction de la preuve (folio 45r = VII 65, 24-25) : *clare et distincte intelligo ad eius naturam pertinere vt actu existat*, puis quelques lignes plus loin dans une objection (VII 66, 6-7) : *facile mihi persuadeo illam [existentiam] etiam ab essentia Dei seiungi posse, atque ita Deum vt non actu existentem cogitari*. La 1^{ère} édition conservera le mot *actu* pour ces deux propositions, mais inverse l'ordre dans la première

(*existat actu* au lieu d'*actu existat*); la 2^e édition le supprimera dans les deux occurrences, mais ajoute, dans le premier cas, *semper* avant *existat*. On peut ainsi vérifier à partir du manuscrit l'effacement progressif d'une locution marquée par l'École, qui n'apparaît que quatre fois dans les *Meditationes*, toutes dans la *Meditatio IV*.

Il n'est pas aisé de démêler ce qui dans ces écarts relève de la responsabilité du copiste (comme le *tamen* substitué par erreur à un *tandem* dans les premières lignes de la *Meditatio I*, VII 18, 2), ou ce qui a été modifié avant impression, soit à l'initiative de Descartes (puisque nous ne disposons d'aucune lettre ordonnant des corrections au manuscrit, en dehors de celles des 4 et 18 mars 1641), soit à celle de Mersenne (à qui Descartes demandait pourtant « de ne rien changer en [sa] copie, sans [l']en avertir », 4 mars 1641, AT III 329, 7-8).

En attendant notre édition critique du manuscrit de Toulouse, qui présentera une approche plus complète des différences entre le manuscrit et les premières imprimées, ainsi qu'entre les différentes strates de la première version imprimée, les reproductions de l'intégralité du manuscrit sont disponibles à l'adresse : www.professors-guide.com/thetoulousemanuscript.

Jeremy HYMAN (University of Arkansas)

III. UN EXEMPLAIRE DES *MÉDITATIONS* (1647) PORTANT DES CORRECTIONS AUTOGRAPHES DE CLERSELIER

Nous présentons ici le premier état de l'édition de 1647 (le libraire Pierre Le Petit n'y est pas qualifié d'« imprimeur ordinaire du Roi », charge qu'il acquit seulement en février 1647). L'exemplaire est décrit fort exactement dans le Catalogue 9 (2017) de *Jean-Baptiste de Proyart* (21, rue Fresnel, 75116 Paris), n° 33, p. 176-181. Il provient de la Bibliothèque des Feuillants de Paris. Au contreplat de la page de la reliure et sur la page de titre, il porte, en français et en latin, l'*ex-dono* manuscrit : « donné par M. Clerselier ». L'Épître dédicatoire et le corps du texte présentent de nombreuses corrections manuscrites à l'encre. La comparaison avec le seul autographe connu de Clerselier (dans le ms. 366 de la BM de Chartres) ne laisse aucun doute sur l'auteur des corrections. Celles-ci sont de plusieurs ordres : d'abord les *errata* mentionnés dans le feuillet e4v. Puis des corrections de sens et de syntaxe, et des additions, qui n'ont pas toutes été retenues dans la réédition de 1661¹⁵.

Le catalogue Proyart ne transcrit que quelques-unes des vingt-cinq interventions manuscrites : beaucoup de corrections importantes portent sur l'Épître dédicatoire :

- a3r, l. 16 : « ce qui [peut] est[re] [re]connu de Dieu » (non retenue) ; l. 21 : « que [la seule considération de] notre esprit ~~seul~~ est capable de nous fournir » (1661 : « de la simple considération de la nature de notre Esprit ») ;
- a4r, l. 12 : « j'ai pensé qu'il estoit de mon devoir ~~de tenter quelque chose sur ce sujet~~ [d'en faire aussi l'épreuve sur une matière si importante] » (=1661) ;
- e1v, l. 6, l. 21 : « si vous daignez (...) ~~vouloir déclarer cela mesme et le témoigner publiquement~~ [si vous daignez les autoriser de votre approbation, et rendre un témoignage public de leur verité et certitude] » (=1661)

15. Ch. Adam n'a pas jugé utile de relever les variantes des éditions de 1661 et 1673 (AT IX-1, p. X).

D'autres corrections portent sur le texte même des *Méditations* ou sur les *Objections et Réponses* :

- p. 572, l. 18 « la fin que Dieu s'est proposée ~~pour~~ [en] la ~~conduite~~ [création] de l'univers » (1661 : « que Dieu s'est proposé <sic> au gouvernement de l'Univers »).
- p. 583, l. 10 : « cela la rend plus parfaite que ne sont les idées de toutes ces Chymères, ~~dont on suppose qu'il n'y a aucune existence~~ [que l'on suppose ne pouvoir estre produites] » (1661 : « que nous supposons ne pouvoir estre produites »).

Il est souhaitable que l'acquéreur puisse permettre un examen plus détaillé du volume (mis en vente à 25 000 €).

À partir d'une lettre (perdue) de Descartes à Clerselier du 9 novembre 1646, Adrien Baillet rapporte (*Vie* II, p. 324) que « Monsieur Descartes s'était déchargé sur lui [Clerselier] de tous les soins de l'impression et de la distribution des exemplaires [de la traduction des *Méditations*] ».

« Les Pères Feuillants de la rue Saint-Honoré », écrit le P. carme Louis Jacob, « ont dressé une exquise bibliothèque pour leur utilité¹⁶. Il n'y a rien de surprenant à ce que Clerselier présente ce volume qu'il avait préparé à la Bibliothèque d'un Ordre qui avait compté Eustache de Saint-Paul (Asseline, 1575-1640), Jean de Saint-François (Goulu, 1576-1629) et Pierre de Saint-Joseph (Comagère, 1594-1662) parmi ses membres les plus illustres.

Jean-Robert ARMOGATHE

IV. UNE LETTRE INÉDITE DE DESCARTES

À PROPOS DE LA *DESCRIPTION DU CORPS HUMAIN* ET DE L'*HOMME*

Presque à la fin de sa *Vie de Monsieur Descartes*, Adrien Baillet mentionne une lettre manuscrite de René Descartes à Claude Clerselier¹⁷. L'auteur ne fournit toutefois pas de date précise et se limite simplement à indiquer dans une annotation en marge : *Lettr. Ms. à Clerselier*. Cette référence se trouvant au livre VII, on peut d'une façon hypothétique¹⁸ dater la lettre de la période qui va du 1644 à 1650. À notre connaissance, personne n'a jamais signalé l'existence de cette lettre ; à l'état actuel, à partir du contenu qui peut être reconstruit sur la base de quelques lignes, nous pouvons confirmer qu'il s'agit bien, comme l'indique l'annotation marginale, d'une lettre et même, comme nous le montrerons bientôt, d'une lettre du plus grand intérêt et de la plus haute importance. Avant de présenter le contenu de cette lettre (2), il est nécessaire de faire quelques considérations préliminaires (1).

(1) La publiant en deux volumes en 1691 – donc après la publication des deux précédentes biographies de Pierre Borel (1620-1671)¹⁹ et de Johannes Tepelius (1649-

16. Louis JACOB, *Traicté des plus belles bibliothèques...*, Paris, 1644, p. 509. Voir aussi A. FRANKLIN, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, Paris, 1867-1873, t. 2, p. 281-286.

17. Adrien BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 vol., Paris, Horthemels, 1691, vol. II, p. 398 (dorénavant abrégé « Baillet », suivi du numéro du volume et de la page).

18. Cf. Baillet II 397.

19. Pierre BOREL, *Vitae Cartesii summi philosophi Compendium*, Castres, 1653.

1677)²⁰ – Baillet présente au lecteur sa *Vie de Descartes* comme la plus complète et la plus véridique, la seule qui puisse rendre justice à la vie du philosophe et à l'histoire du cartésianisme, la seule qui ait été écrite en conformité avec « toutes les règles d'une vraie histoire²¹ ». En effet, ajoute-t-il, il s'est servi de deux sortes de sources, directes (parmi lesquelles il faut distinguer entre sources manuscrites et sources imprimées) et indirectes. Distinguer la typologie des sources qu'utilise Baillet se révèle utile pour comprendre le texte auquel nous avons à nous confronter. De fait, Baillet continue très scrupuleusement à énumérer ses sources en détail. Parmi les sources directes imprimées, Baillet inclut en premier lieu les œuvres de Descartes²² et notamment les trois volumes des lettres de l'édition Clerselier²³, le *Discours de la Méthode*²⁴, les *Meditationes*²⁵, les *Principia*²⁶ et, enfin, l'*Épître à Voetius*²⁷. Parmi les sources directes manuscrites, Baillet inclut tout d'abord les manuscrits qui, à la mort de Descartes, étaient passés à l'ambassadeur de France en Suède Pierre-Hector Chanut puis, à la mort de ce dernier, à Clerselier²⁸; il inclut aussi plusieurs autres papiers conservés chez certains des amis du philosophe²⁹, notamment Cornelis van Hogelande (1590-1662), auquel Descartes confia son coffre avant de quitter les Provinces-Unies pour aller en Suède. Parmi les sources indirectes, Baillet inclut toutes les lettres ou les écrits dans lesquels on parle de Descartes³⁰. À ces sources – directes et indirectes, manuscrites et imprimées – il faut ajouter les comptes rendus (eux aussi directs et indirects) de tous ceux qui « s'étaient déclarés prêts à s'offrir au service de la Vérité³¹ » : parmi les directs, Baillet inclut les témoignages de tous ceux qui étaient en rapport avec Descartes à Paris, dans les Provinces-Unies ou en Suède; parmi les indirects, il inclut en revanche et les témoignages des fils des témoins directs désormais morts, et les témoignages de ceux qui avaient pu recueillir de quelque façon les comptes rendus de témoins directs.

On peut donc conclure que la lettre inédite fait certainement partie des sources directes, parmi lesquelles elle constitue un exemple typique de compte rendu direct. Plus précisément, ce compte rendu direct semble être une confidence faite par

20. Johannes TEPELIUS, *Johannis Tepelii Historia Philosophiae Cartesianae*, Endter, Norimbergæ, 1674.

21. Baillet I, xx.

22. *Ibid.*, xxi : « Mais on me permettra de dire que rien ne s'est trouvé plus à mon usage que les œuvres mêmes de nôtre Philosophe ».

23. *Ibid.* : « & que parmi ces œuvres il n'y en a point eu de plus propres à mon dessein que les trois volumes de ses Lettres ».

24. *Ibid.* Baillet fait référence à l'édition de Leyde du 1637.

25. *Ibid.* Baillet fait référence à les éditions latine publiées à Paris par Soly en 1641 et à Amsterdam par les Elzevier en 1642; les première et la troisième éditions françaises furent publiées à Paris par Jean Camusat et Pierre Petit en 1647 et par Theodore Girard en 1673.

26. *Ibid.* Baillet fait référence à l'édition latine d'Amsterdam de 1644.

27. *Ibid.* Baillet fait référence à l'édition du 1643.

28. *Ibid.* : « J'ay retiré aussi de grands avantages des Manuscrits qu'il avoit laissez en mourant entre les mains de l'Ambassadeur de France en Suède ».

29. *Ibid.*

30. Baillet I, xxi : « je me suis servi aussi utilement des écrits composez par les ennemis & les adversaires de M. Descartes, que des ouvrages faits par ses amis & ses sectateurs ».

31. *Ibid.*, xxi.

Descartes à Clerselier, confidence qui sera ensuite, *via* les *Mémoires* de ce dernier et la médiation de l'abbé Jean-Baptiste Legrand³², portée à la connaissance de Baillet.

(2) Venons-en au compte rendu de la lettre par Baillet :

« 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 avoit condamnez pour cette raison à une suppression éternelle. M. Clerselier n'en porta point le même jugement. »

Nous l'avons dit, ces lignes se trouvent au chapitre XIX du dernier livre de la *Vie* : avant de traiter des derniers jours de la vie de Descartes, Baillet s'y consacre à l'analyse de deux des traités du philosophe que Clerselier publiera à titre posthume, à savoir *L'Homme* et la *Description du corps humain* (à laquelle Baillet se réfère sous le titre de *Formation du Fœtus*). Elles sont d'une grande importance, non simplement parce qu'elles nous permettent de supposer l'existence d'une lettre (aujourd'hui perdue) de Descartes à Clerselier, mais aussi parce qu'elles semblent fournir quelques éléments inédits sur l'activité de Clerselier éditeur de Descartes.

Nous autorisent-elles encore à penser que la publication posthume – quatorze ans après la mort du philosophe – de ces traités était principalement due aux difficultés rencontrées par Clerselier dans l'achèvement de son projet d'édition unitaire de ces œuvres ? Nous connaissons bien ces difficultés : Clerselier lui-même, dans la *Préface* du second volume des *Lettres de Descartes*, s'était adressé aux lecteurs pour réclamer leur aide pour réaliser les figures de *L'Homme*³³ ; Christiaan Huygens nous informe de la rencontre qui eut lieu le 17 février 1661, après le repas, chez Clerselier (« [...] apr. d. vu M. Clersiller »), qui lui montra les figures réalisées pour son édition de *L'Homme* de Descartes par Louis de La Forge (1632-1666) et Gerhard van Gutschoven (1615-1668) (« [...] me montra les figures pour le traité de l'homme de des Cartes, les unes faites par Mr de la Forge Medecin a Saumur ») et lui confia trouver les figures réalisées par le second meilleures que celles du premier (« les autres de Gutschoven qui estoient mieux faites³⁴ [...] ») ; Clerselier encore, à travers la longue et belle *Préface*³⁵ ajoutée à ses éditions de 1664 et de 1677, rapporte les différentes péripéties éditoriales et rédactionnelles de ces ouvrages³⁶. – À la lecture de

32. *Ibid.*, xxii-xxiii.

33. Cf. C. CLERSIELIER, *Lettres de Mr Descartes*, 6 vols., Paris, Charles Angot, 1667³, 1666², 1667, éd. par J.-R. Armogathe & G. Belgioioso, Lecce, Conteditore, 2005, II, p. 10 : « parce qu'entre autres choses les Figures y manquent, i'invite tous les Sçavans de me vouloir aider à les suppléer. Que si quelque obligeante personne [...] vouloit s'offrir à ce glorieux travail, ie le prie de vouloir m'en donner avis. »

34. H. L. BRUGMANS, *Le séjour de Christian Huygens à Paris et ses relations avec les milieux scientifiques français. Suivi de son Journal de Voyage à Paris et à Londres*, Paris, E. Droz, 1935, p. 153.

35. Pour le texte de la *Préface*, cf. DESCARTES, *Opere postume*, Milan, Bompiani, 2009, p. 598-632.

36. Pour ce qui concerne cette histoire éditoriale, cf. G. BELGIOIOSO et J.-R. ARMOGATHE, *Nota introduttiva a Mondo-Uomo-Descrizione del corpo umano*, in Descartes, *Opere postume*, op. cit., p. 197-211. Cf. aussi R. DESCARTES, *Le Monde, L'Homme*, éd. par A. Bitbol-Hespériès, Paris, Éditions du Seuil, 1996 ; D. KOLESNIK-ANTOINE, *L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*, Descartes, Malebranche, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009 ; F. A. MESCHINI, *Filologia e scienza. Note per un'edizione critica de L'Homme*

ce passage de Baillet se pose une question : ce passage devrait-il nous inviter à prendre en considération une autre hypothèse, à savoir que cette publication posthume ait été due aussi à un jugement négatif de Descartes sur ses traités, jugement sévère puisqu'ils méritent une « suppression éternelle » ? En effet, si pour ce qui concerne *Le Monde*, les lettres échangées avec Mersenne, où le philosophe évoque pour la première fois le projet de l'ouvrage³⁷, témoignent de son indécision par rapport à une éventuelle publication, ces lignes seules sembleraient témoigner d'une hésitation de Descartes lui-même aussi en ce qui concerne *L'Homme* et *La Description du corps humain*.

À ce stade, la question reste ouverte.

Siegrid AGOSTINI

V. LE *COMPENDIUM MUSICÆ* VU D'ANGLETERRE : BRONCKER, NEWTON, MERCATOR

On le sait, la première traduction en langue moderne du *Compendium Musicæ* rédigé en 1618 et publié peu après la mort de Descartes en 1650 est celle qui a été donnée en anglais et qui a paru en 1653 à Londres, bien avant les versions néerlandaise de J.-H. Glazemaker (Amsterdam, Rieuwertsz, 1661) et française de N. Poisson (Paris, Angot, 1668). Cette traduction annotée, évoquée mais non étudiée dans son contenu dans les éditions récentes du traité cartésien, a fait l'objet récemment d'une édition critique par Benjamin Wardhaugh³⁸. Mais l'intérêt de l'ouvrage va largement au-delà de la restitution de la traduction, de son contexte et des nombreuses notes qui l'accompagnent, puisqu'il inclut l'édition de différents manuscrits de théorie de la musique rédigés dans les années 1660, à savoir deux textes musicaux d'Isaac Newton (des *Musical Notes* et un traité *Of Musick*) et quatre textes de Nicolas Mercator (un *Musical Notebook*, une *Theoria Musices* et deux traités *of Musick*). Ces éléments inédits constituent donc une approche singulièrement intéressante de la manière dont le premier écrit de Descartes est lu dans le contexte scientifique anglais : l'analyse des éléments qui retiennent l'attention des premiers lecteurs, à commencer par l'annotateur de la traduction de 1653, montre que ce sont les aspects mathématiques qui ont été le plus discutés, tandis que les positions cartésiennes relevant de la musique comme art ou ce que l'on pourrait nommer son esthétique, en incluant la question du plaisir et des passions, sont restées en arrière-plan.

La traduction anglaise, intitulée *Renatus Des-Cartes / EXCELLENT / COMPENDIUM / OF / MUSICK / WITH / Necessary and Judicious / ANIMADVERSIONS / Thereupon / By a Person of Honour*, imprimée par Thomas Harper pour Humphrey Moseley, pourrait laisser entendre que le traducteur anonyme ainsi que l'annotateur sont le même personnage. Il n'en n'est rien, comme on l'a déjà montré. Sans apporter de révélation nouvelle sur la question de l'attribution des rôles, par

di Descartes, in ID., *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e Scienza tra testo, libro e biblioteca*, Atti del Convegno Lecce, 7-8 febbraio 2007, Florence, Olschki, 2012, p. 165-204.

37. Cf. *Descartes à Mersenne*, 25 février 1630, AT I 120/ *Tutte le lettere*, Milan, 2009, Let. 27, p. 124; *Descartes à Mersenne*, novembre ou décembre 1632, AT I 263/ *Tutte le lettere*, Let. 57, p. 242.

38. *The Compendium Musicæ of René Descartes: Early English Responses*, éd. par Benjamin Wardhaugh, Turnhout, Brepols, 2013, 252 p.

rapport à ce que nous avons pu établir auparavant³⁹, la traduction est certainement le fait de Walter Charleton (1620-1707), comme l'indique un registre de libraires publié au début du xx^e siècle. Mais l'attribution des remarques à William Brouncker (1620-1684), traditionnelle, est ici corroborée par deux éléments dignes d'être signalés : d'une part, il existe un exemplaire (au moins) en possession d'un lecteur de l'époque de la publication et conservé à la British Library qui porte sur la page de titre la mention manuscrite du nom de Brouncker ; d'autre part, et surtout, le traducteur présumé, W. Charleton, mentionne dans sa *Physiologia* de 1654 le « Noble Author » des *Animadversions*, nommément Brouncker⁴⁰. Si la familiarité des deux hommes est bien établie, la manière dont s'établit leur collaboration au même ouvrage reste cependant obscure et conjecturale. Un détail montre, selon l'éditeur, que Brouncker a rédigé ses notes en se fondant sur le texte latin publié plutôt que sur la traduction anglaise, à savoir le fait que le diagramme circulaire représentant les divisions de l'octave (AT X 104) est très mal reproduit dans la traduction anglaise, en ce qu'il ne respecte pas visuellement les proportions des intervalles (p. 17) alors que la note relative au même problème paraît mieux les respecter (p. 51, n. 17). Bien qu'il soit très probable que Brouncker se soit référé à l'original, il est difficile de fonder une certitude éditoriale sur ce seul argument, dans la mesure où le dispositif des intervalles représentés n'est pas le même d'une figure à l'autre. Le texte de Descartes construit quatre cercles concentriques représentant, en partant de l'intérieur, l'octave, puis pour le second cercle, la quinte et la quarte, puis pour le troisième la tierce majeure et la sixte mineure, et enfin pour le dernier la tierce mineure et la sixte majeure. Tel n'est pas le schéma beaucoup plus complexe que propose Brouncker, dans lequel les différents cercles ou parfois arcs de cercle – absents chez Descartes – n'ont pas la même disposition, et où, par exemple, le dernier cercle représente la quarte, la tierce majeure et la tierce mineure. La traduction fait l'objet de nombreuses notes confrontant le texte latin à sa traduction et constitue ainsi un document de travail remarquable.

Mais le plus important est ici l'annotation de Brouncker. Elle se compose de soixante-dix-sept remarques (*Animadversions*) appelées dans le texte de la traduction, qui sont suivies d'une sorte de récapitulation des résultats articulée en seize paragraphes. À l'exception d'une seule remarque portant sur les signes indiquant la durée des notes, et qui complète le chapitre sur la mesure (AT X 93), l'ensemble des annotations concerne exclusivement les problèmes mathématiques de division de la corde. Il peut s'agir de compléter une indication cartésienne elliptique, par exemple à propos du *Praenotandum* 6 ; ou aussi à propos de l'octave (*De consonantiis*) de reconstruire un tableau complet de la construction des cordes du luth et de leur accord. Autre exemple : à propos des modes, Brouncker construit un tableau complet de tous les modes possibles en posant que l'octave est composée de trois tons

39. René DESCARTES, *Abrégé de musique-Compendium Musicae*, éd. et trad. par F. de Buzon, Paris, PUF, 1987. La traduction anglaise de 1653 est étudiée p. 37 à 40. Voir aussi DESCARTES, *Œuvres complètes*, sous la direction de J.-M. Beyssade et de D. Kambouchner, t. I, Paris, Gallimard, 2016, p. 120-189.

40. Walter CHARLETON, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana, or a fabrick of science natural upon the hypothesis of atoms*, Londres, 1654, Book III, « The Nature of sounds », p. 226.

majeurs (notés a), deux tons mineurs (b) et deux demi-ton majeurs (c), et en variant leur distribution ($a a a b b c c$, $a a a b c b c$, etc.). Il obtient ainsi 210 modes. Mais à la différence du traité classique de Glaréan (*Dodekachordon*, Bâle, 1547) qui utilisait aussi une méthode combinatoire, mais restreinte aux tons et demi-tons sans distinction des tons majeurs et mineurs, Brouncker produit une pure énumération et ne cherche nullement à déterminer quels sont les modes acceptables parmi les combinaisons possibles. Ainsi, il n'utilise pas les règles d'exclusion comme l'interdiction de deux demi-tons successifs ou de trois tons successifs ; et, par ailleurs, il ne cherche pas non plus à articuler la question de la division de l'octave, ni au problème de l'identification des modes grecs ni à celui des effets passionnels qu'ils doivent produire. Descartes, on le sait, ne s'était pas beaucoup avancé dans cette question extrêmement controversée. Mais la trace de cette question demeurerait, qui disparaît totalement dans les remarques de Brouncker. Les aspects physiques du son (et en particulier l'expérience de la résonance et son rôle discriminant dans la classification des consonances) ne sont pas non plus du tout abordés dans les notes. Rien non plus ne concerne la question de la bonté relative des consonances ou de la fonction des dissonances. L'objet de ces notes, presque unique, à l'exception des remarques de détail, est de remplacer l'approche jugée arithmétique de la théorie cartésienne de la consonance par une construction « plus complètement géométrique » (Introduction, p. xxvii). C'est sur cette base qu'il développe des calculs complexes (qui nécessitent à ses yeux un symbolisme algébrique *ad hoc*).

La récapitulation finale est le développement d'un point souligné dès les premières notes, en tendant à dissocier les proportions visible et audible, alors que Descartes paraît en identifier la structure perceptive dans l'ensemble des *Prænotanda*, en particulier le sixième (AT X 91) : Brouncker tente d'introduire, au-dessus des calculs cartésiens, la division euclidienne en moyenne et extrême raison (« section dorée ») et introduit un calcul nommé « ratio-harmonique », exprimé par les logarithmes. L'éditeur considère avec raison que ces deux tentatives constituent autant d'échecs, non seulement en eux-mêmes, mais aussi par le fait que l'on n'en trouve aucun écho direct dans la littérature théorique, alors que d'autres citations du *Compendium Musicæ* se trouvent dans la littérature musicale britannique, comme chez Wallis, Simpson ou Matthew Young. L'éditeur montre également à plusieurs reprises à quel point les éléments utilisés par Newton et par Mercator supposent les procédés de division de l'octave mis au point par Descartes, en particulier les figures de division de l'octave (p. 101) et ce qui concerne la génération de la tierce majeure, obtenue par division de l'octave en complément d'une sixte mineure, et non par division de la quinte (p. 119). C'est évidemment cette dernière propriété qui prépare le concept harmonique de renversement – mais cette fois chez J.-Ph. Rameau.

La publication de ces notes est un événement dans l'histoire de la littérature musicale postcartésienne, mais telle qu'elle peut être envisagée au seul point de vue de l'histoire des mathématiques : ce qui concerne la physique de la vibration (à part quelques remarques de Mercator) de même que tout ce qui concerne l'esthétique musicale proprement dite est mis entre parenthèses. Il y a évidemment un contraste saisissant entre la précision et la complication des calculs et leur incapacité à produire des résultats audibles distinctement. Par ailleurs, la question que pose Brouncker quant au rapport de la proportion visible à la proportion audible est en

elle-même tout à fait intéressante, en ce qu'elle met en question un présupposé théorique de Descartes qui n'est jamais explicité. Cependant, il est impossible de trouver dans les notes des arguments qui développent l'idée d'une proportion audible en tant que telle. En tout cas, la reprise du traité cartésien et le travail mené sur lui en Angleterre en confirment une nouvelle fois l'importance et la nouveauté en théorie pure de musique : pour les mathématiciens tout au moins, le *Compendium Musicæ* est devenu en peu de temps le texte de référence.

Frédéric de BUZON

RECENSIONS POUR L'ANNÉE 2016 *

I. Textes et documents

1.2. CARTÉSIENS

(*) NICOLE, Pierre, *Œuvres morales*, édition, préface et annexes de Thibault Barrier, avant-propos de Denis Kambouchner, Paris, Éditions Manucius, 2015, 191 p.

NICOLE, Pierre, *Essais de morale. Choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, « Encre marine », 2016, 477 p.

Pierre Nicole [= N.] incarne le paradoxe d'un « classique de second ordre » (D. Kambouchner). Parmi les grands protagonistes de la vie intellectuelle de son temps, il est sans doute un des écrivains majeurs du second XVII^e siècle, dont les ouvrages furent incessamment lus et admirés jusqu'à l'époque de Joubert et de Voltaire. L'immense succès de librairie constitué par ses *Essais de morale* en est la preuve. Les quatre tomes parus du vivant de l'auteur connurent de très nombreuses éditions et d'encore plus nombreuses contrefaçons. Après la mort de N., la publication chez Desprez de ses œuvres complètes se poursuivit sous le titre générique d'*Essais de morale*. Ainsi, avec l'intégration d'autres *essais* inédits, des lettres, des réflexions sur les épîtres et les évangiles des dimanches, des quelques écrits d'instruction théologique et, enfin, de la *Vie de Nicole* par l'abbé Goujet et de *L'Esprit de Monsieur Nicole* par l'abbé Cerveau, on atteignit en 1771 le chiffre faramineux de vingt-cinq volumes. Signe irréfutable d'une postérité sans faille et d'un engouement ininterrompu du public pendant presque un siècle et demi. Cela n'a pas empêché les œuvres de Nicole de tomber dans un oubli qui commence au XIX^e siècle et se perpétue pour une grande partie du siècle suivant, en dépit de la réimpression des vingt-cinq tomes de l'édition de 1771 par Slatkine en 1971.

Cet oubli s'accompagne (et sans doute n'est pas indépendant) d'une indécision critique à l'égard de N. Entendons-nous : N. apparaît le plus souvent comme un auteur insaisissable car dépourvu d'une véritable originalité intellectuelle (son ami Henri-Charles de Beaubrun le disait « incapable d'invention »). Ainsi a-t-on parlé de N. comme d'un « janséniste malgré lui » (J. Mesnard) ou d'un « janséniste atypique » (L. Thirouin) dont les thèses sur la grâce apparaissent tiraillées entre les exigences d'une double fidélité, à saint Thomas et à saint Augustin. D'autre part, on (n') a sou-

* Les recensions d'ouvrages ou d'articles antérieurs à 2016 sont précédées d'un astérisque entre parenthèses (*).

vent vu dans N. (que) le « petit disciple » de Pascal. Un disciple, certes, qui souvent n'est pas « asservi », comme l'écrivait Sainte-Beuve ; voire, qui n'hésite pas à critiquer le « grand esprit de ce siècle » qui fut néanmoins à maints égards son unique maître. Enfin, la grandeur de N. a été souvent reconnue dans sa fonction d'avant-coureur des théoriciens de l'économie politique. Admiré, donc, moins pour l'originalité de ses thèses que pour les échos que celles-ci produisirent au siècle suivant, ses réflexions sur la charité et l'amour-propre s'inscrivant dans une « généalogie de la science économique » qui relie les pages des augustiniens du XVII^e siècle à celles de Mandeville et d'Adam Smith (voir P. Force, *Self-interest before Adam Smith. A genealogy of economic science*, Cambridge, 2003). « Classique de second ordre », N. l'est donc sans doute, à ce double titre d'auteur jadis immensément célèbre, mais depuis longtemps oublié et d'auteur dont on arrive mal à cerner la personnalité intellectuelle.

On ne peut donc que se réjouir de la parution presque simultanée de deux anthologies de textes tirés des *Essais de morale* de N., présentées et annotées respectivement par Thibault Barrier [= TB] et Laurent Thirouin [= LT], le second constituant une reprise corrigée et mise à jour de l'édition parue en 1999 aux PUF.

Ces deux recueils contribuent puissamment à sortir les textes de N. de l'oubli dans lequel ils étaient tombés, en les rendant de nouveau accessibles à un vaste public de lecteurs dans des éditions qui sont non seulement philologiquement fiables, mais aussi très élégantes du point de vue typographique. Ces deux anthologies prolongent le renouveau d'intérêt pour N. dont témoignent, outre de très nombreux articles, les éditions récentes de *La Vraie Beauté et son fantôme, et autres textes d'esthétique* par B. Guion (Paris, 1996), du *Traité de la Comédie et autres pièces d'un procès du théâtre* par L. Thirouin (Paris, 1998) et de *La Logique ou l'art de penser* par D. Descotes (Paris, 2011). Le volume édité par T. Barrier est utilement complété par trois annexes (p. 163-186), des *Pensées sur les spectacles* de Duguet, une *Notice chronologique* et surtout une *Table des vol. I-VIII des Essais de morale*. Les deux anthologies proposent d'autre part un texte corrigé et assorti d'une annotation qui, dans un cas (TB), précise les références scripturaires et les variantes remarquables des éditions et, dans l'autre (LT), propose des rapprochements systématiques avec Pascal, explicite la structure argumentative des essais et fournit d'indispensables éclaircissements lexicographiques (voir en part. LT, p. 424). Des introductions très riches esquissent une reconstitution de la pensée de N. à partir du thème de l'éclat (TB, p. 15-48) et offrent une excellente présentation générale de sa réflexion morale (LT, p. 9-31). Il convient toutefois de signaler qu'alors que l'anthologie de L. Thirouin se borne à des textes publiés du vivant de l'auteur, suivant fidèlement le texte de l'édition de 1693, celle de T. Barrier intègre aussi des essais, d'ailleurs fort célèbres comme « Le prisme » ou « Du scandale », compris dans les volumes posthumes, dont « l'authenticité [...] a pu être mise en doute » et la « datation reste problématique » (LT, p. 29).

Le lecteur dispose donc désormais d'un riche ensemble de textes qui lui permettront sans doute de mieux apprécier la grandeur de N. en tant que penseur et écrivain. Il reste à se demander si cela permet aussi de mieux définir son profil intellectuel. Il convient à ce titre de revenir brièvement sur les trois éléments évoqués plus haut. Soit d'abord le rapport avec Pascal : les deux anthologies confirment la présence constante et presque obsessionnelle de Pascal en palimpseste des *Essais* de N. Mais si le plus souvent Pascal est simplement cité (LT, p. 427-428), paraphrasé (LT,

p. 44) ou critiqué (LT, p. 231), il y a aussi des pages où l'approche de N. apparaît plus complexe. On pourrait dire que tantôt N. se veut plus que le simple disciple (éventuellement critique) de Pascal : il s'en fait l'interprète. Cela est d'autant plus intéressant qu'il s'agit souvent de textes pascaliens qui n'ont pas été repris par l'édition dite « de Port-Royal » de 1670 (et 1678). Ainsi, on voit N. réécrire et développer la pensée L 84/S 118 intitulée « Descartes » dans la lettre « Sur la manière d'enseigner la philosophie aux jeunes religieux » (TB, p. 148). De même – et surtout – la célèbre *pensée* L 978/S 743 sur « la nature de l'amour propre », non reprise par l'édition de Port-Royal, gouverne en profondeur de nombreux développements de l'essai *De la connaissance de soi-même* (voir LT, p. 342-343 et surtout p. 372-373). On assiste alors à un corps à corps théorique de N. avec les textes (inédits) de Pascal – un corps à corps qui pointe les éléments les plus originaux et radicaux de la réflexion pascalienne et, en cherchant à les normaliser, les rend d'autant plus visibles (voir aussi LT, p. 344, sur la notion de « moi »).

Les textes repris dans ces deux anthologies permettent aussi de mieux définir le profil de N. en tant que « janséniste atypique ». Force est de constater que les échos des débats sur la grâce générale sont presque totalement absents dans les pages des *Essais* ici republiés. On y repère au contraire des similitudes assez frappantes avec les écrits de spiritualité de Saint-Cyran, qui d'ailleurs avait lui aussi renoncé à articuler la doctrine théologique de la grâce efficace avec ses réflexions sur la vie et la morale chrétiennes. À ce titre, on signalera les nombreuses pages de N. qui, sans rien accorder aux illusions quietistes, font l'éloge de la « paix intérieure » qui s'appuie sur une « secrète » et « continuelle » « attention à la volonté de Dieu » et débouche sur « une vie réglée, égale et uniforme », autant dans le domaine spirituel que politique et civil (LT, p. 96-98, cf. p. 27-28). Mais l'influence de Saint-Cyran est sensible aussi dans les remarques sur les rapports entre « reformation de la conduite extérieure » et « reformation intérieure de l'âme » (LT, p. 94 et 172), et surtout dans les pages que N. consacre à l'exigence d'un bon usage des « événements » (LT, p. 116 et 214).

Enfin, il n'y a aucun doute que les essais consacrés à la « civilité chrétienne » (LT, p. 213), la « grandeur » (LT, p. 236) et la convergence apparente « De la charité et de l'amour propre » montrent que « sans en avoir pleinement conscience », N. « jette les bases d'une approche amoralisée et technique du fonctionnement social » (LT, p. 23). L'économie de l'amour propre éclairé, c'est-à-dire celle issue d'une honnêteté raisonnable, consiste dans un « trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités » (LT, p. 418). Mais il se peut que cette honnêteté raisonnable soit d'abord et surtout pour N. une honnêteté pour ainsi dire négative. Ainsi, à ses yeux, il ne s'agit pas de « plaire » ou de « se faire aimer », comme le théorisaient Nicolas Faret ou Damien Mitton, mais de ne pas déplaire et de ne pas se faire haïr (LT, p. 159). On découvre alors sous la plume de N. une remarquable théorie de la « retenue » en tant qu'attitude essentielle de l'homme pacifique (LT, p. 146; 148-9; 232), et cela non seulement du point de vue éthique, mais aussi au niveau intellectuel (LT, p. 150-151; TB, p. 74; 140). Autrement dit, au lieu de s'interroger comme beaucoup d'autres sur ce qui amène les hommes à tisser des liens sociaux, N. songe à définir ce qui leur permet de ne pas les dissoudre – bref, non seulement de s'associer, mais surtout de « convivre ensemble ».

On le voit, ces publications ne pourront que susciter de nouvelles recherches consacrées à la pensée de N. Nous nous bornerons pour conclure à indiquer deux

questions suscitées par la lecture de ces deux anthologies. D'une part, N. présente ses textes comme des « essais », qui ne prétendent pas « traiter à fond [...] la matière d'une morale toute entière » (LT, p. 380). Les raisons de ce choix sont multiples (cf. LT, p. 15-17; TB, p. 46-48). Il n'en reste pas moins qu'il convient de s'interroger sur le rapport que les *Essais* entretiennent avec les autres écrits de nature strictement théologique publiés à leur suite, où la morale semble être non seulement *essayée*, mais rigoureusement *traitée* (avec le risque de tomber dans les « moralités », TB, p. 142). On ne peut dès lors que souhaiter une édition d'un choix de textes issus des réflexions sur les épîtres et les évangiles des dimanches et des instructions théologiques. D'autre part, il est clair que N. s'adresse à un public de lecteurs « qui ne sont Chrétiens que de la même manière que les Turcs sont Turcs » (TB, p. 64). À ce titre, N. s'efforce de penser les modes d'une conciliation entre valeurs chrétiennes et sociétés humaines, en rejetant à plusieurs reprises l'idéal d'une solitude héroïque du croyant qui se détache du monde (LT, p. 149 et 449). Or, faut-il reconnaître dans les préceptes de N. l'expression d'une casuistique raisonnable, qui s'oppose à celle déraisonnable et vicieuse des jésuites (discrètement évoquée dans LT, p. 370, 380-382)?

Alberto FRIGO

1.3. BIOGRAPHIES

DELFORGE, Frédéric, *Jacqueline Pascal (1625-1661). Biographie*, Paris, Classiques Garnier, 2016, 157 p.

Il aura fallu attendre plus de 150 ans, depuis l'imposant livre de V. Cousin paru en 1844, pour qu'une nouvelle biographie soit consacrée à la sœur cadette de Pascal : publiée en 2002 chez Nolin et préfacée par J. Lesaulnier dans la collection « Univers de Port-Royal » (oubli du *BC XXXIII*), qui vient de la rééditer dans la même collection, mais cette fois aux Classiques Garnier, elle est due au regretté pasteur F. Delforge (1909-2002), bien connu des spécialistes du jansénisme et de ceux de l'histoire de l'enseignement pour sa minutieuse enquête sur *Les petites écoles de Port-Royal*, 1637-1660 (Cerf, 1985), qui s'efforcèrent de renouveler la pédagogie (en français!) du Grand Siècle, dans un esprit qui se voulait augustinien et dont l'histoire, aussi brève que tourmentée, s'est achevée avant que parussent la *Grammaire générale et raisonnée* et la *Logique de Port-Royal*. Ce sont les documents réunis dans les quatre volumes magistraux des *Œuvres complètes* de Pascal, édités par J. Mesnard de 1964 à 1992, qui ont permis à l'A. d'en proposer une synthèse chronologique qui ne se limite pas à paraphraser la *Vie de Jacqueline Pascal* rédigée par sa sœur Gilberte (voir *OC I*, p. 652-675) et complète utilement le n° 31 des *Chroniques de Port-Royal* (1982) consacré aux deux sœurs. L'A. signale à juste titre l'intérêt de l'écrit – elle avait 25 ans – *Sur le mystère de la mort de notre Seigneur Jésus-Christ* (*OC II*, p. 746-762), qui mériterait d'être rapproché de l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* et du *Mystère de Jésus* de Pascal. Rappelons enfin aux cartésiens que c'est à Jacqueline que l'on doit la narration de la rencontre de Pascal et de D. les 23 et 24 septembre 1647, dans une *lettre* à Gilberte datée du 25 septembre (*OC II*, p. 480-482). Mais l'A. n'en a pas saisi l'enjeu (p. 40-41) : sur cette amitié, qui n'eut pas besoin d'une « longue fréquentation », car « on peut dire beaucoup de choses en peu de temps » (AT IV 537, 24-27), voir désormais E. Martineau, « Les amis inconnus. Pascal et Descartes » (*Conférence*, 44, printemps 2017, p. 391-399).

Vincent CARRAUD

2. Études générales

2.1. DESCARTES

BADIOU, Alain, « *Le Séminaire* ». *L'Un. Descartes, Platon, Kant. 1983-1984*, Paris, Fayard, 2016, 296 p.

Entre 1982 (*Théorie du sujet*) et 1988 (*L'être et l'événement*), A. Badiou a consacré l'essentiel de son séminaire à l'étude de la philosophie classique. Le *Bulletin cartésien* a déjà rendu compte du séminaire de l'année 1986, consacré à Malebranche (*Le Séminaire. Malebranche, L'être 2 – Figure théologique*, 1986, Paris, 2013 ; cf. *BC XLIV*, p. 200-202). L'ouvrage ici présenté rassemble le séminaire portant sur D. (11 nov. 1983, puis 6, 13 et 20 déc. 1983) ainsi que les séances consacrées à Platon et Kant.

S'agissant des développements directement afférents à D., ce livre peut être lu de deux manières : du point de vue de l'élaboration des thèses propres à la philosophie d'A. Badiou, et d'un point de vue strictement cartésien. Ce double point de vue interdit de s'étonner que l'A. juge parfois sévèrement des thèses de D., les soupesant, les évaluant et les confrontant à ses propres thèses. Le recenseur refusera néanmoins de mesurer la place de D. dans la pensée d'A. Badiou (trois points seraient ici décisifs : la place du négatif, la causalité du manque et l'histoire du sujet), et sacrifiera donc le premier point de vue au second.

À l'évidence, ces pages sont inspirantes. On souscrita pleinement aux développements sur le *cogito* comme performatif, faisant de l'*ego* un point, « pure ponctualité de l'énonciation » (p. 74) – *ego* non substantiel. – Mais tout de même. Tout de même ! On peut résister à affirmer sans plus de preuves que le passage du *quod sum* au *quid sum*, c'est-à-dire le passage du *pronuntiatum* du *cogito* à la détermination de l'*ego* comme *res cogitans*, exige la garantie divine. On rappellera à cet égard que la détermination de l'*ego* comme *res cogitans* n'est pas une détermination d'essence, mais l'enregistrement pure de performances – d'où le caractère vide de détermination de la *res* et l'amplitude de droit comme de fait inachevée des actes cogitatifs potentiellement déployés ; au mieux, l'A. eût pu s'inspirer de J.-M. Beyssade pour interroger la (problématique) clause précédant l'énoncé de la *regula generalis* (AT VII 35, 11-13, « ... si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum est... »), mais il eût alors fallu justifier l'intérêt porté au seul passage du *quod sum* au *quid sum*. – On résistera encore à considérer l'infini de Dieu comme l'expression d'une négation à partir du fini d'abord donné : on ne saurait écrire que « Descartes considère qu'il y a une évidence à ce que nous ayons une idée du fini, ce qui permet que l'infini soit la combinaison de la négation et du fini [...]. Pour Descartes l'idée absolument initiale est celle de la négation » (p. 69-70), sans contredire les déclarations de la *Meditatio III*, AT VII 45, 30-46, 4. Dès lors, toute profession d'originalité devient quelque peu ridicule, comme à la p. 70 : « Pour moi [*sous-entendu* : contrairement à D.], je crois que c'est le contraire, que nous avons d'abord l'idée de l'infini » [!]. – Le cartésien chicaneur protestera encore que, non, il n'est pas vrai que les *Méditations métaphysiques* inaugurent « l'âge national » de la philosophie et doivent être considérées comme un « manifeste linguistique » (p. 14) ; voilà qui conviendrait à la rigueur (et encore) au *Discours de la méthode*, mais non aux très latines *Meditationes de prima philosophia*. Il rappellera qu'il n'est pas vrai qu'« on ne trouve nulle part la formule 'Je pense donc je suis' », puisque, à une virgule près, elle se retrouve plusieurs fois chez D. (à ***, mars 1638, AT II 38, 10 ; à

***, novembre 1640, AT III 247, 2; à *Newcastle ou Silhon*, mars-avril 1648, AT V 138, 3; *Discours*, AT VI 22, 19 et 33, 17). Enfin il corrigera l'analyse ici faite des relations entre causalité objective et causalité formelle (p. 85 sq.), qui témoigne d'une méconnaissance de l'usage proprement cartésien du fonctionnement des concepts de *realitas objectiva* et de *realitas formalis* et du fait qu'« il est de l'essence de la cause d'être une réalité actuelle ou formelle » (G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris, 1971, I, p. 280).

Reste que cet ouvrage ouvre des pistes fécondes, notamment sur l'ontologie des mathématiques (on aurait attendu ici une confrontation avec *Sur l'ontologie grise de Descartes*, de J.-L. Marion) et sur la réalité objective vue comme différentiel (si pareille hypothèse ne fonctionne pas toujours, elle permet au moins de comprendre pourquoi D. ne parle jamais d'une réalité objective infinie). À mi-chemin entre l'usage externe de D. (« D. au service de la pensée d'A. Badiou » – moyennant quelques énormités, sur le « racisme, le nationalisme, l'antisémitisme » de la pensée de la différence dans laquelle D. se trouverait comme malgré lui toujours pris, p. 88) et l'analyse interne (du corpus cartésien lui-même), une telle confrontation demeure stimulante, car elle ne se cantonne pas à la simple restitution de la pensée cartésienne (ce qu'elle vise aussi, malheureusement), mais se veut juge et interprète de cette pensée, et par là, quand même, demeure profondément philosophique.

Dan ARBIB

2.2. CARTÉSIENS

(*) BORGHERO, Carlo & BUCCOLINI, Claudio, éd., *La ragione et le sue vie*, Florence, Le Lettere, 2015, 480 p.

La réception et l'héritage de ce qui constitue un jalon incontesté du cartésianisme, la question de la méthode, est paradoxalement un parent pauvre de son historiographie. La difficulté à comprendre et repérer dans les œuvres publiées par D. les lieux de sa méthode, sa teneur et son rapport à la logique – dès lors que D. lui-même, dans la *Lettre-préface* à la traduction française des *Principes*, énoncera précisément l'équivalence entre méthode et logique (AT IX-2 13, 24-14, 1; 15,10-13) – constitue l'une des croix, non seulement des études cartésiennes, mais d'abord de sa réception immédiatement contemporaine, comme peuvent en témoigner, parmi d'autres et à des titres divers, les efforts d'interprétation implicites de la *Logique de Port-Royal* (1662) ou explicites du *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes* (1670) par le Père Poisson. Le collectif dont nous rendons compte constitue à cet égard une réussite parce qu'il s'efforce de considérer de manière précise l'assomption de cette méthode sur un point précis, celui des savoirs et des procédures engagés dans la méthodologie de l'élaboration de la preuve. Cet examen parcourt ce faisant plusieurs thématiques disciplinaires, du XVI^e au XVIII^e siècle, des antécédents cartésiens en la matière jusqu'à sa postérité éclairée. Se dégage de cette enquête aussi bien la persistance de thèmes éminemment cartésiens que la diffusion de ses procédures dans des disciplines qui originellement ne furent pas pressenties par D. pour faire partie des disciplines passibles de la méthode. C'est ainsi que l'on trouve dans l'ensemble des savoirs de ces époques des paradigmes d'inspiration cartésienne concernant les modalités d'élaboration de la preuve ainsi que les techniques argumentatives. On notera tout particulièrement – dans un ensemble dont la taille ne permet pas un compte

rendu individualisé (15 articles composent ce fort volume) – un article préalable « Sui precedenti rinascimentali del metodo cartesiano : il rapporto Aconsio-Descartes nell'interpretazione di H.-J. De Vleeschauwer » qui donne en outre en appendice la traduction italienne de l'article du même auteur « Aconsio e Descartes » (par M. Muccillo) ; puis « Il 'mos geometricus' fra usi teologici ed esiti materialistici : le obiezioni di Mersenne contro la metafisica cartesiana » (C. Buccolini), « L'*Admiratio* cartesiana in J. Clauberg » (D. Collacciani), « L'eredità cartesiana nel metodo del diritto naturale » (A. L. Schino), « Discussioni sul metodo nel cartesianismo olandese. Il caso di J. de Raey » (A. Del Prete), « Materie di fatto. Procedure di prova e sistemi del sapere nei secoli XVII e XVIII » (C. Borghero), « Attenzione, riflessione e scienza della mente. Suggestioni cartesiane nella scuola scozzese » (E. Levi Mortera). L'ensemble constitue un remarquable outil d'investigation sur cette diffusion multi-séculaire d'un aspect crucial de la méthode cartésienne.

Gilles OLIVO

CLARKE, Desmond M., *French Philosophy, 1572-1675*, Oxford, UP, 2016, 304 p.

Ce livre, dernier ouvrage d'un grand cartésien disparu peu de mois après sa publication, constitue un des titres de la collection *The Oxford History of Philosophy* et ambitionne de tracer une histoire de la philosophie française du siècle qui suit la nuit de la Saint-Barthélemy. Le *terminus a quo* de cette petite mais intense fresque est justifié par la thèse que le massacre des huguenots fut à l'origine de la lutte entre les monarchomars et leur grand rival Bodin, qui anticipe les questions capitales concernant la démocratie et le gouvernement représentatif qui se réverbéreront en Europe entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Ce choix laisse déjà en soi transparaître l'idée majeure de l'ouvrage : l'étude du contexte politique, religieux et institutionnel constitue une clé de lecture obligée pour comprendre correctement le débat philosophique (d'où la centralité du premier chapitre, p. 1-33). L'auteur insiste particulièrement sur l'importance du contexte institutionnel : la tradition de l'enseignement de la philosophie scolastique dans les Collèges préparatoires des Universités, dans lesquelles la philosophie ne faisait pas, généralement, partie du cursus d'études, constituait encore, dans la France du XVII^e siècle, la chaîne principale de la culture institutionnalisée. Des circuits intellectuels alternatifs, comme les académies et les conférences, dans lesquelles circulent les « new ideas » (p. xiii), se développent hors de cette chaîne institutionnalisée. Pour cette raison, « a comprehensive history of philosophy in early modern France would therefore reflect both the continuity with tradition of the former authors and the relative discontinuity of the latter » (p. xii). Toutefois, il s'agit seulement d'un *desideratum*, par rapport auquel l'A. fait un choix catégorique : l'omission des auteurs scolastiques, qui représentent pour lui la continuité avec le passé. C'est là un jugement de valeur : à la différence d'auteurs comme Thomas et Scot, les scolastiques du XVII^e siècle n'auraient, selon l'A., aucune originalité ; aussi bien furent-ils ainsi perçus par leurs premiers critiques modernes.

Or, précisément, cette exclusion permet à l'A. de déterminer l'angle sous lequel disposer et diviser les matières du livre. Le but est d'identifier les sujets principaux dans lesquels les idées nouvelles de cette histoire sont débattues : scepticisme (p. 35-63), foi et raison (p. 64-96), philosophie naturelle (p. 97-125), théories de l'esprit humain (p. 126-156), éthique (p. 157-190), philosophie politique (p. 191-219), discussion sur l'égalité entre hommes et femmes (p. 220-248). L'A. s'est naturellement inter-

rogé sur les auteurs à inclure dans cette histoire, dans la mesure où les débats philosophiques dépassent les limites géographiques, où beaucoup de travaux furent écrits en latin, et où nombre de philosophes vécurent hors des frontières qui déterminèrent leur identité (Hobbes en France, D. en Hollande). Il ne retient qu'un seul critère négatif : le lieu de résidence. *Exit* donc Hobbes, mais pas D., ni Cureau de la Chambre, La Mothe La Vayer, Montaigne, Mersenne, Silhon, etc. Dans ce riche panorama se signale l'absence d'auteurs comme La Forge, Cordemoy et Malebranche, qui n'est que très rapidement mentionné. Notons deux exceptions : la présence de Poulain de la Barre pour les années 1673-1675, en raison de son importance pour le chap. 8 et, dans le même chapitre, l'exception au critère géographique d'Anna Maria van Schurman, à laquelle de denses développements sont dédiés. Le *terminus ad quem* de ce livre coïncide exactement (même si l'A. ne le remarque pas) avec l'année de publication du second volume de la *Recherche de la vérité*.

Voilà qui constitue un exemple parfait de la parcellisation de l'histoire de la philosophie déterminée par des choix de politique éditoriale (désormais de plus en plus fréquents) : l'A., à juste raison, indique que la fixation du *terminus ad quem* de cette histoire lui a été dictée par l'éditeur, puisque celui-ci programme un autre volume de la même collection sur l'histoire de la philosophie française après la mort de D. Il est impossible de ne pas questionner la partialité ou la pertinence d'une opération éditoriale dans laquelle des parties décisives d'une même histoire sont court-circuitées : comment ne pas inclure Malebranche dans un chapitre sur foi et raison au XVII^e siècle ? Comment passer sous silence La Forge, Cordemoy ou Malebranche dans un chapitre sur l'esprit humain ? Quant à l'exclusion radicale des auteurs scolastiques, elle est au contraire totalement imputable à l'auteur. Cette radicalité est sans doute discutable, non seulement parce que la formation des grands philosophes modernes se déroule précisément dans la culture institutionnalisée avec laquelle leur réflexion doit être mise en relation, mais aussi parce que les travaux les plus récents tendent à accorder à la scolastique moderne le statut d'objet d'étude autonome. Les scolastiques finissent tout de même par reprendre leur place dans cette histoire, au moins indirectement, lorsque, en récapitulant les points principaux de son enquête, l'A. souligne que « the most significant development in French philosophy during the century after 1572 occurred in natural philosophy, in which scholastic forms and qualities were replaced by explanations in terms of the properties of pieces of matter in motion » (p. 249). Ce développement mène à une transformation de la philosophie naturelle en un système hypothétique (dans lequel les hypothèses de Newton supplanteront celles de D.) capable de neutraliser les critiques traditionnelles des sceptiques, lesquels tournent en rond contre un « more modest and realistic epistemic ideal of beliefs » rendu indépendant d'une philosophie naturelle *demonstrata*. Reste que, selon l'A., la scolastique aura survécu à cette transformation conceptuelle et culturelle, dans la mesure où, surtout après Trente, les doctrines de saint Thomas, exemplairement sur la transsubstantiation, auraient acquis « the same status as the religious beliefs on which they offered commentaries » (p. 251). La conclusion de l'ouvrage réaffirme alors son point de départ : dans la France du Grand siècle, les débats théologiques interfèrent profondément avec les débats philosophiques et politiques. Ce qui contraste de manière frappante – comme l'A. le constate au tout début du livre – avec le peu de poids exercé aujourd'hui par la philosophie sur la religion et la politique : « It would be difficult to exaggerate the contrast between

philosophical discussions in early Modern France, which took place in the ominous shadow of intense religious disputes, and their counterparts in the twenty-first century » (p. x). Une leçon à méditer.

Igor AGOSTINI

DEGROOTE, Nicolas, *L'ordre de l'esprit. Pascal et les limites de la philosophie*, Paris, Le Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2016, 283 p.

L'ouvrage est une nouvelle contribution aux débats pluriséculaires sur le rapport de Pascal à la philosophie. Pour l'A., Pascal [= P.] critique la philosophie en son ordre. Elle n'est pas déstituée de l'extérieur, elle n'abdique pas non plus. Bien au contraire, P. « élabore une authentique philosophie, irréductible à son auto-destruction » (p. 266), en en déterminant quatre limites : la finitude comme limite de toute science, qui résulte du jugement de la philosophie par elle-même ; le péché originel comme hypothèse théologique seule à même de rendre compte de la totalité des effets et qui conduit la raison philosophique à juger qu'elle doit se soumettre ; l'orgueil et le désespoir comme limites à toute philosophie pratique déterminant le bien et les moyens d'y parvenir ; l'inefficacité persuasive de la philosophie comme limite à une apologie strictement philosophique, imposant le recours à la rhétorique.

L'ouvrage s'ouvre sur la pensée L 887 (« Descartes inutile et incertain ») et se clôt sur son rejet comme emblème du rapport de P. à la philosophie. Pour l'A., les quatre limites fixées par P. s'opposent point à point à la conception cartésienne de la philosophie : une recherche des principes, procédant selon les lumières naturelles, une étude de la sagesse, conduite selon l'ordre des raisons. Mais P. élabore bien une philosophie, expérimentale, ouverte à la théologie, ne conduisant pas à la sagesse et faiblement persuasive.

Simon ICARD

GENGOUX, Nicole, *Une lecture philosophique de Cyrano. Gassendi, Descartes, Campanella : trois moments du matérialisme*, Paris, Champion, 2015, 578 p.

L'A. nous offre une lecture très précise des deux romans de Cyrano de Bergerac que sont *Les États et Empires de la Lune* et *Les États et Empires du Soleil*. Alors que ces ouvrages ont donné lieu à des études nombreuses dans le champ littéraire, leur portée philosophique a été jusqu'à présent moins explorée, si l'on excepte les travaux d'O. Bloch, de J.-Ch. Darmon et d'A. Torero-Ibad. Si l'importance de la philosophie de Gassendi, d'une approche philosophique pluraliste ou d'un certain scepticisme dans l'œuvre de Cyrano a déjà été soulignée par ces travaux, l'originalité du présent ouvrage consiste à insister sur le rôle central de la philosophie cartésienne dans la pensée de Cyrano. Étant donné le matérialisme foncier de ce dernier, c'est essentiellement la philosophie naturelle ou physique de D. – une physique « coupée de ses racines métaphysiques » (p. 21) et, en particulier, de l'existence de Dieu et d'une âme rationnelle individuelle – qui vient nourrir sa pensée. L'A. n'hésite ainsi pas à faire de Cyrano un « physicien cartésien » (p. 13).

Si, à première vue, l'approche consistant à suivre de façon linéaire le déroulement narratif des deux romans pouvait sembler un peu fastidieuse, force est d'admettre que cette démarche se révèle parfaitement convaincante. L'A. parvient en effet à montrer comment une réflexion authentiquement philosophique se déploie au sein d'une écriture littéraire, notamment par l'appel à des expériences imaginaires ou à travers l'évolution intellectuelle du narrateur Dyrcona, à son tour surpassé par d'autres per-

sonnages du récit. Alors que la théorie de la connaissance de Cyrano reste foncièrement empiriste, donc gassendiste, l'A. montre ainsi comment les atomes gassendistes, doués de spontanéité et dont l'origine doit être reconduite à Dieu, se trouvent dépassés par la réduction de la matière à l'étendue et la physique mécaniste de D., davantage en accord avec l'athéisme et le matérialisme de Cyrano. Cyrano reprend, en leur faisant subir les transformations adéquates, des arguments cartésiens relatifs à l'héliocentrisme, à une physique du plein et des tourbillons et à l'étendue indéfinie du monde qui devient alors infinie. La physique cartésienne joue donc le rôle d'un opérateur de matérialisme qui permet à Cyrano d'abandonner une certaine forme d'animisme. Mais ce cartésianisme débouche à son tour sur un matérialisme qui devient vitaliste : tout est matière en mouvement, mais cette matière est vivante et le mouvement se communique d'un corps à l'autre de toute éternité. Certes, il ne s'agit jamais pour l'A. d'affirmer que la philosophie cartésienne est elle-même matérialiste, mais plutôt de montrer les ressources que la physique de D. offre à une certaine postérité matérialiste et empiriste, qui n'est pas sans rappeler celle du disciple infidèle de D., Henricus Regius.

Delphine BELLIS

PAGANINI, Gianni, « Sanches et Descartes. Subjectivité et connaissance réflexive au temps des sceptiques », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 64/2, 2016, p. 173-185.

L'A. revisite ici le champ mille fois labouré depuis P.-D. Huet des rapports entre le scepticisme du médecin toulousain Francisco Sanches (1550-1623) et la démarche cognitive de D. dans la construction d'un concept moderne de subjectivité, fondé sur la réflexivité de celui qui connaît. Il s'attaque à la lecture traditionnelle, incarnée notamment par les remarques d'É. Gilson dans son édition du *Discours de la méthode*, qui imputait le scepticisme des auteurs de la Renaissance à leur « empirisme foncier », mais l'on regrette qu'il ne prenne pas en considération d'autres titres dans l'immense historiographie sanchesienne. Il s'emploie également à souligner les nombreuses similitudes entre la démarche de Sanches et celle de D., tant au niveau de la forme et du style d'écriture (prenant au sérieux le caractère autobiographique qui permet d'établir le caractère personnel de l'expérience sceptique) qu'au niveau proprement doctrinal. Il rappelle en particulier comment Sanches se serait attaqué à « l'interdit scolastique de l'introspection », étant donné que la tradition aristotélicienne n'admettait de connaissance que médiatisée par l'abstraction des espèces (ce qui est loin d'être certain). Il souligne la ressemblance des textes de Sanches et D. sur la certitude des actes internes, concluant donc que « Sanches demeure, avant Montaigne, l'un des pères de la subjectivité sceptique moderne, et avant Descartes un ancêtre de la subjectivité philosophique tout court » (p. 179).

Jacob SCHMUTZ

(*) PINCHARD, Bruno, *Écrits sur la raison classique*, Paris, Kimé, 2015, 540 p.

Avec cet imposant recueil, l'A. nous offre le produit de quinze ans de méditations et d'étude de l'âge classique. Le recenseur ne s'attachera pas ici à reprendre un à un les articles proposés – certains sont célèbres (« Souveraineté de Malebranche », par ex. 47-62, repris de B. Pinchard, éd., *La légèreté de l'être*, Paris, 1998), d'autres des hommages appuyés à certaines entreprises de recherche (à A. Robinet, par ex., « L'axe cartésien », p. 201-219), d'autres enfin sont inédits (par ex., « Nicolas Malebranche

ou le rayonnement de l'intelligible », p. 21-32) : en un sens, le propre de ce volume n'est pas d'offrir des articles introuvables, mais de donner à voir un mouvement d'ensemble, une inspiration générale, une « respiration » même – cette « respiration classique » à laquelle l'A. est si profondément sensible. Quelque discussion que puisse inspirer telle ou telle thèse, tel ou tel concept (les concepts de *métaphysique*, *esprit*, *libertin*, etc.), il se dégage de l'ensemble une *sympathie* pour et avec l'âge classique dont le monde universitaire contemporain offre peu d'exemples. Non que cet ouvrage constitue à proprement parler une « Introduction à la philosophie du XVIII^e siècle » : trop elliptique pour être véritablement pédagogique, exigeant de son lecteur l'effort pour rejoindre l'A. dans son travail de synthèse, il requiert une certaine aisance dans les grands corpus du siècle ; mais il sera précieux pour ressaisir d'une vue l'esprit du siècle. On évoquera surtout l'Introduction, absolument admirable (« De la raison en général et de la raison classique en particulier », p. 11-19) : l'A. y évoque une raison classique dont le propre est la déliaison, par opposition à une Renaissance où tout est lié : « la raison classique est une raison déliée [...] ». L'idée initiale consiste donc, en rupture avec toute Renaissance vivante, à proposer une raison *sans attache* » (p. 12 sq.). Ainsi l'unité de la pensée classique se fait-elle autour d'une liaison générale dont la pensée de D. (songeons, pour notre part, à la « chaîne sans chaînon » de M. Serres) mais surtout pour l'A. celle de Malebranche offrent l'illustration la plus aboutie (« Malebranche détient [...] après Descartes la vérité d'un siècle auquel Leibniz [avec le *vinculum substantiale*, trop tard venu] cherchera à remédier », p. 14 ; ou encore : « le malebranchisme entendu dans son extension résume la malédiction classique, mais elle se confond avec le principe de sa puissance », p. 15). Ce n'est pas qu'une telle déliaison ne suscite à sa façon un « retour du refoulé » : la raison classique doit bien supporter le mystère de la persistance du lien ou, mieux, des nouveaux liens établis à la faveur d'une raison qui ordonne le monde et par là même le lie. Raison et irraison (plutôt que *déraison*) se partagent ainsi le siècle, non en une opposition frontale, face-à-face militaire ou guerre de positions, mais à la façon d'une dialectique où chaque tendance renforce son contraire – Pascal ayant avec génie formalisé ce mouvement. Le dix-septiémiste tirera profit de cette vision généreuse et ample d'un Grand Siècle, davantage solidaire de la Renaissance que du Moyen Âge (*contra* Gilson, Marion, etc.), mais surtout véritablement grand : « le tableau des savoirs à l'Âge classique [...] embrasse très nécessairement la Renaissance comme son présupposé, une renaissance conçue comme fantasmagorie des liens, et les Lumières comme sa conséquence, elles qui transforment la suppression des liens en un redoublement d'analyse et d'expérience. Aucune coupure abstraite ne saurait périodiser en un sens étroit un tel objet d'enquête qui se confond avec le déploiement d'une métaphysique de l'esprit dans l'intégralité de ses pouvoirs » (p. 19). On ne discutera donc pas l'usage parfois cavalier de certaines catégories historiographiques : le reprocher à l'A. serait d'un sot, qui regarderait le doigt quand le sage lui montre la lune. B. Pinchard pense large, mais parce qu'il pense tout court.

Dan ARBIB

LEBRUN, Gérard, *Pascal. Tours, détours et retournements*, Paris, Beauchesne, 2016, 103 p.

Le remarquable spécialiste de Kant et de Hegel qu'était G. Lebrun n'a pas dédaigné de publier en 1983 en portugais un petit livre pour grand public, plusieurs fois

réédité (éd. Brasiliense). Sa rétroversion (le texte français original est perdu) et sa publication sont dues à la piété de F. Wolff, qui a enrichi le livre d'un certain nombre de notes et de références, à commencer par celles aux *Pensées* elles-mêmes (p. 81-82, une allusion, explicitée et corrigée par l'éditeur – mais lire dans la note « p. 1202 sq. » et non « 1252 »), à une lettre que Pascal écrit à Domat en 1661 (fragment d'une lettre aux Périer, *OC II*, p. 1205-1207) permet de savoir que Lebrun utilisait encore la célèbre édition Brunschvicg *minor* de 1897). Si le rapport de Pascal à D. est traité de façon extrêmement conventionnelle (chap. 2 « Descartes inutile et incertain »), les six chapitres allégres qui composent ce petit livre sont souvent suggestifs ; ils ont pour objet un thème fondamental privilégié (1, « La raison des effets » (et le divertissement) ; 4, « Le point imperceptible » ; 5, « Signaux dans la nuit » (le Dieu caché) ; 6, « Faites vos jeux » (le pari) et un « Intermède satirique » (chap. 3) évoque *Les provinciales*). Mais surtout, la brièveté de cette présentation, qui correspond bien à son sous-titre, ne l'empêche pas d'être à la fois gouvernée par une question, celle du point de convergence de toutes les « facettes » de Pascal, et orientée vers une thèse que Lebrun oppose à l'édulcoration de la *Pascaldeutung* : « cet antimétaphysicien demeura obsédé par l'idéal d'une sécurité que la métaphysique – il fut le premier à le voir – ne pouvait plus apporter à l'homme occidental ».

Vincent CARRAUD

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

ARBIB, Dan, « L'ego image du Dieu ou du *cogito* suivant la volonté », *Revue de métaphysique et de morale*, 3/2016, p. 333-352.

Cet article propose une analyse du statut de la volonté dans la performance du *cogito* et dans les *Meditationes III* et *IV* où elle prend la forme de l'*imago Dei* au moyen d'une lecture interne originale et précise qui s'efforce d'élucider D. par lui-même, ce qui est toujours de bon aloi (en l'occurrence, il s'agit de montrer que, sur le point visé, la *Meditatio IV* opère un retour sur la *Meditatio III* et travaille en l'explicitant ce qu'elle annonce). Le primat de la volonté fait ainsi l'objet d'une étude suggestive et stimulante. On se plairait à voir comment celle-ci pourrait être articulée avec une analyse de cette volonté en ses déterminations, comme D. en propose par exemple dans les *Lettres à Mesland* des 2 mai 1644 et 9 février 1645, qui reviennent justement sur la *Meditatio IV*.

Xavier KIEFT

COLUCCIA, Ilaria, « Descartes et la scolastique sur la fausseté matérielle : perspectives sur les études récentes », *Journal of Early-Modern Studies*, 5/2, automne 2016, p. 145-160.

Petit article de synthèse bibliographique sur la notion de fausseté matérielle, qui apparaît dans la *Meditatio III* avant de jouer un rôle important dans l'échange des objections et des réponses entre D. et Arnauld. L'A. montre qu'un grand nombre de chercheurs des quarante dernières années ont cherché à résoudre les difficultés du texte cartésien par une étude approfondie de la notion de fausseté matérielle dans la scolastique. Elle propose à ce titre un résumé des principales contributions, à

commencer par les travaux du regretté N. J. Wells (1984, puis sa révision en 2008), puis des travaux plus récents d'E. Scribano (2001), D. Behan (2008), C. Wee (2006) et D. Clemenson (2007). L'article rappelle les principaux textes-sources bien connus (Suárez, les Conimbricenses) mais n'en ajoute pas d'autres, et rappelle qu'une bonne étude des définitions scolastiques permettrait d'éviter cet « inébranlable anachronisme » (p. 157) qui caractériserait nombre d'études cartésiennes.

Jacob SCHMUTZ

DUBOUCLEZ, Olivier, « L'ordre géométrique' et le dispositif argumentatif des *Méditations métaphysiques* de René Descartes », *Revue d'histoire des sciences* 69/2, 2016, p. 311-334.

Chacun sait que, dans sa *Géométrie*, D. préconise une sorte d'analyse, manière de résoudre les problèmes qu'il prétend avoir été d'abord utilisée par les anciens. L'A. en résume la démarche : « l'analyse des géomètres consiste traditionnellement à supposer qu'une proposition recherchée est vraie pour en déterminer les implications ou conséquences jusqu'à atteindre une proposition déjà connue, validant rétroactivement la proposition supposée au départ... » (p. 323). Cette procédure est bien illustrée par la solution de D. au problème de Pappus dans la *Géométrie* (AT VI 372, 382 sq.). Or, dans un passage célèbre des *Secundae Responsiones*, en réponse à une demande faite par les objecteurs de présenter sa pensée *more geometrico*, c'est-à-dire en usant de la démarche axiomatique de la géométrie euclidienne, D. dit préférer présenter sa philosophie suivant la *ratio demonstrandi* analytique, laquelle « ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est » (AT VII 155, 23-24). Mais qu'est-ce que l'analyse géométrique a à voir avec le type d'analyse que D. prétend suivre dans les *Méditations*? Il est généralement admis que les deux types d'analyse sont complètement différents; là-contre, l'A. suggère la possibilité de les considérer comme fondamentalement similaires.

Selon lui, deux choses sont au centre de l'analyse géométrique : la supposition et l'énumération. Dans le cas de la géométrie, la supposition est que le problème posé est résolu, c'est-à-dire que les lignes inconnues sont nommées « x », « y », etc., comme si leurs valeurs étaient connues. Dès lors, selon D., « on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusques à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons » (AT VI 372, 15-20). En somme, pour résoudre le problème, il faut mettre en équations les inconnues x , y , etc. et résoudre les valeurs inconnues en termes de valeurs connues. L'A. interprète cela comme une sorte d'*enumeratio* : « parcourir la difficulté », c'est passer en revue la diversité des lignes en vue de saisir leurs relations de dépendance au sein de la configuration produite » (p. 328-329). – L'A. fait valoir qu'un procédé analogue se repère dans les *Méditations* : ici, les suppositions impliquent des choses telles que, dans la *Meditatio I*, l'hypothèse du rêve, qui introduit un « doute 'par provision' » (p. 326), ou encore l'hypothèse d'un « malin génie » (p. 327); il serait également possible de trouver des énumérations dans les *Méditations* : par exemple, au début de la *Meditatio III*, la tripartition entre idées adventices, factices et innées (p. 330), elle-même suivie d'une énumération des nombreuses idées de la *mens* afin d'en trouver au moins une que le méditant n'aurait pu lui-même causer (p. 331 sq.). Ainsi la procédure analytique des *Méditations* correspondrait-elle étroitement au type d'analyse de la *Géométrie*.

Cette thèse est intéressante et sa démonstration est riche. Il est néanmoins permis de rester sceptique. D'une part, si l'analyse géométrique et l'analyse métaphysique impliquent toutes deux des suppositions, ce sont des suppositions d'espèces tout à fait différentes : pour le géomètre, supposer que le problème posé est résolu, c'est simplement assigner des lettres aux valeurs inconnues qui peuvent jouer un rôle dans une équation algébrique, ce qui n'a rien à voir avec les espèces d'hypothèses que l'on trouve dans les *Meditationes* et sur lesquelles l'auteur attire l'attention. D'autre part, on remarquera que le dénombrement est important pour les *Meditationes* mais pas du tout, à notre avis, dans la géométrie analytique de D. : le « parcours » de la *Géométrie* consiste simplement à passer en revue le problème et à formuler une série d'équations qui peuvent être résolues de manière que les inconnues soient exprimées en termes de valeurs connues – ce qui ne semble pas du tout être le même genre d'énumération que dans les *Meditationes*. Dès lors, il est à craindre que la correspondance entre les deux types d'analyse, géométrique et métaphysique, ne soit superficielle.

Daniel GARBER [trad. D.A. revue par l'auteur]

(*) MORENO ROMO, Juan Carlos, *La religión de Descartes*, Barcelone, Anthropos, 2015, 174 p.

Ce livre espagnol surprendra le lecteur qui y chercherait en vain des éclaircissements sur ce que fut la religion de D. ou sur la distinction entre théologie et métaphysique, par exemple. Il s'agit plutôt d'un recueil de textes, divers mais complémentaires, touchant les débats interprétatifs contemporains autour du thème annoncé. L'ensemble porte donc davantage sur la réception du cartésianisme que sur la religion de D. proprement dite. L'A. témoigne d'une connaissance foisonnante et ne renonce pas à quelques remarques polémiques, notamment lorsqu'il aborde dans sa dernière étude la difficulté d'une investigation objective et dépassionnée du rapport de l'Église catholique à D. On retiendra aussi l'évocation du matérialisme et du naturalisme, qui réduisent l'immortalité de l'âme à un article de foi, tandis que le subjectivisme de Sartre en constitue le retour de bâton – Alquié rappelant que la cosmologie fermée et auto-suffisante des sciences naturelles, où il n'y a pas de place pour un « je pense » ni pour la liberté, est un contresens et un cercle, dans la mesure où les sciences ne sont elles-mêmes possibles que grâce à la subjectivité. Globalement, ce livre s'oppose à la récupération hyper-rationaliste de D., notamment en répondant aux critiques du doute hyperbolique, qui n'alla effectivement pas jusqu'à atteindre la foi. Qu'il se conclue sur la citation du *DM*, « retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance » (AT VI 23, 1-3), constitue un rappel de ce qui demeure irréductiblement religieux chez notre philosophe.

Alix GRUMELIER

DE PERETTI, François-Xavier, « Des idées aux choses chez Descartes. Sommes-nous capables d'idées adéquates? », *Revue Philosophique de Louvain*, 114/2, 2016, p. 193-220.

D. introduit la notion d'*idea adæquata* dans ses réponses à Arnauld pour soutenir qu'on n'a pas besoin d'une idée « entière et parfaite » de la chose pour savoir qu'elle est complète. La réponse à la question « sommes-nous capables d'idées adéquates? » étant donc nettement négative, l'enquête menée dans l'article porte moins

sur la possibilité effective d'une connaissance adéquate que sur les conséquences de cette incapacité. Il s'agit d'une recherche sur les pouvoirs et les limites de la raison, qui rapproche la philosophie cartésienne de la critique dans son acception kantienne, en se fondant sur l'autorité de J.-L. Marion. L'auteur retrace les signes d'une théorie de la chose en soi dans les plis de la théorie cartésienne de la certitude, pour critiquer une interprétation scolaire de la thèse métaphysique des *Meditationes* : c'est-à-dire l'idée de Dieu en tant que garant de la correspondance de l'ordre des choses et de l'ordre des raisons. S'appuyant sur des évidences textuelles disparates, l'A. s'efforce de faire converger plusieurs arguments de D. vers le point focal de la thématique des limites d'une pensée finie. La *Regula VIII*, qui prescrit de s'arrêter là où l'on ne peut acquérir une intuition satisfaisante, est donc lue en continuité avec l'interdit d'enquêter sur les vérités de foi. D'après l'A., l'impossibilité d'une idée adéquate ne signifie pas autre chose qu'une nouvelle interprétation de la définition scolastique de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei* : la pensée ne vise plus la chose (qui reste en fond, en tant que noumène) mais l'objet, c'est-à-dire la réalité objective de l'idée. La critique de la thèse « correspondantiste » s'appuie notamment sur une lecture de la *Meditatio III* et des *Regulae*, pour prouver que la philosophie de D. ne relève ni de l'ontologie (elle ne porte pas sur l'être), ni de la métaphysique générale : « Toute notre science est donc affaire de méthode, de contrôle et d'enchaînement de nos représentations » (p. 210).

La construction de l'image d'un D. critique oblige parfois l'auteur à des interprétations partielles de la théorie cartésienne. Telle nous semble être l'opinion selon laquelle la véracité divine garantit « seulement que nos jugements correspondent bien à ce que nos perceptions claires et distinctes leurs présentent » (p. 208). La correspondance des affirmations aux idées affirmées est certainement un aspect important de la fondation de la vérité en tant que certitude, mais la seule cohérence interne de la pensée ne semble pas épuiser le sujet de la garantie divine de la vérité. La réduction de la « philosophie première » aux procédures de la méthode s'avère moins facile si on juge la question à la lumière des quelques passages de la *Meditatio VI*. On pourrait en effet objecter que les *Meditationes* aboutissent à prouver que Dieu n'est pas trompeur justement parce que les « créatures » (les choses) contiennent formellement les réalités perçues objectivement par les idées (AT VII 79). Ce passage, parmi d'autres dans le corpus cartésien, semble interdire que l'on passe directement de l'incapacité de produire des idées adéquates à l'incapacité d'énoncer des vérités sur l'être formel des choses. Quelques études récentes ont fait ressortir une problématique plus riche des rapports entre méthode, métaphysique et vérité, en insistant sur le rôle de la *mathesis* et de l'imagination. Cette voie semble mieux convenir si l'on souhaite dénoncer l'opinion trop simpliste d'un Dieu « garant » sans risquer de tomber dans un relativisme absolu.

Domenico COLLACCIANI

RABOUIN, David, « *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, 69/2, 2016, p. 259-309.

Ce très long article prolonge une thèse que l'auteur a déjà avancée dans ses études précédentes (dont *Mathesis universalis*, Paris, 2009; cf. **BC XL**, p. 193-197); il ajoute notamment au dossier des pièces importantes issues de différents écrits de

jeunesse de D. à propos de l'algèbre. La thèse est la suivante : le calcul géométrique de la première partie de la *Géométrie* de 1637 (ce qu'on appelle aujourd'hui « algèbre » de D.) n'est pas l'achèvement du projet de l'algèbre générale que D. annonce à Beckmann dès 1619. S'énonçant de façon négative, la thèse a des conséquences capitales quant au statut de certains écrits de jeunesse de D., qui cessent ainsi d'être considérés comme des étapes de la construction de l'algèbre cartésienne. L'enjeu, on le comprend, est surtout la définition du statut de la *mathesis universalis* et de ses rapports (d'identité ou d'opposition) avec l'algèbre générale.

Afin de critiquer l'interprétation continuiste, Rabouin choisit de travailler sur les « maladroites » que le jeune philosophe aurait commises en fait de calcul, plutôt que de se concentrer sur ses avancées, comme on le fait d'habitude. Si la *mathesis universalis* doit être lue comme une algèbre, remarque-t-il, on devrait pouvoir reconnaître la science mystérieuse évoquée par la *Regula IV-B* dans les ébauches mathématiques des années vingt. Cependant, l'examen d'un corpus de textes importants, trop rarement exploité, montre bien que D. a longtemps hésité avant d'aboutir à l'unification des problèmes mathématiques. La seconde partie des *Regulae* (portant sur les problèmes déterminés) ne présente pas les caractères essentiels du « calcul géométrique » de la *Géométrie* ; elle ne peut donc pas en être une première ébauche. Le traitement figuré des problèmes dans la *Regula XIV* échoue justement dans l'unification des mathématiques, qui devrait être le but principal. En effet, les deux procédures de figuration proposées (par des points ou par des lignes) reflètent la partition classique des mathématiques selon les deux domaines traditionnels, discret/continu, qu'une *mathesis* vraiment universelle devait en principe unifier. De même, le calcul par les lettres de la *Regula XVI* n'aboutit pas à une théorie suffisamment universelle du calcul. C'est également le cas des *Progymnasmata de solidorum elementis*, où la construction en parallèle du calcul arithmétique et de la figuration géométrique n'envisage aucunement l'unification des deux domaines.

L'A. montre que ce n'est que par l'usage de lignes courbes dans la figuration des problèmes que la *Géométrie* arrive à produire une théorie unifiée des problèmes. Or aucun texte de jeunesse de D. n'envisage une telle solution. De plus, l'algèbre des *Regulae* s'arrête justement au moment de démontrer l'insertion d'une moyenne proportionnelle, problème équivalent à l'extraction de la racine. Les extraits du *Journal* de Beckmann de 1628, et les lettres à Stampioen montrent que D. ignorait la solution géométrique du problème. Celle-ci figure pourtant dans la première page de la *Géométrie*, là où la racine est calculée grâce à l'emploi d'un demi-cercle. La chronologie des textes montre donc qu'au moins jusqu'à 1633, l'algèbre cartésienne opérait dans le domaine de la *mathesis* commune. Dès qu'on l'envisage sous l'angle de l'algèbre universelle, la question du statut de la *mathesis universalis* devient dès lors beaucoup plus claire. – On remarquera que, par son caractère non-continuiste, la thèse de l'auteur se place *de facto* en amont des débats concernant la chronologie des deux rédactions de la *Regula IV* (*IV-A* et *IV-B*). En effet, les hypothèses convaincantes avancées à propos du développement de l'algèbre ne semblent pas être touchées par les nouveautés que la découverte du manuscrit de Cambridge a déjà commencé à introduire dans les études sur la *mathesis*.

Domenico COLLACCIANI

RAGLAND, C.P., *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 255 p.

Il existe au cœur des *Méditations métaphysiques* une antinomie qui met en péril la confiance que nous avons en notre raison : si, selon un schéma interprétatif proposé autrefois par H. Frankfurt, cette antinomie n'est que provisoire, au contraire de celle qui habite le sensible, il incombe au méditant de la dissoudre par la voie de l'argumentation. Or une telle dissolution n'aurait pas lieu, selon l'A., au terme de la *Meditatio III*, mais seulement avec la doctrine cartésienne de la liberté humaine proposée par la *Meditatio IV*. En effet, alors qu'il est démontré dès la *Meditatio III* que Dieu est non trompeur, la persistance factuelle de l'erreur signifie le retour de l'antinomie qu'il faut alors affronter sur le terrain du libre arbitre et de la théodicée qui lui est associée.

S'agissant de la conception cartésienne de la liberté, l'A. traite principalement du conflit existant entre la caractérisation du pouvoir de choisir en termes d'indifférence et le « déterminisme intellectuel » que D. semble par ailleurs favoriser. L'ouvrage montre que la liberté cartésienne implique bien la possibilité du choix alternatif (« principle of alternative possibilities » ou « PAP », p. 83) et que, bien que D. marque son accord avec Gibieuf lorsque celui-ci rejette la notion d'indifférence (p. 118-120), il faut encore distinguer entre « indifférence absolue » (où l'on peut choisir sans considération de la fin qu'est le bien, et ainsi pécher) et l'« indifférence conditionnée » (où l'on peut choisir, mais en étant soumis au bien comme à une fin) que D. accepte aussi bien que Gibieuf. L'A. s'emploie ensuite à montrer en quoi la liberté ainsi entendue est « compatible » avec le « déterminisme intellectuel » : si les perceptions claires et distinctes inclinent nécessairement la volonté, il demeurerait chez D. une « capacité hypothétique » d'agir autrement, c'est-à-dire de produire l'action contraire *dans des circonstances différentes*. C'est ainsi que l'A. interprète la possibilité « absolue » (à *Mesland*, 9 février 1645, AT IV 173, 17-20) qu'aurait le sujet de choisir le parti contraire à celui pour lequel il est déterminé (p. 130-131). L'A. tire la doctrine cartésienne de la liberté du côté d'un déterminisme modéré, minorant en particulier le pouvoir de refus ou de rupture qui serait celui de l'*ego*. C'est à ce prix que l'on peut rendre consistante cette conception de la liberté et y reconnaître une première réponse au problème de la persistance factuelle de l'erreur.

Il existe toutefois une incohérence insurmontable au sein de la théodicée dans laquelle s'inscrit la doctrine cartésienne de la liberté, interdisant de résoudre de façon satisfaisante l'antinomie de la raison décrite au départ. Ce qui est incriminé alors par l'A., c'est la doctrine de la création des vérités éternelles (dont l'ouvrage ne propose toutefois aucune remise en perspective historique, en particulier pour ce qui regarde son rapport aux *Méditations*) qui viendrait pour ainsi dire « falsifier » la liberté cartésienne. Le chap. 7 l'expose de façon claire : D. se trouverait à l'intersection de deux conceptions de la providence divine et de son rapport à la liberté humaine, issues de la doctrine thomiste : celle, « causaliste », proposée par les dominicains et celle, « non causaliste », défendue par les jésuites et représentée en particulier par Molina (p. 198-205). D. paraît très proche de ce dernier et de sa conception de l'influence divine selon laquelle Dieu n'agit pas directement sur les agents humains pour qu'ils réalisent le plan de la Providence, mais dispose plutôt les circonstances où ils agissent. Toutefois, là où les molinistes ont une conception cohérente de l'action divine, puisque Dieu, tout en connaissant les possibles avant la Création, ne fixe pas leur

vérité (et ne décide donc pas du contenu des actions de chacun), la doctrine de la création des vérités éternelles ferait pencher D. du côté de la position dominicaine : Dieu serait cause de la vérité des énoncés contrefactuels relatifs aux mondes possibles. Le schéma cartésien révélerait ici sa faiblesse (p. 220-221) : tandis que Dieu n'engagerait pas causalement les agents à agir de telle ou telle manière, la doctrine de la création des vérités éternelles impliquerait que Dieu soit cause de toutes les vérités et aussi bien de celles qui concernent les événements futurs. La doctrine des vérités éternelles condamnerait donc *a priori* la doctrine de la liberté humaine du fait du « déterminisme logique » qu'elle introduit (p. 225). Si, comme le reconnaît l'A., pareille contradiction relève de l'incompréhensibilité propre à l'action divine selon D., cette contradiction affecte néanmoins le projet des *Meditationes* compris comme la tentative de résoudre l'antinomie de la raison (p. 232) : l'incompréhensibilité de Dieu ne serait plus la désignation d'une limite de la connaissance humaine, mais le motif d'un scepticisme radical et rétrospectif qui affecterait tout discours sur Dieu. À l'évidence, une interprétation de la doctrine de la création des vérités éternelles aussi coûteuse pour le cartésianisme – qui rappelle celle d'A. Koyré autrefois discutée par H. Frankfurt dans son article « Descartes on the Creation of Eternal Truths » (*The Philosophical Review*, vol. 86, n°1, 1977, p. 36-57) – aurait demandé une plus ample élaboration et une évaluation précise de son impact sur la raison théologique (comme suggéré p. 234-235).

En somme, cet ouvrage offre une discussion stimulante de la métaphysique cartésienne, en particulier de sa doctrine de la liberté ; il propose aussi une remise en perspective historique des thèses de la *Meditatio IV*, même si ses conclusions les plus radicales auraient mérité davantage de développement. En outre, en suivant la perspective proposée par l'A., celle d'une antinomie de la raison parcourant le texte des *Meditationes*, il aurait pu être intéressant de considérer sous cet aspect la *Meditatio VI* où D. semble affronter une dernière fois le spectre d'une telle antinomie.

Olivier DUBOUCLEZ

(*) FERRINI, Cinzia, *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei : eredità o mito?* Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2015, 189 p.

Si l'objet de la recherche semble clairement exprimé dans son titre, le cadre, la méthode, les objectifs et le parti pris de ce livre, qui se veut au carrefour de l'histoire de la philosophie, de la philosophie de l'esprit et des sciences cognitives, ne s'imposent pas d'emblée. (1) L'ambition de l'A. est de proposer une approche historico-philosophique et historiographique, inspirée de la conception de l'École de Chicago, qui mette au jour les interprétations partielles et partiales du prétendu « dualisme cartésien », et qui réponde de manière définitive à la fois à la question posée dans le titre : « "l'esprit désincarné" est-il réellement un legs de la philosophie de D. ou un mythe issu des sciences cognitives contemporaines? », et à la question posée par la postérité du philosophe : « le dualisme métaphysique *res cogitans/res extensa* est-il incompatible avec l'unité de l'être humain? » Autrement dit, selon l'A. : la connaissance de l'esprit humain peut-elle s'accomplir hors de toute recherche empirique? (2) L'A. ne remet jamais en question le « dualisme cartésien », mais interroge la conséquence qui lui est imputée : l'esprit désincarné. Le parti pris de cette étude est donc de soumettre la question initiale du dualisme à un nouvel examen, à la lumière (i) des textes cartésiens auxquels se réfèrent les tenants de la théorie du « *disembodied mind* » –

les *Meditationes II* et *VI* et les articles des *Principia* correspondants, la correspondance de D. sur l'union en tant que notion primitive – mais à l'exclusion de ce que l'A. nomme elle-même « les textes canoniques » dans toute étude destinée précisément à dépasser le dualisme métaphysique cartésien, à savoir les *Principia IV*, *Les Passions de l'âme*, et le *Traité de l'homme*; (ii) de la littérature contemporaine sur la théorie du « *disembodied mind* », au sujet de laquelle l'A. précise donc qu'elle n'est pas considérée ici comme secondaire. L'A. se penche ainsi tout d'abord sur les implications de l'ouverture des études cartésiennes à l'international, en particulier aux États-Unis depuis la fin du XX^e siècle, et de leur rencontre avec la science de la cognition incarnée. Cette nouvelle orientation des sciences cognitives, selon laquelle les capacités cognitives dépendent du corps – et non plus du seul cerveau – en interaction constante avec son environnement, a rendu brutalement caduques les sciences cognitives des premières générations fondées précisément sur le « dualisme cartésien ». La philosophie de D. a dès lors été accusée outre-Atlantique de tous les maux épistémiques, qualifiée de déshumanisée, et présentée comme une prison pour la pensée scientifique, voire de « catastrophe » pour aborder les questions morales et politiques. En regard de cette condamnation anglo-saxonne, l'A. mentionne différentes analyses de l'union âme-corps, en particulier celle de H. Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962). L'A. juge cependant que ni les réponses de D. en son temps – à Gassendi, Arnauld, Regius ou Élisabeth – ni les analyses philosophiques contemporaines – l'argumentation « anti-dualiste » de Gouhier est jugée non convaincante quant aux modalités de l'interaction âme-corps – n'auraient éteint la polémique : soit la philosophie cartésienne, fondée sur un dualisme, est de fait incohérente, a été néfaste au progrès scientifique et est à condamner sans appel; soit sa réinterprétation est nécessaire : d'un dualisme épistémique, et non plus métaphysique, à un unionisme ontologique, voire à un modèle triadique. (3) L'objectif de l'A. sera donc de proposer une troisième voie qui « sauve » le dualisme métaphysique et promeuve un « *embodied mind* ». Pour ce faire, le chap. 2 sonde d'abord la thèse du « *disembodied mind* » dont l'origine est rapportée à la position cartésienne dans la *Meditatio II*, selon laquelle les sensations sont de pures pensées d'une *mens* autonome et séparée du corps. Puisque, selon D., la *cogitatio* peut s'entendre soit *pro actione*, soit *pro facultate*, soit encore *pro re in qua est facultas* (AT VII 174, 13), l'A. propose de distinguer le plan de la *res cogitans* en tant qu'essence de la pensée, et le plan de l'activité de la pensée en tant qu'elle recouvre tout acte produit par la pensée. Cette première distinction conduit alors à différencier la pensée des seuls intelligibles de l'usage empirique de la pensée dans la connaissance de l'être sensible des choses naturelles. Ainsi, contre la lecture traditionnelle qui pose l'identification parfaite entre la *mens* et la *res cogitans*, l'A. soutient la thèse d'un écart entre les deux : la *mens-cogitatio* serait la force/*vis*, l'être en acte de la *res cogitans*, en tant qu'*ego cogito* singulier, et non la « chose »/*res cogitans* universelle, qu'elle soit comprise aussi bien comme substance que comme potentialité (*facultas*). D'où l'identification d'un *embodied mind*, et la conclusion de ce chapitre sur la justification de la distinction réelle de la *res cogitans* et de la *res extensa* – le fameux dualisme cartésien –, mais qu'accompagne l'infirmité de la thèse du *disembodied mind* puisque la *mens* pense bien aussi empiriquement. Le chapitre 3 approfondit le rôle de l'imagination et de la sensation dans l'infirmité de la thèse mise en cause, et dans la confirmation du dualisme. Dans le chapitre 4, l'A. développe le thème de la priorité

de la substance pensante sur l'étendue au regard du principe d'identité. Son hypothèse pose que l'invariance de la *res cogitans*, qui constitue l'essence de la *mens*, fonctionne en tant que matrice identitaire pour ce qui concerne les changements du corps. À partir d'un long questionnement sur le recours de D. à l'analogie de la pesanteur pour expliquer l'interaction âme-corps, et toujours à la lumière de sa propre distinction entre la *mens* et la *res cogitans*, l'A. propose une interprétation de l'action de la *mens* sur le corps comme étant comparable à une force (*vis-virtus*) qui s'exerce sans contact et qui conditionne l'unité et l'individuation du sujet humain. *In fine*, le chapitre 5 reprend les prises de position de l'A., à savoir par exemple que la *mens-res cogitans* n'est pas identifiable à la *mens* angélique qui, elle, peut être considérée comme un *disembodied mind*; ou encore que la notion de l'union de l'âme rationnelle et du corps organique dans la chair de chaque homme ne contredit pas le dualisme métaphysique *res cogitans/res extensa*. Mais surtout, alors qu'elle réaffirme sa distinction entre la *mens* considérée *pro re* (i.e. *res cogitans*), substance complète, détentrice de tous les modes de la *cogitatio*, et la *mens* considérée *pro actione*, qui requiert son incarnation quand il lui s'agit d'accompagner sensations et passions, l'A. s'oppose (enfin) clairement à J.-L. Marion et à la distinction entre pensée active et pensée passive avancée dans *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris, 2013; cf. **BC XLIV**, p. 197-199).

Trois remarques conclusives s'imposent. Il nous semble d'abord que la partie essentielle et la plus neuve de cette recherche se trouve au chap. 2 dans l'écart entre la *res cogitans* et la *mens humana* grâce auquel l'A. préserve le dualisme et garantit l'*embodied mind*. – D'autre part, l'A. a moins voulu contredire la thèse, somme toute peu crédible pour qui lit les *Méditations* en entier, d'un *disembodied mind* inventée par D., que celle de *Sur la pensée passive de Descartes* à laquelle elle reproche une conception de la *mens* requérant nécessairement l'union au *corpus meum* pour accomplir le déploiement de la *res cogitans* dans la totalité de ses modes. – On pourrait interroger enfin la pertinence du parallèle introduisant cette étude entre la séparation de l'existence dans la pensée et de l'existence en acte (comme une rose en hiver), et la séparation du corps et de l'esprit. Selon l'A., « la possibilité de concevoir la *mens* comme distincte du corps, *ut rosa in hieme*, » serait à l'origine de l'attribution à D. du concept de *disembodied mind*. Or dans l'*Entretien avec Burman*, (AT V 164 = éd. Beyssade, texte 28), D. pose qu'il n'y a pas de séparation réelle entre l'essence et l'existence des choses créées, mais uniquement une distinction de raison, alors qu'il y a bien une distinction réelle entre l'âme et le corps : il est donc difficile de conférer à la *res cogitans* le statut d'une *rosa in hieme*.

Laurence DUPAS-GELIN

Methodos, 2016, « Figures du signe à l'âge classique », et « Pierre Macherey : avec Foucault, avec Descartes »

La livraison 2016 de la revue *Methodos. Savoirs et textes* contient un intéressant article de Martine Pécharman, « Les mots, les idées, la représentation. Genèse de la définition du signe dans la *Logique* de Port-Royal ». L'A. y montre, de façon convaincante, qu'on a tort de penser que l'intérêt des Messieurs pour la théorie du signe est tardif (les chapitres ajoutés à la cinquième édition de la *Logique* en 1683) et avant tout déterminé par les questions théologiques de polémique eucharistique qui avaient été abordées dans les années 1670 par la *Perpétuité de la foi*. Ainsi, la théorie

port-royaliste du signe, ici précisément restituée et analysée, notamment dans son rapport au thème de la représentation, n'apparaît pas comme un ajout tardif à *L'Art de penser*, mais comme un des axes structurants de cette tentative de mise au point d'une logique cartésienne.

Mais l'essentiel de ce numéro de *Methodos* est constitué par un copieux dossier consacré à Pierre Macherey. Trois articles y concernent les études cartésiennes : deux portent sur le remarquable ouvrage *Querelles cartésiennes* (Lille, 2014 ; cf. **BC XLV**, p. 201-202), et ils sont complétés par un long et bel article de P. Macherey lui-même.

Dans « Pour une 'histoire réelle de la philosophie' », Ph. Sabot offre une vue synthétique de deux de ces fameuses querelles étudiées par Macherey : Alquié/Gueroult et Foucault/Derrida. L'essentiel de l'article porte sur la « querelle de la folie » entre ces deux derniers. Sa principale contribution est de commenter une réponse à Derrida que Foucault avait fait paraître en 1972 dans une revue japonaise (donnée dans les *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard-Quarto, 2001, t. I, texte 104, p. 1149-1163) et qui est devenue, dans une version notablement abrégée, l'appendice « Mon corps, ce papier, ce feu » (texte 102 dans le même volume) que Foucault ajouta à la réédition de *l'Histoire de la folie* cette même année 1972. Ce texte japonais, bien moins fréquenté par les amateurs de D. que cet appendice, offre quelques intéressantes précisions sur la façon dont Foucault concevait cette querelle au plan académique, évaluait ses enjeux méthodiques et institutionnels, et se prononçait sur la question des rapports entre histoire et philosophie.

L'article d'É. Mehl « Une polémographie de la modernité » est plus ambitieux. Il montre comment, à des degrés divers, ces différentes querelles cartésiennes des années 1950-1970 ont été déterminées par le « spectre de Heidegger » qui, de façon multiforme, hantait alors la philosophie française, y compris là où on ne l'attendait pas forcément, comme chez Foucault. L'article montre bien les implications de ce « moment heideggérien » de la philosophie française sur les études cartésiennes de cette période, mais il insiste aussi sur ce que ces approches heideggériennes conservaient de rudimentaire si on les compare aux « outils interprétatifs beaucoup plus précis, et beaucoup plus puissants » qui seront ensuite mis en oeuvre par J.-L. Marion et son école. Dans la foulée de l'ouvrage de Macherey et en un redoublement que n'auraient pas désavoué Borges, et Foucault avec lui, ces deux articles entreprennent donc d'écrire et d'évaluer l'histoire de l'histoire de la philosophie cartésienne, en montrant comment elle a entériné, voire déployé, les lignes de forces de la vie intellectuelle française. Dans trente ou quarante ans, un autre Macherey pourra-t-il en dire autant des débats cartésiens des années 1990-2010 ? La question mérite d'être posée.

Le plat de résistance cartésien de ce numéro est constitué par l'article de P. Macherey « Marcher en forêt avec Descartes ». Le texte se présente d'abord comme une sorte de libre méditation, nourrie de nombreuses références (Dante, Péguy, de riches considérations sur le rôle de la forêt dans l'imaginaire occidental) autour de la « seconde maxime » de la « morale par provision » du *Discours de la méthode*. Il se déploie ensuite dans un commentaire très méticuleux de la *Meditatio I*. Macherey montre qu'on peut la relire à l'aide de cette seconde maxime, qui permet d'en éclairer d'un jour nouveau, au prisme du thème de la « résolution », les lieux les plus canoniques (fonction du doute, usage de la *vetus opinio* qui conduit au Dieu trompeur, malin génie). L'article est indéniablement riche, quoiqu'un peu touffu – il est vrai que le sujet y porte, et que l'A. semble se méfier, en comparant D. le voyageur à

Leibniz l'ingénieur, de ce qu'il appelle les forêts trop « travaillées, revues et corrigées, tracées au cordeau, soigneusement entretenues ». Il est stimulant, et ce n'est assurément pas rien que d'indiquer un chemin peu pratiqué pour parcourir un texte aussi rebattu que la *Meditatio I*. Sans en faire nécessairement un reproche, on signalera que l'A. privilégie une lecture interne et autonome des textes auxquels il s'intéresse, et ne tient donc pratiquement pas compte de tout ce qui a pu être écrit en matière de commentaire cartésien sur la morale par provision, et singulièrement sur la deuxième maxime, depuis une trentaine d'années. Les plus historiens ou sourcilleux des lecteurs pourront, à la suite de V. Carraud taquinant M. Serres (*BC XXVI*, p. 80), s'interroger sur le « marcher » du titre de l'article, dans la mesure où l'on voit mal pourquoi notre « cavalier français qui partit d'un si bon pas » aurait abandonné sa monture pour se livrer aux joies, et périls, de la randonnée pédestro-sylvestre. Plus sérieusement, le principal regret qui vient à la lecture de cet article est à la mesure des contentements qu'il offre : il semble supposer, comme sa condition de possibilité, une thèse globale et essentielle sur la fonction « fondationnelle » de la morale par provision ou, si l'on préfère sur l'enracinement éthique de l'arbre de la philosophie cartésien. Il est dommage que cette thèse n'ait pas été plus explicitement mise au jour, et davantage développée.

Denis MOREAU

3.2. CARTÉSIENS

BORGHERO, Carlo & DEL PRETE Antonella, éd., *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Florence, Le Lettere, « Giornale critico della filosofia italiana quaderni », 33, 2016, xii-332 p.

Ce volume reprend les actes d'un colloque international ayant eu lieu à l'Université de Rome « La Sapienza » en mai 2014. Il témoigne d'un élargissement des domaines de recherche du « Gruppo di ricerca sul cartesianismo » et est composé de quatre parties mettant chacune un thème ou sujet en relation avec les passions : une consacrée au corps, une axée sur la socialisation, une portant sur D. et les cartésiens et une dernière sur le scepticisme. L'érudition ici à l'œuvre fait la part belle aux choses curieuses et aux auteurs peu connus, tels Moreau de Saint-Elier ou Aubert de Versé, mais aussi à ceux que l'on considère ordinairement comme mineurs (Clauberg, Mersenne, Fontenelle, les Port-Royalistes) ou plutôt comme des gens de lettres que comme des théoriciens (Marivaux), aux grands (post-)cartésiens tels Spinoza, Malebranche et Diderot, aux auteurs anglo-saxons des XVII^e et XVIII^e siècles (Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hume). L'ensemble constitue un remarquable panorama déployant la richesse des pensées modernes, présentées au prisme de l'étude des passions. Au cœur de ce beau volume, trois études sont spécifiquement consacrées à D. : une de G. Belgioioso portant sur tristesse dans la correspondance à Élisabeth, une de G. Mori sur la préface des *Passions de l'âme*, et une de D. Kambouchner centrée sur cette dernière œuvre.

Xavier KIEFT

DISTELZWEIG, Peter, GOLDBERG, Benjamin & RAGLAND, Evan R., éd., *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, Springer, 2016, 372 p.

Ce recueil est issu d'un colloque, tenu à Pittsburgh en nov. 2012, portant sur les interactions entre médecine et philosophie naturelle pendant la « Révolution scien-

tifique ». Il comporte quatre parties, et la deuxième, intitulée « Vie et mécanisme » (*Life and Mechanism*, p. 91-225) propose cinq articles qui intéressent les études cartésiennes.

Dans « *Machines of the Body in the Seventeenth Century* », D. Bertoloni Meli questionne les notions de mécanisme et de construction mécanique en relation avec la mécanisation des corps, en anatomie et en pathologie. Aux soufflets et leviers, issus de l'Antiquité, s'ajoutent les fontaines et dispositifs expliqués par Salomon de Caus et déjà étudiés notamment par D. des Chene (*Spirits and Clocks*, p. 93-94, **BC XXXII**, p. 143-145), sans oublier les portes des écluses pour les valves des veines, qui s'opposent au cours des fleuves et prouvent la circulation du sang chez Harvey, lequel explique leur fonction, demeurée incomprise par leur découvreur Fabricius d'Acquapendente. L'étude des comparaisons chez chacun de ces deux grands anatomistes aurait été intéressante. L'A. évoque aussi les mécanismes comme le pendule de Borelli (p. 96), le baromètre ou tube de Torricelli, le ressort de Hooke. Après L. Belloni, l'A. cite Magiotti et son invention, en 1648, du ludion, dénommé « diavoletto di Cartesio » en Italie (p. 97) : une figurine creuse (« le petit diable de Descartes »), remplie d'air et ouverte à sa partie basse, qui est immergée dans un récipient recouvert d'une membrane. Une force exercée sur la membrane augmente la pression dans le liquide et fait remonter du liquide dans la figurine. Cette figurine devient donc plus lourde et coule ; si ensuite la pression sur la membrane cesse, alors, la pression dans le liquide diminue, l'air comprimé dans la figurine en chasse le liquide et la figurine, devenue plus légère, remonte. Ce dispositif expérimental simple a servi en 1665 de modèle à l'anatomiste de Bologne C. Fracassati pour l'explication supposée du mécanisme de la transmission nerveuse. Suit l'exemple de l'anatomiste Jean Pecquet et de ses expériences à l'aide de baromètres sur l'élasticité de l'air, (*Experimenta nova anatomica*, 1651) où l'A. retrouve les conclusions de Ch. Webster dans son article de 1965, *The Discovery of Boyle's Law, and the Concept of the Elasticity of Air in the Seventeenth Century* (p. 441-501, en particulier p. 449-454), absent de la bibliographie, et le dispositif expérimental également reproduit par Roger French (*William Harvey's natural philosophy*, p. 366-368). Intervient aussi le « monde invisible » découvert grâce au microscope, mais la *Micrographia* de Hooke est amputée des considérations philosophiques inscrites dans les descriptions. Le dernier exemple de l'A. revivifie celui des soufflets, avec le modèle des tuyaux d'orgue, et la référence à la description faite par Arnolt Schlick dans son traité allemand de 1511 sur la fabrication des orgues et la manière d'en jouer, *Spiegel der Orgelmacher und Organisten*.

Dans « 'Mechanics' and Mechanism in William Harvey's Anatomy : Varieties and Limits », P. Distelzweig insiste sur l'importance de la reconnaissance, par Harvey lui-même, des liens qu'il n'a cessé de tisser avec son maître padouan, Fabricius d'Acquapendente, depuis les cours dispensés à Londres à partir de 1616 (cf. le manuscrit édité par G. Whitteridge des *Prelectiones, The Anatomical Lectures of W. Harvey*, 1964), jusqu'aux *Exercitationes de generatione animalium* (1651), en passant par le *De motu cordis et sanguinis* (chap. 13), sans oublier les notes manuscrites de Harvey de 1627, sur la physiologie du mouvement, éditées par G. Whitteridge (*De motu locali animalium*, CUP, 1959). À cet égard, les différences sont minces et non commentées entre les traductions anglaises de Whitteridge et celles de l'A. (p. 124 et 127, puis p. 135-136). Contre une présentation d'un Harvey divisé

(« Two Harveys »), l'A., après d'autres, donne crédit à l'affirmation de Harvey dans le *De Gen. An.*, selon laquelle, parmi les Anciens, il suit Aristote, et parmi les auteurs plus récents, Fabricius d'Acquapendente. Soulignons que le premier doit être désigné plus comme un guide que comme « a General », traduction de « dux », et le second considéré, non pas simplement comme « a guide », traduction de « praedemonstrator » (p. 119 et n. 6), mais plutôt comme celui qui ouvre le chemin en pointant avec le doigt, celui qui montre une découverte (nul doute que Harvey pense ici aux expériences de dissection conduites par Fabricius). En somme, Aristote pour l'ambitieux projet d'investigation d'une nature où la téléologie est présente, et Fabricius pour ses découvertes anatomiques et embryologiques sur lesquelles Harvey a médité avant de proposer ses interprétations originales et fondamentales. C'est dans ce cadre que l'utilisation des comparaisons mécaniques/mécanistes de Harvey aurait dû être étudiée (p. 117, p. 125-126). Des difficultés existent dans la lecture de la *Seconde lettre à Riolan (fils)* (sans référence précise au texte publié en 1649 à Amsterdam et Londres), et pas seulement sur le point qui concerne D. (p. 118) : Harvey « was critical of Descartes' mechanistic theory of the heart and, more generally, of the corpuscularianism associated with (e.g.) Descartes, Gassendi, Hobbes, and Boyle ». D. n'est critiqué ni pour son mécanisme, ni pour le corpuscularisme, mais pour l'inexactitude de son observation du mouvement, complexe, du cœur. Comme dans le traité de 1628, ce que Harvey met en avant, ce sont les expériences qu'il n'a cessé de pratiquer et qui confirment ses explications des mouvements du cœur et du sang. Notons aussi que si la division tripartite des publications de Fabricius : *historia*, *actio*, *usus* ou *utilitas*, sur laquelle insiste l'A. (p. 129-130), vaut pour le *De oculo*, *visus organo*, pour le *De aere, auditus organo*, le *De Larynge, vocis instrumento*, en revanche, elle ne vaut ni au sujet du *De venarum ostioliis*, ni pour les traités embryologiques, les trois textes qui ont le plus influencé Harvey. L'insistance sur le mot « historia », synonyme de *dissectio*, mais aussi de *fabrica* et de *structura*, comme sur les termes « actio » et « usus » ou « utilitas », d'inspiration galénique, nous paraît masquer la spécificité du traité de Harvey de 1628 : l'explication du mouvement du cœur et du sang, prouvée par des observations, dissections et vivisections, comme le démontrent les titres et les dix-sept chapitres de ce court traité qui fonde la médecine moderne.

Dans « Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences », K. Detlefsen se concentre sur les débats anglo-saxons récents autour de la conception cartésienne de la vie, et propose de compléter les textes de D. sur les fins de Dieu dans la création. Davantage revue des idées récentes, à distance variable des textes originaux, qu'analyse de la vie chez D., l'article souligne que « deux aspects de la métaphysique cartésienne causent à leur auteur des difficultés potentielles pour identifier une classe d'êtres vivants comme objet d'étude dans les sciences de la vie. Le premier vient de sa stricte ontologie (« austere ontology ») du monde créé, réduite à deux sortes de substances, la substance matérielle (avec l'extension) et les âmes (les choses non étendues avec la pensée). Le second tient à sa conception de la nature de Dieu et de notre relation avec lui, en particulier au fait que nous ne pouvons pas accéder aux fins de Dieu ou aux buts qui l'ont guidé dans la création du monde matériel » (p. 142 et 164). Selon l'A., « l'ontologie de Descartes permet [...] un traitement scientifique particulier de l'être humain, mais pas des corps vivants. C'est un problème pour D. qui inclut les corps animaux et végétaux avec des corps humains dans

ses écrits anatomiques et physiologiques ». L'article expose ce que l'A. « pense être la conception théorique qu'a D. de la vie » et conclut que D. « n'élimine pas la classe des corps vivants de sa philosophie naturelle », et que s'il « est réductionniste dans son explication des phénomènes vitaux, il n'est pas 'éliminativiste' au regard de la vie elle-même – tout comme nous le sommes aujourd'hui, nous qui disposons d'une science plus sophistiquée » (p. 143). Sans souci du contexte philosophico-médical où s'inscrivent les écrits de D. ni de leur chronologie, sans références précises aux textes médicaux-biologiques de D., l'évocation des critiques de « la conception cartésienne théorique de la vie » et de celle des corps vivants avec la chaleur comme principe corporel d'action, ainsi que le rejet du « feu sans lumière » comme « sérieux candidat » (« viable candidate ») à « la théorie de la vie », manque de pertinence (p. 145-150, 164). Après une évocation des débats sur la finalité chez D., l'A. explore la possibilité pour D. d'utiliser des explications téléologiques comme purement hypothétiques dans le domaine scientifique (p. 154-169).

Dans l'article suivant, « Mechanism, the Senses, and Reason : Franciscus Sylvius and Leiden Debates over Anatomical Knowledge after Harvey and Descartes », E. R. Ragland traite des débats sur l'action du cœur, aux Pays-Bas, après les publications du *De motu cordis et sanguinis* et du *Discours de la méthode*. L'A. montre l'utilisation des explications mécaniques pour les êtres vivants, à la suite de la démonstration de la circulation du sang par Harvey et des « spéculations anatomiques provocantes mais sujettes aux erreurs de Descartes » (p. 173). Sans détour par les textes originaux de Harvey et de D., et tout en pointant « la pauvreté » des commentaires sur l'opposition entre Harvey « l'empiriste » et D. « le rationaliste », entre une « pensée vitaliste » et une « philosophie mécaniste », l'A. présente une vision tronquée des deux positions en présence à partir de résumés de sources secondaires (p. 174-179). Il met ensuite, avec raison, et notamment après R. French (*Harvey's Natural Philosophy*, Cambridge, 1994), l'accent sur le rôle de Walaeus, de Franciscus De le Boë Sylvius, de Thomas Bartholin, et de leurs expériences anatomiques « autour des années 1640 à Leyde ». Mais c'est pour montrer que, contrairement aux remarques de D. sur l'importance du mécanisme du mouvement du cœur, et à la « vital connection between his metaphysics and his medicine », les anatomistes hollandais peuvent « rompre le lien supposé nécessaire » entre la métaphysique et la physique cartésiennes et « rejeter son modèle du cœur en acceptant souvent une ontologie cartésienne idéale » (p. 175, p. 176 n. 14, p. 201). N'est-il pas plus simple de consulter les thèses médicales soutenues alors aux Pays-Bas et d'observer qu'à Leyde, mais aussi à Utrecht, les médecins travaillent sur la démonstration expérimentale de la circulation du sang, sur le mouvement du cœur, pratiquent des dissections de cœurs, de cerveaux, des organes liés à la digestion et questionnent la notion de fermentation ? Un constat s'impose : il s'agit de thèmes traités par D. et abordés notamment dans la correspondance avec le médecin Regius, où D. corrige les thèses médicales réunies sous le nom de *Physiologia*. Or l'A., survole cet échange épistolaire où Sylvius est notamment mentionné au sujet des expériences sur les veines lactées (AT III, 69) tout comme il condamne la *Physiologia* sans l'avoir lue (p. 177, 180, 185 et n. 54, 186, 193). Car il tient au présupposé de l'opposition sommaire entre Harvey l'expérimentateur et D. avec ses « speculative explanations » ou « speculations » (p. 173, 182, 184, 185, 186, 187, 191, 193, 194, 195, 196, p. 200 et 202). La place des expériences est négligée chez D., faute de références aux textes : Cinquième partie du *Discours*,

Description du corps humain, Correspondance. Une seule allusion est faite aux « lettres à Plempe de 1638 » (p. 176-177), avec une erreur dans la citation, puisque l'expérience invoquée par D. ne « coupe pas court à l'opinion de Harvey sur le mouvement du sang », mais sur le mouvement du cœur : « quo experimento Harvaei sententia de motu cordis jugulatur » (AT I 527, 21-23). D. a pratiqué des expériences dont les comptes rendus figurent dans les *Excerpta anatomica*, où la vue et le toucher sont invoqués, comme ils l'étaient déjà dans le traité de Harvey de 1628, et avant encore chez Vésale, Fabricius d'Acquapendente et chez Bauhin. Sylvius n'innove en rien à cet égard (p. 196). Comment ne pas voir qu'alors, en médecine, aux Pays-Bas puis en Allemagne, notamment avec Clauberg, on pense et on expérimente avec Harvey et D., ou contre eux, mais pas sans eux ?

Dans « Louis de la Forge and the Development of Cartesian Medical Philosophy », P. Easton et M. Gholamnejad s'intéressent à la philosophie médicale du médecin de Saumur Louis de La Forge. Elles examinent les *Remarques de La Forge à l'édition française de L'Homme et du Traité de la formation du fœtus* (1664), lorsque D. traite de la génération et de la fonction des esprits animaux dans le corps-machine humain, où La Forge voit un exemple de la simplicité du raisonnement mécaniste cartésien, puis le *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec le corps suivant les principes de René D.*, (1666). Les A. soutiennent que D. et La Forge, « s'écartent de la notion purement ontologique de mécanisme pour adopter un mécanisme non réductionniste » (p. 209 et 223). Elles examinent comment les *Remarques de La Forge* confirment le texte de D. sur deux points importants : en fournissant (à partir d'AT XI 128, 3 et du commentaire associé, éd. 1664, p. 205) plus de détails anatomiques sur l'explication cartésienne des esprits animaux et en questionnant l'explication des mouvements musculaires étant donnée la communication quasi instantanée du mouvement du cerveau vers les muscles (p. 210, p. 213-214). Les A. insistent avec raison sur l'intérêt de La Forge pour la description cartésienne de la structure intra-cérébrale, qu'il complète, et pour la glande pinéale. La critique, en 1675, par le médecin cartésien François Bayle, des fonctions attribuées par D. à la glande pinéale, est signalée à juste titre ainsi que son influence sur l'évolution de la conception malebranchiste entre 1674 et 1678 (p. 216). Les A. soutiennent ensuite que, dans le *Traité de l'esprit de l'homme*, La Forge « fournit une version sophistiquée de l'interaction esprit-corps cartésienne ». Elles retiennent que La Forge y complète la comparaison cartésienne avec la machine hydraulique et qu'il développe les explications cartésiennes mécaniques sur les questions de la mémoire, de l'imagination, y compris des femmes enceintes, du sommeil et de la veille (p. 214-215, p. 220-222). Elles concluent que La Forge conforte les idées de D. sur la génération et le fonctionnement des esprits animaux et leur interaction avec l'âme humaine (*mind* plutôt que *soul*, cf. p. 220, p. 223), et qu'il éclaire la réception et l'essor de la philosophie médicale cartésienne en France (p. 207-210, 223). Les indications sur l'habitude du corps auraient bénéficié d'un bref rappel historique médical et d'une référence à l'art. 50 des *Passions de l'âme*, et celles sur les réflexes de la lecture de Canguilhem sur ce thème (p. 218-219). La majorité des articles aurait gagné à accorder plus d'importance aux textes-sources et aux études articulant mieux philosophie et science, comme *Descartes' Natural Philosophy*, édité par S. Gaukroger, J. Schuster et J. Sutton (**BC XXXI**, p. 113-117).

Annie BITBOL-HESPÉRIES

DURIS, Pascal, *Quelle révolution scientifique? Les sciences de la vie dans la querelle des Anciens et des Modernes (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Hermann, 2016, 401 p.

Ce livre questionne la notion de « révolution scientifique » appliquée aux sciences de la vie dans une perspective littéraire, mais sans bien cerner les thèses dans leur contexte ni lire attentivement plusieurs textes convoqués. Il comporte deux parties inégales qui se recoupent sans exclure répétitions et contradictions : (I) « La mélancolie », réduite à la valorisation des Anciens (Bacon, Harvey) ; (II) « Le mépris », associé à leur rejet (Gassendi, Descartes). Le découpage thématique manque de nuances faute d'une réflexion sur ces notions qui engagent le débat sur le scepticisme (Montaigne est cité, mais M. A. Screech, R. Popkin et G. Paganini sont absents de la bibliographie) et à cause du parcours peu chronologique qui est proposé. Le propos du livre se concentre sur le XVII^e siècle, et notamment sur Harvey et Descartes. Mais le privilège accordé à des sources secondaires et des résumés peu exacts des œuvres rendent aussi difficile de cerner la personnalité complexe de Harvey et celle de D. que les thèses novatrices qu'ils ont respectivement défendues. D'où des jugements hâtifs et de sérieuses inexactitudes, joints à l'absence de réflexion sur l'épistémè cartésienne.

Rectifions les p. 172-175 où l'A. affirme que « D. semble pourtant s'être intéressé assez tardivement, vers 1625, à la médecine en tant que science, par l'intermédiaire de Mersenne et de son cercle » : en fait, c'est au moment de la rédaction du *Monde*, qui inclut les découvertes des « nouveaux astronomes » (Copernic, Kepler et Galilée), à la fin de 1629, alors qu'il est installé aux Pays-Bas, que D. dit « [vouloir] commencer à étudier l'anatomie » (AT I 102, 18). Sa source, comme celle de Harvey dans les cours qu'il dispense à Londres, est le *Theatrum anatomicum* de Bauhin (1605), autrement dit un Vésale actualisé, incluant par ex. les découvertes de Fabrice d'Acquapendente sur les valves des veines, ce qu'ignore l'A. (p. 92 et 172). C'est en 1632, alors qu'il a déjà rédigé une grande partie de *L'Homme*, inclus dans *Le Monde*, que D. lit le traité de Harvey démontrant le mouvement du cœur et la circulation du sang, *De motu cordis et sanguinis*, paru quatre ans auparavant. Le médecin anglais expose des nouveautés considérables qu'il explique dès la dédicace au Président du Collège des Médecins de Londres (« sententiam ... novam »), puis redit au chap. 8 : « nova sunt et inaudita ». Harvey ne saurait donc être réduit à « la crainte d'innover à tort » (p. 78), pas plus que les sept premiers chapitres du *De motu cordis* à une inscription « dans la continuité de celle de ses prédécesseurs et contemporains » (p. 83 et 343). Notons par ex. que le chap. 1 commence par le rejet des ouvrages d'autrui pour mettre en avant les observations personnelles de Harvey, et que la seule fois où ce dernier cite Vésale, c'est pour rejeter son explication des mouvements du cœur liée à la seule action des fibres droites, au chap. 2, qui redéfinit les notions de diastole et de systole (p. 10, p. 21-24, éd. 1628). Pendant les années de rédaction de *L'Homme*, et à plusieurs reprises ensuite, D. pratique des expériences de dissection, privilégiant l'étude du cœur, « organe principal » du corps, et s'intéresse, après Harvey, aux particularités de ce viscère pendant la vie embryonnaire, quand les poumons ne fonctionnent pas. Les comptes rendus de ces expériences et des dissections de cerveaux figurent dans les *Excerpta anatomica*, où D. insiste sur l'importance des « questions de faits » ne pouvant « être fixées par la raison » (AT XI 510, 4-5, trad.), ce qui contredit les p. 176 et 319 (n. 71) de l'A. La présentation de D. « entre suffisance et modestie », « en rupture avec les Anciens (sauf dans son

œuvre médicale) » et qui « adopte la même indépendance d'esprit [que Bacon], mais sans témoigner la moindre considération tant envers les Anciens qu'envers les Modernes », est inexacte, tout comme le diagnostic sur son œuvre qui « est celle d'un solitaire fuyant la contradiction de ses contemporains » (p. 167, 180-181). Pourquoi ces jugements hâtifs, pour rester ensuite dans le flou ? Et n'est-ce pas, à nouveau, esquiver ce qui est fondamentalement novateur en médecine ? D. rompt avec les Anciens en dissociant la démonstration récente de la circulation du sang du contexte aristotélécien où Harvey, génial observateur et expérimentateur, l'avait inscrite. C'est là ce qui se joue dans l'hommage que D. rend à Harvey dans le *Discours de la méthode* : on ne peut donc soutenir que D. ne souscrivait « pas en tout à la théorie circulationniste de Harvey » (p. 175), et qu'il aurait découvert la circulation « indépendamment » de Harvey (p. 176). Notons qu'aux Pays-Bas, la diffusion de la thèse harvéienne de la circulation du sang, se fait de manière cartésienne, grâce notamment à l'enseignement de Regius à l'université d'Utrecht et aux thèses médicales préalablement corrigées par D. qu'il fait soutenir, sous le nom de *Physiologia* à partir de 1641. Ces faits sont négligés par l'A. (p. 1 et 226), tout comme le respect constant que marque D. envers Harvey, dans sa correspondance (par ex. à Newcastle, AT IV 188), dans *La Description du corps humain* et dans les *Passions de l'âme*. Il est regrettable que l'A. ne cite pas l'article 7 des *Passions*, qui résume « toute la façon dont la machine de notre corps est composée », et mentionne à nouveau le nom de *Herveus*. Ce texte est au cœur même du renouveau médical et de l'émergence d'une nouvelle anthropologie, puisque la découverte de la circulation du sang doit non seulement fonder une nouvelle pratique médicale, mais renouveler l'étude de « toute la nature de l'homme » : la circulation du sang s'y trouve associée au mécanisme corporel, deux innovations constitutives d'une mutation fondamentale en médecine, voire d'une révolution dans les sciences de la vie, et D. y constate que, plus de 20 ans après la publication du traité de Harvey, la circulation du sang suscite toujours des réserves et n'est admise que par « ceux que l'autorité des Anciens n'a point entièrement aveuglés et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion de Harvey ». Les articles 8 et 107 traitent du « principe de la vie », un « principe corporel » : la chaleur du cœur, réduite à du mouvement (l'agitation des particules du sang) et donc purgée du vitalisme issu de la tradition aristotélico-galénique. De même, les « esprits » cartésiens ne sauraient être qualifiés d'« enfants du pneuma galénique » (p. 177), parce que D. ne conserve de la triade galénique que les « esprits animaux », issus des parties les plus subtiles du sang, et qu'ils « ne sont que des corps » (art. 10). Outre la méconnaissance de textes essentiels de D. et de la voie qu'il trace en médecine à partir de la découverte de la circulation du sang, le livre n'insiste pas sur le fait que deviennent caducs, par ex., le rôle principal du foie selon Galien et les divisions traditionnelles du corps en anatomie (lien cœur/artères et lien foie/veines), ainsi que le cadre conceptuel aristotélécien présent notamment chez les médecins formés à Padoue, comme Harvey. Harvey et D. fournissent une nouvelle orientation à la pratique médicale, et procèdent à une mise en ordre dans une collection d'observations et d'expériences comme, en astronomie, l'héliocentrisme copernicien a eu pour première qualité d'imposer de l'ordre dans une accumulation de procédés de calculs hétéroclites aboutissant à une quantité de schémas inspirés de Ptolémée. Étude du mouvement des astres, puis des mouvements principaux du corps humain (cœur, sang) sont des thèmes fondamentaux qui s'insèrent dans un

discours anthropologique novateur et teinté de scepticisme, qui ne peut qu'influencer des stratégies littéraires.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS

FRIGO, Alberto, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*. Préface de Vincent Carraud, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2016, 295 p.

Imaginons un livre qui n'aborderait jamais son sujet, et qui l'aurait néanmoins intégralement traité en touchant à sa conclusion. Il y a quelque chose de ce tour de prestidigitation intellectuel dans l'ouvrage d'A. Frigo. Sous le titre *L'esprit du corps*, l'A. entend définir une « doctrine pascalienne de l'amour ». La tâche est ambitieuse – le sous-titre l'atteste – et plus ou moins paradoxale, tant il a pu sembler que Pascal [= P.] se tenait à l'écart de telles préoccupations. Après avoir signalé l'ineffable existence d'un troisième ordre, l'auteur des *Pensées* semble s'être abstenu d'en déployer l'économie. L'ordre du cœur (ou de la charité) surplomberait l'œuvre comme un quasi impensable, appelé à demeurer un impensé. L'A. tient au contraire que P. a bien cherché à penser le contenu de cet ordre. L'objet de cette étude est de le prouver.

P. cependant est à peu près absent des trois premiers chapitres, et son inscription dans le volume se limite presque à une seule liasse des *Pensées* – l'avant-dernière des liasses classées, qui porte pour titre « Morale chrétienne » et qui roule principalement autour du *théologoumène paulinien* du corps et des membres. L'A. postule que ces quelques fragments sont dotés d'une cohérence propre, qui autorise à les considérer pour eux-mêmes, sans chercher prioritairement à les replacer à l'intérieur des *Pensées*, mais en s'attachant d'abord, par une démarche historique, à les situer au sein d'une tradition large, pour en déceler la portée proprement théorique et l'originalité. Le travail s'organise ainsi selon une progression concentrique. Le premier contexte à établir est théologique, avec la pérégrination lexicale du syntagme *corpus mysticum* de l'eucharistie vers l'ecclésiologie, jusqu'à ce qu'il s'impose comme un terme technique pour désigner l'Église, avant de connaître une nouvelle mutation d'ordre politique, et de qualifier toute communauté qui ne se réduit pas à un simple agrégat empirique d'individus. Après cet examen historique des vicissitudes du *corpus mysticum*, le parcours devient pleinement théologique en compagnie principalement de Bérulle, pour qui le mode d'être de la créature est purement relationnel : il consiste à subsister dans le corps mystique. De l'ecclésiologie et la théologie, l'A. passe enfin au dernier contexte – philosophique. Référence évidente, l'apologue de Menenius Agrippa, sur les membres et l'estomac, est considéré à travers les multiples échos philosophiques qu'il a suscités, chez Épictète, Du Vair, Senault. Mais c'est à D. que le chapitre 3 fait la part principale, et au *Traité des Passions*, dont la définition de l'amour annonce et rend même possibles les élaborations pascaliennes.

Il ne faudrait pas se laisser décontenancer par la discrétion de la référence à P. pendant cette bonne moitié de l'ouvrage. Le souci d'établir rigoureusement le cadre historique, théologique, philosophique du débat reste en permanence orienté vers une lecture des *Pensées*. Le chapitre consacré à Bérulle pose ainsi la question d'un mode d'être en Dieu, ne passant pas par la transformation ou la confusion. La notion de corps mystique est le dispositif conceptuel qui permet à l'oratorien de penser en

toute rigueur une union impliquant à la fois dépendance et liaison, à l'imitation de l'unité qu'il y a en la Divinité (p. 84). Par le filtre de Saint-Cyran, qui exploite ces intuitions spirituelles dans un sens plus ecclésiologique, devient évident combien cette primauté radicale accordée à la relation (plus essentielle à la créature que son existence même) a pu éclairer les choix de P. – le conduire à penser la subsistance métaphysique sous la catégorie de la relation. Mais cette consonance avec Bérulle et Saint-Cyran permet aussi de pointer une divergence capitale (p. 231). On vérifie là tout l'intérêt de la méthode de l'A. et des détours qu'il semble imposer à son lecteur. C'est qu'à la différence de l'oratorien, le souci premier de P. est de concevoir la figure du membre séparé. Il « s'intéresse à la logique de l'égarément qui gouverne la posture du 'membre séparé' » (p. 228). Car le membre inconscient de son appartenance échoue à penser son être propre. Il est insensible à son propre bonheur, s'enferme dans une haine qui s'ignore. Là où Bérulle condamnait, où saint Paul donnait à voir une complémentarité, P. élabore comme une phénoménologie de l'amour-propre.

La chose est rendue possible par l'invention, qui lui est propre, des membres *pensants*: « un corps plein de membres pensants » (S 401). L'image organiciste léguée par Agrippa et perpétuée par ses héritiers est de nature strictement binaire: on peut être ou n'être pas dans le corps, avec les conséquences qui s'ensuivent. La démarche de P. est tout autre. Elle s'attache à considérer le membre séparé, l'aveuglement de celui qui appartient au corps sans réaliser son appartenance – non pas un membre séparé, mais un « membre qui se pense en tant que séparé et donc qui vit dans l'indifférence à son union » (p. 123). Autrement dit, l'image des membres et du corps doit permettre de penser l'amour et sa logique. De fait, le corps humain physique apparaît comme un corps qui se méconnaît. Et la métaphore n'est valable que comme une figure imparfaite de la corporéité véritable, celle-là même que P. cherche à définir.

D. fait ici figure de principale source – ou du moins de véritable occasion. C'est le caractère proprement inédit de la définition cartésienne de l'amour qui valide le rapprochement avec P. Face à la tradition, qui distingue l'amour de bienveillance et l'amour de convoitise, D. théorise l'univocité radicale de l'amour. Et même si l'article 83 des *Passions de l'âme* semble reconduire une hiérarchie des amours selon les objets (*supra nos, juxta nos, infra nos*), l'A. démontre comment il fait passer en réalité d'un ordre objectif (l'ordre thomiste) à un ordre subjectif, qui maintient l'amour comme passion fondamentalement *une*. La conclusion de cet article 83 aurait sans doute, à cet égard, mérité une attention un peu plus soutenue, tant cette logique de proportions, au sein d'un unique corps composite, corrobore les analyses proposées ici.

Pour A. Frigo, la rupture avec la tradition est telle qu'une coïncidence avec P. sur cette définition de l'amour vaut quasi reconnaissance de dette. Y a-t-il ici véritablement un usage de D. par P.? La question est somme toute assez vaine, et ne retiendra qu'une histoire fétichiste de la philosophie. Que la liasse « Morale chrétienne » soit ou non issue d'une lecture des *Passions de l'âme*, l'A. montre que deux grands gestes philosophiques de P. trouvent leur plénitude de sens à la lumière de D.: (1) une pensée de l'amour qui conduit à régler (à fixer le vrai usage); (2) un passage par l'imagination – laquelle est un *dispositif* (au même titre que l'épreuve de la maladie) pour sortir de l'insensibilité (p. 210). Rien de moins imaginaire que cette imagination, puisque le règlement de l'amour dépend effectivement de l'élaboration d'une image: l'image d'un tout dont on se considère une partie. Le mythe de l'androgyne, auquel on ne peut s'empêcher ici de penser, serait parfaitement impropre

pour représenter l'union de volonté, en laquelle D. situe l'amour. La mise au point de l'A. sur ce rapprochement est particulièrement bienvenue. Il importe de distinguer entre une image du tout et des parties qui vise à décrire les effets du désir et d'autre part l'imagination d'un tout par laquelle on se perçoit comme partie.

La liasse « Morale chrétienne » des *Pensées* se donne ainsi comme « une synthèse magistrale sur les rapports entre amour et unité » (p. 205). La définition cartésienne de l'amour conduit nécessairement à un questionnement sur les formes que peut prendre l'unité. Et pour l'A., l'ecclésiologie est le lieu par excellence d'élaboration d'une pensée de l'unité – un lieu qui n'a pas d'égal à l'âge classique. Cette intuition fondatrice est amplement validée ici par les développements du chap. 4 sur l'ecclésiologie pascalienne, qui confirment parfaitement les analyses précédentes, tout en signalant le passage naturel qui s'opère de l'ecclésiologie à la politique. En soutenant une nouvelle définition de l'Église, une nouvelle doctrine de l'unité ecclésiale (p. 265) qui ne penserait plus l'Église comme une *societas* ordonnée *sub uno*, P. effectue un changement d'horizon de toutes les questions théologico-politiques.

Dans cette brillante synthèse, deux questions demeurent pendantes à mon sens. Elles auraient justifié dans ce cadre critique un traitement plus attentif. – La première concerne la liasse des *Pensées* dont sont issus la plupart des fragments commentés. Que signifie exactement le titre « morale chrétienne » qui lui est donné par P., et surtout quelle est la cohérence de cette liasse ? Les développements sur les « membres pensants » y côtoient une méditation sur la superstition au regard de la dévotion (S 398-400), ou encore sur la double capacité de l'homme de recevoir ou de perdre la grâce (S 386). L'A. remarque que les éditeurs de Port-Royal, les premiers, ont isolé les textes sur les membres pensants. Mais les rapprochements thématiques sont souvent trompeurs chez P., et toujours insuffisants, tandis que les ensembles élaborés dans le classement de 1658 se révèlent riches de sens, si l'on accepte de les prendre en considération. – Mon deuxième regret concerne le fragment S 339 sur les trois ordres, grand absent de ce travail. Il est à peine abordé en conclusion (p. 266), comme une pensée moindre, qui se contenterait de situer le troisième ordre sans chercher encore à lui donner un contenu. Le geste critique est fort, qui consiste à rendre toute leur valeur à des pensées de P. laissées pour compte, et à en faire le cœur d'une doctrine de l'amour. Est-il fatal que cette rectification s'opère au détriment de la grande réflexion sur l'ordre de la charité ? Une articulation des deux moments reste nécessaire.

L'étude d'A. Frigo est de ces grands livres qui créent et imposent leur cadre de réflexion. Par l'ampleur de ses perspectives, par la précision de ses analyses, il s'installe d'emblée comme une référence essentielle. Sur la compréhension de l'idéal moral de P., mais aussi sur son anthropologie et plus généralement sur une doctrine de l'amour à l'âge classique, il est permis de regarder cet ouvrage comme fondateur.

Laurent THIROUIN

LIBRAL, Florent, *Le Soleil caché. Rhétorique sacrée et optique au XVII^e siècle en France*, Paris, Classiques Garnier, 2016, 558 p.

Ce fort ouvrage d'histoire littéraire et religieuse s'intéresse à l'usage et à l'évolution des thèmes optiques dans la littérature sacrée du XVII^e siècle français. Une certaine métaphysique de la lumière se cristallise au début du siècle dans une forme littéraire spécifique, celle de la « similitude » qui prend en charge l'analogie supposée

de Dieu avec la lumière, ou celle du regard charnel et du regard spirituel, et l'explore selon les divers registres symboliques, sur le modèle des quatre sens de l'Écriture de l'exégèse religieuse (cf. p. 77). Dans ce travail, le discours sacré est envisagé comme « lieu d'échange entre science, religion et rhétorique ». L'auteur exhume tout un continent méconnu de la littérature classique : poètes chrétiens tels Claude Hopil, Barthélémy, Pierre Rabbi, Arnauld d'Andilly ; prédicateurs, tels Pierre de Besse, Jean-Pierre Camus, Charles Hersent, Jaques-Bégnine Bossuet ; auteurs de manuels et de traités apologétiques, parmi lesquels Pierre de Bérulle, Joseph Filère, et tout particulièrement Marin Mersenne, dont l'« optique moralisée », développée depuis les *Quaestiones in genesim* (1623) jusqu'à l'*Harmonie Universelle* (1636), offre le pendant théorique aux entreprises littéraires des poètes et prédicateurs. La période étudiée (1600-1670) est, selon l'A. (p. 28-9), marquée par le passage « d'un ordre ancien du regard » dominé par les emprunts à l'optique médiévale et par des références occultistes, ou néo-platoniciennes, à un « ordre nouveau », képlérien et cartésien qui, affirmant « le caractère construit de la perception », autorise l'usage de thèmes catoptriques et perspectifs pour manifester l'imperfection de notre perception de l'ordre sacré voulu par Dieu dans la disposition confuse des choses humaines, et l'importance du point de vue christique pour redresser cette confusion. Un modèle dominant dans ce nouveau régime de la similitude est l'anamorphose, décrite dans les traités de perspectives curieuses tel celui du frère minime Jean-François Nicéron : représentation d'une perspective excentrée ou incurvée, qu'un changement de point de vue ou un miroir cylindrique permettent de redresser et de rendre lisible. Ce sont de tels dispositifs perspectifs qui sont évoqués tant par Pascal (*Pensées*, LG 19) que par Bossuet dans un passage du *Carême du Louvre*, cité au seuil de l'ouvrage (p. 13), présentant l'anamorphose comme une « image assez naturelle du monde, de sa confusion apparente et de sa justesse cachée, que nous ne pouvons jamais remarquer qu'en le regardant par un certain point que la foi en Jésus Christ nous découvre ».

Selon le schéma historique proposé par l'A., les « similitudes » optiques se développent intensément entre 1600 et 1620, d'abord dans la poésie religieuse puis le sermon, se raréfient de 1635 à 1650 ou se voient réélaborées dans des ouvrages en prose tels le *Miroir sans tâche* du jésuite Filère (1636), enfin, à partir de 1650 elles déclinent rapidement en tant que forme littéraire spécifique. Selon Libral, ce déclin, dans un contexte où l'autonomie de l'entreprise scientifique devient de plus en plus patente, signale que le discours sacré n'a pas su « se libérer d'une utopie finissante selon laquelle la science optique et la science morale resteraient soumises au religieux » (p. 400). L'imagerie optique cesse alors d'être conçue comme un instrument de savoir religieux, elle est recrutée par les moralistes, et tend à devenir plus formelle et rhétorique lorsqu'elle se voit mobilisée dans le discours galant, ou utilisée comme instrument d'exhibition et de magnification politique des « hiérarques post-tridentins », entre tous le Roi-Soleil.

Dans cet ouvrage touffu et érudit (comprenant une copieuse bibliographie, p. 441-527, un *index nominum* et un *index rerum*, p. 529-551, ainsi que des notices biographiques et un glossaire, p. 413-439), dont l'organisation complexe n'est pas strictement chronologique, la philosophie et l'histoire des sciences constituent un arrière-plan à la fois omniprésent et néanmoins sans doute trop timidement investi, évoqué à travers des références à une littérature secondaire dont l'autorité ou les éventuels différends ne sont pas, ou guère, discutés. La contribution cartésienne à la

transformation de ce paysage littéraire est présentée comme décisive, et néanmoins elle se voit décrite de façon très indirecte, parfois réduite à des formules hâtives ou empruntées : « ruine d'un modèle représentationnel de la vision » (p. 26), « philosophe au masque », passant « au crible du doute méthodique » l'héritage scolastique (p. 104-105), « logique du désenchantement » (p. 206). Une vue un peu moins figée de ce que représente la pensée cartésienne, et des liens profonds qu'elle tisse entre science et métaphysique aurait sans doute permis de mieux cerner l'importance du dialogue critique qu'elle entretient avec le modèle solaire et l'exemplarisme béruillien, tel qu'il s'illustre de manière très symptomatique dans l'œuvre de Mersenne. Malheureusement l'ouvrage n'accorde aucune considération à la critique cartésienne de l'analogie, pas même dans le sous-chapitre intitulé « crise de l'analogie » (p. 221-227), évoquant le jésuite Benet Perera et Pierre Gassendi, et leur approche « nominaliste » des signes divins que peuvent représenter des météores comme l'arc-en-ciel et les parhélies. L'historien de la pensée cartésienne reste donc quelque peu sur sa faim, en dépit de l'intérêt de cet énorme travail d'exhumation d'une littérature aujourd'hui presque entièrement oubliée.

Philippe HAMOU

MUCENI, Elena, « Malebranche anti-stoïcien ? Bilan historiographique et nouvelles pistes de recherche », *Dix-septième siècle*, 2016/2, 271, p. 285-302.

Malebranche, champion de l'anti-stoïcisme radical au XVII^e siècle ? Ne nous hâtons pas d'embrasser sans réserve cette idée commode du paradigme historiographique traditionnel qui dépeint une guerre philosophique sans merci de tous les « augustiniens français » contre le « stoïcisme chrétien » : cet article, très nuancé du point de vue herméneutique, vient endiguer avec bonheur une certaine tendance à raidir les cadres des analyses consacrées à la philosophie dans la deuxième moitié du Grand Siècle. Revisitant quelques exégètes classiques (M. Adam, M. Spanneut, G. Rodis-Lewis, J. Moreau) ou contemporains (G. Gori) aussi prudents et attentifs qu'elle à l'évaluation de l'anti-stoïcisme de Malebranche, l'A. reprend la question formulant l'hypothèse (argumentée de manière convaincante) que la violente critique faite par l'oratorien dans la *Recherche* ne l'a cependant pas prémuni contre le « virus stoïcien » (selon l'expression célèbre d'H. Gouhier) qui s'est fait sentir dans les œuvres de maturité. L'A. ne remet pas en cause l'anti-stoïcisme de Malebranche mais propose une « atténuation, sinon une véritable remise en question du paradigme d'un Malebranche foncièrement anti-stoïcien » (p. 292). L'herméneutique de l'A. suppose une « interrogation des textes de manière plus approfondie » (p. 286) afin de confronter les « éléments implicites » aux « déclarations explicites » (p. 286). Outre l'identification, dans la *Recherche*, d'une troisième ligne d'attaque contre le stoïcisme, à part les deux lignes déjà repérées par l'exégèse malebranchiste (ce qui prouve que même dans cette direction de recherche toutes les choses n'ont pas été dites !), l'A. pointe certains thèmes essentiels de la philosophie de l'oratorien qui sont « fécondés par des thèmes stoïciens » (p. 294), jusqu'au point de créer, dans une œuvre de maturité comme le *Traité de morale*, une « proximité » avec le stoïcisme, au risque d'engendrer des « conflits et des incohérences avec les axiomes essentiels de l'occasionalisme » (p. 294). Les thèmes où il serait possible d'entrevoir l'influence stoïcienne sont la conception de la liberté (définie, dans une tonalité résolument anti-janséniste, comme « force de l'esprit »), de la société humaine (dont l'A. remarque des « ressemblances

marquées avec la doctrine stoïcienne de l'*oikeiosis* », p. 300) et de la vertu « pratique » (point sur lequel il semble s'inspirer du *De officiis*). L'article met judicieusement en lumière, sans pour autant vouloir épuiser le potentiel de l'hypothèse initiale, l'influence lente et sous-jacente d'un « stoïcisme *redivivus* » (p. 302) que l'oratorien aurait repris tout naturellement dans les œuvres de maturité, après l'avoir combattu dans les œuvres de jeunesse. Une raison de plus d'éviter les lignes de démarcation trop rigides tracées par l'historiographie philosophique.

Cristian MOISUC

ROUX, Alexandra, « Adam chez Leibniz et Malebranche : l'empire du concept et la voix du symbole », *Dix-septième siècle*, 2016/4, 273, p. 707-727.

Spécialiste reconnue de Schelling et de Malebranche, l'A. s'intéresse dans cet article au rôle que joue le symbole d'Adam dans la philosophie de Malebranche et de Leibniz. Plus qu'un symbole propre au discours *théologique*, Adam apparaît dans les œuvres de ces deux auteurs comme une « figure [...] en vue de méditer la condition humaine » (p. 707). Ainsi l'A. veut-elle mettre au jour « l'enrichissement du symbole adamique par la philosophie », avec tous les bénéfices et les périls que cette démarche comporte, un des buts assumés de l'article étant de déterminer la résistance du symbole (théologique) aux contraintes des systèmes (philosophiques). Même si l'article se veut « modeste », l'enjeu qui l'anime est lourd, puisqu'il s'agit de surprendre chez les deux auteurs la manière dont Adam a glissé, peu à peu, du statut augustinien de premier *pécheur* au statut philosophique de premier *homme*. Avec acuité, l'A. remarque l'importance, tant pour Leibniz que pour Malebranche, de la figure d'Adam *ante-lapsaire* (p. 709), ce qui traduit une volonté commune (malgré les motivations différentes) de conférer à cet Adam un rôle *philosophique* proprement dit. On comprend, à lire les pages dédiées à l'Adam leibnizien (p. 709-718), que la figure de celui-ci intervient (notamment dans le *Discours de métaphysique*) au cours de l'élaboration de la notion de « substance individuelle » et que le philosophe s'est efforcé d'éviter autant que possible, lors de son échange épistolaire de 1686 avec Arnauld, le dangereux virage théologique que son correspondant essayait d'imprimer à la notion de « substance individuelle », accusée de mettre en danger la liberté de Dieu (p. 711). L'A. prouve que, pour maintenir la notion de « substance individuelle » à l'écart des enjeux théologiques, Leibniz a dû « brosser un portrait minimaliste d'Adam » et décrire ainsi un « Adam vague [qui] possède des prédicats réduits au minimum » (p. 716). L'A. souligne donc, à juste titre, que la réussite *philosophique* de la démarche leibnizienne est accompagnée par la perte de la dimension *symbolique* et *historique*, l'Adam leibnizien étant devenu « un nom transversal à tous les mondes possibles » (p. 717). L'Adam malebranchiste (p. 719-727) n'est pas moins paradoxal, la figure du premier homme étant polysémique (soit comme le premier de la lignée des hommes, soit comme le Christ-à-venir dont parle saint Paul). Cette dualité paradoxale pour la philosophie mais très naturelle pour la théologie amène Malebranche à se concentrer, lui aussi, sur l'Adam d'avant la chute, qui « figure » Jésus-Christ. Les difficultés théologiques de cet Adam *malebranchiste avant l'heure* (selon l'expression célèbre de F. Alquié), se manifestent pleinement dans la question du rapport entre l'âme et le corps, décisif pour comprendre l'avènement et surtout la cause du péché originel, qui reçoit chez l'oratorien un traitement philosophique et une définition quasi-mécaniste (maintenue dans toutes les œuvres et la

Correspondance), à savoir la perte du pouvoir exceptionnel de suspendre la communication des mouvements du corps à l'âme. L'A. insiste sur le statut « exceptionnel » de ce pouvoir réel d'Adam *ante*-lapsaire (p. 722) qui oblige cependant Malebranche à le penser comme un « rien » suspensif (p. 726), ce qui soulève de redoutables difficultés quant à la nature de cet « être sans épaisseur » (p. 726), dont le statut bascule incessamment entre le caractère « exotique », de par sa condition *ante*-lapsaire et le caractère « fraternel », à cause de sa finitude post-lapsaire (p. 727).

Cristian MOISUC

3.3. DIVERS

(*) BOCCHETTI, Andrea, *Per una storia dell'io. Un nesso impensabile: Descartes-Nietzsche*, préface de Fabrizio Lomonaco, Ariccia, Aracne Editrice, 2015, 182 p.

Le titre donné à cette intéressante étude ne doit pas prêter à confusion. Il ne s'agit pas d'une histoire philosophique de l'*ego* qui viendrait compléter pour la période moderne les importantes contributions récentes d'A. de Libera ou de V. Carraud, mais d'un essai sur la référence à D. dans l'œuvre de Nietzsche et sur son écho chez les penseurs contemporains (Heidegger, M. Henry, J.-L. Marion auprès de qui l'A. a travaillé).

En tant que tel, l'ouvrage porte donc davantage sur la lecture de D. associée à l'interprétation de la subjectivité comme *Wille zu Macht* que sur les textes cartésiens eux-mêmes, que l'A. connaît bien mais cite peu et n'interroge jamais directement. En soulignant le caractère crucial de la référence cartésienne pour Nietzsche (« *Point de départ*. Ironie contre Descartes » : *Fragments posthumes*, 1885, cité p. 26), et en entreprenant de livrer une utile « topologie cartésienne dans la pensée de Nietzsche » (chap. 1), l'A. veut soustraire le régime de cette référence à toute simplification : « L'opération nietzschéenne entend soustraire l'*ego* à son statut ontologique, non pour dissoudre son instance dans une pure illusion (*illusorietà*), mais pour le resituer dans la dimension morphologique du *Wille zu Macht*, comme point de nouage du *Wille* moyennant l'autoposition du sentir en tant qu'unité du penser » (p. 24). C'est en quoi (chap. 2) Heidegger, en mettant l'accent sur le « même » (*Stesso*) métaphysique auquel appartiennent tant Nietzsche que D., « pourrait ne pas avoir suffisamment apprécié la position prise par Nietzsche, parce qu'il n'a pas relevé le point de contact crucial », à savoir l'*ego* lui-même, au titre duquel Nietzsche retransverse la pensée cartésienne (p. 84). On s'approchera davantage (chap. 3-4) de ce « rapport impensable » des deux auteurs avec le « modèle égologique de la substance » tel que reconstruit par J.-L. Marion dans cet ouvrage riche de références à Nietzsche qu'est *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris, 1986) : « l'onto-théo-logie de *ens ut cogitatum* permet de définir les termes auxquels Nietzsche se réfère dans sa déconstruction de l'*ego* » (p. 109). C'est aussi le cas avec l'analyse par M. Henry d'un sentir originaire qu'on rapprochera du thème nietzschéen de l'*Ichgefühl* (p. 116). « En définitive, l'*ego* ne peut retrouver une place pour Nietzsche que comme émergence au sein du vivant ; en tant que tel, il s'institue au sein de la volonté de puissance, à savoir moyennant le se-sentir de la vie, dans l'élan de dépassement qui le tient-au-monde » (p. 174). Cette étude sans propos techniquement historique, et plus qu'économe de mentions de la littérature secondaire, retiendra par sa virtuosité l'attention de tous les lecteurs familiers de la sphère philosophique dans laquelle elle s'est installée.

Denis KAMBOUCHNER

MARCHAL, Francis, *La Princesse et son philosophe. Théâtre. Une mise en scène de la correspondance entre Descartes et la Princesse Élisabeth de Bohème*, Clamecy, Éditions Raison et Passions, 2016, 75 p.

Dans cette pièce de théâtre, l'A., professeur de philosophie, membre fondateur de l'Association pour la création des instituts de recherche sur l'enseignement de la philosophie (acireph) se propose non seulement de faciliter l'accès à un échange de lettres à « l'intérêt proprement philosophique » indiscutable, mais aussi de rendre sensible « l'intensité » de la « rencontre humaine » (p. 7) dont cette correspondance est l'occasion. Il poursuit donc un objectif de vulgarisation intelligente. Cette visée explique la disposition matérielle de l'ouvrage. Au terme d'un ensemble de quatre scènes (« Antidote contre la mélancolie », p. 11-24; « De la vie heureuse », p. 25-39; « Le docteur des princes », p. 41-55; « Une si merveilleuse reine », p. 57-68), puis d'un épilogue (« Un hiver invincible », p. 71-72), des « Indications bibliographiques » sont proposées (p. 73-75). Cette bibliographie n'est pas conçue à destination du spécialiste. Elle est à l'attention du « lecteur amateur » (p. 73), en quête de références permettant de « mieux apprécier le texte de cette mise en scène, comme une *rencontre* entre deux personnes et deux philosophes : Élisabeth et Descartes » (p. 73). – Par ailleurs, les choix faits en matière linguistique permettent d'entrer facilement dans le texte de la correspondance. D'une part, si la volonté de mise en intrigue de ces lettres a conduit à quelques modifications de langage et à des ajouts par rapport au texte de départ, ces ajouts sont relativement peu nombreux. Le texte dans son ensemble se présente en effet comme un montage effectué à partir d'une sélection de lettres composant la correspondance et d'une sélection de passages à l'intérieur de ces lettres. D'autre part, il est proposé au lecteur ou au spectateur qui voudrait aller plus loin dans la maîtrise des enjeux de cette correspondance de se reporter aux indications de pagination entre crochets, données en référence à l'édition de la correspondance entre D. et Élisabeth élaborée par J.-M. et M. Beyssade (Paris, 1989).

Sur le fond, les passages retenus mettent l'accent sur les effets thérapeutiques produits sur Élisabeth par les propositions que D. élabore en matière de bonheur en réponse aux questions qu'elle lui pose. Certes, le rôle joué par cette correspondance dans la construction du système philosophique de D., soit en l'occurrence, sur le développement de sa théorie des passions, et donc de sa morale, développement marqué par la parution du traité des *Passions de l'âme* en 1649, n'est pas souligné, alors qu'il est bien établi. Mais cela ne veut pas dire que les apports proprement théoriques des hypothèses cartésiennes soient mis au second plan. Tout d'abord, le rôle joué dans la construction des idées de D. par la discussion des thèses stoïciennes sur le bonheur, notamment tel qu'elles sont exposées par Sénèque dans le *De vita beata*, apparaît de manière centrale dans la scène 2 (« De la vie bienheureuse »). Ensuite, les remarques de D. sur la politique, contenues dans la correspondance avec Élisabeth, sont présentées et discutées dans la scène trois (« Le docteur des princes ») à l'occasion de l'embarras causé à la princesse par la « folie » de l'un de ses frères (p. 42). C'est un sujet sur lequel D. s'est pour le moins bien peu exprimé dans le reste de son œuvre. La pièce se clôt avec la lecture par Élisabeth de la lettre du 19 février 1650 qui lui a été adressée par Chanut, ambassadeur de France en Suède pour lui annoncer la mort de D., qui avait gagné Stockholm suite à la demande formulée à son endroit par la reine Christine. L'A. insistant ainsi sur le lien affectif fort qui unissait D. et Élisabeth, se place dans la suite de Y. Sibony-Malpertu (*Une liaison philosophique*,

Paris, 2012; cf. *BC XLV*, p. 60). Il tient compte également de travaux de recherche récents et portant sur la question de savoir s'il est possible de considérer Élisabeth comme une philosophe au même titre que D. (D. Antoine et M.-F. Pellegrin éd., *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* Paris, 2014). On ne peut que se réjouir que cette pièce ait déjà été jouée (elle a été créée en 2015 à Avignon).

Élodie CASSAN

SHAW, Devin Zane, *Egalitarian Moments. From Descartes to Rancière*, London-Oxford, Bloomsbury, 2016, xii-208 p.

Le titre du présent ouvrage pourrait être trompeur. Il s'agit d'une étude centrée sur Rancière [= R.] à partir d'un thème fondamental dont l'A. trouve une origine dans la déclaration d'ouverture du *Discours de la méthode* relative au partage du bon sens. Ce rapprochement l'incite à soutenir que R. pratique l'« égalitarisme cartésien » (p. 9), une tendance qui consiste dans la décision de partir de l'égalité et de travailler à l'émancipation de sujets politiques auxquels on aura fait un tort en leur refusant l'auto-détermination; on pense ici aux femmes, aux étudiants à qui on fait la leçon et qui n'ont pas leur mot à dire, aux pauvres. Quoique inspirateur d'un mouvement politique qui comprend Poulain de la Barre, Jacotot (le « maître ignorant » du livre éponyme de R.) et Beauvoir avant l'auteur du *Philosophe et ses pauvres*, l'auteur des *Meditationes* n'est pas tout fait un « égalitariste cartésien » (p. 11). L'enjeu du primat l'égalité des intelligences est en effet, selon l'A., souvent oublié chez lui par des questions de méthode, et D. reste souvent principalement apprécié en raison de son statut dans l'histoire de la métaphysique post-heideggerienne (p. 29-30). Comme par ailleurs « l'œuvre de Rancière ne contient pas de mise en question développée de la pensée de Descartes » (p. 42), notre philosophe brille surtout par son absence. De fait, après les mises au point évoquées à l'instant le livre aborde la question de l'égalitarisme de principe avec l'auteur de *L'égalité des deux sexes*, avant d'évaluer la position de R. lui-même, essentiellement en regard de Greenberg en esthétique et de Badiou en politique, tout en soulignant l'influence de Sartre et Beauvoir. D'autres auteurs sont mobilisés, tels Schelling ou Schiller, mais de D., il n'est pratiquement plus question après le premier chapitre. On remarquera aussi l'absence totale de Rousseau, pourtant assurément égalitariste et cartésien, et certainement influent sur R., mais on admettra que des choix aient pu être opérés. Quoi qu'il en soit, ces restrictions n'empêchaient pas qu'une étude serrée de la « traduction [par Jacotot] de la célèbre analyse cartésienne du morceau de cire », présentée par R. comme l'expression d'une « égalité cartésienne du *cogito* » placée sous le signe de la volonté dans *Le maître ignorant* (2^e éd., 2004, p. 92-97) soit opérée. L'A., qui évoque ce passage, insiste sur la difficulté qu'il y a à distinguer la position de Jacotot de celle de R. (p. 44); c'est précisément dans un tel travail qu'il aurait été possible de prendre la mesure de la singularité ranciérienne. C'est en effet l'auteur de *La mésestante* qui découvre un *cogito* volontariste derrière la perspective sensualiste de Jacotot déployée dans le *Journal de l'émancipation intellectuelle* (t. IV, 1836-1837, p. 430-431, cité dans *Le maître...*, p. 93-94). Jacotot, pour sa part, traite plutôt du *cogito* pour le renverser en « *Je suis homme, donc je pense* » dans son *Sommaire des leçons publiques de Mr. Jacotot*, publié par son critique S. V[an] D[e] W[eyer] (Louvain, Valinhtout et Vandenzande, 1822, p. 23, cité dans *Le maître...*, p. 62 et ici p. 44). Ainsi, quand l'inventeur de la panécastique fait quelque cas de D., ce n'est

pas exactement dans le sens de R. Il eût été intéressant de montrer de quelle manière l'un et l'autre pouvaient donc, chacun à sa façon, être des égalitaristes cartésiens. Et il était peut-être également possible de montrer que c'est principalement R. qui a constitué Jacotot en cartésien émancipé, comme le suggère un entretien de 2005 sur « L'actualité du *Maître ignorant* » dans *Et tant pis pour les gens fatigués* (Paris, Amsterdam, 2009, p. 412-413).

Xavier KIEFT

Directeur de la publication : É. GRIEU
DÉPÔT LÉGAL — 1^{er} TRIMESTRE 2018
CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 2018
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE F. PAILLART (ABBEVILLE)
N° CPPAP : 0218 G 82807