

Bulletin cartésien XXXIX

Centre d'Études Cartésiennes (Paris IV – Sorbonne)*
Centro di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce**

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 2008****

LIMINAIRES

I. MARJORIE GLICKSMAN GRENE (13 DÉCEMBRE 1910-16 MARS 2009)

IN MEMORIAM

Marjorie Grene fut partie prenante de multiples aspects de la pensée philosophique du XX^e siècle. Après avoir obtenu un diplôme de zoologie à Wellesley, elle fut élève de Heidegger à Fribourg et de Jaspers à Heidelberg (1931-1933), puis de Alfred North Whitehead et de C.I. Lewis à Harvard. Elle obtint un doctorat de philosophie de Radcliffe College en 1935. De 1937 à 1955, elle fut *instructor* à l'Université de Chicago où elle participa aux séminaires de Rudolf Carnap et de Carl Hempel. De 1944 à 1957, elle n'eut pas de situation académique; durant cette période, elle se rapprocha de sa famille et aida à en faire tourner les fermes, d'abord dans l'Illinois, puis en Irlande. Malgré cette parenthèse, elle publia *Dreadfull freedom: a Critique of Existentialism* en 1948 et *Heidegger* en 1957, elle poursuivit dans cette ligne de recherche avec *Sartre* (1973) et *Philosophy In and Out Europe* (1976). En 1950, elle rencontra Michael Polanyi et lui tint lieu de *research assistant* pendant la rédaction de *Personal Knowledge*. Ce travail lui permit d'obtenir des contrats temporaires

* Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Luc Marion et Michel Fichant; secrétaire du *Bulletin*: Laurence Renault, avec la collaboration de Philippe Boulier et de Xavier Kieft. Correspondant pour la Russie et l'Europe de l'est (langues slaves): Wojciech Starzynski (Varsovie); correspondant pour l'Amérique latine hispanisante: Pablo Pavesi (Buenos Aires); correspondant pour le Brésil: Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia).

** Centre dirigé par Giulia Belgioioso, secrétaire scientifique: Massimiliano Savini.

Ont collaboré à ce Bulletin: Mmes Siegrid Agostini, Élodie Cassan, Laurence Renault; MM. Dan Arbib, Roger Ariew, Jean-Robert Armogathe, Jean-Marie Beyssade, Philippe Boulier, Richard Burian, Denis Moreau, Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Pablo Pavesi, Wojciech Starzynski. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

*** On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions, le *Bulletin cartésien XXXIX* complet, avec les listes bibliographiques pour l'année 2008, est consultable en ligne aux adresses suivantes: <http://www.archivesdephilo.com>, <http://www.cec.paris-sorbonne.fr>, <http://www.cartesius.net>.

dans les universités de Manchester et de Leeds (1957-1960), puis elle devint lecteur à la Queens University de Belfast (1960-1965). Elle revint aux États-Unis en tant que membre de la faculté – et pour un temps directrice du département de philosophie – de l'Université de Californie, Davis (1965-1978). Elle continua à travailler dans différents cadres académiques après sa retraite officielle de Davis, pour s'installer finalement à Blacksburg, en Virginie, après que sa fille soit passée de Cornell University à Virginia Tech. Elle y fut nommée *Honorary University Distinguished Professor of Philosophy and Science Studies*, et elle poursuivit son enseignement et sa collaboration avec ses collègues jusque vers 2003. Elle demeura intellectuellement productive durant toute cette période, et publia son dernier grand livre *The Philosophy of Biology: An Episodic History*, en collaboration avec David Depew, en 2004. Elle reçut de multiples distinctions, parmi lesquelles des grades honorifiques de Tulane University et de l'Université de Bourgogne (Dijon). Parmi les nombreux hommages dédiés à son travail on compte le premier volume de la *Library of living philosophers* consacré à une femme (*The Philosophy of Marjorie Grene*, 2002) ainsi que *Conceptions de la science: hier, aujourd'hui, demain. Hommage à Marjorie Grene*, édité par Jean Gayon et Richard M. Burian (2007).

Un des traits marquants de ses travaux est sa vision de la philosophie comme dialogue continu impliquant la pensée de tous les grands penseurs des principales traditions philosophiques. Elle mit l'accent sur la nécessité d'interpréter les philosophes à la fois dans leur contexte propre – c'est-à-dire dans le dialogue qu'ils soutenaient avec leurs contemporains et leurs prédécesseurs – et du point de vue de notre propre contexte – c'est-à-dire, de comprendre et de critiquer les arguments des philosophes disparus à la lumière des questions qui nous semblent actuelles. C'est le point de vue de son *Descartes* (1985) ainsi que celui de sa lecture de Thomas d'Aquin *Descartes among the scolastics* (1991) (voir la recension dans le *BC XXII*, 3.1.22). Elle soutenait que la plupart des écrits sur Descartes, tout particulièrement en anglais, étaient si étroitement confinés aux débats proprement contemporains que le Descartes réel en était totalement occulté.

Cependant, elle était elle-même fermement anti-cartésienne dans le domaine de l'épistémologie, insistant sur le fait que les êtres humains sont des étants incarnés dont les caractéristiques se constituent en interaction avec et en réaction à leur environnement physique et social – qu'ils devaient être compris à la lumière de leur lignage animal et dans les termes d'une analyse de la perception, suggérée par la psychologie perceptive de J.J. Gibson. Elle soutenait que son travail avec Polanyi ainsi que ses études de Merleau-Ponty et de Helmut Plessner, avaient contribué à ses vues épistémiques et anticipaient sur certains aspects du réalisme écologique de Gibson. En effet, elle développa son épistémologie naturaliste dès *The knower and the known* (1966), dans lequel son intention était de construire certains éléments en histoire de la philosophie qui auraient pu mener à une philosophie telle que celle de Polanyi.

Sa rencontre avec la synthèse évolutionniste fut de toute première importance. En gardant des vues philosophiques plus larges, elle a traité la connaissance biologique comme une dialectique impliquant l'histoire de la biologie et les problèmes et technologies changeants rencontrés dans différents cadres. Ces thèmes apparaissent très tôt dans sa pensée, dès *A portrait of Aristotle* (1963), où elle interpréta Aristote comme un métaphysicien motivé par la recherche biologique, au lieu de le considérer, comme cela était traditionnel, comme un logicien-métaphysicien. A partir de son

examen de la biologie d'Aristote, elle a identifié trois leçons méthodiques importantes, attaquant par là trois interprétations modernes prévalentes : (1) l'inadéquation de l'atomisme pour comprendre les systèmes complexes, plaçant ainsi au premier plan la question de la réductibilité ou de l'irréductibilité de la biologie à la chimie et à la physique, (2) le déni que la matière et la méthode de la science soient les mêmes partout, une dénégation dont elle pensait qu'elle aiderait à libérer la biologie des exigences par trop abstraites et réductives, qui s'imposent du fait qu'on prend la physique pour l'idéal de toute science, et (3) l'insistance sur le fait que la science n'a pas de contact direct avec une réalité supra-sensible, dont le rejet devait autoriser les biologistes à admettre leurs investigations dans le concret de leur objet d'étude. Ces leçons méthodologiques furent reprises dans son dernier ouvrage concernant l'histoire et la philosophie de la biologie, de *Approaches to a Philosophical Biology* (1969) à *Interactions: The Biological Context of Social Systems*, avec Niles Eldredge (1992).

Marjorie Grene a écrit une autobiographie intellectuelle d'un genre inhabituel : *A Philosophical Testament* (1995), qui détaillait ses différentes vues à propos du réalisme scientifique, de l'être-au-monde, de notre nature darwinienne, et de l'approche écologique de la perception. Le livre, écrit dans son style familier habituel, avec un esprit acéré et tranchant, vaut la peine d'être relu. Elle nous manquera.

Roger ARIEW, Richard Burian (*trad. par L.R.*)

II. DESCARTES, *ŒUVRES COMPLÈTES*

sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner
Gallimard, collection Tel

Premier volume paru : vol. III. *Discours de la Méthode et Essais*, 2009, 820 p.

Le projet de la présente édition est né de discussions sur la physionomie définitive de la nouvelle édition des *Œuvres Complètes* de Descartes, prévue de longue date pour la Bibliothèque de la Pléiade.

Les normes de cette dernière collection en matière d'appareil critique ayant été resserrées, il est apparu judicieux de dédoubler l'édition initialement prévue, et de publier dans une collection de grande diffusion une édition en sept volumes comportant un appareil critique large, en réservant à la Pléiade une édition en deux volumes avec appareil critique réduit.

Un semblable dédoublement est également envisagé pour la *Correspondance*, dont l'édition est assurée par Jean-Robert Armogathe.

Suivant un plan identique à celui de la future édition Pléiade (dont les deux volumes correspondront respectivement aux vol. I-IV et V-VII de la présente édition), l'édition Tel présente l'ensemble des textes de Descartes connus à ce jour dans un ordre globalement chronologique n'excluant pas les regroupements thématiques. Le plan en est le suivant :

I. Premiers écrits (*Thèses de droit, Abrégé de musique, Parnassus, De Solidorum Elementis, Notes et projets philosophiques, Censura*). *Règles pour la direction de l'esprit*.

II. *Le Monde. L'Homme. La Description du corps humain* et autres écrits anatomiques et biologiques.

III. *Discours de la Méthode et Essais (Dioptrique, Météores, Géométrie). Propositio demonstrata. Excerpta Mathematica. Traité de mécanique.*

IV. *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses. Lettre au Père Dinet.*

V. *Les Principes de la philosophie.*

VI. *Écrits polémiques (Lettre à Voet, Lettre Apologétique aux Magistrats d'Utrecht, Notae in Programma). La Recherche de la vérité.*

VII. *Entretien de Burman avec Descartes. Manuscrit Cartesius. Les Passions de l'âme. Ultima verba.*

Ni le cadre de la Bibliothèque de la Pléiade, ni celui de l'édition Tel ne se prêtaient à une publication intégrale des œuvres latines de Descartes concurremment avec leur version française. Seront toutefois donnés en vis-à-vis de leur traduction française les textes latins des *Regulae*, des *Meditationes* et des deux premières parties des *Principia*. Pour tous les textes publiés du vivant de Descartes dans les deux langues, les écarts entre le texte original et sa traduction seront signalés en note aussi systématiquement que possible. Les autres textes latins, à l'exception des parties du volume des *Meditationes* de 1642 non traduites en 1647, sont donnés dans une traduction nouvelle.

L'appareil critique (présentations et notes) a été conçu en fonction des spécificités de chaque texte, avec pour première ambition de mettre à la disposition du lecteur non spécialiste une palette très élargie de données utiles en matière historique, textuelle et conceptuelle, incluant de nombreuses références et citations de la *Correspondance*.

Ont apporté leur collaboration à cette édition : Roger Ariew, Jean-Marie Beyssade, Michelle Beyssade, Annie Bitbol-Hespériès, Michel Blay, Erik Jan Bos, Frédéric de Buzon, André Charrak, Didier Gil, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Catherine Kintzler, Jean-Luc Marion, Denis Moreau, Martine Pécharman, Laurence Renault, Geneviève Rodis-Lewis (†), Theo Verbeek, André Warusfel.

Jean-Marie BEYSSADE, Denis KAMBOUCHNER

III. LES ŒUVRES COMPLÈTES DE DESCARTES EN TROIS VOLUMES

L'éditeur Bompiani (Milan) avait publié en 2005 toutes les lettres de Descartes en un volume, avec leur traduction italienne. Cette édition, épuisée, vient de faire l'objet d'une réédition considérablement revue et augmentée : plusieurs lettres absentes d'Adam-Tannery et signalées par Baillet ont été intégrées, l'*Index nominum* a été revu, ainsi que toutes les tables de concordances. Outre le renvoi à la pagination d'AT, la nouvelle édition de la *Correspondance* tient compte des deux volumes d'*Œuvres* publiés cette année chez le même éditeur.

En effet, l'équipe dirigée par Giulia Belgioioso à Lecce (avec le concours de plusieurs spécialistes français) a présenté tous les écrits de Descartes (avec leur traduction italienne), dans l'ordre de publication, en deux volumes : les traités 1637-1649, d'une part, et les publications posthumes de l'autre. Chaque texte est précédé d'une notice historique, tenant compte des *quaestiones disputatae*, et une attention particulière a été apportée à la reproduction des figures ainsi qu'à l'édition des écrits mathématiques. La traduction italienne a été faite sur les textes latins (*Meditationes, Principia*), en signalant les éventuelles variantes françaises (et traduisant l'*Epistola*

ad Voetium dans son intégralité). Le texte du *Ballet de la Paix* reproduit l'exemplaire retrouvé à Wolfenbüttel, celui du *Recueil du Calcul de M. Descartes* suit la copie de la Bibliothèque de La Haye. Des annexes bibliographiques et lexicologiques complètent cette édition, qui propose donc l'intégralité du corpus cartésien en trois volumes :

René DESCARTES, *Tutte le lettere*, Bompiani, Milan, 2009 (2^e éd.), 3110 p., 58 €

René DESCARTES, *Opere*, 2 vol., Bompiani, Milan, 2009, 2546+1724 p., 48+42 €

IV. PRÉSENTATION DE LA SÉRIE « TEXTES CARTÉSIENS EN LANGUE FRANÇAISE »

La série « Textes cartésiens en langue française », éditée à la librairie J. Vrin et dirigée par D. Moreau, vise à rendre accessible un *corpus* important d'auteurs cartésiens français ou ayant écrit en français ¹.

La sélection des textes proposés dans la série s'est faite en fonction de deux critères. D'une part, les textes doivent présenter de l'intérêt pour l'histoire du cartésianisme en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle ou au début du XVIII^e siècle, ce qui conduit à exclure des éditions d'auteurs trop méconnus ou des plus « mineurs » d'entre les *minores*. Les textes doivent d'autre part être indisponibles, ou bien difficilement disponibles (cas des *reprints* rares et chers), ou bien encore disponibles seulement dans des éditions objectivement insatisfaisantes (texte mal établi, absence ou quasi-absence d'introduction et de notes, etc.). Il ne s'agit pas d'éditer des « œuvres complètes », de sorte qu'en général, un seul volume de la série sera consacré à chaque auteur sélectionné. Une exception a été faite pour le *Système de philosophie* de Régis, auquel deux volumes seront consacrés.

Chaque volume ou ensemble de deux volumes propose une introduction historique et critique ; le ou les textes sélectionnés dans la version de la meilleure édition en français modernisé ; le cas échéant les variantes les plus significatives entre les différentes éditions ; un appareil de notes destinées à éclaircir les références, les allusions, et à identifier les citations ; éventuellement un index des noms et des matières ; une bibliographie raisonnée sur l'auteur auquel le volume est consacré.

Les parutions sont prévues au rythme de deux œuvres par an. Les deux premiers volumes (Ameline, Fédé/Lanion) sont parus au printemps 2009. On notera en particulier un trait remarquable de l'édition des *Méditations sur la métaphysique* de François de Lanion procurée par J.-C. Bardout : ce dernier a en effet retrouvé à la bibliothèque de Hanovre l'édition originale du texte, contenant une *Onzième méditation* (inconnue de tous les éditeurs de ce texte depuis Pierre Bayle) consacrée à la transmigration des âmes et qui permet d'éclaircir certains textes de Leibniz, qui l'avait lue.

1. Ce critère linguistique de sélection – dicté par la prise en compte des coûts et difficultés supplémentaires induits par les travaux de traduction – a conduit à exclure des auteurs importants, mais dont les ouvrages qui auraient pu figurer dans la série sont en latin : par exemple Pierre Cally, Antoine Le Grand, Jean-Baptiste Du Hamel. Au cas où la série en son état actuel se révélerait éditorialement viable, on envisagerait une *continuatio latina*.

Série « textes cartésiens en langue française »

Calendrier des publications ²

- 2009 1. LANION (François de), *Méditations sur la métaphysique* suivi de FÉDÉ (René), *Méditations métaphysiques*, éd. par J.-C. Bardout
 2. AMELINE (Claude), *Traité de la volonté* précédé de *L'Art de vivre heureux*, attribué à C. AMELINE, éd. par S. Charles
- 2010 3. ARNAULD (Antoine), *Des vraies et des fausses idées*, éd. par D. Moreau
 4. POULAIN DE LA BARRE (François), *Traité sur les femmes et l'égalité des sexes*, éd. par M.-F. Pellegrin
- 2011 5. DUPUY DU GREZ (Bernard), *Traité sur la peinture*, éd. par D. Dauvois
 6. CORDEMOY (Géraud de), *Discernement du corps et de l'âme en six discours* suivi de *Discours physique de la parole*, éd. par K. S. Ong Van Cung
- 2012 7. LAMY (François), *Les premiers éléments des sciences*, éd. par S. Malinowski-Charles
 8. DANIEL (Gabriel), *Voyage du monde de M. Descartes* suivi de *Suite du Voyage du monde* ³ de M. Descartes, éd. par M. Devaux
- 2013 9. BOSSUET, *De la connaissance de soi-même* suivi du *Traité du libre-arbitre*, éd. par L. Devillairs
 10. DU ROURE (Jacques), *La philosophie divisée en toutes ses parties* suivi de *Abrégé de la vraie philosophie*, éd. par J.-C. Bardout et X. Kieft
 11. ROHAULT (Jacques), *Entretiens sur la philosophie*, éd. par J. Poulain
- 2014 12. LAMY (Bernard), *Entretiens sur les sciences*, éd. par G. Radica
 13 a et b. RÉGIS (Sylvain), *Système de philosophie*, 2 vol., éd. par D. Kolesnik-Antoine
- 2015 14. DE LA FORGE (Louis), *Traité de l'esprit de l'homme*, éd. par Ph. Drieux
 15. DESCABETS (Robert), *Critique de la critique...* suivi de *Traité de l'indéfectibilité des substances*, éd. par E. Faye
- 2016 16. POISSON (Nicolas), *Commentaires ou Remarques sur la méthode de M. Descartes*, éd. par D. Moreau.

La publication de ces textes mettra fin, au moins partiellement, à cette situation en quelque façon paradoxale qui manifeste comme une forme de nationalisme inversé : les éditeurs philosophiques français proposent des éditions remarquables de nombreux *minores* appartenant à des traditions philosophiques constituées sous d'autres cieux et dans d'autres langues (idéalisme allemand, phénoménologie, philosophie analytique de langue anglaise) mais ignorent ce qui représente incontestablement un aspect important du patrimoine philosophique français.

Au minimum, la série « textes cartésiens en langue française » comblera cette lacune éditoriale et sauvera de l'oubli, provisoirement au moins, quelques textes et

2. Les dates sont données à titre indicatif.

3. Texte de polémique anti-cartésienne, ce *Voyage...* du P. Daniel détonne dans cet ensemble de textes présentés comme « cartésiens ». Il a été ajouté à la liste des ouvrages prévus pour deux raisons : des collègues littéraires ont souhaité pouvoir travailler sur cet ouvrage avec leurs étudiants ; c'est un texte supérieur à beaucoup d'autres parmi les ouvrages de polémique anti-cartésienne des années 1670-1700. Pour un lecteur contemporain, ce *Voyage* peut constituer une entrée à la fois commode et plaisante dans les débats compliqués du post-cartésianisme.

penseurs qui le méritent. Au mieux, mais d'une manière qui reste pour le moment imprévisible, il n'est pas interdit d'espérer que ces publications ouvrent quelques nouveaux horizons pour la recherche contemporaine sur Descartes et le cartésianisme. Elles devraient en tout cas permettre de mieux analyser l'extraordinaire effervescence philosophique autour des idées cartésiennes dans les années 1660-1710, et la prolifération dans ce contexte de débats et d'analyses ne portant pas seulement sur des objets canoniques déjà bien repérés par l'histoire de la philosophie (le dualisme, le statut des idées, l'âme des bêtes, la compatibilité entre la réduction de la matière à l'étendue et les dogmes eucharistiques, etc.) mais aussi sur des thèmes moins immédiatement identifiés comme « cartésiens », par exemple l'ontologie (Régis), la morale (Ameline), l'éducation (Bernard Lamy), la différence sexuelle (Poulain de la Barre), la politique (Fédé) et l'esthétique (Dupuy du Grez).

Denis MOREAU

RECENSIONS POUR L'ANNEE 2008

1. Textes et documents

1.4. INDEX, BIOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE

1.4.6 SHORTO (Russell), *Le ossa di Cartesio*, Longanesi (traduction italienne d'Irene Abigail Piccinini), 2009, 294 p. Dans ce fascinant roman, Russell Shorto, journaliste américain qui travaille pour le *New York Times*, reconstruit l'énigme qui est liée aux dépouilles mortelles de René Descartes, en mêlant narration, philosophie et histoire. L'événement dont l'auteur s'inspire représente le prétexte idéal pour tracer les contours d'une fresque historique dans laquelle se mêlent coups de théâtre, personnages célèbres et événements historiques qui ont traversé trois siècles. Avec forces détails, l'auteur dépeint les événements qui se succédèrent pendant les années qui suivirent la nuit du 11 février 1650, durant laquelle Descartes mourut à Stockholm, alors qu'il séjournait à la cour de la Reine Christine de Suède, où était également présent Pierre-Hector Chanut, ambassadeur de France et ami intime du philosophe. L'auteur raconte les vicissitudes liées aux dépouilles mortelles du philosophe : le premier enterrement hâtif en 1650, dans le tout petit cimetière au nord de Stockholm ; la première exhumation en 1666, à la suite de la décision de transférer le corps de Descartes dans sa patrie, et l'enterrement, avec tous les honneurs de la sépulture, dans l'église de Sainte-Geneviève-du-Mont à Paris, en présence de tous les plus importants cartésiens de l'époque ; la seconde exhumation en 1819, en présence des plus insignes représentants de l'Académie des Sciences, suivie du troisième enterrement dans l'église de St-Germain-des-Près. C'est précisément lors de la seconde exhumation que fut faite une découverte sensationnelle. Lors de l'ouverture du cercueil, on se rendit tout de suite compte qu'il manquait quelque chose : le crâne du philosophe. Ironie du destin ! Il manquait une des parties sur lesquelles Descartes avait fondé sa doctrine du dualisme entre l'âme et le corps. Bien qu'il n'apporte pas de nouveaux éléments permettant d'éclaircir les causes réelles de la mort du philosophe français, l'auteur a toutefois le mérite d'avoir retracé, avec précision, le sort

complexe qu'ont connu les os du philosophe durant trois siècles, sort qui est étroitement lié aux événements (religieux, politiques, intellectuels) tout aussi complexes qui ont caractérisé l'Europe savante durant cette époque. Il y a parfois des imprécisions et le style adopté par l'auteur paraît souvent trop ludique et piquant : mais, quoi qu'il en soit, il s'agit d'un roman et sa lecture reste toujours très agréable. La partie centrale du livre est enrichie de photos qui accompagnent la narration. [S.A.]

2. Études générales

2.1. DESCARTES

2.1.1 ANGELINI (Elisa), *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pise, Edizioni ETS, Philosophica, 2008, 268 p. Dans cet ouvrage, version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en 2005 à l'Università degli Studi di Macerata, et dirigée par Emanuela Scribano et Alberto Gajano, il s'agit d'aborder dans une perspective nouvelle le problème classique de savoir comment Descartes peut élaborer une théorie des idées, selon laquelle elles ne constituent pas le double mental des choses, sans être pour autant un philosophe idéaliste. Ce problème, qui intéresse les interprètes de Descartes depuis l'École de Marbourg, est formulé ici en termes foucauldien. L'A., glosant *Les mots et les choses*, veut interroger le lien entre « les idées et les choses » établi par l'auteur du *Discours de la méthode*. La perception sensible donnant accès aux choses extérieures, la question est posée de la relation entre impression sensible et idée. L'accent est donc mis sur l'approche cartésienne de la perception sensible, malheureusement trop souvent réduite encore à la thèse non étayée textuellement selon laquelle, d'après Descartes, les sens trompeurs ne sauraient participer à la connaissance du monde. À la suite des travaux de Michel Fichant et de Frédéric de Buzon notamment, le pari est fait que le traitement réservé par Descartes à la perception, en plus d'être novateur sur le plan de l'histoire des sciences, n'est pas sans effet sur la constitution et le progrès de sa philosophie.

Tel est le présupposé méthodologique qui sous-tend le triple programme que l'A. s'assigne. Il s'agit d'établir tout d'abord comment les idées, produit autonome de l'esprit, sont réellement causées par les choses extérieures, qui suscitent des impressions corporelles et des traces cérébrales. L'objectif est également de déterminer pourquoi, pour Descartes, les sens, par lesquels l'existence des choses extérieures se donne comme une évidence, ne suffisent cependant pas à faire connaître leur nature. Le projet est enfin de dégager comment et dans quelle mesure l'entendement s'appuie sur les informations sur les corps, fournies par l'appréhension perceptive, afin de former des idées sur les choses et d'assembler ces idées dans des jugements.

L'étude de chacun de ces problèmes donne lieu à un parcours de l'ensemble des lieux de l'œuvre cartésienne où est thématisée la perception sensible : des *Regulae ad directionem ingenii* aux *Principia Philosophiae*, en passant par la *Dioptrique* et les *Meditationes*, sans oublier quelques passages du *Monde*. L'enjeu est de voir si et comment l'homme cartésien peut accéder aux choses dans le cadre conceptuel d'une distinction ontologique entre l'esprit, lieu des idées, et le corps, dans lequel s'imprime l'effet produit sur le sujet par les choses qui l'entourent.

Il apparaît que si Descartes soulève tout au long de son œuvre la question de la relation entre l'esprit et les choses, il inscrit ce questionnement dans des probléma-

tiques complexes qui évoluent avec le temps. Descartes pose tout d'abord la question psychophysiologique du mode d'accès de tout homme aux choses qui l'entourent, puis la question épistémologique de savoir comment éviter de se tromper dans les jugements portés sur ces choses. Tandis que, dans ses textes scientifiques, il vise à reconstituer pour lui-même le processus de l'appréhension sensible simple, dans sa métaphysique, il thématise le rapport entre appréhension perceptive et connaissance des corps. Après avoir montré dans la *Dioptrique* que l'appréhension perceptive est loin d'être une opération d'ordre purement intellectuel, il s'intéresse dans les *Meditationes* au jugement de perception, en tant qu'il est une production de l'esprit. Dans un effort pour ruiner toute approche sensualiste de la connaissance, il soutient que la connaissance des propriétés des corps est le fait de l'esprit qui juge, et non de l'imagination. Son propos, sans abolir le sensible, revient à souligner que l'appréhension sensible ne peut que fournir des matériaux à l'esprit, qui les élabore de façon autonome dans des jugements à propos de la nature des corps et de leurs propriétés essentielles. Descartes délimite ainsi les compétences cognitives respectives de la sensation, en tant qu'elle engage d'abord la dimension du corps, et du jugement perceptif, en tant qu'il est l'œuvre de l'esprit (p. 240). Viser de la sorte un usage adéquat des informations des sens est la marque d'un réalisme perceptif (p. 14). Celui-ci, présent dès les descriptions de l'acte de sentir et les analyses de sa causalité, délivrées dans les textes scientifiques de Descartes, n'est donc pas remis en question dans les *Meditationes*, mais il est abordé à nouveaux frais, dans le cadre d'une enquête sur les fondements de l'objectivité.

Après un premier chapitre consacré à l'épistémologie réaliste des *Regulae*, selon laquelle les idées représentent les figures des corps qui ont touché les organes externes de la sensibilité, sans leur ressembler, dans un second chapitre l'A. explique comment Descartes s'y prend pour étayer cette critique de la représentation par ressemblance. Elle s'intéresse en ce sens à la mise en pièce de la théorie des espèces intentionnelles dans la *Dioptrique*. Elle montre que ce texte invalide cette théorie en établissant la fausseté de ses deux présupposés : l'hylémorphisme et la doctrine des qualités réelles des choses. Puisque dans la théorie cartésienne de la vision, qui conçoit l'appréhension perceptive en termes de transmission du mouvement et non d'assimilation des formes, aucune entité corporelle ne transite des objets aux yeux, la ressemblance n'est pas le principe de liaison des sensations et des idées du sujet aux objets. Ce n'est cependant pas à dire que le modèle iconique de la représentation disparaisse entièrement : Descartes, conscient de ce que ce modèle préserve la référence de la représentation à un objet donné, tout en permettant de penser la connaissance comme connaissance des choses et non des idées, concède que la représentation peut ressembler à quelques caractères de l'objet auquel elle renvoie. Cette ressemblance ménageant la différence est illustrée par l'exemple bien connu des tailles-douces, qui fournissent d'autant mieux une image représentative d'objets qu'elles divergent de leur figure. Il n'y en a pas moins une discontinuité logique entre le plan physique de l'image sensible et le plan psychologique de cette représentation mentale qu'est l'idée. Ceci conduit l'A. à soutenir, à partir d'une lecture anti-intellectualiste de la géométrie naturelle à l'œuvre dans la perception de la distance dans le *Discours VI* de la *Dioptrique*, que pour Descartes l'appréhension sensible d'un corps est loin d'équivaloir à une saisie objective de ses propriétés. Il faudrait attendre les *Meditationes*, et en particulier la théorie des trois degrés du sens du point 9

des *Sixièmes Réponses*, pour que Descartes considère en elles-mêmes et pour elles-mêmes les implications cognitives de l'appréhension simple. L'analyse de la perception visuelle conduite dans la *Dioptrique* révélerait donc que la connaissance des caractéristiques vraies et essentielles des corps, qui prend appui sur la distinction entre qualités primaires et qualités secondes, ne rentre pas dans le cadre de la théorie de l'appréhension sensible élaborée dans les textes scientifiques de Descartes (p. 107).

A partir de là, dans le troisième chapitre de l'ouvrage, la question de la spécificité du traitement reçu par la question de la perception sensible dans le cadre de la métaphysique cartésienne est posée pleinement, à travers un examen de la signification et de la portée du passage de la *Seconde Méditation* sur le morceau de cire. L'A. montre qu'après avoir fait du corps l'objet et le moyen de la perception, dans la *Dioptrique*, Descartes veut fonder la connaissance des corps en mettant en doute la fiabilité des sens. Ce déplacement traduirait une progression dans la réflexion cartésienne sur la perception: désormais, il s'agirait de dégager les conditions rendant possible la connaissance d'un objet d'expérience. Le passage des *Méditationes* sur le morceau de cire ne serait donc pas à comprendre comme un lieu de définition de l'essence des corps par l'extension, mais comme une expérience de pensée permettant de déterminer comment s'y prendre pour parvenir à une connaissance d'un corps perçu donné. Si, dans ce cadre, Descartes souligne l'évanescence des caractères sensibles de la cire et le fait que la perception proprement dite de ce corps est un acte de l'esprit, il ne remet pas en cause l'idée de la *Dioptrique* selon laquelle la perception se joue au moins en partie à un niveau pré-intellectif. Il s'efforcerait simplement de montrer qu'une impression sensible n'est qu'un matériau qu'il revient à l'esprit d'élaborer de façon autonome pour produire des connaissances. L'étude des réponses de Descartes aux objections adressées par Gassendi à ce passage des *Secondes Méditations* ainsi qu'aux *Cinquièmes Méditations* va dans le même sens. Distinguer entre le plan de l'expérience sensible d'un objet et celui de sa connaissance claire et distincte conduit Descartes à défendre l'innéisme, soit en l'occurrence à montrer que ce qui est premier logiquement dans la connaissance des corps est l'esprit. Cette posture revient à dire que c'est pour autant que le jugement de l'esprit fournit une structure de signification à l'élément perceptif simple que l'expérience se constitue à proprement parler.

Mais comment cette structure se constitue-t-elle? Telle est la question étudiée dans un dernier chapitre, qui montre comment Descartes s'y prend, dans les *Méditationes* et dans les *Principia*, pour passer de la mise en doute de l'existence des choses extérieures à l'affirmation de leur existence et à la connaissance de leur nature. Selon l'A., les idées – théorisées dans la *Troisième Méditation* – ne donnent qu'un accès indirect au monde extérieur, dans la mesure où c'est toujours dans la forme de la représentation que nous percevons les choses (p. 222). Mais les sens témoignent bien de l'existence des choses extérieures. A ce titre, comme Descartes le réaffirme dans la première et dans la quatrième parties des *Principia*, ils ne doivent pas être disqualifiés: non seulement ils ne se réduisent pas à l'expression de l'effet produit sur nous par les choses que nous touchons, mais ils fournissent matière à étude pour l'esprit qui veut faire œuvre de physicien. C'est pourquoi, l'A. peut souligner finalement que la radicalisation de la position innéiste de Descartes, dans le cadre de sa controverse avec Régius, ne va pas dans le sens d'un idéalisme: insister

sur l'indépendance de dispositions naturelles innées ne fait pas disparaître l'expérience.

C'est d'abord par ses efforts pour déconstruire l'opposition supposée entre des catégories telles qu'idéalisme et réalisme, innéisme et empirisme, et pour montrer la résistance du texte philosophique cartésien à l'imposition ferme et définitive de telles étiquettes, que la présente thèse de doctorat retient l'attention. L'intérêt de l'ouvrage est également de montrer dans quelle mesure la question de la perception sensible, traditionnellement abandonnée aux historiens des sciences, et objet de recherches en cours également en France et aux États-Unis, travaille de l'intérieur la philosophie cartésienne dont elle constitue un point nodal. En ce sens, l'enjeu du livre d'Elisa Angelini est donc d'inviter à rendre toute sa place dans l'œuvre cartésienne à un texte apparemment purement technique, la *Dioptrique*, mais dont la portée conceptuelle est majeure, notamment parce qu'il prépare certaines des questions abordées par Descartes dans sa métaphysique. On pourrait certes regretter qu'il ne soit pas fait plus de cas du concept de jugement, dont l'A. a le mérite de montrer qu'il ne se réduit pas chez Descartes à la *Quatrième Méditation*. Il est dommage que la question de la relation entre le jugement de perception et le jugement en général ne soit pas posée plus franchement. Mais il ne s'agit là que d'un regret très ponctuel, qui ne saurait nullement remettre en question ni le caractère suggestif de la thèse de l'ouvrage ni la fécondité de sa démarche. [E.C.]

2.1.6 KAMBOUCHNER (Denis), *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008, 371 p. En refermant ce livre et en songeant aux perspectives qu'il ouvre aussi bien qu'aux enrichissements qu'il apporte, on se prendrait presque à penser qu'en matière de philosophie morale, une bonne partie du commentaire cartésien était jusqu'à présent restée au niveau des Bouvard et Pécuchet de Flaubert (VIII) achevant leur lecture de Descartes : « – Et la morale dans tout cela ? – Elle manque de base, effectivement, se dit Pécuchet ». De façon indéniable, l'ouvrage de Denis Kambouchner renouvelle en effet l'approche et la compréhension de ce qu'il est convenu d'appeler « la morale de Descartes ». Il le fait en montrant de façon remarquable comment un travail d'« histoire de la philosophie » peut donner lieu à de fructueuses réflexions de « philosophie générale » sur les questions qu'il aborde. Il le fait aussi en déplaçant – ou dissolvant – un certain nombre de problèmes constitués en passages obligés par des séries de commentaires successifs et gigognes qui avaient fini, dans certains cas au moins, par brouiller des aspects essentiels de la pensée cartésienne elle-même. Comme le montrent les ch. 9 et 10 de cet ouvrage, c'est exemplairement le cas de la question, à la fois controversée et toujours abordée à partir des mêmes postulats, des rapports entre les figures dites « provisoire » et « définitive » ou « parfaite » de la morale cartésienne. Généralement envisagé, le geste interprétatif de l'A. pourrait ainsi se caractériser comme une tentative de déconstruction, non du cartésianisme en tant que tel, mais de lieux communs de la scolastique cartésienne. Peut-être pourrait-on aussi évoquer ici Bergson, et ses patientes opérations de dissolution des « faux problèmes » par un retour à la complexité vivante et plastique de la « chose même », en l'occurrence la philosophie morale telle que l'entend Descartes.

L'ouvrage est composé de onze chapitres qui sont pour la plupart des versions remaniées d'études déjà parues. On peut thématiquement les regrouper en quatre

catégories. Les chapitres 3 à 5 (« La subjectivité cartésienne et l'amour »; « L'origine de la générosité »; « La loi morale vue par Descartes ») étudient les « éléments nucléaires de la pensée morale de Descartes ». Les chapitres 9 et 10 (« Morale des lettres et morale des *Passions* »; « La perfection de la morale ») traitent des questions relatives à la constitution et au développement de la morale cartésienne. Les chapitres 2 et 7 (« Les passions comme 'sens intérieur' »; « Une politique des passions ») sont plus spécialement centrés sur la question des passions. Les ch. 1, 6, 8 et 11 (« Liberté et structure de l'âme »; « Une métaphysique sans mal »; « 'Nous, chrétiens' : le problème de la foi »; « L'humanisme cartésien : un mythe philosophique ? ») élargissent la perspective en étudiant quatre sujets essentiels et connexes, qui sont comme le cadre intellectuel de la disposition morale que l'ouvrage se donne pour tâche de saisir. Une dense *Introduction* (p. 7-23) assume d'emblée l'aspect « rhapsodique » caractéristique du genre « recueil d'articles », en revendiquant l'appropriation de cette forme et de l'hypothèse interprétative qui guide et organise ces études : il s'agit de « vérifier et approfondir, à travers les textes et formules de Descartes, une cohérence qui n'est pas d'espèce dogmatique, et ne se compromet jamais avec quelque *esprit de système*. (...) La morale de Descartes [ne doit s'aborder] ni comme *système*, ni même précisément comme *doctrine*, mais seulement comme *la manière dont une certaine disposition d'esprit, associée à une certaine pratique, se définit, se fonde, se réfléchit et trouve à s'affiner* » (p. 19, c'est l'A. qui souligne).

Les contraintes du genre « recension » interdisant l'analyse et la discussion détaillées qu'appellerait chacun de ces onze chapitres, on se contentera ici d'en présenter deux à titre de *specimina*, parce qu'ils ont paru spécialement représentatifs de la démarche et des conclusions de l'A. « Liberté et structure de l'âme » prend pour point de départ la tension, ou la contradiction, repérée depuis les travaux d'Etienne Gilson entre deux aspects de la doctrine cartésienne de la liberté de la volonté : l'indifférence d'une part et de l'autre la liberté « éclairée » ou déterminée par l'aperception du vrai ou du bien. À l'encontre de la lecture gilsonienne, les études les plus marquantes (sont ici mentionnées comme telles celles de J. Laporte, J.-M. Gabaude et J.-M. Beyssade) consacrées à la liberté chez Descartes ont certes tenté de rétablir, par différents biais, l'unité et la cohérence de la pensée cartésienne. Mais l'A. montre que ces efforts sont restés trop tributaires d'une approche « gilsonienne ». Les difficultés et les antinomies engendrées par cette approche peuvent être atténuées, et même dépassées, par la prise en compte de trois ensembles de données analysés dans la suite du texte : (a) en terrain cartésien, le problème du rapport de la volonté au *bien* ne se pose pas exactement dans les mêmes termes que celui du rapport de la volonté au vrai ; (b) pour la volonté, être inclinée vers un bien (ou éprouver la *magna propensio* dont parle la *Lettre à Mesland* du 2 mai 1644) n'est pas identique au fait d'être déterminée (ou de se déterminer) à le poursuivre ; (c) il faut enfin tenir compte d'une complexité structurelle de la volonté en son exercice. Cette complexité tient fondamentalement à l'aspect biface de la *res cogitans* cartésienne, tout à la fois substance ontologiquement indépendante, réductible comme telle à une « âme raisonnable », et élément du couple qu'elle forme avec le corps auquel elle est très étroitement unie. La prise en compte de cette « dimension de non-coïncidence avec soi qui doit revenir à l'âme du fait de son incarnation » explique, et contribue à lever, une partie des prétendues ambiguïtés de la doctrine cartésienne de la liberté. Elle indique en outre la voie pour une interprétation « physique » de la psychologie cartésienne restée en quel-

que façon inexplorée aussi bien en raison de la lecture spiritualiste de Descartes qui a généralement prévalu qu'à cause de la sous-estimation – commune par exemple à M. Gueroult et F. Alquié – de la volonté parmi les fonctions de la chose qui pense.

« La perfection de la morale » (ch.10) élucide le statut et la signification de « la plus haute et parfaite morale » placée au sommet de l'arbre de la philosophie par la *Lettre-Préface des Principes*. Jusqu'ici, la quasi-totalité des commentateurs a considéré qu'il s'agissait d'un *projet*: celui d'« une morale parfaite fondée sur les sciences exactes » (Gueroult), dont Descartes aurait fini par admettre qu'il ne l'avait pas réalisée, se contentant alors, faute de mieux et moyennant quelques aménagements, de tenir pour définitives les considérations préalablement présentées comme provisoires. Partant d'une analyse des lettres à Chanut et Christine, l'A. défait cette lecture classique. Il montre d'abord, en se fondant sur une série d'indices textuels convergents, qu'il est raisonnable d'envisager que, dans les dernières années de sa vie, Descartes considérait qu'il avait constitué cette « parfaite morale ». Mais il faut pour le comprendre réviser la conception qui en a généralement prévalu: il s'agit certes d'une science, « c'est-à-dire un système de propositions générales valant comme réponses absolument fondées, claires, distinctes et complètes à un certain ensemble de questions », qui est présentée pour l'essentiel dans le *Traité des passions*, à partir de la fin de sa seconde partie. Mais cette morale, y compris en sa forme parachevée, ne s'identifie en aucun cas à un « appareil de principes [...] tel que nous puissions en déduire de manière immédiate et universelle ce qu'il convient de faire en telle circonstance donnée ». Elle est « plus ambiguë, plus plastique et peut-être plus singulière qu'on ne tend d'ordinaire à le penser », dans la mesure où elle intègre non seulement la prise en compte de l'indéfinie diversité des situations pratiques envisageables, mais aussi la « disposition » irréductiblement « subjective » de la générosité entendue comme celle « d'un esprit qui se trouve rendu par sa culture philosophique à la plénitude de sa présence à soi et de sa disposition de soi, et donc atteint à une sorte de souveraine liberté de sa réflexion » (p. 335-337).

Au reste, quatre traits saillants et récurrents pourront, sans en épuiser la richesse, caractériser un peu plus précisément l'ensemble de ces études. (a) L'A. porte une attention extrême, sensible jusque dans le style et la syntaxe de ces pages, à la « complexité » – qui n'est en aucun cas *obscurité* – de la pensée cartésienne. Cette façon de procéder se révèle dans la quasi-totalité des cas fructueuse, en ce qu'elle permet de résoudre des difficultés ou de faire apparaître des richesses jusque là inaperçues. À de rares reprises, on peut néanmoins se demander si l'A. ne repère ou ne suscite pas de la « complication » là où il n'y en a pas forcément (c'est par exemple le cas avec la section 3 du ch. 8 et son élucidation — au demeurant remarquable — de la position cartésienne sur le thème classique de la *fides quaerens intellectum* ou de l'intelligence de la foi).

(b) La lecture de Descartes ici proposée est résolument « séculière », ou si l'on préfère laïque, ce qui n'est pas indifférent quand sont abordées des questions morales dont les implications et les enjeux religieux sont évidents. L'ouvrage conduit en ce sens une discussion discrète mais continue avec les courants d'interprétation contemporains qui insistent sur la dimension et les enjeux théologiques proprement chrétiens de la pensée cartésienne. Ce point est particulièrement sensible dans les pages consacrées aux thèmes de l'amour et de la charité, ainsi que dans une réticence réitérée à conférer de l'importance, en contexte cartésien, à la question du péché origi-

nel ou de la corruption de la nature humaine (ch.6, § 5, ch.11, § 2 ou plus généralement ch.8, sur la question du rapport de Descartes à la religion chrétienne).

(c) Cette lecture de Descartes est non systématique sans être pour autant désorganisée, c'est-à-dire qu'elle est attentive à l'équilibre entre, d'une part, la généralité et la catégoricité des principes et des conclusions cartésiens et, d'autre part, la pluralité des états et situations humaines auxquelles ils s'appliquent. L'A. est ainsi conduit à se demander « si, chez Descartes, l'humaine condition conserve un statut » (p. 353; voir aussi p. 359 « l'unité du genre humain est chez Descartes une idée peu marquée »). Il revient à plusieurs reprises sur la typologie des trois sortes d'âmes proposée aux articles 48 et 49 des *Passions* qui, telle qu'elle est ici comprise, « suffit à interdire une espèce d'universalisation de l'expérience morale » (p. 357).

d) Enfin et surtout, l'ouvrage se caractérise par ce qu'on peut appeler un cartésianisme du « vrai homme », c'est-à-dire la promotion d'une lecture de Descartes s'opérant de façon privilégiée depuis le point de vue de la troisième notion primitive. L'A. montre ainsi que la plupart des mésinterprétations et des difficultés sur les sujets qu'il aborde viennent de ce qu'on a lu Descartes d'un point de vue trop exclusivement « métaphysique » (ou, plus rarement, « physique »). Contre ces réductions ontologiques aussi bien qu'interprétatives, il faut insister sur le fait que « le plan de réalité auquel on accède au moment du protocole métaphysique où la *mens* retrouve son corps est absolument irréductible au plan précédent, celui du pur exercice de la *cogitatio*. (...) C'est donc avec la redescende de l'*ego* dans la condition de cette union, et non dans sa seule réduction métaphysique à l'esprit pur, qu'une vue complète de la vie subjective, et donc si l'on veut une égologie complète, trouvera sa possibilité cartésienne » (p. 143-144). Cette voie « anthropologique » est par exemple explicitement suivie et détaillée dans les chapitres consacrés aux passions, et justifie qu'un des titres envisagés pour l'ouvrage ait été : « Descartes : morale, métaphysique, anthropologie » (p. 21).

En écho à un texte fameux de la *Lettre-préface* des *Principes de la philosophie* (« comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières »), la couverture de l'ouvrage montre un détail du grand *Automne* de Nicolas Poussin : un personnage cueillant des fruits sur les branches hautes d'un grand arbre. On y verra une figuration non seulement de la fécondité proprement éthique de la pensée cartésienne, mais aussi de la situation de l'A. de ce livre : en un mouvement réfléchi d'élargissement et d'approfondissement de sa perspective matérialisé ici par l'acte de constitution d'un « recueil », Denis Kambouchner cueille désormais les fruits du travail commencé avec les deux volumes de son *Homme des passions*. La cueillette est abondante, les fruits sont beaux et le lecteur pourra les savourer sans crainte, dans l'ordre où ils se présentent ou bien en picorant : dans tous les cas, il n'y a manifestement aucune raison d'appréhender que « dans cette corbeille pleine de pommes, quelques unes ne soient pourries » (cf. AT VII, 481). On apprend même, l'eau à la bouche, que d'autres récoltes s'annoncent puisque l'Introduction indique que ce *Descartes et la philosophie morale* constitue le premier volet d'un diptyque dont le second élément s'intitulera « Descartes et la philosophie de l'esprit ». Le présent ouvrage ne se limite donc pas à présenter les fruits d'une réflexion sur la morale de Descartes mais constitue aussi la partie d'une sorte d'arbre qui figurerait une nou-

velle interprétation « non systématique » de la philosophie cartésienne tout entière. Ce qui ne saurait surprendre si, abandonnant un instant le « point de vue du bout des branches » depuis lequel est trop souvent décryptée la comparaison canonique de la *Lettre-Préface*, on remarque avec l'A. que « dans une réalité vivante telle qu'un arbre, toutes les parties croissent simultanément » (p. 316). [D.M.]

2.1.7 KAMBOUCHNER (Denis), *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Introduction générale, Première Méditation, Paris, PUF, 2005, 415 p. Il s'agit du volume I d'une série qui devrait en comporter trois, série consacrée aux *Méditations métaphysiques*, et visant à en proposer un commentaire suivi, le premier en France depuis *Descartes selon l'ordre des raisons* de M. Gueroult (paru en 1953). Le présent volume se divise en une ample introduction aux *Méditations métaphysiques* (p. 13-175) et en un commentaire de la première *Méditation* (p. 179-379), assorti d'un appendice consacré à la « querelle de la folie » (p. 381-394). Une table des alinéas des six méditations, correspondant aux divisions introduites par le Duc de Luynes dans la traduction française de 1647, conformément à AT IX, ainsi qu'une bibliographie, à la fois générale et spécifique, correspondant aux questions abordées dans les deux parties de l'ouvrage, complètent l'ensemble.

L'ambition générale de ce commentaire, telle qu'elle ressort progressivement de l'introduction, est d'aborder les *Méditations* en tant que leur dimension de réinvention de la métaphysique (chap. I), la détermination de leur objet propre (chap. II), la spécificité de leur ordre (chap. III), ainsi que celle de leur style méditatif (chap. IV), ne peuvent s'explicitier authentiquement qu'à partir de cette caractéristique qui leur revient en propre, que « *l'expérience constitutive d'une certaine doctrine se définit elle-même dans une certaine doctrine* » (p. 168), de sorte que, tout à la fois, la doctrine dépend de l'expérience de pensée qui s'y joue, mais que cette expérience de pensée est elle-même à la fois le produit et l'un des objets de cette doctrine. A cet égard, le troisième chapitre de cette introduction est tout particulièrement décisif pour la détermination de l'optique du commentaire qui va suivre, en ce que l'A. y précise sa divergence avec la perspective du *Descartes selon l'ordre des raisons* de Martial Gueroult. Récusant l'identification entre ordre des raisons et ordre analytique (qui n'en est qu'une des voies), Denis Kambouchner refuse de caractériser, ainsi que le faisait Gueroult, les *Méditations métaphysiques* comme l'expression même de l'ordre des raisons. Selon l'A. la notion cartésienne d'analyse tire sa spécificité de ce qu'elle est un « ordre des réflexions » tel qu'il contient « autre chose encore que des raisons vraies et entièrement valides : certaines de ces raisons sont en effet destinées à être invalidées ou du moins amendées par un certain progrès de la démarche » (p. 133) de sorte qu'« on pourra dire de l'analyse métaphysique qu'elle produit les raisons qu'elle ordonne par « résolution » réflexive... d'un donné théorique initial qui n'est pas seulement composé mais mélangé ou impur » (p. 134.). Relativement à cet ordre de l'analyse (dont le protocole n'est ainsi, selon l'A., livré par aucun des textes de Descartes que nous connaissions), les MM tirent leur spécificité – ainsi que leur caractère central dans l'œuvre de Descartes – du fait que « l'ordre des réflexions » n'y est pas celui d'une invention absolue mais « la mise en expérience, *la consommation réflexive* d'un ordre des raisons qui lui préexiste » (p. 136), de sorte qu'« une lecture proprement philosophique et réellement ouverte de ces *Méditations* [...] se donnera pour objets indissociablement cette série de raisons, cette expérience et

l'opération qui les entrelace et les fait s'exprimer l'une dans l'autre » (p. 136). Tel est le point de vue à partir duquel l'auteur entend non seulement commenter les *Méditations métaphysiques*, mais aussi s'inscrire dans les débats principaux des études consacrées à la métaphysique cartésienne, prises en compte d'une manière quasi exhaustive et jusque dans leurs développements les plus récents.

Le commentaire suivi de la première *Méditation* qui inaugure cette lecture est articulé en quatre temps : Pourquoi renverser toutes nos anciennes opinions ? (chap. I, p. 183-214) ; comment ne pas donner créance à ces opinions, pour autant qu'elles ne paraissent pas manifestement fausses ? (chap. II, p. 215-248) ; sur quels principes reposent ces anciennes opinions, et dans quel ordre les attaquer ? (chap. III, p. 249-343) ; comment ne pas retomber dans l'adhésion à ces anciennes opinions ? (chap. IV, p. 345-379) La spécificité de la lecture ici proposée se révèle notamment (a) par la mise à profit de la distinction, issue des études anglo-saxonnes, entre le sujet et l'auteur d'un texte (voir en particulier p. 192-200, p. 242 sq., p. 323), (b) et par la mise en évidence, à l'arrière-plan des raisons de douter, « d'assez nombreux éléments d'une métaphysique positive » (p. 342).

La lecture ici proposée ne va pas sans quelques difficultés, notamment concernant l'analyse de la mise en œuvre du doute. Il semble en effet que l'A., fort du principe selon lequel les raisons de douter mises en œuvre par Descartes « annoncent d'une certaine manière celles qui serviront à les lever, à telle enseigne que la réflexion sur les premières conduit comme d'elles-mêmes aux secondes » (p. 343), soit porté à infléchir l'évaluation de la portée des arguments du doute. Il semble par exemple pour le moins discutable d'affirmer que « ce qui peut devoir son origine au hasard... sera toujours plutôt un corps qu'un esprit » (p. 340). On s'étonnera aussi que la perspective de la vérité de l'essence soit contournée, à plusieurs reprises, par le commentateur (p. 200 ; p. 304). Est affirmé par exemple (p. 200-201) que le doute du *Discours de la méthode* n'atteint pas moins les évidences mathématiques que celui des *Méditations*, alors que Descartes n'y met en cause directement que les seuls raisonnements, interprétation qui requiert donc de donner à l'argument du rêve une portée qu'il ne paraît pas plus avoir dans le *Discours de la méthode* que dans les *Méditations métaphysiques*. Cela revient ainsi à considérer que les certitudes concernant l'essence vacillent en même temps que celles concernant l'existence des choses hors de notre esprit. On retrouve la même difficulté à propos de l'analyse de l'argument du rêve de la première MM, où l'A. estime que se pose avec insistance la question suivante : « comment pourrais-je percevoir quelque chose d'étendu, si rien d'étendu n'existait » (p. 305), de sorte que la disparition de la question de l'existence de la matière dans l'analyse cartésienne de l'argument du rêve ne s'expliquerait que par « un certain principe d'économie » dans la gradation du doute (p. 307), ce qui élude la spécificité même de l'argument du rêve en ce qu'il met en évidence le plan de la vérité de l'essence en tant qu'il ne disparaît pas avec la mise en cause de l'existence de toutes choses hors de mon esprit.

Ces difficultés elles-mêmes ne font que souligner l'importance de l'ouvrage de D. Kambouchner, dont on relèvera le caractère toujours questionnant ainsi que la dimension multi-forme : interprétation originale de la métaphysique cartésienne, guide de lecture et d'approfondissement de l'argumentation des *Méditations métaphysiques*, autant que panorama des lignes de force des études cartésiennes concernant la métaphysique. Nous est ici donné un instrument de travail sans égal, destiné

à s'imposer comme référence dans toute discussion sur l'entreprise métaphysique de Descartes. [L.R.]

2.2. CARTÉSIENS

2.2.1 AGOSTINI (Igor), *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma, Editori Riuniti, University Press, 2008. Cet ouvrage est la publication de la version remaniée d'une thèse sur « L'infinité et l'unité de Dieu dans la scolastique moderne », soutenue en novembre 2003 sous la direction de Giulia Belgioioso et Emanuela Scribano. L'A. se propose de parcourir la première moitié du XVII^e siècle, durant laquelle la question de la raison formelle de l'infini se substitue, selon lui, à la question de sa démonstration. C'est pour en administrer la preuve que l'A. remonte aux interprétations de la preuve thomiste de l'infinité de Dieu (*Summa Theologia*, Ia p., q. 7). Cette preuve thomiste, reposant sur les limitations réciproques de la matière par la forme et de la forme par la matière, s'est tôt heurtée à l'objection scotiste (chaque forme possède un degré de perfection propre) et surtout, avec Suarez et Vasquez, à la critique de la distinction réelle entre essence et existence. Mais la convergence polémique de Vasquez et Suarez (contre Thomas) n'empêche pas leur opposition forte : alors que Suarez propose d'identifier infini et perfection et de démontrer l'infinité par l'aséité de Dieu, Vasquez identifie au contraire aséité et infinité. C'est bien l'interprétation suarézienne de l'*irreceptum* thomiste qui oriente dès lors le débat vers la question de la raison formelle de l'infini, ouvrant une opposition entre les partisans de Vasquez (tenants de l'infinité-aséité) et ceux de Suarez (tenant de l'infinité-perfection). Parmi ces derniers, se rangent thomistes et scotistes qui, pour des raisons souvent différentes et polémiques, assurent le triomphe de Suarez : ainsi se crée une lignée d'héritiers de Suarez ; elle va de Suarez à Caterus en passant par Tanner et Wiggers. Le succès de Suarez n'empêche pas une réaction thomiste, laquelle s'intègre au débat en transformant la preuve thomiste de l'infinité en preuve *a priori* et en réinterprétant la *Summa*, contre Thomas lui-même, dans le sens de la raison formelle. De sorte qu'avec l'appui des scotistes, dont les décisions théoriques se rapprochent fondamentalement de celles de Suarez, se crée un front scotisto-suarézien, dont l'unité se déchire avec l'opposition entre la thèse de la limitation intrinsèque et celle de la limitation par causalité efficiente. Parallèlement, le débat s'oriente vers la question de la positivité ou de la négativité de l'infini, opposant une ligne Vasquez-Suarez (infinité négative) à une ligne scotiste héritée d'Henri de Gand (infinité positive). – Il ne faut pas moins que la restauration de ces débats pour que s'éclaircissent enfin les *Iae Objectiones* et *Responsiones*.

On n'a pas prétendu ici « résumer » un livre dont la foisonnante richesse demeure irrédigible. On insistera d'abord sur (i) l'extrême pertinence de la perspective retenue : dégager le plus précisément possible et comme pour lui-même, le(s) contexte(s) à partir duquel le cartésianisme peut être compris ; car si Descartes n'est pas proprement au centre de l'ouvrage, il en est comme le point de fuite, le lieu où convergent toujours les lignes de forces. Certes, des analyses sont à discuter (la positivité ou la négativité de l'infini chez Suarez, chap. XI) ; mais d'autres attirent l'attention sur des textes négligés par l'histoire traditionnelle (un chapitre est consacré au *De divina substantia* de Suarez, souvent supplanté à tort dans les études cartésiennes par les *Disputationes metaphysicae*) ; d'autres encore jettent sur certains lieux cartésiens

une lumière définitive (par ex. l'opposition suarézienne, amplement détaillée p. 284 *sq.*, entre *infinitum fundamentaliter* et *finitum formaliter*, opposition reprise par Descartes en AT VII 113 et 9-15, ou la question du lien entre infinité et *causa sui*, chap. XII et la « Nota in margine », p. 327 *sq.*; mais on en trouverait sans peine d'autres.) Aussi bien (ii) ce livre comble-t-il une véritable lacune de l'histoire de l'infinité divine: après les travaux majeurs de L. Sweeney, A. Davenport, A. Côté, l'infinité n'avait pas encore fait l'objet d'un examen qui éclairât à la fois les enjeux qu'elle charrie et les rapports de force qu'elle suscite dans la scolastique moderne – examen nécessaire pourtant si l'on veut avec quelque lumière comprendre l'*infinitum* des *Meditationes de prima philosophia*. Du reste, si l'on ajoute (iii) l'érudition impressionnante, associée à de fréquentes répétitions, confirmations et renvois, dont le lecteur non familier du maquis de la scolastique moderne appréciera la valeur pédagogique – on attend avec impatience les développements proprement cartésiens de cet ouvrage dont on a tout lieu de penser qu'il est d'ores et déjà un classique incontournable. [D.A.]

2.2.2 PAGANINI (Gianni), *Le débat des Modernes sur le scepticisme. Montaigne. Le Vayer. Campanella. Hobbes. Descartes. Bayle*, Paris, Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 2008, 445 p. Cet ouvrage se présente comme une contribution à une histoire du scepticisme, conçue dans un dialogue avec *The History of Scepticism* de Richard Popkin, œuvre de référence qu'il s'agit ici de compléter. Le projet d'ensemble de l'ouvrage consiste ainsi à poser à nouveaux frais la question du rôle du scepticisme de la Renaissance dans la formation de la philosophie moderne. Selon l'A., non seulement celle-ci ne se construit pas de part en part contre le scepticisme mais, de surcroît, certaines des théories philosophiques qui la constituent sont tributaires de ce dernier. Il y aurait en ce sens un véritable « débat des Modernes sur le scepticisme ». Tout d'abord, Montaigne, La Mothe Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes et Bayle ne se contenteraient pas de reprendre les arguments du scepticisme antique, alors qu'ils étudient la connaissance humaine; en retravaillant matériels pyrrhoniens et académiciens, ils contribueraient à la mise au point d'une figure moderne du scepticisme, et ils iraient même jusqu'à discuter entre eux de sa portée et du statut philosophique à lui reconnaître. En particulier, ils se demanderaient si le scepticisme vaut comme un remède contre les affirmations hâtives et la tentation dogmatique en général, ou s'il est, au contraire, la maladie de tout sujet provisoirement dépourvu de connaissance certaine. Ensuite, leurs débats sur le scepticisme ne seraient pas sans effet sur les orientations philosophiques qu'ils décident d'adopter. Le contexte sceptique dans lequel ces auteurs baignent influencerait ainsi, d'une part, sur leur position du problème de la connaissance. Selon l'A. en effet, la conception moderne de l'esprit comme lieu de représentations intérieures dont la relation à la réalité du monde extérieur pose problème, n'est pas liée seulement à une remise en cause de la psychologie et de la métaphysique aristotéliennes, contrairement à une thèse fréquemment soutenue. Elle trouverait également ses racines dans le scepticisme, en tant que celui-ci explique la connaissance comme un rapport entre des représentations mentales et un monde matériel. L'internalisme des modernes serait donc un héritage sceptique. D'autre part, le scepticisme moderne, notamment celui des libertins érudits, serait à l'origine du renouveau métaphysique de la philosophie classique: en procédant à une mise en question des objets métaphysiques, tels que

l'âme ou Dieu, il appellerait à un dépassement, qui prendrait la forme d'une thématization nouvelle de questions de philosophie première.

En soutenant ces conclusions, l'A. s'inscrit dans une triple distance par rapport à l'histoire du scepticisme brossée par Popkin. Tout d'abord, d'un point de vue méthodologique, l'A., ouvrant le dossier des sources antiques du scepticisme des modernes, ne revient pas sur la question de l'importance respective du scepticisme pyrrhonien et du scepticisme académicien dans la crise sceptique du XVI^e siècle, qui a déjà opposé Charles Schmitt et Richard Popkin, mais il se consacre au problème de la réception de ce double héritage chez les hommes de la Renaissance, assez peu traité par ces auteurs. L'adoption de ce point de départ nouveau lui permet ensuite de parvenir à des résultats qui diffèrent de ceux des recherches de Popkin. En montrant le rôle constitutif joué par le scepticisme par rapport aux théories modernes de la connaissance et de l'être, il élargit en effet la problématique de *The History of scepticism*, texte qui soulevait, avant toutes choses, la question des rapports entre scepticisme, croyances religieuses et pensée théologique. Ces déplacements contribuent enfin à affiner et, même, à redessiner le panorama de la philosophie renaissante et moderne dégagé par Popkin.

C'est dans cette dernière perspective qu'il faut comprendre la place accordée à Descartes dans l'ouvrage. On sait que Popkin, soucieux de dégager l'impact du scepticisme sur la pensée moderne, tout d'abord d'Erasme à Descartes, puis d'Erasme à Spinoza, et encore de Savonarole à Bayle, a montré que la découverte et la reprise des arguments des sceptiques antiques et la crise intellectuelle suscitée par la Réforme coïncident dans le temps. C'est pourquoi, à la fin de la Renaissance, les disputes sur les critères du savoir religieux rejoignent les interrogations des sceptiques pyrrhoniens sur le critère du vrai. On se rappelle également que, selon Popkin, cette crise sceptique – qui touche ensuite les sciences et tous les autres domaines de la connaissance humaine, en particulier sous l'influence de Montaigne – est résolue par la philosophie cartésienne, qui détruit les fondements du pyrrhonisme en déterminant les conditions dans lesquelles produire une certitude objective. Dans un tel cadre, Descartes apparaît comme un cas isolé, dans un XVII^e siècle marqué par le scepticisme mitigé de Mersenne et Gassendi, les critiques anti-cartésiennes de Huet et de Foucher, et les théories expérimentales de la Royal Society. D'une certaine façon, Paganini voudrait ici faire sortir Descartes de son isolement philosophique. A cette fin, il établit non seulement qu'on peut mettre le scepticisme en discussion bien avant Descartes, mais aussi que Descartes n'est pas le seul à réfléchir sérieusement sur le doute. Des auteurs moins systématiques que lui, tels Campanella ou Hobbes, entreprennent la même tâche.

Mais cette mise en perspective historique de la figure de Descartes, sur laquelle nous ne reviendrons pas ici, parce qu'elle concerne finalement moins Descartes lui-même que certains de ses contemporains, n'est pas le seul apport de l'ouvrage pour les études cartésiennes. Paganini, à partir du fait que Descartes situe son itinéraire spéculatif dans un contexte sceptique, que ce soit en filigrane, dans les *Regulae ad directionem ingenii* et dans la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, ou de manière plus développée, dans le *Discours de la méthode* et, bien sûr, dans les *Meditationes de Prima Philosophia*, propose également une « lecture contextuelle » (p. 334) de la philosophie cartésienne. Quels sont les interlocuteurs sceptiques de Descartes ? Quel est le rôle joué par le dialogue de Descartes avec le scepticisme dans

la formation de sa métaphysique? Ce sont les deux fils, philologique et architectonique, que Popkin tente de démêler par le truchement d'études – tant externes qu'internes – du cartésianisme dans trois des six chapitres de son livre.

Selon l'A., en premier lieu, le *cogito* cartésien reprend dans une perspective non-sensualiste la démarche de Campanella qui consiste à opposer au scepticisme une théorie de la perception sensible comme passion toujours accompagnée d'une forme d'intuition interne par laquelle l'âme connaît directement la réalité de son existence. Le troisième chapitre de l'ouvrage, « Le scepticisme et la « métaphysique nouvelle ». Tommaso Campanella, Marin Mersenne et René Descartes », p. 101-170, retravaillant la thèse ancienne de Blanchet – dans *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »* – selon laquelle on trouve chez Campanella un des antécédents du *cogito*, montre en ce sens que Descartes reprend dans une certaine mesure à ce dernier la thèse de la primauté du sentir et de l'expérience de soi (p. 165-170).

Ensuite, la métaphysique cartésienne, en tant qu'elle vise à prouver l'existence de Dieu et qu'elle défend la thèse de l'immortalité de l'âme, prend position contre les athées sceptiques, parmi lesquels La Mothe Le Vayer, auquel Descartes fait vraisemblablement allusion quand il évoque les sceptiques dans les *Septième Réponses*, et aux œuvres duquel plusieurs passages de la *Recherche de la vérité* et du *Discours de la méthode* renvoient. Telle est la conclusion du cinquième chapitre de l'ouvrage, « Du bon usage du doute. Descartes et les sceptiques modernes », p. 229-348.

Que Descartes reprenne le scepticisme pour le dépasser n'empêche cependant pas ses disciples de discuter son système dans une perspective sceptique. C'est ce que fait voir enfin le sixième et dernier chapitre de l'ouvrage, « Après Descartes, scepticisme, véracité et omnipotence divines chez Bayle », p. 349-384, où l'A. examine comment le scepticisme de Bayle le conduit à prendre position par rapport à la thèse de Descartes selon laquelle la certitude humaine est garantie par la véracité divine.

L'ensemble de ces analyses, reprises, pour certaines, d'études déjà parues, est d'un double intérêt, tant sur le plan méthodologique et conceptuel que sur celui de l'histoire des idées. Tout d'abord, prendre au sérieux les discussions de Descartes avec le scepticisme, en soutenant que l'auteur du *Discours de la méthode* n'a pu s'écarter des itinéraires sceptiques qu'après les avoir pratiqués, permet d'apporter de nouvelles pièces au dossier des sources des arguments sceptiques de Descartes, ainsi qu'à celui des rapports de ce dernier avec la Renaissance. Ensuite, cette démarche a le mérite d'interroger la pertinence de la distinction établie par Gilson entre le « doute non méthodique », que Descartes partagerait avec les sceptiques et qui caractériserait la première phase de sa recherche de certitude, et le « doute méthodique », qui serait tout le contraire d'un scepticisme. Elle retient donc l'attention en ce qu'elle donne à penser que Descartes entreprend de renverser le scepticisme de l'intérieur, que toute sa philosophie ait eu ou non pour visée de défaire le pyrrhonisme. [É.C.]

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

3.1.5 ALMOG (Joseph), *Cogito? Descartes and Thinking the World*, Oxford, OUP, 2008, xii-120 p. Cet ouvrage fait suite à *What Am I?* paru en 2002 (cf. BC XXXIII 3.1.7). Il s'agissait alors de s'interroger sur ce qu'était la nature de ce Je qui pense,

et ainsi de produire une synthèse argumentative sur le *Mind-body problem*. *Cogito?*, quant à lui, s'intéresse à ce que signifie penser et s'étend sur l'autre aspect de la critique du dualisme (cf. p. 11) : l'opposition esprit-monde, tout aussi déterminante pour une partie des investigations de la « philosophie analytique » depuis *The Mind and his Place in Nature* de C. D. Broad (1925), comme l'illustre par exemple *Mind in a Physical World* du « cartésien » revendiqué J. Kim (1998). L'enjeu de la question est double : il faut, d'une part, comprendre comment une chose naturelle peut penser et, d'autre part, expliquer comment l'objet de la pensée peut être la nature ou le monde. Il s'agit ainsi d'éprouver les critiques contemporaines d'un solipsisme réputé post-cartésien.

Selon l'auteur, par ailleurs éminent logicien kripkéen et philosophe du langage, la difficulté de la position de Descartes tient au statut métaphysique des énoncés par lesquels le philosophe se prononce sur la nature même des choses. Mais la voie du salut se trouve aussi dans Descartes, notamment avec la *Lettre à Élisabeth* du 28 juin 1643 (citée ici p. 7-8) et la troisième sorte de notion primitive sur laquelle faisait fond le livre de 2002. Toutefois, c'est encore, de manière assez attendue, à partir des *Méditations* que J. Almog mène aujourd'hui son enquête. L'originalité de sa lecture consiste à les avoir considérées en ordre inverse, de la sixième à la première (p. 10-14), de telle façon qu'il a pu saisir le projet fondationnaliste d'un Descartes perçu comme scientifique (p. 13), sans s'enfermer dans les difficultés du scepticisme des premières pages qui ouvre la voie au solipsisme.

Le corps de l'ouvrage propose essentiellement une étude de la notion d'idée, considérée d'abord suivant les observations relatives au soleil tel qu'il existe dans le ciel ou tel qu'il se trouve dans ma pensée, présentées en réponse à Caterus. L'auteur souligne alors que l'idée d'une chose doit, pour pouvoir être en moi, être causée par ce dont elle est l'idée, le rôle de la pensée étant ici considéré comme passif. Il déploie ensuite une analyse des prédicats considérés dans la définition des choses pensées (celle-ci valant comme expression de leur essence), et attribue la cause de la transmission de ces prédicats à une « énergie » (p. 59) se trouvant dans la chose effective considérée. (Il ignore dans tous ces développements les questions relatives aux natures [simples], aux degrés de réalité ou à la contenance formelle ou éminente de la réalité objective.)

Ayant ainsi traité de la façon dont la pensée peut être causée, non sans prendre le temps de se confronter à quelques « cas de Guettier » concernant les croyances fausses mais justifiées (p. 80-82), J. Almog souligne que Descartes ignore la distinction des contenus de conscience et des contenus linguistiques héritée de Leibniz et Frege (p. 87). Cette ignorance explique pourquoi la cause de la pensée d'une chose appréhendée comme telle devient la cause de la connaissance de l'existence de cette chose saisie selon sa nature. La possibilité d'une tromperie divine n'invalide en rien ce point, en raison de l'axiome selon lequel l'effet est similaire à la cause, laquelle n'est par ailleurs cause que si elle est totale (p. 93-94). Je sais donc pourquoi je pense la nature et, en conséquence, que la nature existe.

On est ici assez loin de la technicité déployée dans *What Am I?* qui, pour anecdotique qu'il ait été, avait pu laisser un souvenir plaisant et constituer une synthèse analytique utile. Ici, une certaine désinvolture du propos, qui ignore d'ailleurs toute forme de commentaire universitaire relatif aux questions abordées, est assez irritante. On déplore parfois qu'une lecture particulière puisse s'élaborer principale-

ment à partir de la discussion des autres commentaires. Mais la voie radicalement inverse, suivie dans le cas présent, ne se justifie que si l'ignorance de la littérature secondaire permet de revenir à une lecture précise du texte-source.

Étudier les textes à partir de la fin et ainsi présupposer ce qu'il faut prouver (par exemple, que les objets de mes sensations existent bien, la seule difficulté étant au fond de savoir comment je le sais), peut paraître audacieux méthodologiquement, mais pas nécessairement entièrement illégitime. Mais parvient-on à convaincre son lecteur seulement en sous-entendant que l'on a une maîtrise parfaite d'un ouvrage lu « une centaine de fois » (p. 4) quand on en ignore par ailleurs les développements les plus déterminants pour la question abordée et ses enjeux? Certainement pas. [X.K.]

3.1.31 COTTINGHAM (John), *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford, OUP, 2008, xiii-332 p. et *Descartes*, Londres, Granta, How to Read, 2008, 102 p. Très connu pour ses traductions de Descartes (notamment parues dans les trois volumes des *Philosophical Writings of Descartes* édités par Cambridge UP), ses études introductives (en particulier *Descartes*, paru chez Blackwell en 1986 – BC XVII : 2.1.3 ou *Descartes*, paru chez Phoenix en 1997 – BC XXX : 3.1.51), ainsi que la direction d'anthologies d'études cartésiennes (notamment *The Cambridge Companion to Descartes* – BC XXIV : 2.1.2 et *Reason, Will, and Sensation* – BC XXV, 3.1.2), le directeur de *Ratio* offre avec ces *Cartesian Reflections* un recueil du meilleur de ses études particulières, dont une grande partie figure aujourd'hui parmi les classiques de la littérature cartésienne anglo-saxonne et mondiale. Des quinze articles réunis dans ce volume, quatorze sont déjà parus et seul le premier, dont la fonction est introductive (« Descartes, the synoptic philosopher », p. 3-49) est en grande partie inédit. J. Cottingham y présente, non sans humour, ce qui a longtemps fait l'originalité de sa démarche: un soin important accordé à la rigueur historique en même temps qu'un souci particulier pour les enjeux contemporains. Cette position justifie d'ailleurs son attachement à Descartes, le seul philosophe entre Platon et Aristote d'une part, Hare et Strawson d'autre part, à pouvoir l'accompagner tout au long de son cheminement philosophique personnel (p. 8). Avant de présenter les quatorze travaux réédités dans ce livre, l'auteur justifie également ses traductions, qui ont dès leur parution éclipsé celles d'E. Anscombe et P. Geach. Il montre en quoi il estime ces dernières en partie responsables, en raison de leur parti pris wittgensteinien, d'un bon nombre de contresens des philosophes analytiques ou des théoriciens contemporains de l'esprit, qui reprennent souvent contre Descartes (et sans même paraître mesurer l'ironie de la chose), des arguments proprement cartésiens: ainsi D. Dennett dans *La conscience expliquée* (p. 17-19).

Viennent ensuite les travaux déjà publiés dans des revues et des ouvrages collectifs. « A new start? Cartesian metaphysics and the emergence of modern philosophy » (extrait de T. Sorell, éd., *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford, OUP, 1992, p. 145-166 – BC XXIV : 3.2.9 et BC XXV : 2.2.3) s'efforce de prendre la mesure de la rupture opérée par Descartes vis-à-vis de la philosophie scolastique. « The cartesian legacy » (*Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. 66, 1992, p. 1-22) revient sur la place du rationalisme cartésien aujourd'hui, entre repoussoir théorique et influence déterminante quant à notre manière de nous représenter le monde. Ces

deux textes constituent la seconde partie du livre, après le survol général de l'étude introductive. Elle est consacrée à « la position de Descartes dans la philosophie ».

La troisième partie s'intéresse à l'esprit, au monde, et à leur rapport. « Descartes on Thought » (*Philosophical Quarterly*, 28, 1978, p. 208-214 – BC IX : 3.1.6) s'arrête sur la détermination des modes de la pensée considérée comme *cogitatio*. « 'The only sure sign...' Thought and language in Descartes » (extrait de J. M. Preston, éd., *Thought and Language*, Cambridge, CUP, 1998, p. 29-55 – BC XXVIII : 3.1.51 et BC XXXI : 3.1.58) réfute l'origine cartésienne du « mythe des pensées privées » (« *Cartesian privacy* »), forgé par la critique wittgensteinienne, et revient sur l'articulation de la pensée et du langage, notamment à partir de la *Lettre au marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646 (AT IV, 573-575). « Intentionality or phenomenology? Descartes and the objects of thought » (extrait de T. Crane & S. Patterson, éd., *History of the Mind-Body Problem*, Londres, Routledge, 2000, p. 132-148 – BC XXXI : 3.1.59) propose une analyse approfondie de la notion d'idée et en expose les ressorts intentionnels. « Descartes on colour » (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 90, 1990, p. 231-246 – BC XXI : 3.1.31) s'arrête sur le caractère « indistinct » (p. 162) de la couleur (par opposition à l'extension que l'on peut attribuer sans ambiguïté à une chose), et s'oppose à la perspective humienne selon laquelle les choses qui nous semblent colorées ne le sont pas aux yeux des philosophes (cf. p. 148). « 'A brute to the Brutes?': Descartes Treatment of Animals » (*Philosophy*, 53, 1978, p. 551-559 – BC IX : 3.1.7) dégage quelques pistes de réflexion sur les passions des animaux. « Cartesian trialism » (*Mind*, 94, 374, 1985, p. 218-230 – BC XVII : 3.1.19) plaide en faveur d'une prise au sérieux de la troisième sorte de notions primitives introduite dans les *Lettres à Élisabeth* de 1643 en guise d'alternative à l'interprétation dualiste de la philosophie cartésienne.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage reprend quelques-uns des derniers travaux de l'auteur, dont la réflexion s'est orientée, à partir de la fin des années 1980, vers les questions éthiques et doxastiques. « The intellect, the will, and the passions: Spinoza's critique of Descartes » (*Journal of the History of Philosophy*, 26, 2, 1988, p. 239-257 – BC XIX : 3.2.14) montre comment la critique que propose Spinoza du jugement selon Descartes s'inscrit dans le prolongement de la voie ouverte par les considérations cartésiennes sur la volonté, et ne relève pas d'un anticartésianisme foncier. « Descartes and the voluntariness of belief » (*The Monist*, 85, 3, 2002, p. 343-360 – BC XXXIII : 3.1.38) est l'une des études les plus marquantes qui ait été écrite sur le thème de la « volonté de croire » chez Descartes – toujours en opposition à l'image caricaturale du philosophe ici abordé sous son aspect volontariste (parvenant à se persuader lui-même de ce qu'il veut, puisque son jugement dépend de sa volonté). « Cartesian ethics: Reason and the passions » (*Revue internationale de philosophie*, 195, 1996, p. 193-216 – BC XXVII : 3.1.45) entend de nuancer l'opposition classique raison-passion, du *Discours de la méthode* aux *Passions de l'âme*. « The rôle of God in Descartes's philosophy » (extrait de J. Broughton & J. Carriero, *A Companion to Descartes*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 287-301 – BC XXXIX : 3.1.19) fait la part entre l'importance accordée à un Dieu de philosophe et ce qui pourrait correspondre à des aspirations religieuses, dont l'influence est assez négligeable dans les œuvres, quoi qu'il en soit des convictions personnelles de Descartes. « Descartes as sage: Spiritual askesis in cartesian philosophy » (extrait de I. Hunter, C. Condren & S. Gaukroger, éd., *The philosopher in Early-Modern Europe*,

Cambridge, CUP, 2006, p. 182-201 – *BC XXXVII*: 3.1.51) insiste sur le rapport entre la science considérée comme idéal de la philosophie cartésienne et la sagesse, plus important que celui qu'elle entretient avec la maîtrise technique. Enfin, « Plato's sun and Descartes's stove: Contemplation and control in cartesian philosophy » (extrait de M. Ayers, éd., *Rationalism, Platonism and God: Proceedings of the British Academy*, 149, 2007, p. 15-34 – *BC XXXVIII*: 2.2.4) rouvre le dossier du platonisme, ou plutôt de l'augustinisme et du plotinisme de Descartes, ces dernières catégories valant davantage comme type cosmologique, métaphysique ou moral que comme signe d'une influence effective et directe des auteurs évoqués.

La volonté de l'auteur de mener un combat contre l'enfermement de Descartes dans une catégorie philosophique déterminée est louable et même souvent salutaire. On peut donc regretter qu'il n'évite pas l'écueil de la réduction à une figure philosophique passablement caricaturale lorsqu'il s'agit des autres personnalités invoquées, notamment les derniers auteurs antiques cités ou Hume, voire Wittgenstein.

Mais cette petite réserve ne doit pas dissuader le lecteur de s'intéresser à ce volume important, qui constitue un témoin de la fécondité du travail de J. Cottingham, et de l'importance d'une riche interprétation qu'il est parvenu à construire à force d'études ciblées et, en contrepoint, par la critique des critiques. La familiarité des arguments qui y sont déployés et l'actualité des questions soulevées sont la marque de l'influence considérable qu'a eue l'auteur sur les études cartésiennes des trois dernières décennies. Les articles repris ici sont, dans leur grande majorité, bien connus ou devraient l'être. Le présent ouvrage offre au public une occasion de les (re) découvrir.

Plus anecdotique, le petit ouvrage scolaire intitulé *Descartes* est un petit vademecum composé d'une anthologie de textes cartésiens classiques, principalement tirés du *Discours* et des *Méditations*, mais aussi de la correspondance, succinctement commentés et classés en dix catégories: la science nouvelle, le doute et la certitude, la conscience et la connaissance de soi (*self-awareness*), Dieu, la volonté et la liberté, l'esprit contre le corps, l'être humain, le monde animal, le langage et la pensée, les émotions et la vie bonne. Rien de bien original dans ces rubriques: on retrouve là la vulgate cartésienne et les thèmes de prédilection de l'auteur. L'ensemble, toutefois assez suggestif, peut servir d'entrée en matière ou d'ouvrage de remise à niveau avant la découverte du grand œuvre que constituent les *Cartesian reflections*. [X.K.]

3.1.58 GUIMARAES TADEU DE SOARES (Alexandre), *O filósofo e o autor, ensaio sobre a Carta-prefácio aos Princípios da filosofia de Descartes*, Editora Unicamp, Campinas, SP (Brésil), 448 p., 2008. Les études brésiliennes sur la philosophie française connaissent des saisons: après le vif intérêt encouragé par de grands enseignants français à Saõ Paulo, elles ont connu un hiver qui paraît sur sa fin. Plusieurs rencontres récentes et des programmes communs marquent bien cet apport d'un grand pays qui n'a pas totalement succombé au tropisme nord-américain.

Alexandre Guimarães appartient au printemps de la recherche brésilienne. Avec d'autres chercheurs, il renouvelle profondément le paysage philosophique brésilien et contribue également, de manière importante, aux débats français.

Dérivé d'une thèse doctorale, le présent ouvrage présente en annexe le texte AT et une traduction portugaise (d'abord parue en 2005 dans *Educação e Filosofia*, 19, 38) de la Lettre de l'auteur... qui suit l'*Épître à Elisabeth* en tête de la traduction

française des *Principia* (1647). Après une présentation historique, l'essai se décompose en trois parties : *Methodus, Natura et Traditio, Philosophia*.

C'est le point de vue de l'auteur qu'adopte A.G., un auteur qui pour « faire de la philosophie » doit procéder à une réforme radicale de son esprit. Sur un texte trop étudié, A. G. montre qu'une lecture nouvelle est possible. On relèvera les remarques justes sur l'utilité de la philosophie, et les rapprochements avec *La Recherche de la vérité*. Le commentaire courant du texte est enrichi en permanence, souvent dans les notes, par des rapprochements avec d'autres textes de Descartes. Il montre que c'est vers le jugement, plus que vers la volonté que penche l'acte de penser. Ces analyses, souvent fines et toujours pertinentes, restent très internes au corpus cartésien et l'on sent le poids, toujours présent, de l'esprit gueroultien de système. Le principe de ce paratexte aurait mérité d'être situé dans la stratégie de préfaces contemporaines : quel est le statut de ce développement si original ? Il aurait peut-être aussi fallu souligner combien Descartes, trois ans après la publication des *Principia*, procède à un constat d'échec : sa philosophie n'a pas été entendue, n'a pas été reçue dans les Écoles. L'approche très intéressante d'A. G. aurait ainsi gagné en épaisseur : l'auteur philosophe est d'abord un auteur, et avant d'être une réflexion neuve et méthodique, ce texte est bien un effort « publicitaire » pour pallier ce qui avait empêché la réception des *Principia*, en livrant une présentation que Descartes avait jusqu'alors écartée pour sa trop grande simplicité. [J.-R. A.]

3.1.84 MARRONE (Francesco), (a cura di), *DesCartes et DesLettres, 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Milano, Le Monnier Università/Filosofia, 2008, 259 p. Il ne faudrait pas se laisser tromper par le titre quelque peu léger de ce recueil d'études. Les études ici rassemblées sont toutes associées à deux événements éditoriaux d'importance : la publication des l'intégralité de la correspondance de Descartes en un seul volume, avec texte d'origine, traduction italienne en regard et apparats critiques (Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*. A cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini et di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005), et la réimpression numérique des trois volumes de l'édition Clerselier de 1667 (*Lettres de Mr Descartes où sont traités plusieurs belles questions touchant la Morale...*, 3 vol. Paris, 1659, ex. de 1667 conservé à l'Institut de France : réimpr. anast. par G. Belgioioso et J.-R. Armogathe, Lecce, Conte, 2005) – deux événements dont Vincent Carraud, en ouverture du volume (« Les belles questions de 1657 »), donne toute la mesure. Ces deux publications ont donné lieu à des journées d'études, colloques, séminaires, à Paris, Rome et Princeton, auxquelles la plupart des études du volume se trouvent rattachées.

Le recueil se compose de trois parties. (1) La première partie détermine précisément l'histoire, la fonction et l'usage de la correspondance de Descartes. L'article synthétique de G. Belgioioso (maîtresse-d'œuvre des deux publications) retraçant l'histoire des éditions des correspondances de Descartes et plaidant pour l'usage de l'exemplaire de l'Institut, s'illustre remarquablement par l'article d'Igor Agostini montrant les difficultés de l'interprétation des becquets et des annotations marginales de ce dernier exemplaire dans le cas de l'identification de l'Hyperaspistes ; enfin, Siegried Agostini retrace la circulation des *Lettres à Mesland* sur l'Eucharistie et l'attitude de Clerselier, à partir du ms. 366 de Bibliothèque Municipale de Chartres. (2) Un corps central d'études précises, dans lesquelles le recours à la correspondance

se révèle particulièrement éclairant, que ce soit au sujet de la terminologie musicale (Guido Mambella), de la géométrie et du problème de Pappus (Sébastien Marrone), de la médecine (Franco A. Meschini), de la méthode (Massimiliano Savini) ou de la métaphysique (Francesco Marrone et Igor Agostini). (3) Enfin, les derniers articles du volume rendent compte de l'accueil des *Lettres*, chez Joachim Jungius (Massimiliano Savini) et Giacinto Gimma (Fabio Sulpizio). Comme en écho à l'histoire retracée par Giulia Belgioioso, Ettore Lojaco ferme le volume par un vibrant hommage.

On ne peut que se féliciter de la parution d'un tel volume : les études, extrêmement stimulantes, sont précises et documentées – illustrant parfaitement le dynamisme des études du Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento de l'Università de Salento (Lecce) que dirige Giulia Belgioioso. Que nombre d'entre elles soient en français atteste encore la fécondité de la coopération franco-italienne. [D.A.]

3.2. CARTÉSIENS

3.2.47 DEELY (John), *Descartes et Poinset. The Crossroad of Signs and Ideas*, Scranton, PA-Londres, University of Scranton Press, 2008, xix-168 p. Le présent ouvrage est le deuxième volet d'une trilogie consacrée, selon ce qu'indique le sous-titre, à la « postmodernité en philosophie », envisagée à partir de la figure encore assez peu connue de J. Poinset. J. Deely en est l'un des plus éminents spécialistes, plaçant activement pour la réhabilitation d'un homme dont l'identité religieuse (Jean de Saint-Thomas) a presque entièrement occulté la personnalité propre, en le faisant seulement passer pour un disciple orthodoxe du docteur angélique (cf. p. xi-xiii). Or, si la philosophie de Poinset est bien marquée par celle de Thomas d'Aquin (il est l'auteur d'un *Cursus philosophicus* que l'on a qualifié de son vivant de « *thomisticus* »), il n'en demeure pas moins que sa réflexion renferme une réelle originalité, notamment la théorie sémiologique qu'il développe dans son *Traité du signe* – dont J. Deely est l'éditeur – tiré d'un *Artis Logicæ* publié en deux parties en 1631-1632. L'ambition de l'A., à travers la rédaction de sa trilogie, est de mettre en valeur la situation de Poinset par rapport à deux philosophes majeurs de l'histoire de la sémantique : Augustin, l'un des principaux inventeurs de la théorie du signe, d'une part, et Peirce, son réinventeur post-moderne, d'autre part, dont Poinset anticipe un grand nombre de positions – peut-être parce qu'il a aussi été sensible à l'enseignement des philosophes de Coïmbra (dont il a été l'élève; cf. p. 106).

Même s'il est le contemporain presque exact de Descartes (il est né sept ans et mort six ans avant lui), le contraste de sa pensée avec celle de l'auteur du *Discours de la méthode* est tel qu'il a semblé préférable à J. Deely de faire ressortir son projet par rapport à celui qu'inaugure le père de la philosophie moderne, plutôt que de le comparer avec celui de Locke, pourtant apparemment beaucoup plus nettement intéressé par les questions sémantiques. Ce parti pris est à la fois la force et la faiblesse de l'ouvrage. Sa force, parce que l'opposition des perspectives déployées est effectivement saisissante; sa faiblesse car le statut que Descartes y occupe se réduit souvent à celui de faire-valoir.

Après une présentation générale de la trilogie et de Poinset, le livre progresse en deux étapes principales : la première rend compte de la pensée cartésienne et du

virage caractéristique de la modernité auquel elle procède en faveur de l'idioscopie (l'utilisation, en guise de moyens de connaissance, d'espèces ou de catégories qui permettent d'appréhender les choses comme telles ou telles), par opposition à la cenoscopie (la perception directe des choses). La seconde propose une comparaison de la « voie des idées » (« *way of ideas* », nom moderne de l'idioscopie) et de la « voie des signes » (« *way of signs* » : la cenoscopie). Selon J. Deely, l'avantage de cette dernière perspective est qu'elle permet de ne pas tomber dans les difficultés relatives à la possibilité même de la connaissance, dans la mesure où on n'y oppose pas une chose pensée elle-même au sujet qui la pense. En effet, la cenoscopie propose, au lieu de ces deux termes, une relation entre trois termes, la chose, celui qui la pense et le signe de la chose, toujours déjà pris dans un réseau relationnel avec d'autres signes, que son origine soit naturelle ou conventionnelle et sociale. En tant que tel, ce signe est doté d'une consistance telle qu'il peut figurer au nombre des *entia reale*.

La voie suivie par Descartes semblait au XVII^e siècle être celle du futur, et celle qu'emprunte Poincaré, celle du passé (p. 109). Mais J. Deely paraît estimer qu'aujourd'hui, alors que la modernité a fait long feu, la voie de Poincaré redevient celle de l'avenir (p. 128) – le détail des attentes que l'on peut nourrir à son sujet étant développé dans le troisième volet de la trilogie, consacré à la comparaison avec Peirce.

L'ouvrage, pédagogique et clair dans son propos comme dans son exposition, est d'autant plus stimulant pour le lecteur cartésien que les traits par lesquels la bifurcation où se séparent les signes et les idées est esquissée sont un peu épais, de sorte qu'il est possible de se demander si Descartes a vraiment ignoré toutes les merveilles que Poincaré entrapercevait. Et, de ce point de vue, il est sans doute regrettable que des textes dans lesquels l'auteur des *Méditations métaphysiques* envisage des questions relatives au signe et qui se rapportent à une discussion ou à une reprise d'argumentation thomiste soient passés sous silence (on pense par exemple à ceux sur le nom « Dieu », dans les *Premières objections*, AT VII, 115 ou la *Lettre à Mersenne* de juillet 1641, AT III, 392-393, voire le passage AT VII, 554-555 des *Septième objections* dont l'enjeu recoupe celui de la Q. 87 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, citée en note, p. 21).

De même, il est un peu dommage pour le déploiement de l'argumentation de l'auteur que les enjeux de la « voie des idées », certes souvent mieux connus du public, ne soient guère mis en valeur. On se demande d'ailleurs dans quelle mesure J. Deely a cherché à en retrouver les difficultés autrement que par la critique peircienne, puisque la lecture d'un autre auteur moderne – même peu connu – comme J. Sergeant, lui aurait évité l'attribution légendaire de l'appellation « voie des idées » à Leibniz (dans la préface des *Nouveaux essais*, citée ici p. 15), cette formule figurant déjà – et en anglais – dans la préface de la *Solid philosophy* de Sergeant (1607, p. a).

Quoi qu'il en soit de ces questions, ce *Descartes and Poincaré* n'en demeure pas moins un livre à la lecture fort profitable, car peu exigeante et toutefois fort suggestive. [X.K.]