

## BULLETIN CARTÉSIEN XXXV

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

*Bibliographie internationale critique des études  
cartésiennes pour l'année 2004*

### LIMINAIRES

#### I. ÉDITER DESCARTES : LE PROBLÈME DES ALINÉAS. Remarque sur une aberration typographique dans l'édition Adam-Tannery des *Méditations de prima philosophia*

**N**OUS LISONS AUJOURD'HUI ENCORE les *Méditations de prima philosophia* telles que les ont édités Charles Adam et Paul Tannery en 1904. Or, les alinéas<sup>1</sup> qui jalonnent le texte publié dans le tome VII ne correspondent ni à l'original latin de 1641, ni à l'édition de 1642 (ni même à ceux de la traduction française du duc de Luynes, de 1647). Quelles sont les raisons qui ont guidé les éditeurs scientifiques à proposer un tel découpage des *Méditations* ? Cette question de forme appelle une réponse qui excède les seules *Méditations* : car en matière d'édition, la fidélité à la pensée d'un auteur est impossible sans la (re)connaissance de certaines règles typographiques. Dans le cas des *Méditations*, une mauvaise interprétation des « petits intervalles en blanc » situés derrière les points dans l'édition de 1642, a conduit les éditeurs à les considérer comme des ruptures argumentatives consignées par Descartes lui-même mais négligées par le typographe. Leur proposition éditoriale consiste à réinterpréter la structure logique de la métaphysique cartésienne à la lumière de ces « petits intervalles en blanc » après avoir rejeté l'établissement du texte de 1642. Voyons comment ils justifient ce nouveau tronçonnage du texte en reprenant les arguments qu'ils avancent dans l'« Avertissement » du tome VII<sup>2</sup>.

#### *L'argument de l'analogie et de la faute*

Sous le prétexte que les quatre premières *Méditations* ne « ressemblent » pas aux deux dernières, Adam et Tannery estiment qu'une uniformisation s'impose. L'observation d'une différence formelle : la quantité d'alinéas entre V, VI et I, II, III, IV leur fournit une raison suffisante pour harmoniser l'ensemble, qui plus est dans le sens de V et VI, c'est-à-dire de l'accroissement dans I, II, III et IV et non du retranchement dans V et VI. L'argument du nombre, c'est-à-dire un argument purement descriptif tel qu'il est utilisé, qui consiste à mettre en évidence la répartition inégale des alinéas entre les six *Méditations* de 1642, autorise les éditeurs à augmenter le nombre d'alinéas. Ils privilégient l'analogie de la forme pour le confort de la lecture au mépris de l'établissement du texte tel que l'a vu édité Descartes. Mais pourquoi avoir pris le parti de la V<sup>e</sup> et de la VI<sup>e</sup> *Méditations* lorsqu'ils soulignent quelques lignes plus bas l'inanité de ce découpage, tantôt excessif, tantôt insuffisant : « Le texte de la sixième Méditation est mis jusqu'à dix-neuf

---

\* Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Luc Marion et Michel Fichant ; secrétaire du *Bulletin* : Laurence Renault, avec la collaboration de Michaël Devaux.

Correspondant pour la Russie et l'Europe de l'est (langues slaves) : Wojciech Starzynski.

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

Ont collaboré à ce Bulletin : M<sup>mes</sup> Annie Bitbol-Hespériès, Laurence Renault, Julia Roger, Corinna Vermeulen ; MM. Erik-Jan Bos, Philippe Boulier, Fabien Chareix, Olivier Dubouclez, Xavier Kieft, José Maia Neto, Frédéric Manzini, Denis Moreau, Steven Nadler et Takehiro Sawasaki. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

<sup>1</sup> L'alinéa désigne à la fois le renforcement de la première ligne d'un paragraphe dans un texte et le paragraphe lui-même, autrement dit le passage compris entre deux de ces lignes en retrait.

<sup>2</sup> AT VII, XV-XVIII.

fois à la ligne (2<sup>e</sup> édition)<sup>3</sup>, et même *vingt-neuf* fois (1<sup>re</sup> édition), ce qui est peut-être excessif ; et le texte de la cinquième, quatre fois déjà, ce qui n'est pas assez. N'est-ce pas là un exemple à suivre pour imprimer de même le texte des Méditations I, II, III et IV, bien que, ni en 1642 ni en 1641, il ne soit *pas une seule fois* mis à la ligne ? » Cette uniformisation n'a donc pas de raison de fond : ce n'est pas l'argumentation cartésienne qui motive la mise à la ligne dans I, II, III, IV mais plutôt un parti pris d'éditeur. Car pour quelle raison toutes les *Méditations* devraient-elles nécessairement se « ressembler » ? L'hypothèse d'Adam et Tannery est que les éditeurs de 1642 ont été contraints de mettre en page un flux de texte trop dense, sans repère visuel et qu'ils ont décidé de rompre cette monotonie en réintroduisant des paragraphes à partir de la cinquième *Méditation*. Si on les suit, cela signifie que sans l'initiative du typographe ou des éditeurs, il n'y aurait eu aucun alinéa dans aucune *Méditation*... Mais rien n'est moins sûr.

En outre, bien que prenant V et VI pour modèles, ils considèrent comme « peut-être excessif » le nombre d'alinéas de la sixième dans l'édition originale (pour 41, 29 et pour 42, 19). Comment peuvent-ils donc soutenir que les « petits intervalles en blanc » font sens et constituent la trame de l'énoncé cartésien puis gonfler artificiellement le nombre d'alinéas préexistants ? C'est en suivant cette méthode qu'ils iront à la ligne jusqu'à 24 fois dans la VI<sup>e</sup> *Méditation*...

Les éditeurs s'interrogent sur l'origine des (vrais) alinéas : « Mais Descartes l'a-t-il ainsi voulu ? Ou bien n'est-ce pas la faute de ses éditeurs, qui n'auraient pas compris ses indications ? » Pourtant, la mise à la ligne, jusqu'à 20 fois dans la VI<sup>e</sup> *Méditation* peut difficilement être considérée comme la conséquence de « simples négligences du typographe » ou de la « faute » de ses éditeurs. À l'inverse, passer outre les petits intervalles en blanc en les faisant suivre, sur la même ligne, du début de la phrase qui suit chacun d'entre eux, c'est ne pas y voir le signe évident d'un changement d'ordre d'idées, c'est commettre une faute typographique et logique en imposant une promiscuité injustifiée à des idées de nature différente. L'« Avertissement » avance un manque de professionnalisme préjudiciable à la bonne interprétation de l'énoncé cartésien.

Dans un sens ou dans l'autre, Adam et Tannery conjecturent la faute du compositeur qui ne respecte pas la copie, en créant des alinéas en trop grand nombre ou en faisant fi de ceux que Descartes a expressément signalés, établissant alors une syntaxe métaphysique illégitime. L'édition elzévirienne des *Méditations* latines péchant par excès ou par omission opacifie l'interprétation philosophique du texte et induit injustement que le raisonnement de Descartes se tient d'un bout à l'autre<sup>4</sup>.

#### *L'argument du « petit intervalle en blanc » dérogatoire ou conforme*

Tantôt rationnels, tantôt irrationnels, les « petits intervalles en blanc » sont réversibles, au gré des présomptions des éditeurs. Adam et Tannery les justifient avec quelque maladresse ; d'un côté, ils prétendent qu'il est indispensable de les respecter au motif qu'ils signifient un changement « d'ordre d'idées »<sup>5</sup> — notion qu'il conviendrait qu'ils développent plus précisément —, et de l'autre, assurent qu'il ne faut pas leur accorder d'importance pour la raison qu'ils ne correspondent pas toujours à des changements d'idées<sup>6</sup>. L'équivocité de ce blanc est introduite au milieu de l'« Avertissement » qui consiste à l'ériger en clef philosophique, en repère formel solide et systématique du changement d'idée au sein de l'argumentation cartésienne de sorte qu'il menace l'interprétation des éditeurs.

Pour justifier leur conformité avec un changement « d'ordre d'idées », l'« Avertissement » en appelle aux autographes des lettres de Descartes : « de temps en temps, après un point, la phrase suivante, au lieu de reprendre immédiatement, laisse un petit intervalle en blanc, très distinct ». Cet argument, analogique lui aussi, est pour le moins étonnant car il est erroné de déduire de la méthode philologique des règles typographiques prévues pour l'impression. Cela consisterait à mesurer sur ses lettres la longueur de chaque type d'espace que Descartes aurait laissé après un point et à les reproduire en fabriquant une casse de cadratins correspondante au millimètre près. D'autant que, comme le concède Charles Adam : « Dans les autographes que nous avons de lui, il ne met pas souvent à la ligne, il est vrai ; [...] et remarquons-le, [le petit intervalle en blanc] ne se retrouve pas devant toutes les phrases, mais devant celles qui passent à un autre ordre d'idées ». Mais il serait vain de suivre les spécificités des autographes de la correspondance,

<sup>3</sup> AT en oublie un : il y a vingt alinéas dans la « *Meditatio sexta* ».

<sup>4</sup> « Sans doute on a l'impression en quelque sorte matérielle d'un raisonnement qui se tient d'un bout à l'autre, et qui forme un tout compact et comme un bloc. Toutefois le raisonnement de Descartes a bien quelque souplesse et comme des articulations : il ressemble à un organisme qui se développe, ou bien à un corps de troupe en marche, avec ses compagnies et ses escouades qui se succèdent à des intervalles réguliers » (AT VII, XV).

<sup>5</sup> *Ibid.*, xvi.

<sup>6</sup> *Ibid.*, xvii.

au type d'espace près, pour éditer les *Méditations* car la structure argumentative de ses lettres diffère en fonction des sujets dont elles traitent, des correspondants auxquels elles s'adressent ou des époques auxquelles elles sont écrites et n'obéit pas à l'ordre des raisons que Descartes a voulu donner à ses *Méditations*. Et en admettant que le « petit intervalle en blanc » de ses autographes vaille pour l'alinéa des *Méditations* latines, comment expliquer que Descartes aille de temps en temps vraiment à la ligne ? Quoi qu'il en soit, l'alibi paléographique achoppe pour l'édition des *Méditations* puisqu'on ne connaît pas le manuscrit<sup>7</sup>.

L'incompréhension des éditeurs des *Méditations* les conduit finalement à considérer les intervalles en blanc des éditions originales soit comme les fruits supposés de la fantaisie des Elzevier soit comme les éléments invérifiables d'un manuscrit perdu : « Alors le doute même peut s'interpréter en notre faveur, et nous ne voyons pas pourquoi nous aurions le respect superstitieux d'une disposition typographique, dont on ne peut même pas dire que les éditeurs eux-mêmes ont gardé l'observance (au moins dans les *Méditations* V et VI), et qu'on n'a d'ailleurs point de raison d'attribuer à Descartes, mais plutôt le contraire) »<sup>8</sup>.

Puisque le « petit intervalle en blanc » est insaisissable, mieux vaut finalement ne pas en tenir compte, d'autant que les conditions de l'édition du livre sont trop imprécises pour qu'on puisse en tirer aucune conclusion quant à la relecture des épreuves faite par Descartes. Tel est, en substance, la conclusion du discours tenu dans l'« Avertissement » : « On pourra cependant objecter que, si Descartes avait voulu qu'on mît davantage à la ligne, il aurait corrigé en ce sens l'édition de 1642, imprimée si près de lui, à Amsterdam. Mais d'abord il est possible, il est même probable, que cette édition ait été faite, non pas sur un nouveau manuscrit, qu'on n'aura pas pris la peine de recopier pour cela, mais sur l'édition de 1641, dont on aura sacrifié un exemplaire : on en aura donc suivi le plus souvent les divisions ».

L'« Avertissement » achève sa défense arguant de l'indifférence de l'époque en général par rapport aux questions typographiques et du philosophe en particulier vis-à-vis de l'édition de sa métaphysique. Mais si les alinéas sont une « pure question de forme » pour Descartes, on a, à nouveau, des difficultés à bien comprendre pourquoi les éditeurs insistent dans ce long « Avertissement » pour convaincre que les leurs ont une signification de fond. En effet, leur hésitation sur la nature douteuse de ces intervalles fait place à leur assurance quant à l'évidence de ceux qu'ils introduisent, guidés par Descartes lui-même, seul maître d'œuvre de la structuration du texte. Ils s'appuient sur l'autorité des éditeurs de la traduction française, Clerselier et Luynes qui ont eux aussi et antérieurement introduit des alinéas<sup>9</sup>, tout en s'en écartant, pour justifier la légitimité qu'ils ont de restructurer le texte à leur manière :

---

<sup>7</sup>« Que le manuscrit des *Méditations* ait présenté cette particularité, on n'en peut rien savoir, et on doit même en douter, puisque ce n'était pas un autographe de Descartes, mais une copie, avons-nous vu plus haut, *ab exemplari, non ab eius manuscripto* ; à moins que la copie, chose improbable, n'ait reproduit, comme au décalque, les moindres particularités de l'original. Toutefois, au moins dans l'édition de 1642, on remarque assez souvent, à la fin des phrases, de petits intervalles en blanc. On n'oserait dire que c'est par conformité avec le manuscrit, surtout si l'on n'est pas sûr que celui-ci donnât de telles indications » (*Ibid.*, XVI).

<sup>8</sup>*Ibid.*

<sup>9</sup>Alinéas introduits par Luynes et Clerselier en 1647 et contre lesquels Descartes ne s'est apparemment pas insurgé. La raison en est qu'il n'accordait pas la même importance à sa traduction, sauf pour corriger des observations comme les règles des chocs etc.

Dans le reprint de l'édition Clerselier des *Lettres de Mr Descartes* établi sous la direction de G. Belgioioso et de J.-R. Armogathe, une main (ou deux ?), probablement du XVII<sup>e</sup> siècle, fait référence à certains « articles » des *Méditations*. Que sont précisément ces « articles » ? Peuvent-ils être des alinéas numérotés ? Dans quelle édition sont-ils présents ? Une latine ? Une française ? Par exemple, dans la lettre d'Arnauld à Descartes (15 juillet 1648), une main a noté en marge les « articles » des *Méditations* correspondant aux thèmes qu'Arnauld y développe. En glose, à la place de « page 549 de l'Édition Française » barré dans « Je trouve seulement de la difficulté, en ce que dans vos réponses aux cinquièmes Objections page 549 de l'Édition Française, vous dites que l'Ame pense toujours, à cause qu'elle est une substance qui pense », la main a indiqué en marge une note numérotée « 2 » de substitution : « Cf. l'art. 7. des rep. aux 5<sup>es</sup> objections » (Clerselier Institut, Conte II, 15-16). La main renvoie à une édition française, peut-être à celle de 1673, qui présentait la première le texte avec des divisions en « articles » comme l'indique la page de titre : « Les | Méditations | Métaphysiques | de René Des-Cartes, | touchant la première philosophie. | Dediées A Messieurs | De Sorbone. | Nouvellement Divisées Par Articles | avec des Sommaires à costé, et avec des Renvois des Ar- | ticles aux Objections, et des Objections aux Responses. | Pour en faciliter la lecture et l'intelligence ». La main fait aussi allusion à des « articles » pour le *Discours de la méthode*. Par exemple, dans la lettre LII, de Clerselier à Fermat (6 mai 1662), quelqu'un a barré « la vingt-troisième page », dans : « il en rend raison Physique dans la vingt-troisième page de sa Dioptrique, à laquelle on peut avoir recours » et a remplacé cette mention par « le 9<sup>e</sup> article du 2 discours »

« Nous avons fait de même, avec d'autant moins de scrupule qu'une étude attentive du texte de Descartes, fournit, ce semble, quelques indications à ce sujet, et qu'en découpant par tranches, autant que possible en habile cuisinier, comme disait Platon, la pensée du philosophe, nous n'avons point cru trahir ses intentions, mais au contraire, les respecter et les suivre plus fidèlement ». La réinterprétation contemporaine des articulations de la pensée cartésienne orienterait donc infailliblement la mise en forme dans laquelle nous lisons Descartes<sup>10</sup>.

*L'explication des « petits intervalles en blanc »*

Ces « blancs » ne valent pas pour des commencements d'alinéas. En cela, ils ne correspondent pas à des changements « d'ordre d'idées » mais bien à des conventions typographiques de l'époque. Les espaces plus importantes<sup>11</sup> derrière les points sont issues de la tradition typographique, comme nous le rappelle Tischold dans *Livre et Typographie* : « les règles anciennes imposant un espacement agrandi (souvent jusqu'à former un trou) après la fin d'une phrase [...] »<sup>12</sup> et un peu plus près de Descartes, Bertrand-Quinquet dans son *Traité de l'Imprimerie* : l'usage, pour le point (ou pause) est de le placer « immédiatement après la lettre, sans espaces, et de le faire suivre d'espaces plus fortes que celles qui se trouvent entre les mots, afin de mieux désigner la terminaison complète de la phrase »<sup>13</sup>.

L'objectif du compositeur lorsqu'il met en page et quels que soient le format du livre et la longueur de la ligne est de respecter les règles typographiques des signes de ponctuation, de limiter le nombre de césures et de fournir un gris de texte le plus homogène possible en jouant sur les blancs autour des mots (intermot) et autour des lettres (interlettrage) pour les titres<sup>14</sup>. Or, plus la ligne est courte, plus l'exercice est difficile. Sur une justification aussi étroite que celle des *Méditations* (petit in-12), le compositeur est parfois obligé de faire des choix : il ne peut à la fois éviter un nombre de césures consécutives supérieur à deux en fin de ligne (ou « division »), maintenir un intermot harmonieux et respecter systématiquement les espaces autour des signes de ponctuation. Celui (ou ceux) qui a composé les *Méditations* latines tente pourtant de respecter ces trois règles<sup>15</sup>. Les règles qui régissent l'intermot et les césures sont aujourd'hui les mêmes. En revanche, les règles de ponctuation ont changé : on ne met plus une espace avant la virgule et un cadratin derrière le point. Ces espaces derrière les points servaient au lecteur à repérer la fin de la phrase. Elles sont matérialisées dans le texte des *Méditations*, sauf contrainte de

---

(Clerselier Institut, Conte III, 282). Or, quand on ouvre l'édition originale de la *Dioptrique* à la page 23, on tombe bien sur le « Discours second », il y est question de la réfraction dans des milieux différents mais on ne trouve évidemment pas de paragraphe numéroté 9. De plus, si on compte les alinéas depuis le début du « Discours second », on ne tombe pas sur le neuvième alinéa à cette page mais seulement sur le septième. Enfin, dans cette même lettre, la main renvoie aux « art. 3 et 4. de cette lettre » dans la note « 1 », en marge ; on retrouve en effet des paragraphes numérotés 3 et 4 quelques pages auparavant puisque la démonstration de Clerselier est constituée de huit points (chaque point renvoyant à un alinéa numéroté de 1 à 8). La main entend donc bien par « article » la même chose que nous, ou que les *Principia*, à savoir : un paragraphe numéroté pour faciliter les références croisées de la correspondance (Clerselier) ou le commentaire (Clausberg). Un autre exemple se trouve dans la lettre LXVI, à Mersenne (27 juillet 1638) sur laquelle la main a barré dans la lettre la mention : « la page 258 », et propose de lui substituer la mention « l'art. 6<sup>e</sup> du 8<sup>e</sup> discours » afin qu'on lise : « Pour vos difficultés touchant l'art. 6<sup>e</sup> du 8<sup>e</sup> discours de mes Meteores [...] » (Clerselier Institut, Conte III, 372). Or, lorsqu'on se reporte à l'édition de 1637, on tombe bien sur le « Discours huitième », mais on n'y trouve pas d'alinéa. La main fait donc référence à une édition du *Discours* qui n'est pas celle de 1637. S'agit-il des *Opera* de 1663-1664 ? En l'état actuel de nos recherches, nous ne pouvons formuler qu'une hypothèse. De même pour une édition latine des *Méditations* avec des alinéas dont nous n'excluons pas l'existence.

<sup>10</sup> « Nous avons donc mis, sans hésiter, à la ligne chaque fois que le sens a paru, non seulement nous y autoriser, mais l'exiger. Or le raisonnement de Descartes est tellement net, que bien peu de chances d'erreur en cela sont laissées à une interprétation attentive : c'est presque à coup sûr que l'on peut mettre le doigt au point précis où une argumentation finit, où commence une autre argumentation. Nous avons découpé le texte de chaque Méditation en autant d'alinéas que nous l'avons jugé nécessaire, pour la commodité de la lecture et pour l'intelligence plus aisée du développement métaphysique ».

<sup>11</sup> L'« espace » est du genre féminin dans son acception typographique.

<sup>12</sup> Jan TSCHICHOLD, *Livre et Typographie : essais choisis*, trad. N. Casanova, Paris, Éditions Allia, 1994, p. 125.

<sup>13</sup> BERTRAND-QUINQUET, *Traité de l'Imprimerie*, Paris, Bertrand-Quinquet, 1799, p. 128.

<sup>14</sup> Cf. aussi l'article VI : « Espaces ; leur usage », *ibid.*, p. 43-44, l'article VII : « Quadratins ; Demi-Quadratins ; Quadrats ; Interlignes ; leur usage », p. 45-47 et surtout « Ponctuation, signes de ponctuation : manière de les placer dans la composition », p. 126-127.

<sup>15</sup> Parfois on trouve des aberrations typographiques comme les quatre césures d'affilée des quatre premières lignes du « Synopsis ».

la mise en page, par des grandes espaces ou espaces fortes, plus larges de deux voire de trois corps que les demi-cadrats qu'on trouve entre les mots, placées dans un composteur par le compositeur. Il s'agit très certainement de cadrats, c'est-à-dire d'un type de « cadrats »<sup>16</sup>.

Prenons l'exemple de la page 123 (« *Responsio ad primas objectiones* ») :



On constate que le typographe équilibre de préférence ses blancs autour des points mais aussi autour des virgules. Pour éviter de provoquer trop de césures, il compose parfois des lignes dites « creuses » en augmentant le nombre d'espaces autour des signes de ponctuation, ou des lignes dites « tassées » en introduisant des quarts de cadrats au lieu de doubles par exemple. On a donc parfois des lignes en « colombier » c'est-à-dire dont les mots sont espacés avec des espaces trop grandes, d'autant plus visibles que la ligne est courte. On note cet effet dans la composition de multiples ouvrages du XVII<sup>e</sup> siècle, et en toute logique, dans les ouvrages de même format, édités chez le même imprimeur comme par exemple dans *l'Histoire du roy Henry Le Grand composée par Messire Hardouin de Perseux*, paru en 1661 (à Amsterdam chez Louis Elzevier). On sait par ailleurs que les Elzevier jouissent d'une excellente réputation en Europe<sup>17</sup> à cette époque, maîtrisant la gravure de caractères de petit module, ils peuvent proposer des éditions de petit format, in-12 et même in-24, fort lisibles. Il est assez douteux que les compositeurs de l'atelier aient pu répéter les mêmes négligences dans des ouvrages différents. S'il y a négligence du typographe, c'est dans un sens opposé à celui que voit AT : lorsqu'il omet de mettre des espaces supérieures après les points (voire parfois des points comme ici, après *rationem*) ou qu'il césure un mot alors qu'il aurait pu l'éviter en appréhendant en amont la fin de ligne. Mais la manipulation d'un composteur et l'appréhension globale du nombre de césures minimal pour une phrase qui s'étend sur plusieurs lignes n'étaient pas toujours évidentes en situation de composition — c'est-à-dire d'urgence — dans l'atelier. Et, bien souvent, une fois que la page matricielle était produite, le compositeur, aux pièces et souvent pressé par des délais serrés, ne recomposait pas sa page, sauf en cas d'erreur grave. Dans l'exemple qui nous occupe l. 11, le compositeur n'a rien négligé : il doit faire remonter la première syllabe de « *Neque* » sous peine de se retrouver avec un blanc en fin de phrase (ce qui est qualifié d'« aberrant » pour un texte justifié) : pas de point ou de virgules pour équilibrer la ligne en mettant des espaces autour, et l'intermot doit être le plus fixe possible ; quant à la ligne du dessus (l. 10), même en ôtant les espaces autour de la virgule, il n'aurait pas pu faire remonter tous les caractères formant le mot « *nostris* ». Dans

<sup>16</sup> Fournier le jeune distingue les espaces et les cadrats : « les espaces sont de petites parties de même force de corps qu'un Caractère, mais minces, et cela suivant quatre ou cinq degrés différents : elles servent à espacer les mots et à justifier les lignes. Les cadrats sont aussi des espaces, mais plus larges, destinées à achever les lignes à la fin des alinéa, ou à faire des lignes entièrement blanches. Les cadrats doivent être divisés en largeur par parties égales, savoir ; le demi cadratin, qui est la moitié juste de la force de corps ; le cadratin, qui est carré, c'est-à-dire, aussi large sur la froterie que sur le corps : les autres sont d'un corps et demi, de deux, de trois corps, et ainsi de suite, tant que la longueur de moule peut fournir » (*Manuel typographique, utile aux gens de lettres, et à ceux qui exercent les différentes parties de l'Art de l'Imprimerie*, Par Fournier, le Jeune, A Paris, 1764, t. I).

<sup>17</sup> Henri-Jean Martin les présente comme des professionnels soucieux de la qualité et de la diffusion de leurs ouvrages. (cf. « Renouvellements et concurrences », in H.-J. MARTIN et R. CHARTIER, éd., *Histoire de l'édition*, Paris, Fayard (Cercle de la librairie), t. 1, p. 490).

cette page en outre, deux phrases commencent par la conjonction « *Necque* » : l. 5, suivie d'une espace forte et ligne 11, suivie d'une plus petite espace que le cadratin requis (sans doute un quart de cadratin). Comment justifier logiquement un retour à la ligne pour l'un (AT va à la ligne pour le premier) et pas pour l'autre (AT ne va pas à la ligne) ? Car l'articulation en jeu entre un point et « *Necque* » est bien du même type pour la ligne cinq et la ligne onze. Cette conjonction ne peut dans un cas signifier un changement d'ordre d'idées et dans un autre ne pas signifier ce changement. Mettre un alinéa au niveau de la phrase qui commence par « *Necque hoc ibi negavit S. Thomas [...]* », n'est pas opportun puisqu'il s'agit plutôt d'une phrase de conclusion dans laquelle Descartes fait référence à Thomas pour répondre à l'objection des théologiens selon laquelle la connaissance de Dieu n'est pas possible à l'esprit humain : ceux qui s'y appliquent de toutes leurs forces, en admirant les perfections de Dieu, accèdent à une forme de connaissance de Dieu et pour montrer qu'avant lui, Thomas a assuré qu'il était possible de prouver son existence.

De sorte que l'argument qui consiste à dire qu'il y a un changement d'idée lorsqu'il y a une espace forte n'est pas recevable puisqu'on ne peut pas en faire une règle d'interprétation systématique du raisonnement cartésien. On trouve des espaces fortes devant et derrière certaines virgules, sans que pour autant Descartes change d'idée au cours de la même phrase mais parce que le typographe, prisonnier de la justification de sa ligne et de l'étroitesse de son bloc texte, plutôt que de césumer en fin de ligne, insère une espace forte qui permet que la fin de la ligne tombe sur la fin d'un mot (exemple : l. 9, 17, pour avoir « ut » et ne pas couper « forte »). Nous pouvons désormais qualifier de « cadratins » ce qu'Adam, Tannery et d'autres depuis eux appellent des « petits intervalles en blanc »<sup>18</sup> afin de ne pas y voir plus qu'une nécessité technique de la typographie. La largeur de cette espace est, il est vrai, d'autant plus frappante dans les *Méditations* que le format du livre est petit (petit in-12), c'est-à-dire adapté à la méditation, fait pour tenir pendant plusieurs heures dans la main et non posé sur une table comme pour les livres d'étude<sup>19</sup>. C'est en raison de ce critère de maniabilité que la justification du texte doit se faire sur une longueur de ligne particulièrement étroite, contraignant le typographe à des choix de composition extrêmement réduits pour justifier sa ligne sans faire trop de césures ni de lignes creuses dans la page. Cette manière de composer était d'ailleurs courante dans les ouvrages de petit format du XVII<sup>e</sup> siècle, où il est fréquent de retrouver ce genre d'espaces fortes après les points et autour des virgules<sup>20</sup>.

On doit donc contester la mise à la ligne de l'édition AT lorsqu'elle devine dans un « petit intervalle blanc » plus important que les autres une raison métaphysique d'aller à la ligne. Franck Jalleau, typographe de l'Imprimerie nationale et Didier Barrière, bibliothécaire de l'Imprimerie nationale<sup>21</sup> après examen du reprint de Conte que nous leur avons soumis ont confirmé notre hypothèse : la présence de ces espaces trouve bien sa raison d'être dans l'histoire (matérielle) de la typographie.

On remarquera enfin qu'Adam et Tannery n'ont pas été interpellés par ce phénomène dans le *Discours*, dans les *Principia* ou dans les *Passions de l'âme* et qu'ils n'ont pas décidé de mettre à la ligne après des blancs tout aussi importants, tels que celui de la l. 4, page 16 des *Principia*, avant « *Quin* » ou que celui de la l. 3 de la page 9 des *Passions* avant « Ceux qui ont tant soit peu ouï parler de la Medecine, [...] » par exemple. Quand l'édition AT conclut que « [c]e petit intervalle en blanc correspond donc bien à une mise à la ligne, et c'est être fidèle à Descartes, semble-t-il, que de l'interpréter ainsi typographiquement, comme nous avons fait à maintes reprises dans les cinq volumes de la *Correspondance* », de sorte qu'elle prend en

---

<sup>18</sup> Voir, entre autres, l'édition de Geneviève RODIS-LEWIS (Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1967), de Ferdinand ALQUIE (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, Classiques Garnier, 1999, t. II), ou de Michelle BEYSSADE (Paris, Le Livre de poche, Classiques de la philosophie, 1990). On peut s'étonner, près d'un siècle après l'édition Adam-Tannery, que tous les éditeurs scientifiques de ce texte aient négligé de s'intéresser davantage à l'histoire de la typographie, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles une pensée se donne à lire.

<sup>19</sup> Sur le choix du format, voir l'explication de Matthijs VAN OTEGEM : « While printing the second edition, Elzevier ran the risk that Soly might send his copies to the Netherlands yet. This explains why Elzevier chose such a small size for the book : by making it as cheap as possible he minimised not only the legibility but also his commercial risk » (*A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, t. I, p. 178).

<sup>20</sup> Dans *La Vérité des sciences* de Mersenne par exemple, on en trouve de multiples occurrences : p. 120, l. 8, devant : « Vous pouvez voir ce que j'ay dit de l'infinité du monde, [...] », p. 718, l. 6, devant : « Je désire seulement que vous preniez la peine de lire l'Euclide attentivement [...] » ou encore, p. 720, l. 28, devant : « Or il se peut rencontrer six parties dans le problème, [...] » etc.

<sup>21</sup> Rencontrés dans les locaux de l'Imprimerie nationale à Ivry-sur-Seine, le mercredi 3 mai 2006. Qu'ils soient ici remerciés pour les réponses précises qu'ils ont bien voulu nous donner au sujet de ces espaces typographiques dans les *Méditations* de 1642.

compte ces « blancs » à la faveur d'une œuvre et au détriment des autres, son opportunisme paraît, à tout le moins, discutable.

#### *Éditer par ordre*

Le reprint publié par G. Belgioioso et J.-R. Armogathe (Lecce, Conte, 1992) qui a rendu à tous très facilement accessible l'édition de 1642 des *Meditationes de prima philosophia* permet de noter que, du point de vue formel, les trois premières méditations s'y présentent d'une manière monolithique, sans alinéas, la quatrième en a un<sup>22</sup>, la cinquième en compte quatre<sup>23</sup>, la sixième se divise en alinéas, moins nombreux en 1641 qu'en 1642<sup>24</sup>. Même si le manuscrit nous manque pour vérifier (au XVII<sup>e</sup> siècle, la composition détruisait presque nécessairement le manuscrit), on peut émettre l'hypothèse que la mise en page en quasi continue des quatre premières méditations était, sinon recommandée par Descartes, du moins compatible avec l'effet qu'il voulait susciter dans l'esprit de son lecteur. Les pauses de lecture qu'il propose lui-même explicitement se situent :

- dans le texte<sup>25</sup> ;
- entre chaque méditation bien sûr, dont la rupture constituée par le *titre* et par les « espaces avant titre » renvoie typographiquement à un changement d'ordre d'idées et à une pause nécessaire dans la lecture, chaque méditation respectant « un ordre semblable à celui dont se servent les Geometres, scavoit est, d'avancer toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure ».
- enfin, là où il y a des alinéas, c'est-à-dire principalement dans la V<sup>e</sup> et la VI<sup>e</sup> méditations.

Dans la *lettre à Mersenne* du 23 juin 1641, il insiste pour que les alinéas qu'il a indiqués sur sa copie soient respectés, du moins pour les cahiers qui n'ont pas encore été imprimés car pour le reste, il est trop tard :

4. Pour les a capite dans l'impression, ie trouve qu'on en a mis plusieurs ou ils ne sont pas nécessaires, & qu'on en a omis ou il eust esté meilleur d'en metre : comme, au commencement de la 209 page, il n'en falloit point ; mais il en falloit un 3 lignes après, au mot Superest. Et enfin ie croy avoir observé tous ceux qui y devoient estre, en ma copie ; c'est pourquoy ie voudrois que vous l'eussiez donnée a l'imprimeur pour estre suivie, et ie vous prie de le faire pour ce qui reste, excepté que ie puis avoir omis plusieurs points et virgules, que ie seray bien ayse qu'on y adiouste ; mais les imprimeurs ont des gens qui sont accoustumez a les metre, sans qu'il soit besoin que vous en preniez la peine, et ie ne vous donne que trop de peine en autres choses<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup>Après « deveniatur » (Conte 50).

<sup>23</sup>Le premier alinéa que l'on trouve dans la cinquième méditation vient après « nec mutari » (Conte 68), la fin comporte quatre alinéas).

<sup>24</sup>Voir l'étude exhaustive de Takefumi TOKORO, *Les Textes des « Meditationes »*, Tokyo, Chuo University Press, 1994.

<sup>25</sup>Dans la méditation, par des déictiques comme « hesterna » au début de la deuxième, « nunc », au début de la troisième, qui contextualisent temporellement la pensée de Descartes pour le lecteur. Une nuit se passe entre la méditation du premier jour qui se clôt par un assoupissement de la raison ou par des appels explicites à suspendre la lecture pour prendre le temps de faire sienne la connaissance que le lecteur vient de découvrir, c'est-à-dire de méditer : « [...] placet hic consistere, ut altius hac nova cognitio memoria mea diuturnitate meditationis infigatur » ; ou encore à la fin de la troisième où il peut nous inviter désormais, puisque nous en sommes capables, à contempler, peser tout à loisir les merveilleux attributs de Dieu, à considérer, admirer, et adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière : « Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quæ inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari ». La longueur de la méditation est donc « calibrée », au sens éditorial du terme par Descartes de sorte que l'étalon à l'aune duquel on mesure un progrès dans l'ordre des raisons, c'est le moment de la méditation elle-même. La pause temporelle et la pause visuelle se superposent à la fin de chaque méditation.

<sup>26</sup>AT III, 386. Descartes formule d'autres exigences éditoriales : « Je vous prie aussy de faire adiouster les chiffres que j'ay mis dans les objections de Mr Gassendi, pour servir de distinctions, affin qu'on puisse voir a quel endroit de son escrit se raporte chaque endroit de ma response. Et il n'y faut point d'autres a capite que ceux qui sont marquez par ces chiffres I, 2, 3 ». Ce qui montre assez combien Descartes était soucieux qu'on respecte ses alinéas, conscient de leur importance pour la compréhension de son texte. Van Otegem, rappelle que la première partie de l'impression s'est déroulée à Leyde, lieu de résidence de Descartes, et que la seconde partie (Appendix : *Lettre au Père Dinet* et septièmes *Objections*) s'est faite à Amsterdam. Le retard de l'impression (quatre mois environ : mai au lieu de janvier), s'explique précisément par le fait que Descartes se faisait envoyer d'Amsterdam les épreuves des *Meditationes* pour les

Comme la page 209 est déjà tirée, Mersenne ne peut plus proposer à Soly la correction de Descartes. Mais on note que cette correction a bien été reportée en 1642, à la page 170, ce qui nous conforte dans l'idée que :

- Pour 1641, Descartes a transmis des consignes explicites à l'imprimeur au sujet des alinéas, soit directement sur sa copie, soit par l'intermédiaire de Mersenne ;
- il déplore que ses consignes n'aient pas été respectées (par Mersenne ou par le typographe ?), pour les épreuves déjà tirées, c'est-à-dire au moins pour les méditations et pour une partie de ses réponses aux objections ; et il demande à ce qu'elles soient appliquées pour ce qui n'a pas été encore imprimé (donc à partir des cinquièmes objections et de leur réponse) ;
- au moins une demande de mise à la ligne a été respectée en 1642 puisqu'un alinéa démarre bien avec « *Superest* », que Descartes déclarant que l'impression de 42 est « plus correcte que celle de Paris »<sup>27</sup> et ne formulant par ailleurs pas de critiques à l'égard de l'impression dans sa correspondance comme il l'avait fait pour celle de 1641, il n'y a pas de raison de douter que les autres alinéas n'ont pas été corrigés selon sa volonté. L'hypothèse d'Adam et Tannery sur l'utilisation d'un exemplaire de 1641 pour la réédition et l'argument selon lequel il aurait été plus délicat à Descartes ou au copiste qui aurait préparé la copie pour l'édition de 1642 de signaler des divisions sur un imprimé plutôt que sur un manuscrit ne nous paraissent donc pas justifiés ; au contraire, il aura été plus facile à Descartes de porter des corrections sur un exemplaire, à l'aide de signes élémentaires en marge, et au typographe de les lire au moment du report des corrections<sup>28</sup> ;
- Descartes, dans ses *Méditations*, est donc loin d'être indifférent à la mise en forme éditoriale de ses idées, notamment aux paragraphes, c'est-à-dire à ce qui peut signifier les articulations logiques de son raisonnement.

On peut avancer avec certitude qu'il a relu au moins les méditations proprement dites, c'est-à-dire les 4 cahiers de 24 pages chacun notés par les « signatures » : A (p. 1), B (p. 25), C (p. 49), D (p. 73) soit 96 pages. On note en effet en consultant l'édition originale que la première page des objections correspond exactement à la fin d'un cahier (le cahier D). Il aura donc été aisé pour l'imprimeur d'envoyer des cahiers à Descartes et non des feuillets, plus facilement perdus. Matthijs van Otegem montre qu'une partie des *Meditationes* a été imprimée (sous le contrôle des Elzevier) à Leyde, auprès de Descartes, et non à Amsterdam et qu'il est indéniable que Descartes a relu les épreuves imprimées sur les lieux de sa résidence. Or, la partie imprimée à Leyde correspond aux 22 premiers cahiers (notés de A à X).

Son intention de faire imprimer la seconde édition des *Meditationes* près de lui relève de sa décision de contrôler personnellement l'édition de sa métaphysique et d'empêcher les contrefaçons : « [...] i'ay mieux aymé qu'il y en eust un qui le fist avec mon consentement et mes corrections, et qui, en faisant courir le bruit, empeschast le dessein des autres, que non pas qu'il s'en fist une impression sans mon sceu, laquelle ne pourroit manquer d'estre pleine de fautes : ce qui m'a fait consentir qu'un des Elzevirs qui demeure à Amsterdam l'imprimât [...] »<sup>29</sup>. Son projet est aussi de mentionner dans le titre de cette seconde édition sa part active dans l'établissement du texte : « Editio secunda, priori Parisiis facta emendatior et auctior »<sup>30</sup>. De sorte que, l'argument d'Adam et Tannery avançant que nous n'avons pas de preuve que Descartes a relu les différents jeux d'épreuves de son texte et qu'il a donné des consignes particulières pour ajouter ou retrancher des alinéas, ne nous semble plus recevable. On sait qu'il a relu des épreuves et on constate que certaines corrections typographiques y ont été apportées, comme par exemple le retranchement des dix alinéas de la méditation VI figurant dans l'édition de 1641.

---

corriger (sauf pour la lettre au père Dinet dont on ne pense pas que Descartes l'ait relue), cf. *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, t. I, p. 180-181 et Descartes à Huygens, 26 avril 1642 (AT III, 784).

<sup>27</sup> Dans l'édition de 1642, la mise en forme change et le contenu également : Descartes a notamment ajouté le développement sur l'Eucharistie que Mersenne avait supprimé en 1641, en vue de l'obtention de l'approbation des Docteurs de la Sorbonne, dans sa réponse aux quatrièmes objections ainsi que sa réponse à l'Hyperaspistes (cf. sa lettre à Huygens, 26 avril 1642, AT III, 785).

<sup>28</sup> C'est aussi l'avis de Matthijs VAN OTEGEM dans *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, Utrecht, Zeno, 2002, t. I, p. 178.

<sup>29</sup> AT III, 448.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 449. Finalement, cette mention n'a pas été ajoutée.

Enfin, l'interprétation d'Adam et Tannery concluant à la négligence de la forme par Descartes et par les écrivains de son siècle<sup>31</sup> est aussi discutable : sans doute, Descartes n'était-il pas très attentif à l'orthographe par exemple. Mais on le voit préoccupé dans sa correspondance par la « mise en livre » en général et par l'édition de son premier traité de métaphysique en particulier, c'est-à-dire par tout ce qui peut contribuer du point de vue formel, à clarifier ses positions (Descartes, qui n'enseigne pas, diffuse sa philosophie par le livre), à marquer une scission visuelle du tout entre les trois parties : ses méditations, les objections et ses réponses. Il est attentif à la structure et donne des consignes de mise en forme et de mise en page en insistant notamment pour que les trois parties rendent compte, le plus objectivement possible, des échanges épistolaires entretenus par Descartes et ses correspondants<sup>32</sup>. Descartes n'était pas ignorant du rapport entre description et compréhension : l'insertion des figures au fil du texte dans les essais du *Discours*, malgré la complexité technique, le coût de fabrication et les délais d'impression prolongés par exemple, le choix du papier, du format ou du chiffre de tirage montre assez qu'il exploitait au mieux les possibilités techniques de l'édition pour adapter son discours aux publics auxquels il destinait ses publications, « curieux » ou « esprit forts ».

Nous ne pouvons ici, dans l'espace d'un liminaire, développer l'enjeu philosophique qui se fait jour. Concluons donc par une question : la situation philosophique de l'énoncé : « *Ego sum, ego existo* », dans l'original de 1642 ou dans l'édition Adam-Tannery est-elle la même ? Nous renvoyons le lecteur à un travail en cours dans lequel nous démontrons que les alinéas pré-orientent et pré-déterminent la lecture des *Méditations*<sup>33</sup>.

Julia ROGER  
Équipe « Identité et Subjectivité »  
Université de Caen—Basse-Normandie

## II. La lettre AT n° 585 réexaminée

DANS LES LIMINAIRES DU *Bulletin cartésien* XXXIV (2006), Igor Agostini avance une hypothèse nouvelle sur la date de la lettre n° 585 d'AT et l'identité du destinataire (AT V, 258-261)<sup>34</sup>. J'évalue ici de manière critique son hypothèse, et en propose une autre, tout en présentant quelques faits nouveaux sur la correspondance cartésienne.

La lettre en question fut publiée par Clerselier, qui en demeure notre source unique, sans que la date ni le destinataire ne soient précisées<sup>35</sup>. D'après AT, la référence au livre de Georg Ritschel, *Contemplationes metaphysicae* (Oxford, 1648), indique que la lettre serait de 1648 ou de 1649. Une autre

---

<sup>31</sup> « On n'attachait pas, au XVII<sup>e</sup> siècle, la même importance que nous à une disposition purement typographique, et il se peut fort bien que le philosophe, tout entier à l'ordre logique, ait négligé de rectifier celle qu'avait suivi l'imprimeur, pure question de forme, après tout assez indifférente à qui est principalement attentif au fond. Aucune conséquence donc, aucune obligation à tirer de là, et nous retrouvons toujours à cet égard notre pleine et entière liberté ».

<sup>32</sup> « Pour les Objections qui pourront encore venir contre ma Métaphysique, ie tâcheray d'y répondre ainsi qu'aux précédentes, et ie croy que le meilleur sera de le faire imprimer telles qu'elles seront, et au mesme ordre qu'elles auront etsé faites, pour conserver la verité de l'histoire, laquelle agréera plus au lecteur que ne seroit un discours continu, où je dirois toutes les mesmes choses » (AT III, 363). À rapprocher de ce qu'il dit de la faiblesse des raisons de Gassendi qui doit, par contraste, mettre en lumière la force de sa réponse : « Touchant quoy, ie vous prie, de faire imprimer, s'il est possible, les dites obiections, avant que l'auteur voye la response que i'y ay faite ; car entre nous, ie trouve qu'elles contiennent si peu de raison, que i'apprehende qu'il ne veuille pas permettre qu'elles soyent imprimées, lorsqu'il aura vû ma response » (AT III, 384). L'espace du faux (les objections) est limité par celui du vrai (les méditations et les réponses).

<sup>33</sup> Étude consacrée au livre dans la philosophie de Descartes et de Rousseau, dirigée par M. le professeur Vincent Carraud à l'université de Caen Basse-Normandie.

<sup>34</sup> Abréviations utilisées par la suite : AT, *Œuvres de René Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery, éd., 11 vol. (Paris, Vrin, 1964-1974) ; HP, *The Hartlib Papers. A Complete Text and Image Database of the Papers of Samuel Hartlib (c. 1600-1662)*, Second Edition, University of Sheffield, 2002. Ma thèse principale est reprise d'une conférence prononcée à l'Università degli Studi de Lecce en octobre 2004. Je remercie tous les participants du colloque « Éditer des textes philosophiques modernes » pour leur fructueuse contribution. Je remercie également Theo Verbeek pour le concours qu'il m'a prêté dans la rédaction de mon texte.

<sup>35</sup> *Lettres de Mr Descartes*, vol. III (Paris, 1667), p. 600-602.

remarque de Descartes, selon laquelle son correspondant serait mieux au courant de ses affaires en Suède que lui-même, permet au surplus de limiter cette période de novembre 1648 à janvier 1649, puisque Chanut écrivit à Descartes de Stockholm, le 12 décembre 1648, après un silence de plus de huit mois, et que Descartes ne répondit que le 26 février 1649. Quant au destinataire, selon AT il pourrait s'agir de Clerselier ou de Huygens, mais nous n'avons pas d'indications sûres à ce sujet.

Le sujet principal de la lettre est la réponse que Descartes aurait faite aux « Notes » contre ses *Principia*, que son correspondant lui aurait envoyées sans en être l'auteur. Voici le début de la lettre :

Monsieur, Je vous suis tres particulierement obligé, pour les Notes que vous m'avez fait la faveur de me procurer et de m'envoyer. Je m'estonne de la precipitation et de l'aveuglement de ces gens qui pensent voir des choses dans mes ecrits, qui ne sont iamais entrées en mon imagination.

Adam et Tannery ne disent rien ni de ces notes ni de leur auteur, aucun éditeur après eux n'apporte d'indication<sup>36</sup> ; le contenu de la lettre restait donc inexpliqué jusqu'à tout récemment. Agostini avance l'hypothèse que Descartes réagit à des questions posées par Henry More dans sa *lettre à Descartes* du 23 juillet 1649. La date de la lettre serait donc août 1649, étant donné que Descartes quittât les Provinces-Unies pour la Suède vers le commencement de septembre. Comme les intermédiaires entre More et Descartes étaient Samuel Hartlib à Londres et Benjamin Worsley à Amsterdam<sup>37</sup>, le destinataire de la lettre pourrait être, selon Agostini, l'un ou l'autre. Cela semblerait d'autant plus possible, que Hartlib distribuât des exemplaires du livre de Ritschel, entre autres à More en 1649, et qu'il avait des rapports avec la Suède.

L'argument d'Agostini repose sur une analogie entre la lettre de Descartes et celle de More. Dans sa lettre, Descartes s'arrête sur la question des mouvements de la lune et des planètes, sur laquelle More l'avait interpellé :

Descartes à ***, 1648-1649 (AT V, 259)	More à Descartes, 23 juillet 1649 (AT V, 386)
<b>Il n'y a point décrit en détail, dans mes Principes, tous les mouvemens de chaque Planette</b> ; mais j'ay supposé en general tous ceux que les observateurs y remarquent, et j'ay tasché d'en expliquer les causes. Ainsi d'autant que toutes les Planettes ont cela de commun, qu'elles s'écartent irregulierement du cercle regulier qu'on imagine qu'elles doivent descrire, la Lune autour de la Terre, et les autres autour du Soleil, ce qui a fait qu'on leur a attribué divers Apogées ou Aphelies, et Perihelies ou Perigées, <b>j'ay donné des raisons de ces Apogées, qui sont communes pour tous les Planettes</b> , et les ay mises dans la page 181 et 182.	<i>Ad Artic. 36, 37.</i> Vellem etiam mihi subindices <b>rationem Apheliorum et Periheliorum Planetarum, et quam ob causam locum subindè mutent singula</b> , tum maximè cùm in eodem sint vortice omnia? cur non iisdem in locis inveniuntur Planetarum omnium Primariorum Aphelia et Perihelia? Præcessio etiam Æquinoctiorum, quomodo ex tuis oriatur principijs? Hic enim tu veras et naturales horum Phænomenon causas explicare poteris, cùm alij fictitias tantùm exponant Hypotheses.

Selon Agostini, More demande à Descartes la raison des aphélie et des périhélie (*rationem apheliorum et periheliorum*), et les causes du mouvement de chaque (*singula*) planète. Descartes répondrait donc à des questions identiques. Outre cette « analogie de fond », Agostini note des similitudes dans les expressions « mouvemens de *chaque* Planette / locum subindè mutent *singula* » et « *raisons de ces Apogées / rationum apheliorum et periheliorum* ».

<sup>36</sup> Y compris l'édition récente de la correspondance complète de Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, Testo francese, latino e olandese, a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini, e di Jean-Robert Armogathe (Milan, 2005).

<sup>37</sup> Dans l'avertissement sur ses travaux critiques sur la correspondance entre Descartes et More, Alan Gabbey suggère que c'était Benjamin Worsley, membre du groupe Hartlib, qui transmettait les lettres à Descartes (AT V, 634). On peut l'affirmer avec certitude, parce que dans une *lettre à Hartlib*, de 13 août 1649, Worsley dit qu'il se chargera de la transmission de la lettre de Descartes (HP 33/2/2B). Comme Worsley accuse réception des paquets lui ont été envoyés le 27 juillet par Hartlib, il n'y a aucun doute qu'il s'agit de la *lettre* de More à Descartes du 23 juillet.

Or, cette analogie n'est pas du tout évidente. Le latin *singula*, lequel selon Agostini correspond à *chaque planète*, ne peut être qu'un pluriel neutre, étant le sujet de *mutent*, tandis que *planeta* est un mot masculin. *Singula* doit donc correspondre à *aphelia* et *perihelia* dans la première partie de la phrase. La traduction est alors « Je voudrais aussi que vous m'indiquiez l'explication des aphélie et des périhélie des planètes, et la cause pourquoi chacun [des aphélie et des périhélie] graduellement change de place, d'autant plus qu'ils se trouvent tous dans le même tourbillon ». More ne s'inquiète pas de la cause du mouvement des planètes, mais de la variation des aphélie et des périhélie, comme décrite dans l'article 36 de la troisième partie des *Principia*. De cela, cependant, Descartes ne dit rien dans sa lettre.

De plus, dans le fragment évoqué par Agostini, More parle seulement des aphélie et périhélie, tandis que dans la suite de sa lettre Descartes parle surtout des particularités du tourbillon de la lune, en disant qu'il n'a rien écrit concernant la lune et le flux et le reflux de la mer qui ne soit très clair. Or, More n'a presque rien à dire de la lune, et rien du tout du flux et reflux de la mer. Il faut donc conclure que, malgré quelques points communs entre les lettres de More et Descartes, les correspondances sont tout à fait superficielles et ne supportent point l'hypothèse d'Agostini.

À la fin de sa notice Agostini avoue, à juste titre, que son hypothèse comporte des difficultés. Premièrement, il allègue le fait que Descartes ait écrit à Hartlib (s'il est le destinataire de la lettre) en français, tandis que, dans toutes les autres lettres dont nous disposons il fait toujours usage du latin. Mais il faut être plus catégorique, car de son côté Hartlib refuse tout simplement de correspondre en français. Si son correspondant n'entend pas l'anglais ou l'allemand, il préfère qu'on lui écrive en latin<sup>38</sup>.

En second lieu, il remarque que, de la longue lettre de More, Descartes discute essentiellement un seul point. Ajoutons qu'il serait remarquable aussi que Descartes caractérise une lettre comme des « notes », « procurées » par son correspondant, tandis que la lettre de More avait simplement été réexpédiée. Sans mentionner le fait que selon Descartes l'auteur des « notes » avance des choses « qui ne sont jamais entrées en mon imagination », tandis que More ne désire qu'une explication de quelques points dans les articles 36 et 37 de la troisième partie des *Principia*. Finalement, on se demande pour quelle raison Descartes se serait empressé de donner son jugement négatif sur More à un intermédiaire, avec lequel il n'était pas lié d'amitié, supposant que ce fût Hartlib ou Worsley, dans le temps même où il préparait une réponse détaillée pour More lui-même, qu'il aurait promis de lui envoyer dès avant son départ en Suède<sup>39</sup> ?

Troisièmement, Agostini relève le fait qu'aucun document des années 1648-1649 ne fait état de cette question. En fait, il se trompe, car en réalité il y en a au moins trois, bien que postérieurs à 1649.

En 1656 devait, en effet, avoir lieu dans les Provinces-Unies une lutte pamphlétaire sur le cartésianisme. L'instigateur en fut Jacobus du Bois (1607-1661), ministre à Leiden, qui en 1653 avait publié son *Dialogus theologico-astronomicus*. Dans ce livre, il combat les tenants de l'héliocentrisme par leurs propres armes, c'est-à-dire, par des arguments astronomiques et mathématiques. En 1656, cependant, un pamphlet anonyme publié en hollandais et en latin sous le titre « Démonstration mathématique de la stupidité et de l'ignorance de Jacob du Bois, combattant l'hypothèse de Copernic et la philosophie de Descartes »<sup>40</sup> répondit à l'attaque de Du Bois contre l'héliocentrisme. L'auteur du pamphlet montre sans aucune ambiguïté que Du Bois avait commis une erreur par son interprétation fautive d'une figure, démontrant ainsi son manque complet de compétence. Immédiatement Du Bois répliqua par un pamphlet en néerlandais, intitulée *Den ingetoomden cartesiaen (Le cartésien réfréné)*<sup>41</sup>, lequel à son tour provoqua une riposte de la part de Jan Hudde (1628-1704), *Den hollenden astronomus J.D.B. gecapuchont (L'astronome pérorant arrêté)*<sup>42</sup>. Ces trois opuscules de 1656 contiennent des références à une correspondance de Descartes qui a échappé

---

<sup>38</sup> Cela est montré par l'exemple de Jean Doujat, qui dans son première *lettre à Hartlib*, en français, lui demande s'il doit utiliser le français ou le latin dans leur communication (HP 9/3/3). Si on ne connaît pas la réponse de Hartlib, il est significatif que toutes les lettres suivantes de Doujat sont en latin.

<sup>39</sup> Comme on le sait, Descartes ne termina pas sa réponse à la troisième lettre de More, et ne la lui envoya jamais (AT V, 401-405). More, de son côté, avait cru que Descartes lui répondrait avant son départ pour la Suède (AT V, 633).

<sup>40</sup> [Jan Gerritszoon HUDDE], *Demonstratio mathematica ineptiarum et ignorantiae Jacobi du Bois ... in oppugnanda hypothesis copernicana et philosophia cartesiana* (Rotterdam, 1656). Le titre néerlandais : *Wiskonstigh-benys der onnoselheyt van Jacobus Du Bois, predicant tot Leyden In het bestrijden van de hypothesis van Copernicus, en de philosophie van Des Cartes* (Leiden, 1656).

<sup>41</sup> Jacobus du Bois, *Den ingetoomden cartesiaen ofte korte antwoordt op een cartesiaensch libel genaemt wiskonstich bewijs van d'onnoselheyt* (Leiden, 1656).

<sup>42</sup> I. G. H. [Jan Gerritszoon HUDDE], *Den hollenden astronomus J. D. B. gecapuchont, zijnde een antwoord op een blaauw boeckken genaemt den ingetoomden cartesiaen* (Leiden, 1656). Il n'y a aucun doute que l'auteur de la *Demonstratio mathematica* et de *Den hollenden astronomus* soit le même.

jusqu'à présent à tous les éditeurs de la correspondance cartésienne<sup>43</sup>. Ces références révèlent l'existence d'un écrit (maintenant perdu) de Du Bois contre Descartes, à propos duquel le philosophe aurait eu une correspondance avec le ministre en 1648. Voici les références :

A. [Hudde], *Demonstratio mathematica*, p. 29.

Equidem valde miror, Virum hunc necdum altiùs sapere, quàm ut authoris alicujus opinionem ex sola figurarum constructione colligat ; quoniam anno 1648 similem errorem ipsemet Cartesius ipsi detexit, in Epistolâ 8<sup>vo</sup> Aprilis ejusdem anni datâ. Continebat illa responsum ad objectiones ejusdem furfuris, sub hoc titulo propositas : *Notae ad Cartesii Hypothesin de motu Lunae circa Terram ad formam Ellipsis Princip. Philos. pag. 220, 221*. Quibus in notis omnes ipsius objectiones solâ figurae illius, quae pag. 220 reperitur, constructione nitentur, ubi per Ellipsin ABCD, quae peculiarem illum vorticem, in quo Luna cursum suum peragit, exhibet, ipsum Lunae cursum intellexerat, quanquam Cartesius ipsammet illam figuram explicaturus dixerit : *Sitque ABCD exiguus ille vortex*, etc.

Au surplus, je m'étonne que tout ce que cet homme sache faire est de tirer des conclusions sur l'opinion d'un auteur simplement en regardant la construction d'une figure ; d'autant plus qu'en 1648 Descartes lui-même a attiré son attention sur une erreur semblable, dans une lettre du 8 avril de la même année. Cette lettre contenait la réponse à des objections de ce même sot, qu'il avait proposée sous le titre *Notae ad Cartesii Hypothesin de motu Lunae circa Terram ad formam Ellipsis Princip. Philos. pag. 220, 221*. Or, dans ces notes toutes les objections reposaient également sur la seule construction de cette figure qu'on trouve à la page 220, où par l'ellipse ABCD, qui représente le tourbillon particulier dans lequel la lune achève son cours, il entend le cours même de la lune, malgré le fait que Descartes pour expliquer cette figure même ait dit, *Sitque ABCD exiguus ille vortex*, etc.

B. Du Bois, *Den ingetoomden cartesiaen*, p. 5-6.

En hier werpt hy voor dat het te verwonderen is, dat ik noch niet wijser ben geworden, om dat een diergelijke dwaling (soo hy segt) my van des Cartes aengevesen is, in een Brief van des Cartes van den 8<sup>en</sup> April 1648. Maer hy verswijgt dat ik my op den 28<sup>en</sup> daer na in 't breede verantwoordt heb, waer op my daer na maer een kleyn en duyster chartabelletje is toegekomen, en die 't my overgaf, versocht noch van my dat ik 't nu vorder daer by soude willen laten blijven: waerom ik ook daer op na die tijdt niet meer gedacht hebbe.

Et ici il [sc. Hudde] m'objecte *qu'il est étonnant que je ne sois pas devenu plus prudent, étant donné qu'une erreur semblable* (selon lui) *m'aurait été indiquée par Descartes dans une lettre de Descartes du 8 avril 1648*. Mais ce qu'il ne dit pas, c'est que le 28 suivant je lui ai répondu d'une façon très détaillée, après quoi tout ce que j'ai obtenu était une petite note obscure, et celui qui me l'a transmise m'a prié de m'en tenir là par la suite, et voilà la raison pour laquelle je n'y ai plus pensé depuis.

C. [Hudde], *Den hollenden astronomus J. D. B. gecapuchont*, p. 11.

't Is waer dat hy in 't brede heeft geantwoort [...] so sal ik sorch dragen dat die *Notae*, en d'antwoort met sijn weder-antwoort, en dat by hem genaemde Cartebelletjen, sose te Parijs niet gedruckt zijn of werden, met d'eerste gelegentheyt 't licht sullen sien.<sup>44</sup>

Il est vrai qu'il y a donné une réponse détaillée [...] je prendrai soin que ces *Notes*, comme aussi sa réponse et la réplique, et ce qu'il appelle cette petite note obscure, soient publiées le plus tôt que possible, en moins qu'elles ne soient déjà imprimées à Paris.

Ces textes nous apprennent 1) que Du Bois avait écrit des notes, *Notae ad Cartesii Hypothesin de motu Lunae circa Terram ad formam Ellipsis Princip. Philos. pag. 220, 221* ; 2) que Descartes connaissait ces notes et y a répondu par une lettre du 8 avril 1648 ; 3) que Du Bois a répliqué longuement par une lettre du 28 avril 1648 ; et 4) que Descartes a terminé cette correspondance par l'envoi d'un petit mot à Du Bois. Il y a

---

<sup>43</sup> Dans son étude sur l'introduction du copernicanisme aux Provinces Unies, Rienk Vermij attire l'attention sur ces références : Rienk VERMIJ, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*, Amsterdam, 2002, p. 252-253.

<sup>44</sup> Hudde doit donc avoir été au courant du projet de Clerselier de publier la correspondance cartésienne.

donc eu une correspondance entre Descartes et Du Bois, l'adversaire ardent du cartésianisme des années « 1650 », correspondance restée jusqu'ici inconnue.

Revenons à la lettre AT n° 585. Si nous ne connaissons pas le contenu précis de ces notes, il est clair que Du Bois avait fait reposer ses objections sur une figure représentant la motion de la lune autour de la terre. Or, la course de la lune est elliptique, c'est-à-dire, qu'elle a des apogées et périgées par rapport à la terre, dont les irrégularités expliquent la variation de la vitesse du mouvement de la lune autour de la terre. Dans sa lettre, Descartes explique la question par une discussion détaillée de la figure à la page 220 des *Principia* (AT VIII-1, 235 ; Descartes y explique le flux et reflux). Et c'est précisément sur une interprétation erronée de cette figure-là que Du Bois aurait fondé sa critique (voir texte A). Il est donc, à mon avis, incontestable que les notes, auxquelles réfère la lettre sont les *Notae* de Du Bois.

Les textes cités ne disent pas de quelle façon les « notes » sont parvenues à Descartes. Il est donc parfaitement possible qu'un ami de Descartes les ait « procurées et envoyées »<sup>45</sup>. Au surplus, selon Hudde les objections étaient très médiocres, c'était également l'avis de Descartes dans sa lettre. Celle-ci aurait donc une date très précise, à savoir le 8 avril 1648. Une chose reste obscure : les sources ne précisent pas si la réponse de Descartes fût ou non adressée directement à Du Bois. Toujours est-il que, selon Du Bois lui-même, Descartes la lui avait communiquée par un intermédiaire qui ne peut être le messager ordinaire, étant donné qu'il transmet aussi quelques mots personnels de Descartes. Or, cet intermédiaire-là paraît avoir été un ami de Descartes. Si la lettre AT n° 585 contient effectivement la réponse de Descartes aux notes de Du Bois, il faut donc conclure que le destinataire de la lettre est cet ami inconnu. Ce scénario est d'autant plus plausible qu'il est fort improbable que Descartes lui-même s'adressât directement à une personne qui lui avait proposé, par un intermédiaire, des objections inférieures. En somme, ces quelques pamphlets de 1656 précisent non seulement le contexte de la lettre AT 585, mais aussi sa date, à savoir le 8 avril 1648.

La mention du livre de Ritschel, portant la date de 1648, ne s'y oppose pas, puisqu'en réalité, les *Contemplationes metaphysicae* furent publiées, non pas en 1648, mais dès l'automne de 1647. En effet, à partir d'octobre 1647, Hartlib en distribua des exemplaires parmi ses correspondants pour solliciter les jugements des savants<sup>46</sup>. Que Descartes eut un exemplaire au début d'avril 1648 n'a donc rien d'in vraisemblable.

Reste la question de l'identité de l'intermédiaire qui aurait transmis à Descartes et le livre de Ritschel et les notes de Du Bois. Il doit s'agir d'une personne qui en 1648 se trouvait en Hollande, et probablement à Leiden, et qui avait des rapports avec Hartlib. On est tenté de penser à Cornelis van Hogelande, dont on connaissait bien à Leiden l'amitié avec Descartes, et qui, en 1639-1640, avait été l'intermédiaire avec le cercle Hartlib pour procurer le jugement de Descartes sur un livre de Comenius<sup>47</sup>. Ou bien on pourrait penser à Frans van Schooten, traducteur de la *Géométrie* et professeur à Leiden, et qui avait enseigné les mathématiques à Jan Hudde. Van Schooten approuvait les pamphlets de Hudde contre Du Bois, et s'il était le destinataire de la lettre, ce serait lui sans doute qui serait à l'origine de l'escarmouche entre Descartes et Du Bois<sup>48</sup>. Soulignons cependant que rien ne prouve que Van Schooten ait été en rapport avec Hartlib, et que nous ignorons tout des rapports de Van Schooten et de Van Hogelande avec la Suède. Avouons cependant, que des rumeurs sur les relations entre Descartes et la Suède peuvent se répandre de mille manières. En conclusion, nous n'avons aucune assurance sur l'identité du destinataire de la lettre AT n° 585.

Erik-Jan BOS  
Huygens Instituut (Académie Royale des Sciences)  
La Haye / Université d'Utrecht

---

<sup>45</sup> Vermij suppose que Du Bois ait envoyé son écrit au Descartes lui-même, mais les textes ne supportent pas cette conclusion. Toujours est-il possible que Du Bois ait demandé à un ami de Descartes de l'envoyer au philosophe.

<sup>46</sup> Voir Hartlib à *John Mochinger*, 28 octobre 1647 (HP 7/18/2A) ; à *Godofred Hotton*, 18 décembre 1647 (HP 7/21/2A) ; à *Mochinger* et *Hevelius*, 7 mars 1648 (HP 7/18/3A-B) ; Jean Doujat à *Hartlib*, 27 mars 1648 (HP 9/3/27A).

<sup>47</sup> Voir J. VAN DE VEN et E.-J. BOS, « *Se nihil daturum* — Descartes's Unpublished Judgement of Comenius *Pansophiae Prodomus* (1639) », *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004, 369-386.

<sup>48</sup> Voir la correspondance entre Van Schooten et Christiaan Huygens, *Œuvres complètes de Christiaan Huygens* (La Haye, 1911-1917), 22 vol., vol. I, p. 413, 422. Cf. VERMIJ, *The Calvinist Copernicans*, p. 290-291.

## RECENSIONS POUR L'ANNEE 2004

### 1. Textes et documents

#### 1.1. DESCARTES

##### *Inédit*

- 1.1.1. VEN (Jeroen van de) & BOS (Erik-Jan), « *Se nihil daturum — Descartes's Unpublished Judgement of Comenius' Pansophiae Prodrromus (1639)* », *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004, p. 369-386.

##### *Éditions diverses*

- 1.1.2. DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, notes et commentaires d'André VERGEZ, Paris, Nathan, 2004, 192 p.

##### *Traductions*

- 1.1.3. DESCARTES (René), *Meditationen : dreisprächige Parallelausgabe Latein-Französisch-Deutsch*, éd. Par Andreas SCHMIDT, Göttingen, Vadenheock & Ruprecht, 2004, 338 p.
- 1.1.4. DESCARTES (René), *Princípios da filosofia*, apresentação, tradução e comentário de Leonel ribeiro dos SANTOS, Lisboa, Presença, 1995, 170 p. (Ajout au BC XXVI.)
- 1.1.5. KARTEZJUSZ, *Medytacje o filozofii pierwszej : Meditationes de prima philosophia w przekładzie z autoryzowanej wersji francuskiej*, traduction polonaise [de la version française des *Meditationes*] et postface par Jan HARTMAN, Kraków, Zielona Sowa, 2004<sup>2</sup>, 110 p.
- 1.1.6. KARTEZJUSZ, *Medytacje o filozofii pierwszej*, Wydawnictwo, Zielona Sowa, Wielkie dzieła filozoficzne, 2004, 110 p. [Trad. polonaise des *Meditationes*.]

#### 1.2. CARTÉSIENS

- 1.2.1. ARMOGATHE (Jean-Robert), « The Roman Censure of the *Institutio Philosophiae* of Antoine Le Grand (1629-99) according to Unpublished Documents from the Archives of the Holy Office », *Cartesian viens*, p. 193-204. **Voir au n° 3.2.3.**
- 1.2.2. SPINOZY (Benedikt), *René Descarta principy filozofie*, éd. bilingue, traduction tchèque, notes et postface de Martin HEMELIK, Praha, Filosofia, 2004, 242 p.

#### 1.3. INDEX

- 1.3.1. JANOWSKI (Zbigniew), *Augustinian-cartesian index*, texts and commentary, South Bend, St. Augustine's Press, 2004, 275 p. [Trad. anglaise de l'ouvrage paru en français en 2000 augmentée d'appendices concernant le rapport de Descartes à Thomas d'Aquin, Duns Scot, Bacon, Montaigne.] **Voir BC XXXI, 1.4.3.** 

1.3.1. JANOWSKI (Zbigniew), *Augustinian-cartesian index*, texts and commentary, South Bend, St. Augustine's Press, 2004, 275 p. Il s'agit d'une édition anglaise de l'*Index augustino-cartésien* paru en 2000 et recensé dans le BC XXXI (1.4.3.) par D. Moreau. La version française de l'ouvrage était centrée sur le repérage des références implicites des textes de Descartes aux écrits d'Augustin, et sur le commentaire de certains axes problématiques concernés, selon l'A., par cette filiation. Seul un bref appendice (p. 174-177) mettant en rapport trois textes de Descartes avec des textes de Thomas d'Aquin s'écartait de cette ligne. La version anglaise de l'ouvrage, tout en conservant le titre, élargit considérablement sa perspective en ce que, non seulement, elle complète la mise en parallèle des écrits de Descartes avec ceux de Thomas d'Aquin (« Appendice I », p. 167-173, consacré aux parallèles avec la *Somme contre les gentils* ; « Appendice II »,

p. 175-179, consacré aux parallèles avec la *Somme théologique*), mais encore, elle explore les sources de la pensée cartésienne dans trois nouvelles directions, tentant de dégager à partir de correspondances quasi-littérales, les emprunts de Descartes à Duns Scot (« Appendice III », p. 181-195), à Francis Bacon (« Appendice IV », p. 197-223) et à Montaigne (« Appendice V », p. 247-265). Ces deux dernières mises en parallèle suscitant chacune le développement d'un commentaire de l'A. (« Francis Bacon and the formation of Descartes's « first philosophy » », p. 225-245 ; et « Montaigne, Descartes and the discovery of the self » p. 267-275). Les recherches de Z. Janowski s'inscrivent donc désormais dans l'horizon de la mise en évidence des sources de la pensée cartésienne, et non plus seulement dans l'axe conduisant d'Augustin à Descartes.

C'est certainement la filiation avec Bacon qui constitue la principale nouveauté de cette édition. Z. Janowski estime que l'influence de Bacon sur Descartes ne se limite pas à quelques emprunts ponctuels glanés au cours des lectures mais concerne la formation même de la pensée cartésienne, et en particulier la compréhension cartésienne de la « métaphysique », en ce qu'il résulte selon lui de cette influence que la maîtrise de la nature est le but de la philosophie. S'opposant ainsi à l'interprétation de Gilson dans son commentaire du *Discours de la méthode*, Janowski reprend la thèse déjà défendue par R. Kennington (qu'on retrouve dans le volume posthume *On Modern Origins*, voir la recension dans le présent *Bulletin*, 3.1.2). Curieusement, Z. Janowski concentre son argumentation sur un problème de chronologie par lequel il entend expliquer que n'apparaisse pas dans les *Méditations* le thème de la maîtrise de la nature, ce qui paraît être pour lui le seul obstacle à la thèse qu'il entend soutenir. S'appuyant sur la métaphore de l'arbre développée dans la Lettre-préface à l'édition française des *Principes de la philosophie*, estimant qu'elle nous indique l'ordre de formation de la pensée cartésienne bien plus sûrement que les dates de publication des différents ouvrages de Descartes, il soutient que les *Méditations* sont, dans leur teneur tout au moins, bien antérieures au *Discours*, considérant que le petit traité de Métaphysique auquel Descartes fait allusion dès 1629 dans sa correspondance avec Mersenne, qui est perdu, aurait déjà contenu les thèses de l'ouvrage paru en 1641, ainsi « *it would therefore seem that the Meditations is a rough version of the work that Descartes is referring to in the letter of 1637, and should be read in place of its abbreviated form, the Fourth Discourse* » p. 230 (avec un *lapsus*, assez révélateur, corrigé p. 244, où c'est le petit traité qui constitue plus vraisemblablement « *a rough version of the Meditations* »). On ne voit pas très bien l'utilité d'un argument aussi risqué, et qui se substitue à toute discussion sur le fond du problème, pour établir que la maîtrise de la nature est le but de la philosophie cartésienne. La métaphore de l'arbre, en elle-même, sans l'utiliser pour statuer sur la genèse des idées cartésiennes, est à elle seule plus convaincante pour établir que l'horizon de la maîtrise de la nature ne disparaît pas de la pensée cartésienne après le *Discours* (quoique l'idée que la morale soit la plus haute branche incite à tempérer l'idée que la maîtrise de la nature soit le but ultime de la philosophie cartésienne, sauf à se réclamer d'une interprétation techniciste de la morale cartésienne, telle que celle développée par Gueroult, qui est loin de faire l'unanimité). De plus, cela revient à identifier le *Discours* et les *Essais* au tronc et aux branches de l'arbre : « *the tree image implies that the Meditations—i.e., the philosophia prima (the roots)—were written first, and the Discourse on the method, along with the three accompanying works (the trunk and the branches) only later* » (p. 228) ce qui est plus que discutable (peut-on purement et simplement assimiler le *Discours* à un exposé de la physique cartésienne, surtout si l'on se rappelle les circonstances qui ont présidé à sa rédaction ? Comment assimiler, sans autre précision, la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie* à la médecine, la mécanique et la morale ? Enfin, dans la perspective chronologique que l'A. choisit d'adopter, ne devrait-on pas tenir compte de l'antériorité avérée des *Essais* par rapport au *Discours* proprement dit, dont pas un mot n'est dit ?).

Plus généralement, on regrette, quoique l'ouvrage se soit incontestablement enrichi de parallèles intéressants, que l'A. n'ait toujours pas estimé utile d'accompagner son travail d'une authentique réflexion méthodologique sur la démarche adoptée et sur la manière dont les résultats peuvent en être exploités. Notamment, il importerait de réfléchir à la manière de distinguer les parallèles attestant de probables filiations, c'est-à-dire d'une lecture et d'un dialogue direct, de ceux qui témoignent tout au plus de l'inscription de deux auteurs dans une culture commune, dont la mise en parallèle n'a pas le même sens et dont la portée, pour l'interprétation de la genèse de la pensée cartésienne, ne saurait évidemment être la même.

L. R.

## 2. Études générales

### 2.1. DESCARTES

- 2.1.1. DE CRESCENZO (Luciano), *Storia della filosofia moderna : da Cartesio a Kant*, Milano, Mondadori, 2004, 188 p.
- 2.1.2. DEVILLAIRS (Laurence), *Descartes et la connaissance de Dieu*, préface d'Emanuela SCRIBANO, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie « Âge classique », 2004, 352 p. 
- 2.1.3. FISCHER (Kuno), *История новой философии. Рене Декарт* [*Geschichte der neuern Philosophie* traduit de l'allemand en russe], Moscou, ACT, 2004, 492 p. Voir Gregor SEBBA, *Bibliographia cartesiana*, n° 138, 1894.
- 2.1.4. FORLIN (Enéias Junior), *O papel da dúvida metafísica no processo da constituição de cogito*, São Paulo, Associação editorial humanitas, 2004, 162 p. 
- 2.1.5. GARBER (Daniel), *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, trad. fr. par Olivier DUBOUCLEZ, Paris, Presses universitaires de France, Épipiméthée, 2004, 416 p.
- 2.1.6. GILSON (Étienne), *Избранное : Христианская философия* [Œuvres complètes : La philosophie chrétienne], Moscou, РОССПЭН, Книга света, 2004, 703 p. [Plusieurs ouvrages de Gilson traduits du français et de l'anglais en russe ; entre autres *La Liberté chez Descartes et la théologie*, *L'Être et l'essence*.]
- 2.1.7. GLEDIC (Vojislav), *Рене Декарт — отач рационализма* [René Descartes – père du rationalisme], Podgorica, Galerija Most, 2004, 114 p.
- 2.1.8. HANUSZKIEWICZ (Wojciech), « Racjonalizm Descartesa a geneza i aporie transcendentalizmu : problem apodyktycznej faktyczności *cogito* » [Le rationalisme de Descartes et la genèse et les apories du transcendantalisme : le problème de la facticité apodictique du *cogito*] (en polonais), *Edukacja Filozoficzna*, 34, 2002, p. 61-73. (Oubli du BC XXXIII.)
- 2.1.9. LAUTH (Reinhard), *La Conception cartésienne du système de la philosophie*, trad. fr. par Christophe BOURIAU, Paris, Champion, Travaux de philosophie 5, 2004, 268 p. Voir BC XXIX, 2.1.7.
- 2.1.10. MARION (Jean-Luc), *Descartes's grey ontology : cartesian science and aristotelian thought in the Regulae*, trad. angl. par Sarah E. DONAHUE, South Bend, St. Augustine's Press, 2004, 320 p.
- 2.1.11. MARION (Jean-Luc), *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, seconde édition corrigée, Paris, Presses universitaires de France, Épipiméthée, 2004, VI-386 p.
- 2.1.12. THOMSON (Garrett), *Descartes* [traduit de l'anglais en slovaque par Tomáš FORRO], Bratislava, Vydavateľstvo PT, 2004, 112 p.

**2.1.2.** DEVILLAIRS (Laurence), *Descartes et la connaissance de Dieu*, préface d'Emanuela SCRIBANO, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie « Âge classique », 2004, 352 p. Profondément marquées par les travaux de J.-L. Marion sur la « théologie blanche » et le « prisme métaphysique », les études cartésiennes ont depuis une trentaine d'années beaucoup parlé de Dieu en général, et de la thèse dite de la « création des vérités éternelles » en particulier. Mais à notre connaissance, ainsi que le rappelle E. Scribano dans sa *Préface*, « il manquait (...) un ouvrage consacré à l'étude du système des attributs divins chez Descartes ». Le livre de L. Devillairs comble cette étonnante lacune.

L'ouvrage comporte deux grandes parties. La première et la plus longue, intitulée « connaître Dieu », propose ce qu'E. Scribano appelle une « démonstration de la consistance et de la cohérence interne de la théologie cartésienne » (p. 10). L'A. rappelle comment l'originalité de Descartes en ce domaine est de partir directement d'une idée de Dieu considérée comme première, dont l'intellection permet d'établir à la fois l'existence de Dieu et la nature de ses principaux attributs entre lesquels la réflexion découvre un « lien nécessaire et non tautologique » (p. 40). L'A. propose alors une étude très précise des différentes listes d'attributs divins (dont on trouve, à la fin du livre un utile tableau récapitulatif) données par Descartes. Elle fait apparaître leur organisation raisonnée et propose de voir dans l'article 22 de la première partie des *Principes* un « traité des noms divins » qui est comme la réalisation du programme de « connaissance naturelle exhaustive » de Dieu annoncé, et différé, au début de la V<sup>e</sup>

*Méditation* (p. 111, 122). Quant à la gnoséologie engagée dans la construction de cette théologie naturelle de Descartes, l'A. montre que la connaissance des attributs de Dieu s'opère dans le cadre d'une mise en œuvre de la « méthode » et, de façon fidèle à l'épistémologie des *Regulae*, par un mouvement de déduction reconductible, au moins tangentielllement, à une induction (p. 121). Un chapitre est alors consacré à la thèse dite de la « création des vérités éternelles ». Pour l'A., l'essentiel de cette thèse ne réside pas dans le thème de la « création » ou de la « disposition » des vérités sur lequel les lettres de 1630 insistent de façon peut être tapageuse, mais dans l'affirmation de l'unicité des opérations divines. De ce point de vue, la thèse de 1630, même si elle n'y est pas explicitement développée, est pleinement présente dans la métaphysique des *Méditations* ou des *Principes* en ce qu'elle est comme consubstantielle à l'idée de Dieu telle que la comprend Descartes. Le chapitre 1<sup>er</sup> de la seconde partie de l'ouvrage explique que c'est également l'absence de précession, en Dieu, entre entendre et vouloir qui conditionne la « véracité » divine dans sa thématization cartésienne. Prolongeant d'autres réflexions de l'A. (*Descartes, Leibniz, Les vérités éternelles*, Paris, PUF, 1998) cette analyse consacrée aux vérités éternelles constitue à nos yeux un des moments remarquables de l'ouvrage, notamment en ce qu'elle permet de dépasser bon nombre des difficultés et des apories engendrées par une lecture trop « leibnizienne » des lettres de 1630. Nous avons en revanche été moins convaincu quand l'A., dans le prolongement des récents travaux de Z. Janowski, présente la thèse cartésienne comme le résultat d'une « exégèse originale de certains textes augustiniens » (p. 175 ; cf. à ce sujet les remarques critiques de H. BOUCHILLOUX, « Descartes et Augustin : la création des vérités éternelles » dans la *Revue philosophique* d'avril 2006).

Montrant qu'il y a de l'ordre et un système complet des attributs divins là où on a souvent vu confusion, inachèvement, voire désintérêt ou incompétence de la part de Descartes, ce livre remplit donc bien son programme et offre une interprétation de Descartes assurément discutable sous tel ou tel aspect, mais cohérente, féconde, et intellectuellement suggestive. L'ensemble est enrichi par de nombreux rapprochements et comparaisons avec Régis, Spinoza, Bossuet et, fréquemment, Fénelon en qui l'A. voit manifestement le meilleur interprète des réflexions cartésiennes sur l'idée d'infini. *A parte ante*, l'A. procède aussi à une mise au jour méticuleuse de tout ce qui sépare Descartes de Thomas d'Aquin au moyen d'une confrontation méthodique des *Meditationes* et de la *Summa contra gentiles*. À la périphérie du sujet topiquement traité, toutes ces réflexions conduisent à des analyses qui éclairent d'un jour nouveau des lieux classiques et importants de la pensée de Descartes. Parmi les moments saillants du livre, citons ainsi une interprétation de la *Méditation I* comme une critique de la théologie naturelle des thomistes et une « sorte d'équivalent cartésien d'une dialectique transcendantale » (p. 214), l'étude de la reprise critique par Descartes de l'argument « ontologique » anselmien (p. 81 *sq.*) ; la mise au point sur ce qu'est une « méditation » (p. 106 *sq.*, 199 *sq.*, 304 *sq.*) ; l'idée déjà signalée que la *Première partie* des *Principes* accomplit une métaphysique demeurée inachevée dans les *Méditations*. Une série de notes de bas de page en forme de *non possumus* (« nous ne pouvons pas suivre until quand il affirme que ») engage enfin, de façon frontale et pugnace, la discussion avec les grandes interprétations de la métaphysique cartésienne, notamment celles de J.-L. Marion et de J.-M. Beyssade.

La seconde partie de l'ouvrage (*De l'infini au fini*) comporte un dernier chapitre dont nous n'avons pas encore parlé. Intitulé « La seule philosophie suffit. Le dépassement de la théologie », il apparaît comme une sorte de « tournant théologique » (au sens que Dominique Janicaud donnait à cette expression), et même comme une coupure par rapport à ce qui précède. Cette coupure est d'abord méthodologique puisque l'A. sollicite beaucoup dans ces pages, et de prime abord sans précautions herméneutiques particulières, des textes périphériques (la *lettre à Chanut* du 1<sup>er</sup> février 1647) voire problématiques quant à leur statut (l'*Entretien avec Burman*), qui n'ont en tout cas ni le poids ni l'autorité des ouvrages canoniques et officiels sur lesquels se basaient essentiellement les analyses précédentes. Sur le fond, qu'entend montrer ici l'A. ? Que « le domaine de la métaphysique s'étend (...) au-delà des preuves que la raison peut donner de l'existence d'un être nécessaire et parfait et ouvre la raison même à l'amour de Dieu, en concluant la connaissance systématique de ses attributs par une soumission à l'ordre de sa Providence » (p. 196). Cet « approfondissement » (l'A. précise bien, p. 254, qu'il ne s'agit pas d'un « dépassement ») de la métaphysique amène à examiner les « conséquences éthiques » (p. 253) d'une intellection claire et distincte de l'idée de Dieu et conduit à ces affirmations : la philosophie cartésienne bien entendue débouche sur une expérience « spirituelle » (p. 252) ; on y trouve un « accomplissement de la connaissance philosophique des attributs divins en dévotion » (p. 259) ; « la métaphysique est ainsi non seulement connaissance de Dieu 'en personne' — l'infinité de son essence imposant sa logique et ses déterminités au discours qui la manifeste — mais aussi reconnaissance du Dieu personne » (p. 330), « la connaissance réelle et positive conduit à [un] infléchissement mystique de la métaphysique » (p. 311).

À ce stade, c'est le recenseur (pourtant point trop hostile aux choses du Christianisme) qui avoue sa perplexité et lance son *non possumus...* devant ce qui s'apparente à une sorte de captation chrétienne, et plus spécifiquement sans doute fénelonienne (voir p. 312-326), des thèses de Descartes. Pour résumer, disons que ce dernier chapitre intrépide nous a semblé s'éloigner de l'interprétation objective de la métaphysique de Descartes pour proposer une forme de « méditation » assez personnelle sur la portée et les prolongements spirituels envisageables de sa théologie naturelle. La démarche est intéressante, et assurément bien conduite. En son ordre, elle possède sans nul doute sa légitimité. On peut même se dire que Descartes, à titre personnel, l'aurait appréciée. Mais l'A. aurait dû mieux dégager le régime de réflexion spécifique qui caractérise cette fin d'ouvrage, faire explicitement apparaître les déplacements épistémiques qui commandent cet approfondissement mystique de la métaphysique cartésienne, et surtout ne pas présenter sans plus de précautions ces réflexions finales comme les conséquences pour ainsi dire naturelles et inévitables d'une bonne entente de cette métaphysique.

Une fois surmontées ces réticences, la vigueur enthousiaste de ces pages qui couronnent l'ouvrage ne manquera pas de susciter l'intérêt, et ne laissera sûrement pas le lecteur indifférent. Le livre de Laurence Devillairs a ainsi pour vocation de se prolonger en un débat, dont il reste à espérer qu'il ne s'enlisera pas dans les chausse-trapes et les invectives qui, en France surtout, rendent si difficile une approche claire, distincte et sereine de la question des rapports entre foi et raison.

D. M.

**2.1.4.** FORLIN (Enéias Junior), *O papel da dúvida metafísico no processo da constituição de cogito*, São Paulo, Associação editorial humanitas, 2004, 162 p. Cet ouvrage participe du renouveau des recherches sur le cartésianisme au Brésil, renouveau qui consiste notamment, après l'assimilation des grands travaux anglo-saxons, en une émancipation vis-à-vis du modèle français de l'histoire de la philosophie, toujours très présent.

C'est donc de manière assez prévisible que l'A. de cette *étude sur le doute métaphysique dans le processus de constitution du cogito* de Descartes s'efforce de trouver sa propre voie d'interprétation en s'opposant aux grands interprètes français, en particulier Gilson, Gouhier, Guérout, Alquié et Marion. Pour ce faire, E. Forlin soutient la possibilité d'une lecture conceptuellement stable de l'œuvre de Descartes, c'est-à-dire sans revirements ou progression, voire développement notables, au moins depuis 1637, si ce n'est depuis les *Regulae*. Dans le cas présent, il s'agira plus précisément de réfuter la thèse, reprise au Brésil par R. F. Landim Filho, selon laquelle le *cogito* ne serait pas le même dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations métaphysiques*, parce que l'élaboration du doute qui y conduit serait différente d'une œuvre à l'autre. Ce n'est pas la validité de la déduction en jeu que l'A. met en cause, mais l'idée même selon laquelle le doute du texte de 1637 ne serait pas le même que celui de 1641 parce qu'il ne serait pas métaphysique (p. 10). Ainsi, pour réfuter la justesse des démonstrations de ses adversaires, E. Forlin entreprend d'en saper les fondements en montrant que l'écart entre les deux textes n'est pas essentiel, mais tient seulement à la méthode d'exposition des idées qu'ils contiennent (p. 12).

L'étude prend appui sur une présentation raffinée du processus de mise en doute où ce dernier assume successivement un nombre très impressionnant de qualifications. On distingue d'abord un doute *empirique*, de ressort *psychologique*, d'un doute *volontaire* tiré de la seule possibilité de douter et qui est donc *logique*. À partir de cette distinction, on analyse la constitution en jeu : le doute *naturel* est proportionnellement inverse à la probabilité du fait considéré, mais en appliquant le doute *logique* — à savoir la moindre raison de douter comme déterminante — aux faits, on s'élève progressivement vers des niveaux *hyperboliques* (l'A. en reconnaît plusieurs, en ordre croissant de généralisation, p. 23). Ainsi, le doute cartésien s'avère *methodique*, mais, pour être *métaphysique*, il ne doit pas tant concerner notre expérience que sa possibilité, de sorte qu'il lui faut devenir *radical* et *universalisant* : il faut douter de la possibilité de la connaissance, même mathématique, et de toute idée considérée du point de vue de son contenu objectif. Par ailleurs, il convient de faire la part entre les raisons de douter et l'état de doute, c'est-à-dire la suspension du jugement qui est un état *psychologique*, néanmoins spécifiquement différent du simple doute *empirique*. Le rôle du trompeur est de mettre le sujet en état de doute en constituant une hypothèse aussi forte que nos raisons de croire en la véracité de nos jugements naturels, fût-elle extravagante — seule sa fonction important réellement ici. De cette manière, l'idée de la tromperie est toujours un ressort *methodique* conçu comme raison de douter, et l'on s'aperçoit que la qualité de la figure du trompeur ne compte que peu : il peut aussi bien s'agir d'un dieu ou d'un génie que d'un songe, pourvu que l'on relève la particularité de son statut. Le rêve est alors également un support du doute métaphysique, et non seulement un moyen de douter des choses extérieures ; il invite même à douter de la structure

mathématique du monde, dans la mesure où cette structure ne se trouve que dans la représentation que j'en ai (p. 88).

Ainsi, l'A. entend prouver la similitude structurelle des mises en doute des différentes œuvres cartésiennes, jusqu'aux *Principes de la philosophie*, évoqués en fin de parcours. Il interprète ensuite la correspondance dans une discussion avec les commentateurs précités : d'abord les lettres de *mars 1637* et la *lettre à Vatier du 22 février 1638* (p. 76 *sqq.*) concernant la caractérisation du doute du *Discours* dans son rapport au scepticisme, puis les lettres à *Huygens du 31 juillet 1640* et à *Mersenne du 28 janvier 1641* (p. 82 *sq.*) pour justifier que la différence entre le *Discours* et les *Méditations* ne tient qu'à l'incomplétude de l'exposition dans le premier de ces ouvrages (l'A. affirme ensuite qu'il en est de même dans les *Principes*, p. 135).

Cette étude peut parfois sembler pécher par une rhétorique un peu outrée (jusque dans l'éloge de « l'école française », p. 12) et un excès de sophistication. Faut-il vraiment se demander, p. 53-55, si une idée mathématique est plus une notion commune qu'une idée proprement dite, avant de soutenir qu'elle est en son fond un jugement qui peut être suspendu tandis qu'une notion commune est « un concept pur », pour arriver à ses fins ? Mais elle a bel et bien le mérite de présenter une thèse qui, pour être simple, n'en est pas moins assez rarement défendue sérieusement. La surprise que pourra causer l'idée même que l'on puisse faire fi du développement de la pensée cartésienne sera la preuve qu'une lecture homogène des textes est aujourd'hui assez audacieuse. On pourra bien sûr rétorquer que cette originalité n'est en réalité qu'un manque de finesse et tient au lissage qu'entraîne une technique d'analyse systématique d'arguments appelés cartésiens et construits sans égard aux textes. Mais ce serait mal juger un travail subtil et cohérent dans la justification de son propos et dont les enjeux méthodologiques aussi bien qu'interprétatifs (cf. p. 130) sont assumés. Le livre d'E. Forlin pourra en outre satisfaire la curiosité de ceux qui s'interrogent sur la réception des études cartésiennes françaises à l'étranger, et rassurer ceux qui s'en inquiètent, car ici l'estime que l'A. a pour ses prédécesseurs se mesure à la hauteur des ressources qu'il mobilise pour s'en démarquer.

X. K.

## 2.2. CARTESIENS

2.2.1. BOUCHILLOUX (Hélène), *Pascal. La Forge de la raison*, Paris, Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2004, 240 p.

2.2.2. MOREAU (Denis), *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, Paris, Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2004, 224 p. 

2.2.3. PRIAROLO (Mariangela), *Visioni divine : la teoria della conoscenza di Malebranche, tra Agostino e Descartes*, Pise, ETS, 2004, 296 p.

2.2.4. SCHUURMAN (Paul), *Ideas, Mental Faculties and the Method. The Logic of Ideas of Descartes and Locke and its Reception in the Dutch Republic, 1630-1750*, Leiden — Boston, Brill, Brill's Studies in Intellectual History 125, 2004, XIV-192 p. [La recension paraîtra dans le BC XXXVI.]

2.2.2. MOREAU (Denis), *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, Paris, Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2004, 224 p. Alors que les études spécialisées sur la pensée de Malebranche ont vu leur nombre croître d'une manière impressionnante au cours de ces dix dernières années, celui des livres visant à donner une vue générale de sa philosophie n'a pas augmenté en proportion. Nous sommes donc chanceux que Denis Moreau, l'A. de ce qui est sans conteste la meilleure étude du débat Arnauld-Malebranche (*Deux cartésiens : la polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, voir la recension dans le BC XXX, 2.2.2), ait publié une introduction à la philosophie de Malebranche relativement courte, très accessible, et néanmoins très élaborée. Assurément instructif pour des lecteurs non-spécialistes, ce livre sera aussi de grand intérêt pour les chercheurs, par ses remarques originales et perspicaces sur des questions polémiques, que l'A. délivre tout en guidant son lecteur dans les complexités du système de l'Oratorien.

L'ouvrage commence un peu sur la défensive, Moreau cherchant à montrer que Malebranche n'est pas seulement digne d'un intérêt historique mais devrait aussi retenir l'attention des philosophes contemporains. Il énumère un certain nombre de raisons de lire Malebranche avec attention : les qualités

littéraires considérables de ses écrits, son habileté à nous contraindre à questionner certaines de nos certitudes les plus primitives, et son indépendance intellectuelle. Mais Moreau insiste surtout sur le fait qu'il s'agit d'un « grand philosophe ». Bien que n'étant pas doué d'un sens de l'analyse aussi aigu, et d'un esprit aussi vif qu'Arnauld, et bien que n'étant pas aussi naturellement brillant et polyvalent que Leibniz, Malebranche a beaucoup à apporter concernant les questions philosophiques classiques de métaphysique, d'épistémologie, d'éthique et de théologie philosophique.

Pour Moreau, l'une des innovations de Malebranche consiste dans la tension fondamentale qu'il introduit au cœur du système cartésien en substituant à la simple union de l'esprit et du corps admise par Descartes une double relation, plus complexe, entre le corps et l'esprit, d'un côté, et l'esprit et Dieu, de l'autre, tension qui engendre sa propre série de dualismes : « l'homme selon Malebranche, et plus particulièrement son esprit, sont ainsi définis comme un lieu de tiraillements, voire d'écartèlement, entre deux domaines dont différents couples d'opposés préciseront la nature et les aspects au fil des textes : Dieu et les corps, l'universel et le particulier, l'infini et le fini, l'universel et le sensible, etc. » (p. 36). Appelant l'esprit humain à se dégager de sa préoccupation habituelle et quotidienne pour le corps et à considérer son union avec Dieu, Malebranche entend tout à la fois corriger notre tendance empirique à écouter principalement notre corps (« on a un corps qui parle plus haut que Dieu même ») et rétablir un équilibre métaphysique qui fait défaut à la figure orthodoxe du cartésianisme.

Après un premier chapitre consacré à *La recherche de la vérité*, qui comprend une analyse de la difficulté d'interpréter un ouvrage pris dans une aussi longue histoire de révision et de développement, l'ouvrage adopte une organisation thématique : sont abordés successivement la vision en Dieu et la théorie des idées (chap. II, p. 63-93), la connaissance de soi et de l'esprit (chap. III, p. 95-131), Dieu (chap. IV, p. 133-161), le monde (chap. V, p. 163-186), et, pour finir, la postérité de la pensée de Malebranche (chap. VI, p. 187-193).

Le chapitre sur *La recherche* situe ce chef d'œuvre dans son contexte historique, et contient notamment un très bon développement sur les rôles de la raison et de la foi dans la pensée de Malebranche. Moreau nous rend compte ici d'une manière convaincante et nuancée du « rationalisme » de Malebranche, accordant à la foi une considération en rapport avec le rôle fondamental qu'elle joue dans le système de ce penseur profondément religieux. On y trouve aussi une analyse persuasive du rôle, limité mais hautement valorisé, des données sensorielles dans l'épistémologie de Malebranche. J'étais sceptique, au départ, à propos des affirmations de Moreau sur l'importance des analyses concernant l'imagination au sein de *La recherche*. Mais, en le situant dans le projet de Malebranche de nous ramener à la condition épistémique adamite, dans laquelle la raison n'est pas entravée par les exigences des sens et des plaisirs et peut être attentive au créateur ; et, tout à la fois, en dégagant la philosophie de Malebranche de la caricature dualiste d'un cartésianisme strict, au profit d'une compréhension plus intégrée de l'union de l'esprit et du corps, allant de pair avec un appel à reconquérir l'indépendance de l'esprit, Moreau réussit à mettre en évidence l'originalité philosophique de Malebranche. Ainsi qu'il le montre, Malebranche paraît avoir une appréciation plus valorisante des sens et de l'expérience intérieure que la plupart de ses contemporains rationalistes. Son anthropologie réaliste et fondée empiriquement de l'homme comme esprit uni à un corps, associée à son projet de nous rétablir dans notre rationalité pré-lapsaire est bien, ainsi que Moreau le montre, ce qui fait la spécificité de sa pensée.

Moreau prend Malebranche au sérieux, en tant que philosophe systématique animé par un projet chrétien à grande échelle. Cela lui permet de développer l'une des ambitions les plus continues de l'ouvrage : donner une vue plus nuancée et une image plus complexe de la relation de Malebranche à son mentor en philosophie : Descartes. Les analyses de Moreau concernant la différence de ces deux penseurs du point de vue du rôle que joue le *cogito* dans l'une et l'autre philosophies (p. 102-104) en sont un bon exemple ; de même que sa présentation des différents rôles épistémiques que Dieu joue dans les *Méditations* et dans la doctrine de la vision en Dieu. Moreau suggère qu'en un sens, Malebranche est un penseur bien plus moderne, et que nous sommes aujourd'hui plus malebranchistes que cartésiens : nous adhérons à l'idée de l'intelligibilité fondamentale de la nature et à celle de l'universalité et du caractère univoque de la vérité et de la moralité (opposés à l'arbitraire (divin) qui œuvre au cœur de la conception cartésienne de l'univers et de la vérité). Et pourtant, nous ne sommes pas malebranchistes, au moins dans la mesure où (à la différence de Malebranche et de Descartes, quoique l'un et l'autre par des voies différentes) nous ne reconnaissons pas la nécessité d'une garantie divine pour nos facultés rationnelles.

Si cet ouvrage est très explicitement une « introduction » à la philosophie de Malebranche, ce n'en est pas une simplification. Tout au long du livre, Moreau prend en compte les difficultés et les ambiguïtés de sa pensée. Par exemple, il argumente en faveur d'une compréhension plus complexe de la doctrine de

Malebranche concernant les attributs divins, et tout particulièrement la relation entre *puissance* et *sagesse*. Et il s'appuie souvent sur ses interprétations les plus complexes pour défendre Malebranche contre les critiques — tout à la fois modernes et contemporaines — en montrant comment les objections et les critiques qu'on lui adresse relèvent le plus souvent de l'incapacité de saisir la subtilité de sa pensée. On l'observe notamment dans les analyses de la liberté de Dieu dans la création (p. 159) et dans sa défense de Malebranche contre l'accusation de spinozisme (p. 185-186).

Le lecteur trouvera dans cet ouvrage un excellent traitement des thèses et des thèmes de la philosophie de Malebranche : la vision en Dieu, l'occasionalisme, la théodicée, etc. L'écriture est exemplaire : lucide, instructive, engageante. Surtout, Moreau est sensible à l'esprit de la philosophie de Malebranche. Ce livre n'est pas simplement une exposition historique et textuelle, il pose des questions philosophiques précises — tout à la fois celles qu'aborda explicitement Malebranche, et celles qui sont implicitement présentes dans ses écrits. En bref, il s'agit d'une excellente introduction à Malebranche, et d'une addition bienvenue à la littérature malebranchiste.

S. N. (trad. fr. par L. R.)

### 3. Études particulières

#### 3.1. DESCARTES

- 3.1.1.** DEL PRETE (Antonella), éd., *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier Università / Filosofia, Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, Università degli Studi di Lecce, Saggi, Nuova Serie, 2004, 308 p. (Abrégé *Il Seicento e Descartes*.) **Voir aux n<sup>os</sup> 3.1.7, 12, 35, 37, 50, 85, 105, 129, 130 & 3.2.25, 26, 31, 34, 35, 57, 60, 78, 79 et 82.** 
- 3.1.2.** KENNINGTON (Richard H.), *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, edited by Pamela KRAUS & Frank HUNT, Lanham, Lexington Books, 2004, 304 p. (Abrégé *On Modern Origins*.) **Voir aux n<sup>os</sup> 3.1.66, 67, 68, 69, 70, 71, 72 & 3.2.36, 37, 38, 39, 40, 41 et 42.** 
- 3.1.3.** JAQUET (Chantal) & PAVLOVITS (Tamás), éd., *Les Significations du "corps" dans la philosophie classique*, Préface de Pierre-François MOREAU, Paris, L'Harmattan, 2004, 192 p. (Abrégé *Les Significations du "corps"*) **Voir aux n<sup>os</sup> 3.1.21, 34, 62 et 63.**
- 3.1.4.** MARCOLUNGO (Ferdinando Luigi), éd., *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova, Il Poligrafo, Percorsi 5, 2003, 199 p. (Abrégé *Cartesio e il destino della metafisica*) **Voir aux n<sup>os</sup> 3.1.16, 40, 47, 81, 83, 90, 94, 3.2.58, 87, 88 & 3.3.17.** 
- 3.1.5.** SCHUMACHER (Ralph), *Perception and Reality from Descartes to the present*, Paderborn, Mentis, 2003, 354 p. (Abrégé *Perception and Reality*.) **Voir au n<sup>os</sup> 3.1.11, 48, 65, 98 & 3.2.9, 15, 43, 77, 80 et 91.**
- 3.1.6.** SPALLANZANI (Mariafranca), éd., *Lecture cartésienne*, Bologna, CLUEB, Quaderni di Dianoia 2, 2003, 184 p. (Abrégé *Lecture cartésienne*) **Voir aux n<sup>os</sup> 3.1.17, 26, 46, 79, 110, 122, 128, 3.2.12 & 3.3.4.** 
- 
- 3.1.7.** AGOSTINI (Igor), « *"Nihil nullae proprietates esse possunt"* (AT V 223). Impossibilità del vuoto, assioma del nulla verità eterne in Descartes », *Il Seicento e Descartes*, p. 3-24. **Voir au n<sup>o</sup> 3.1.1. et 3.1.X.** 
- 3.1.8.** ALEXANDRESCU (Vlad), « La question de l'union de l'âme et du corps en général », *Esprits modernes*, p. 95-116. **Voir au n<sup>o</sup> 3.2.1.** 
- 3.1.9.** ALEXANDRESCU (Vlad), « Y a-t-il un principe d'individuation des corps physiques chez Descartes ? », *Arches*, 2003, 5, p. 67-80. [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.arches.ro/revue/no05/no5art07.htm>>.] (Oubli du BC XXIV.) **Voir au n<sup>o</sup> 3.2.2.**
- 3.1.10.** ARCE CARRASCOSO (José Luis), « Subjetividad humana y "error" en la filosofía cartesiana », *Convivium. Revista de Filosofía*, 17, 2004, p. 53-80.

- 3.1.11.** ATHERTON (Margaret), « Green is like Bread — The Nature of Descartes's Account of Color Perception », *Perception and Reality*. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.12.** AUCANTE (Vincent), « La vision chez Descartes et Plempius », *Il Seicento e Descartes*, p. 233-254. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.** 
- 3.1.13. BABIJCZUK (Wojciech), *Kartezjusz — królewski nauczyciel [Descartes : l'enseignant royal]*, Wrocław, 2004, 118 p.
- 3.1.14. BAKER (Gordon) & MORRIS (Katherine J.), « The *Meditations* and the logic of testimony », *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004, 1, p. 23-41.
- 3.1.15. BERMAN (Sophie), « Human free will in Anselm and Descartes », *The Saint Anselm Journal*, 2, 2004, 1, p. 1-9. [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.anselm.edu/library/SAJ/pdf/21Berman.pdf>>.]
- 3.1.16.** BERTI (Enrico), « Descartes : il metodo e il *cogito* », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 11-30. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.17.** BEYSSADE (Jean-Marie), « Sul “circolo” di Descartes », *Lecture cartesiane*, p. 135-154. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.18. BIARD (Joël), « God as First Principle and Metaphysics as a science », in Russell L. FRIEDMANN and Lauge Olaf NIELSEN, éd., *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht — Boston — London, Kluwer Academic Publishers, *The New Synthese Historical Library* 53, 2003, p. 75-97. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.1.19. BIRNBAUM (Antonia) & NANCY (Jean-Luc), *Descartes*, Strasbourg, Le Portique, 2004, 48 p.
- 3.1.20. BLOOM (Paul), *Descartes' baby : how the science of child development explains what makes us human*, New York, Basic Books, 2004, 304 p.
- 3.1.21.** BOROS (Gábor), « L'amour du corps chez Descartes », *Les Significations du “corps”*, p. 55-70. **Voir au no 3.1.3.**
- 3.1.22. BOYER (Alain), « Supprimer le doute. La réécriture spinoziste du cartésianisme », *Les Études philosophiques*, 2004, 4, p. 485-506.
- 3.1.23. BROUGHTON (Janet), « Cartesian skeptics », in Walter SINNOTT-ARMSTRONG, éd., *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 25-40.
- 3.1.24. BRÜCKLER (Franka Miriam), « René Descartes », *Osyječka matematička škola*, 4, 2004, p. 109-112. [Disponible en ligne à l'adresse <
- 3.1.27. COSGROVE (Joseph K.), « Cartesian certainty and the infinite of the will », *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, 4, p. 377-396.
- 3.1.28.** CUBBAGE (Norman Brian), « Nothingness and the quarrel between faith and reason », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78, 2004, 1, p. 1-24. **Voir au**
- 3.1.29. CURLEY (Edwin M.), « The immortality of the soul in Descartes and Spinoza », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 2001, p. 27-41. (Oubli du BC XXXII.)

- 3.1.30. DAMASIO (Antonio R.), *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, tradução de Dora VICENTE e Georgina SEGURADO, Lisboa, Europa-América, Forum de ciência 29, 1995, 310 p. (Ajout au BC XXVI, comptes rendus par Maria Luísa Ribeiro FERREIRA, « “Erro de Descartes” ou erro de um título ? », *Philosophica*, Lisboa, 1996, 7, p. 163-170 ; et Pedro M. S. ALVES, « Que verdade no erro de Descartes ? », *ibid.*, p. 171-178 – ajouts au BC XXVII) ; *De vergissing van Descartes. Gevoel, verstand en het menselijk brein*, 1998, 320 p. (Ajout au BC XXIX) [Éd. originale, 1995, voir BC XXVI, 3.3.5., autres trad. BC XXXIV, 3.1.33.]
- 3.1.31. DAVIDSON (Jack D.), « Omnipotence. The real power behind Descartes’ proofs for God’s existence », *The Modern Schoolman*, 81, 2003-2004, 4, p. 275-294.
- 3.1.32. DAYTON (Eric), « Could it be worth thinking about Descartes on wheter animals have beliefs ? », *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, 1, p. 63-80.
- 3.1.33. DE ROSA (Raffaella), « Descartes on sensory misrepresentation. The case of materially false ideas », *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, 3, 261-280.
- 3.1.34.** DEKANY (András), « Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions », *Le Portique*, 9, 2002 [Disponible en ligne à <<http://leportique.revues.org/document178.html>>.] (Oubli du BC XXXIII.) ; repris in *Les Significations du “corps”*, p. 71-88. **Voir au no 3.1.3.**
- 3.1.35.** DEVILLAIRS (Laurence), « “Ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien”. L’augustinisme de la thèse cartésienne de la création », *Il Seicento e Descartes*, p. 25-42. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.** 
- 3.1.36. DEVILLAIRS (Laurence), « L’augustinisme des preuves cartésiennes de l’existence de Dieu », *Archives de philosophies*, 67, 2004, 1, p. 23-51.
- 3.1.37.** DI BELLA (Stefano), « *Idea, imago, archetypus* : un problème cartésien ? Réponse à Francesco Marrone », *Il Seicento e Descartes*, p. 162-167. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.**
- 3.1.38.** DOBRE (Minea L. G.), « Discourse on Descartes’ method », *Esprits modernes*, p. 117-130. **Voir au n° 3.2.1.** 
- 3.1.39. DRIEUX (Philippe), « Espace et perception chez Descartes. *Dioptrique* et traité de *L’Homme* », in J. DOKIC, Philippe DRIEUX & René LEFEBVRE, *Symboliques et dynamiques de l’espace*, Caen, Publications de l’Université de Caen, 2004, p. 99-110.
- 3.1.40.** FAGGIOTTO (Pietro), « Nota sul passaggio cartesiano dal *cogito* alla *res cogitans* », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 87-92. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.41. FLAGE (Daniel E.) & BONNEN (Clarence A.), « Innate ideas and cartesian dispositions », *International Studies in Philosophy*, 24, 1992, 1, p. 65-80. (Ajout au BC XXIII.)
- 3.1.42. FORLIN (Enéias), « A concepção cartesiana de linguagem », *Cadernos de história e filosofia da ciência*, 14, 2004, 3:1, p. 49-58.
- 3.1.43. FOUTS (Avery), « Descartes’s first *Meditation*. A phenomenological analysis », *International Philosophical Quarterly*, 44, 2004, 2, p. 223-238.
- 3.1.44. GOKALP (Nurten), « Descartes ve Spinoza Dübünçesinde Gerçek Ýyi Kavramý » [Le concept de souverain bien dans la pensée de Descartes et de Spinoza] (en turec), *Felsefe Dünyası*, 40, 2004, 2, p. 18-40.
- 3.1.45. GORHAM (Geoffrey), « Cartesian causation. Continuous, instantaneous, overdetermined », *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2004, 4, p. 389-423.
- 3.1.46.** GORI (Giambattista), « Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell’eraclitismo », *Lecture cartesiane*, p. 17-45. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.47.** GRIMALDI (Nicolas), « Descartes e l’esperienza della libertà », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 31-51. **Voir au n° 3.1.4.** 

- 3.1.48.** HATFIELD (Gary), « Sense-Data and the Mind-Body Problem », *Perception and Reality*, . Voir au n° 3.1.5.
- 3.1.49. HAMOU (Philippe), « Images anglaises de Descartes au XVII<sup>e</sup> siècle. Boyle et Hooke sur les causes finales », *Archives de philosophie (BC XXXII)*, 67, 2004, 1, p. 150-162.
- 3.1.50.** HATTAB (Helen), « Le fondement de la causalité efficiente dans les traditions aristotéliennes et mécanistes », *Il Seicento e Descartes*, p. 98-114. Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X. 
- 3.1.51. HELLER (Edmund), « Descartes' Selbstverhältnisse », *Philosophisches Jahrbuch*, 111, 2004, 2, p. 365-383.
- 3.1.52. HERMAN (Wojciech), « Idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza » [L'idée de l'infini dans la philosophie de Descartes] (en polonais), *Edukacja Filozoficzna*, 36, 2003, p. 13-36. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.1.53. HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), « Sinnestäuschung und Traum als *rationes dubitandi* in der ersten *Meditation* Descartes. Eine phänomenologische Auslegung », in Michael ESFELD & Jean-Marc TÉTAZ, éd., *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommage à Ingeborg Schüssler*, Frankfurt, Ontos-Verlag, 2004, p. 117-136.
- 3.1.54. HETHERINGTON (Stephen), « Shattering a cartesian sceptical dream », *Principia*, 8, 2004, 1, p. 103-117. [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.cfh.ufsc.br/~principi/p81-5.pdf>>.]
- 3.1.55. HONKAVAARA (Christine), « The inconsistency of Descartes' dualism », *Dialogue*, 46, 2004, 2-3, p. 105-114.
- 3.1.56. HU (Yeping), « Augustine and Descartes on the divine light : a comparison to Plato », *Prajñā Vihāra — Journal of Philosophy and Religion* (Bangkok), 5, 2004, 2, p. 1-21.
- 3.1.57.** JALOBÉANU (Dana), « Le modèle mathématique d'individuation dans la philosophie naturelle cartésienne », *Arches*, 2003, 5, p. 81-110. [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.arches.ro/revue/no05/no5art08.htm>>.] (Oubli du BC XXIV.) Voir au n° 3.2.2.
- 3.1.58.** JALOBÉANU (Dana), « The two cosmologies of René Descartes », *Esprits modernes*, p. 75-94. Voir au n° 3.2.1. 
- 3.1.59. JAZYNSKI (Marcin), « Algebra myśli Leibniza i błąd Kartezjusza » [L'algèbre de la pensée de Leibniz et l'erreur de Descartes] (en polonais), *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 2, 2004, p. 35-53.
- 3.1.60. JEANGENE VILMER (Jean-Baptiste), « *Cogito, ergo sum*. Induction et déduction », *Archives de philosophie*, 67, 2004, 1, p. 51-63.
- 3.1.61. JONES (Janine), « Cartesian conceivings », *Metaphysica*, 5, 2004, 1, p. 135-150.
- 3.1.62.** KAMBOUCHNER (Denis), « Descartes : que peut le corps humain sans l'âme ? », *Les Significations du "corps"*, p. 13-25. Voir au no 3.1.3.
- 3.1.63.** KAPOSI (Dorottya), « La perception claire et distincte dans la preuve de l'existence des corps chez Descartes », *Les Significations du "corps"*, p. 27-53. Voir au no 3.1.3.
- 3.1.64. KAROFKY (Amy D.), « Suárez's influence on Descartes's theory of eternal truths », *Medieval Philosophy and Theology*, 10, 2001, 2, p. 241-262. (Oubli du BC XXXII.)
- 3.1.65.** KEMMERLING (Andreas), « "As it were Pictures" — On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas », *Perception and Reality*. Voir au n° 3.1.5.
- 3.1.66.** KENNINGTON (Richard H.), « Cartesian Rationalism and Eternal Truths », *On Modern Origins*, chap. IX, p. 153-160. Voir au n° 3.1.2. 
- 3.1.67.** KENNINGTON (Richard H.), « Descartes and Mastery of Nature », *On Modern Origins*, chap. VII, p. 123-144. Voir au n° 3.1.2. Voir *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, n° 2090. 

- 3.1.68.** KENNINGTON (Richard H.), « Descartes's Discourse on Method », *On Modern Origins*, chap. VI, p. 105-122. **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.1.69.** KENNINGTON (Richard H.), « Descartes's *Olympica* », *On Modern Origins*, chap. V, p. 79-104. **Voir au n° 3.1.2.** Voir *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, n° 2086. 
- 3.1.70.** KENNINGTON (Richard H.), « René Descartes », *On Modern Origins*, chap. XI, p. 187-204. **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.1.71.** KENNINGTON (Richard H.), « The Finitude of Descartes's Evil Genius », *On Modern Origins*, chap. VIII, p. 145-151. **Voir au n° 3.1.2.** Voir *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, n° 2088 et recension dans le BC II. 
- 3.1.72.** KENNINGTON (Richard H.), « The "Teaching of Nature" in Descartes's Soul Doctrine », *On Modern Origins*, chap. X, p. 161-186. **Voir au n° 3.1.2.** Voir *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, n° 2089. 
- 3.1.73. KOBAYASHI (Michio), *A filosofia natural de Descartes*, tradução do francês por Maria João Batalha REIS, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, 185 p. [Éd. originale 1993, voir la *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, n° 2117.]
- 3.1.74. KOBAYASHI (Michio), « La philosophie de Descartes et son intuitionnisme » (référence à compléter).
- 3.1.75. KONRAD (Michael), « La risposta cartesiana al probabilismo : le regole della morale provvisoria », *Aquinas*, 47, 2004, 2, p. 303-314.
- 3.1.76. LASKOWSKA-STASIUK (Joanna), « Kartezjańska etyka codzienności » [L'éthique cartésienne du quotidien] (en polonais), *Nauki Humanistyczne*, 9, 2004, p. 28-42.
- 3.1.77. LEE (Kyo-e), « Poetics of philosophical somnambulism : a case of Descartes the Olympian dreamer », in Albert A ANDERSON, Steven V. HICKS & Lech WITKOWSKI, éd., *Mythos and Logos. How to Regain the Love of Wisdom*, Amsterdam — New York, Rodopi, 2004, p. 97-114.
- 3.1.78. LEON (Virgilio C.), « Razón natural y razón cultivada : sobre la unidad dialéctico-expositiva del *Discurso del metodo* de Descartes (Prefiguraciones de la conciencia fenomenológica hegeliana) », *Dialogos*, 39, 2004, 83, p. 37-59.
- 3.1.79.** LOJACONO (Ettore), « Il cielo di Aristotele e il mondo di Descartes. Su un monologo di un peripatetico illuminato di fronte al "Monde" cartésiano », *Lecture cartésienne*, p. 83-107. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.80.** LOJACONO (Ettore), « Socrate e l'honnête homme nella cultura dell'autunno del Rinascimento francese e René Descartes », *Socrate in Occidente*, p. 103-146. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.1.81.** LOMBARDO (Mario G.), « Il desiderio controfattuale del meglio. Agostino, Descartes e la Modernità », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 93-120. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.82. MACBETH (Danielle), « Viète, Descartes and the emergence of modern mathematics », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 25, 2004, 2, p. 87-117.
- 3.1.83.** MARCOLUNGO (Ferdinando Luigi), « L'onnipotenza di Dio nell'itinerario metafisico di Cartesio », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 75-86. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.84. MARGEL (Serge), *Corps et âme : Descartes. Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Paris, Galilée, 2004, 232 p.
- 3.1.85.** MARRONE (Francesco), « Idée et image chez Descartes. Les premières interprétations et la doctrine cartésienne des *Méditations* », *Il Seicento e Descartes*, p. 142-161. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.** 
- 3.1.86. MAYZAUD (Yves), *Le Sujet géométrique ou Pour une solution au problème de l'union de l'âme et du corps dans la philosophie de R. Descartes*, Paris — Budapest — Torino, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2004, 190 p.
- 3.1.87. MAZLIAK (Paul), *Descartes, de la science universelle à la biologie*, Paris, Vuibert, 2004, VII-213 p.

- 3.1.88.** MESCHINI (Franco), *Appendice « Descartes e gli Antichi », Socrate in Occidente*, p. 283-323. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.1.89. MOREAU (Denis), *Je pense donc je suis. Descartes*, Paris, Pleins feux, Variations, 2004, 46 p.
- 3.1.90.** MORETTO (Antonio), « Fisica e metafisica. La fondazione della meccanica secondo Descartes », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 147-169. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.91. MORILLO-VELARDE TABERNE (Diego), *René Descartes*, Madrid, Editorial Edaf, Biblioteca Edaf, 2001, 156 p. (Oubli du BC XXXII).
- 3.1.92. MOYAL (Georges J. D.), « La démonstration de la primauté métaphysique du *cogito* », *Dialogue*, 43, 2004, 1, p. 67-81.
- 3.1.93. MUCHOWICZ (Andrzej), « Myślenie a wątpienie — w poszukiwaniu pewności » [Penser et douter : à la recherche de la certitude] (en polonais), *Edukacja Filozoficzna*, 38, 2004, p. 335-336.
- 3.1.94.** NICOLOSI (Salvatore), « Metafisica e antropologia in Cartesio. L'unità sostanziale del composto umano », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 53-74. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.95. PALA (Alberto), « Il *cogito* tra continuità e successione », *Rivista di Storia della Filosofia*, 59, 2004, 2, p. 681-706.
- 3.1.96. PASNAU (Robert), « Form, substance and mechanism », *Philosophical Review*, 113, 2004, 1, p. 31-88.
- 3.1.97. PÄTZOLD (Detlev H. K.), « Imagination in Descartes' *Meditations* », in Lodi NAUTA & Detlev H. K. PÄTZOLD, éd., *Imagination in the later Middle Ages and early modern times*, Leuven — Paris — Dudley, Peeters, 2004, p. 153-173.
- 3.1.98.** PERLER (Dominik), « Inside and Outside the Mind — Cartesian Representations Reconsidered », *Perception and Reality*, p. 69-87. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.99. PERLER (Dominik), « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la quatrième *Méditation* », *Les Études philosophiques*, 2004, 4 p. 461-484.
- 3.1.100. ROCHA (Ethel Menezes), « Animais, homens e sensações segundo Descartes », *Kriterion*, 45, 2004, p. 350-364.
- 3.1.101. ROSSI (Paolo), « La sesta parte del *Discorso sul metodo* di Descartes », *Rivista di Storia della Filosofia*, 59, 2004, 2, p. 389-408.
- 3.1.102. ROUX (Sophie), « Cartesian mechanics », in Carla Rita PALMERINO & J. M. M. H. THIJSSSEN, éd., *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth-Century Europe*, Kluwer, Boston Studies in the Philosophy Science 239, 2004, p. 25-66.
- 3.1.103. РОЗИН (В. М.), « Декарт - эзотерик и реформатор мышления » [Descartes : penseur ésotérique et reformateur de la pensée] (en russe), *Философские науки*, 6, 2002, p. 113-124. (Oubli du BC XXXIII.)
- 3.1.104. RUTHERFORD (Donald), « On the happy life : Descartes *vis-à-vis* Seneca », in Steven K. STRANGE & Jack ZUPKO, éd., *Stoicism : Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 177-197.
- 3.1.105.** SCHMITTER (Amy M.), « On the eternal truths. A commentary on papers by G. Walski, I. Agostini and L. Devillairs », *Il Seicento e Descartes*, p. 61-67. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.** 
- 3.1.106. SCIACCHITANO (Antonello), « Il genio della verità », *Aut Aut*, 2003, 313-314, p. 151-170. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.1.107. SEDZIAK-PAZDZIORA (Krystyna), « Kartezjańskie reguły kierowania umysłem » [Les règles cartésiennes pour la direction de l'esprit], *Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Filozofia*, 4, 2003, p. 27-32. (Oubli du BC XXXIV.)

- 3.1.108. SENZ (Wolfgang), « Zur Intentionalität von “Ich bin” in absoluter Position », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 36, 2004, p. 179-196.
- 3.1.109. SERRAPICA (Salvatore), « La “Recherche de la vérité” di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, 24, 2004, 1, p. 129-132.
- 3.1.110.** SHEA (William R.), « La pensée scientifique de Descartes », *Lecture cartésienne*, p. 47-69. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.111. SHEA (William R.), « The “rational” Descartes and the “empirical” Galileo », in Carla Rita PALMERINO & J. M. M. H. THIJSSSEN, éd., *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth-Century Europe*, Kluwer, Boston Studies in the Philosophy Science 239, 2004, p. 67-82.
- 3.1.112. SIMON (Samuel), SERRA (Almir) & BIÃO-ACEITO (Ruslane), « Há uma teoria física em Descartes ? O estudo do arco-íris », *Philosophos* (Goiânia), 9, 2004, 2, p. 271-292.
- 3.1.113. SKIRRY (Justin), « A hylomorphic interpretation of Descartes’s theory of mind-body union », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 2001, p. 267-283. (Oubli du BC XXXII.)
- 3.1.114. SKIRRY (Justin), « Descartes’s conceptual distinction and its ontological import », *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2004, 2, p. 121-144.
- 3.1.115. SKIRRY (Justin), « Does Descartes’s real distinction argument prove too much ? », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78, 2004, 3, p. 399-423.
- 3.1.116. ŚLIWINSKI (Tomasz), « Podstawy fizyki Kartezjusza » [Les fondements de la physique cartésienne] (en polonais), *Folia Philosophica, Acta Universitatis Lodzianensis*, 16, 2004, p. 43-69.
- 3.1.117. ŚLIWINSKI (Tomasz), « Religijność Kartezjusza, czyli o ostatecznym Testamencie Boga » [La religiosité de Descartes, autrement dit, sur le Testament ultime de Dieu] (en polonais), *Nowa Krytyka*, 17, 2004, p. 93-109.
- 3.1.118. SMITH (Steven B.), « An exemplary life. The case of René Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 57, 2003-2004, 3, p. 571-597.
- 3.1.119. SMOLIK (Josef), « Teologie a věda » [La théologie et la science] (en tchèque), *Křesťanská revue*, 71, 2004, p. 265-270.
- 3.1.120. SOUAL (Philippe), « L’héroïsme de la liberté chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 129, 2004, 4, p. 403-422.
- 3.1.121. SOWAAL (Alice), « Cartesian bodies », *Canadian Journal of Philosophy*, 34, 2004, 2, p. 217-240.
- 3.1.122.** SPALLANZANI (Mariafranca), « Presentazione », *Lecture cartésienne*, p. 7-16. **Voir au n° 3.1.6.**
- 3.1.123. STARZYNSKI (Wojciech), « O teologii boskich atrybutów w *Medytacjach* René Descartesa » [De la théologie des attributs divins aux *Méditationes* de Descartes] (en polonais), *Kwartalnik Filozoficzny*, 32, 2004, p. 131-151.
- 3.1.124. STEINER (Gary), *Descartes as a moral thinker : christianity, technology, nihilism*, Amherst — New York, Humanity Books, 2004, 352 p.
- 3.1.125. TERESTCHENKO (Michel), « Le pur souffrir de l’âme : rationalité et affectivité chez Descartes », *Les Études philosophiques*, 2004, 4, p. 441-460.
- 3.1.126. TWEYMAN (Stanley), « The idea of God and Descartes’ proofs of God’s existence in the third *Meditation* », *Dialogos*, 39, 2004, 84, p. 71-76.
- 3.1.127. VALLOTA (Alfredo D.), « La *res cogitans* cartésiana », *Apuntes filosóficos*, 2004, 24-25, p. 35-57.
- 3.1.128.** VERBEEK (Theo), « Méthode : discussion ou itinéraire ? », *Lecture cartésienne*, p. 109-133. **Voir au n° 3.1.6.** 

**3.1.129.** VERGARI (Giovanna Paola), « Sur la causalité de la cause efficiente. Réponse à Helen Hattab », *Il Seicento e Descartes*, p. 115-121. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.**

**3.1.130.** WALSKI (Gregory M.), « The opponent and the motivation behind Descartes's eternal truths doctrine », *Il Seicento e Descartes*, p. 43-60. **Voir au n° 3.1.1. et 3.1.X.** 

3.1.131. WILLISTON (Byron), « Is Descartes the archinternalist ? », *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, 4, p. 357-375.

3.1.132. ZAUDERER (Nou Naaman), « The loneliness of the Cartesian thinker », *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, p. 43-62.

**3.1.1.** DEL PRETE (Antonella), éd., *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier Università / Filosofia, Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, Università degli Studi di Lecce, Saggi, Nuova Serie, 2004, 308 p. Cet ouvrage rassemble les actes du séminaire international « Descartes et ses adversaires » qui s'est tenu à Paris les 12 et 13 décembre 2000. Nouveau témoignage de la collaboration féconde de chercheurs venus de France, d'Italie et des États-Unis, il s'agit du second volume d'une série inaugurée avec les *Studi Cartesiani*, éditées sous la direction de F. Sulpizio en 2002. La structure dialogique de l'ouvrage — pour chaque contribution ou ensemble de contributions un « répondant » propose un commentaire et une discussion du thème abordé — est une manifestation particulièrement heureuse de ce dynamisme. Le livre se divise en trois parties : la première intégralement consacrée à la question des vérités éternelles ; la seconde et la troisième forment un ensemble plus massif — quelque peu hétéroclite — autour de la réception de la philosophie cartésienne par les contemporains et les successeurs de Descartes.

La question des vérités éternelles reste un enjeu majeur des études cartésiennes, que l'on s'interroge sur la portée effective de cette doctrine dans la philosophie de Descartes, sur ses origines conceptuelles ou sur ses motivations philosophiques. Dans « *Nibili nullæ proprietates esse possunt* (AT V, 223). Impossibilità del vuoto, assioma del nulla e verità eterne in Descartes », **3.1.7**, I. Agostini avance une thèse remarquable : Descartes qui avait affirmé l'inexistence et l'impossibilité du vide (*Principia*, II, § 18, AT VIII-1, 50) attribue à Dieu la puissance de créer le vide dans sa correspondance avec Arnauld (AT V 223-224) ; il ne s'ensuit pas pour autant, selon l'A., que « l'axiome du néant » qui soutenait la thèse des *Principia* soit soumis à la toute-puissance créatrice de Dieu : il s'agit là d'une « *exception-strategy* » (p. 62) à la doctrine de la création des vérités éternelles selon A. Schmitter qui en discute les termes dans sa réponse (« On the Eternal Truths. A Commentary on Papers by G. Walski, I. Agostini, and L. Devillairs », p. 61-67, **3.1.105**). Dans « *Ce que les mots de Saint Augustin expriment fort bien. L'augustinisme de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles* » (p. 25-42, **3.1.35**), L. Devillairs met en évidence l'origine augustinienne de la conceptualité cartésienne en ce domaine : l'augustinisme fournit « l'affirmation cardinale en métaphysique cartésienne de l'indistinction des attributs divins » (p. 38) dont la doctrine de la création des vérités éternelles « n'est que la conséquence » (p. 39). G. Walski, dans « The Opponent and Motivation behind Descartes's Eternal Truths Doctrine » (p. 43-60, **3.1.130**), propose enfin une interprétation non théologique de l'utilité de cette doctrine qui, à l'encontre de Mersenne plutôt que de Suárez (p. 51), viserait la justification de la certitude des vérités mathématiques.

Le reste de l'ouvrage s'organise autour deux types de confrontations — *Descartes aux prises avec ses contemporains d'abord* : H. Hattab dans « Le fondement de la causalité efficiente dans les traditions aristotéliennes et mécanistes » (p. 98-114, **3.1.50**), examine le concept scolastique de l'efficience pour établir que celle-ci est toujours, soit comme puissance soit comme action, un mode de la substance. Chez Descartes, au contraire, l'efficience précède la substantialité : « L'ordre ontologique implique par la physique de Descartes commence avec les relations entre les états de matière exprimés par les lois de la nature, et continue avec les pouvoirs qui en sont dérivés, et débouchent finalement sur les substances individuelles telles que nous les connaissons. » (p. 114). Descartes fait face également aux contresens hobbesien et gassendiste sur le rapport entre l'idée et l'image que les deux philosophes prennent au sens de l'espèce sensible et du tableau : F. Marrone (« Idée et image chez Descartes. Les premières interprétations et la doctrine cartésienne des *Méditations* », p. 142-161, **3.1.85**) avance que l'idée cartésienne se distingue plus généralement de l'image parce que loin d'être une simple représentation d'objet, elle consiste en « la perception de l'apparaître de la chose même qui apparaît » (p. 161). Descartes fait face enfin lors de la Querelle d'Utrecht à Martin Schoock, chargé par Voetius de porter l'assaut contre les *Méditations métaphysiques* et la *lettre à Dinet* qui accompagne l'édition de 1642 : M. Savini, dans « La critique

des arguments cartésiens dans l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock » (p. 168-197, **3.2.78**) montre que cette critique porte en grande partie sur les modalités démonstratives de la philosophie de Descartes, l'*evidentia* cartésienne étant assimilée à la pure et simple persuasion rhétorique. A. Del Prete suggère dans sa réponse (« Syllogisme, hypothèse et démonstration dans la polémique Schoock-Descartes », p. 198-202, **3.2.25**) que Schoock ne rejette pas seulement une conception de l'évidence qu'il jugerait rhétorique, mais « qu'il remet en cause le critère même de l'évidence » (p. 199) au profit du modèle syllogistique aristotélicien.

— *Les successeurs de Descartes aux prises avec la philosophie cartésienne ensuite*: Leibniz face à la philosophie naturelle de Descartes qui n'est pas seulement, selon M. Devaux dans « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) » (p. 71-92, **3.2.26**), « l'antichambre de la vérité » mais plus essentiellement « l'antichambre de la véritable philosophie » et, à terme, de ce que l'A. examine sous le syntagme de « métaphysique réelle » ; Hobbes qui, selon D. Jesseph (« Hobbes and Descartes on Metaphysics, Physics and the Possibility of Theology », p. 121-137, **3.2.35**) oppose à Descartes une fondation non métaphysique et non théologique de sa philosophie. F. Manzini la justifie dans sa réponse par le recours à une « règle méthodologique de pure économie » (« Hobbes, Descartes et l'idée de Dieu. Réponse à Douglas Jesseph », p. 141, **3.2.60**) ; Spinoza face à Descartes dont il emprunte, selon M. Lin dans « Spinoza and Descartes on Judgment » (p. 269-291, **3.2.57**), la théorie du jugement dans ses aspects psychologiques avant d'identifier intellect et volonté pour satisfaire à sa doctrine du parallélisme. L'A. propose une très éclairante analyse des rapports entre jugement et action chez Spinoza (p. 280-282).

Restent trois études sur les fortunes et les infortunes historiques de la pensée cartésienne : la réussite de Descartes dans le domaine médical qui, rappelle Vincent Aucante (« La vision chez Descartes et Plempius », p. 233-254, **3.1.12**), a mis au point une nouvelle explication du mécanisme de la vision. T. M. Schmaltz (« A Tale of Two Condemnations. Two Cartesians Condemnations in 17<sup>th</sup> Century France », p. 203-221, **3.2.79**) revient quant à lui sur les condamnations dont la philosophie cartésienne fera l'objet, à vingt ans d'intervalle, en 1671 et 1691. L'A. étudie tout particulièrement les relations du cartésianisme et du jansénisme et leur implication dans l'une et l'autre condamnation. Enfin, Z. Janowski (« Jansenists, cartesians and anti-cartesians. A reply to Tad Schmaltz », p. 222-229, **3.2.34**) approfondit l'étude des relations entre les réformés français partis en Hollande et les catholiques cartésiens à travers les deux figures d'Étienne Chauvin, auteur d'un *Lexicon rationale* publié pour la première fois en 1692, et de Pierre Cally, l'une de ses sources, qui enseigna la philosophie cartésienne à Caen.

O. D.

**3.1.2.** KENNINGTON (Richard H.), *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, edited by Pamela KRAUS & Frank HUNT, Lanham, Lexington Books, 2004, 304 p. Avant sa mort, R. Kennington (1921-1999) avait commencé à rassembler certains de ses écrits, que les éditeurs ont achevé de réunir : huit ont été publiés de son vivant (chap. 1<sup>er</sup>, II, V, VII, VIII, X, XI et XII) ; d'autres avaient été révisés en vue de la publication (chapitres IV, IX et XIV) ; s'y ajoutent trois conférences (chap. III, VI et XIII) et un bref essai (l'appendice du chap. III), qui eux n'ont pas été revus par l'A. Ces travaux se présentent comme une recherche sur le propre de la modernité philosophique. Les articles sont distribués en trois groupes : l'un porte sur la philosophie baconienne, un autre sur Descartes, un dernier sur un aspect de la pensée de Spinoza, Leibniz et Locke.

D'emblée, l'A. attribue à Bacon l'acte fondateur du rationalisme moderne (chap. 1<sup>er</sup>, « Bacon's reform of nature », p. 1-15, **3.2.40**), qui consiste à donner un but pratique et humanitaire à la philosophie à travers l'idée de maîtrise de la nature. Ce projet n'est pas d'inspiration chrétienne, mais reçoit le qualificatif de « charité », afin de gagner l'assentiment des hommes au nouveau but de la science.

Le deuxième chapitre (« Bacon's Critique of Ancient Philosophy in *New Organon* 1 », p. 17-32, **3.2.37**) montre que Bacon ne réduit pas la théorie à la pratique, puisqu'il pose un primat de la connaissance sur les avantages techniques qu'on en tire. Mais la recherche du savoir pour lui-même est remplacée par celle d'un savoir utile à l'amélioration de la condition des hommes. Cependant, Bacon ne peut pas démontrer en quoi la nouvelle fin du savoir serait supérieure à celle de la philosophie ancienne ; il emploie même des concepts traditionnels pour penser le ressort moral de son projet.

Il apparaît clairement, dans la suite des analyses (chap. III, « Bacon's Ontology », p. 33-48, **3.2.39**), que la structure théorique de la science baconienne — la conception du corps, de la loi naturelle, de sa validation expérimentale et de la méthode — est déterminée par sa visée pratique. Une distinction ontologique prend définitivement place dans le *Nouvel Organon* (1620) entre d'un côté les êtres naturels qui

apparaissent dans le cours ordinaire de la nature et qui peuvent être référés à différents genres ou espèces, et de l'autre un ensemble de « lois » ou structures corpusculaires qui régissent la constitution matérielle de ces êtres (« Appendix : Laws of Nature », p. 49-56).

L'A. rejoint les analyses de Leo Strauss qui voyait en Machiavel l'initiateur de la philosophie politique moderne (chap. IV : « Bacon's Humanitarian Revision of Machiavelli », p. 57-77, **3.2.38**) : le projet de maîtrise de la nature est interprété comme un élargissement de l'effort machiavélien pour maîtriser la Fortune. On trouve dès lors chez Bacon l'alliance d'un réalisme politique, dans les *Essais* de 1612 et d'un projet humanitaire global de la science, qui s'exprime dans l'utopie d'un nouveau type de société (*Nouvelle Atlantide*, 1627).

Le cinquième chapitre (« Descartes's Olympica », p. 79-104, **3.1.69**) s'intéresse à l'œuvre de jeunesse de Descartes, les *Olympica*, qui semble manifester sa foi en une inspiration divine de sa philosophie. La date des rêves racontés dans cette œuvre (1619) coïncide avec celle du jour passé dans le poêle auquel fait allusion le *Discours* sans mentionner pourtant une origine mystique de la méthode. Or les *Olympica* ne seraient pas un compte rendu privé, mais une présentation rhétorique d'idées controversées du point de vue de la théologie reçue ; il faudrait y voir le rejet volontariste de toute forme de repentance et une distinction nette entre savoir rationnel et théologie. L'opuscule serait encore plus rationaliste que l'interprétation traditionnelle de Descartes.

Selon l'A., la philosophie cartésienne hériterait de Bacon ses lignes directrices (chap. VI, « Descartes's Discourse on Method », p. 105-122, **3.1.68**). Il distingue, dans le *Discours* (1637), les règles de la méthode de la « méthodologie », c'est-à-dire le discours qui lui donne sa fin. Celle-ci consiste dans la recherche de l'utilité pour la vie à travers un savoir clair et assuré. Descartes rejeterait l'idée d'une philosophie théorique tournée vers les premiers principes de l'être. D'une part, sa physique déterminerait la métaphysique possible et non l'inverse : il n'y a pas de remontée de la nature à Dieu (théologie naturelle) ; ni de descente de Dieu vers la nature. D'autre part, le but apologétique représenterait une menace pour l'entreprise fondatrice : si Dieu comme être omnipotent, découvert par un raisonnement clair et distinct, est le garant de la vérité des idées claires et distinctes, la circularité rationnelle nuit à l'indépendance fondatrice du *cogito*. Le caractère théocentrique de la métaphysique minerait la rationalité de la philosophie en paraissant soutenir l'apologétique. Cette apologétique ne serait en réalité destinée qu'aux « esprits faibles ». La relation de Dieu au monde serait simulée pour « dissimuler » l'absence de principes premiers métaphysiques.

Les analyses suivantes portent sur l'établissement du but de la philosophie dans le *Discours*, notamment sa VI<sup>e</sup> partie (chap. VII, « Descartes and Mastery of Nature », p. 123-144, **3.1.67**). À l'opposé des analyses de Gilson qui voyait dans la découverte de l'utilité de la physique et sa capacité à maîtriser la nature un élément extérieur au cœur du programme du *Discours*, l'A. y voit la réalisation d'une intention en germe dès le début de l'ouvrage dans le thème de l'utilité. La métaphysique du *Discours* IV ou des *Méditations* (1641) n'aurait qu'une valeur instrumentale : en fondant un savoir physique certain, elle servirait le but pratique de l'édifice du savoir, dont les fruits sont la médecine et la sagesse morale. Les *Méditations* ne contiendraient pas les caractéristiques d'une enquête métaphysique sur l'être et s'achèveraient par des « ontologies régionales » « métaphysiquement neutres concernant la substance » (p. 139).

Dans le chapitre VIII, l'A. s'interroge sur la portée du doute cartésien (« The Finitude of Descartes's Evil Genius », p. 145-151, **3.1.71**). Ce doute universel semble fonder un savoir certain détaché de toute présupposition : on en cherche généralement la preuve dans l'omnipotence de l'être qui peut nous tromper. Donc l'omnipotence réelle ou possible de cet être doit à l'inverse être mesurée à l'aune de l'étendue du doute qu'il suscite. Or, d'après les énoncés des *Méditations* I et II, l'hypothèse du Malin Génie ne met en doute que l'existence de la sphère corporelle, et non les mathématiques par exemple. La thèse de l'équivalence entre Dieu et le Malin Génie, soutenue par H. Gouhier, F. Alquie ou M. Gueroult ne serait donc pas tenable.

Ces réflexions conduisent à l'examen de la tension entre la métaphysique des *Méditations* et la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles des *Sixièmes Réponses* (chap. IX, « Cartesian Rationalism and Eternal Truths », p. 153-160, **3.1.66**). Selon les *Méditations* (I), une tromperie de Dieu serait contraire à sa bonté. Mais les prémisses de la doctrine de la création des vérités éternelles se trouvent dans les *Méditations* (III) qui affirment que Dieu n'est pas limité par la loi de non contradiction : on ne peut donc pas conclure qu'il ne nous trompera pas parce que cette tromperie serait contraire à sa bonté. Pourquoi Descartes introduit-il dans le même écrit des éléments théologiques contraires ? Parce qu'il concevrait

l'apologétique à la fois comme rationnelle et trans-rationnelle, Dieu échappant fondamentalement aux catégories de la raison.

Selon l'A., Descartes ne chercherait pas à édifier une métaphysique théorique de la substance, mais seulement à fonder l'édifice du savoir (chap. X, « The 'Teaching of Nature' in Descartes's Soul Doctrine », p. 161-186, **3.1.72**). L'usage négligent de la terminologie scolastique et le peu d'explicitation des concepts d'« être » et de « substance » accèdent à l'idée que cette terminologie ne ressort pas à une structure fondamentale du cartésianisme, mais constitue plutôt un vernis de prudence. Cette négligence serait favorable à la fondation des sciences, car la doctrine de la substance mettrait en péril le but de la philosophie. En effet, le composé âme-corps ne serait pas pensé à partir de la distinction substantielle (*Méditations*, VI) : ce serait le lieu d'une nature téléologique qui enseigne une fin (la santé, le bien être, le plaisir), lieu de l'expérience humaine où s'enracinerait le but pratique de l'utilité.

L'A. conclut que Descartes est lié à la tradition politique moderne par sa reprise du thème baconien de la maîtrise de la nature (chap. XI, « René Descartes », p. 187-204, **3.1.70**). Malgré l'absence d'œuvre proprement politique, et l'apparent conformisme de la morale provisoire du *Discours*, la réforme de la pensée opérée par Descartes touche la sphère publique, puisqu'elle commande une réforme de l'ordre établi dans les Écoles pour enseigner les sciences.

Le douzième chapitre tente de montrer qu'une interprétation panthéiste de Spinoza ne peut que reconnaître son caractère aporétique (« Analytic and Synthetic Methods in Spinoza's Ethics », p. 205-228, **3.2.36**). Il est impossible de déduire *a priori* de la substance infinie ses modes finis (*Éthique*, I, 28) ; en passant de la Partie I à la Partie II, Spinoza déduirait donc des conclusions dont la méthode synthétique est incapable. Les axiomes de la Partie II ne pourraient être validés que par une démarche analytique se référant à l'expérience du monde physique. Il serait impossible d'unifier deux conceptions de l'être : d'un côté une nature pensée à travers un rapport entre le Tout et ses parties, où les déterminations du Tout (comme la pensée et l'extension) peuvent être connues analytiquement à travers l'expérience que l'on a de ses parties ; de l'autre Dieu conçu à travers le rapport entre une substance infinie et ses modes, qui ne sont pas des parties de la substance et n'en sont pas déductibles *a priori* de manière synthétique.

L'A. s'attache ensuite à une difficulté qui serait propre au texte leibnizien (chap. XIII, « On the Intention of Leibniz », p. 229-249, **3.2.42**). Leibniz serait conduit par prudence à mêler à ses conceptions propres et non orthodoxes des conceptions d'origine cartésienne. Dans le *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), l'idée leibnizienne d'une immortalité de l'animal serait couplée avec un « cartésianisme prudent » qui réintroduit une séparation substantielle âme-corps, conforme à la doctrine chrétienne traditionnelle ; cette position conduisant au problème de la liaison et à la solution de l'harmonie préétablie. La mesure de la prudence de Leibniz vis-à-vis de l'orthodoxie étant difficile à connaître, il serait difficile de mesurer la part réelle de conciliation qu'il opère, au sein de sa philosophie, entre les éléments modernes et traditionnels.

Une difficulté semblable d'interprétation se pose pour la philosophie de Locke (chap. XIV, « Nature and Natural Right in Locke », p. 251-270, **3.2.41**). Le *Second Traité* (VI) fonde l'obligation de ne pas nuire à autrui sur l'idée que les hommes sont l'ouvrage de Dieu ; la doctrine du droit naturel semble donc à première vue ne pas avoir de fondement rationnel. Cependant, il faudrait voir dans le droit à l'autoconservation pensé dans le premier et le second *Traité* le fondement de la moralité : cette loi de nature serait homocentrique. Locke n'aurait recours à une apparente fondation divine de la morale que pour correspondre aux croyances communes des hommes.

Les analyses de la philosophie baconienne, décisives à maints égards, constituent la meilleure partie du livre. Les réflexions cartésiennes sont stimulantes, mais la tendance à plaquer une grille de lecture baconienne sur le *Discours de la méthode* conduit à une approche partielle et partielle, et suscite une certaine réserve. L'importance de la tradition scolastique pour la pensée de Descartes rend difficilement tenable une conception étroitement rationaliste selon laquelle la métaphysique et l'apologétique ne seraient que des prudences rhétoriques. De même le rapport dans son œuvre entre la création divine et les lois physiques indique que le fondement de sa science n'est pas métaphysiquement neutre. Enfin, des analyses génétiques récentes ont montré qu'il n'y a pas de « système leibnizien » fixe ; la manière dont l'A. identifie strictement la substance individuelle du *Discours de métaphysique* (1686) à la monade de la *Monadologie* (1714) néglige l'évolution de Leibniz.

P. B.

**3.1.4.** MARCOLUNGO (Ferdinando Luigi), éd., *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova, Il Poligrafo, Percorsi 5, 2003, 199 p. Les onze articles de ce recueil en italien visent moins à thématiser la place occupée

par la philosophie cartésienne dans la métaphysique proprement dite que, dans un premier temps, à interroger par diverses approches la pensée cartésienne puis, dans la deuxième moitié de l'ouvrage, à mener des confrontations entre Descartes et d'autres figures philosophiques.

Après avoir retracé la genèse de ce qu'il appelle les deux « grands principes de la philosophie cartésienne », à savoir la méthode d'une part et le *cogito* de l'autre, Enrico Berti (« Descartes : il metodo e il *cogito* », p. 11-30, **3.1.16**) voit entre eux un « dualisme » plus profond que celui qui est habituellement imputé à Descartes. Il ressort en effet que si le *cogito* apparaît une décennie après la découverte par Descartes de sa méthode, c'est qu'il n'est pas le résultat de la méthode cartésienne (« analytique »). En réalité, il est le fruit d'un procédé qualifié ici de « dialectique », non au sens de la dispute scolastique mais au sens de la démonstration par réfutation, telle qu'elle a été utilisée par Aristote dans sa défense du principe de non-contradiction. Cette lecture a déjà été établie et elle se trouve ici confirmée par Pietro Faggiotto dans un bref article qui discute des conclusions tirées par Descartes de sa mise au jour du *cogito* (« Nota sul passaggio cartesiano dal *cogito* alla *res cogitans* », p. 87-92, **3.1.40**) : est-il sujet ou substance ? Sa nature est-elle de penser ou bien penser ne fait-il qu'appartenir à sa nature ? Dans sa contribution « Cartesio e l'esperienza della libertà » (p. 31-51, **3.1.47**), Nicolas Grimaldi s'attache à montrer la pluralité des libertés chez Descartes en mettant notamment en exergue, à côté de la liberté fondée sur le caractère infini de notre volonté, une liberté plus proprement efficiente et technique, c'est-à-dire une liberté d'agir sur les choses qui ne rejoint celle que nous avons sur nos pensées qu'à des conditions qui sont ici détaillées. Salvatore Nicolosi (« Metafisica e antropologia in Cartesio, L'unità sostanziale del composto umano » p. 53-74, **3.1.94**) s'attaque à ce lieu commun qu'est le dualisme cartésien entre *res cogitans* et *res extensa* sur deux fronts : par rapport à l'histoire de la philosophie d'abord, en soulignant qu'il n'est qu'une version parmi d'autres du problème classique de l'Un et du Multiple ; par rapport à Descartes ensuite et surtout, en montrant qu'on ne peut le comprendre isolément du reste du système qui est très soucieux, au contraire, de rendre raison de l'union de l'âme et du corps. Ferdinando Luigi Marcolungo (« L'onnipotenza di Dio nell'itinerario metafisico di Cartesio », p. 75-86, **3.1.83**) entend montrer le caractère dialectique de l'argumentation cartésienne et étudie à ce propos de quelle manière la thématique de la toute-puissance divine est introduite dans la première *Méditation*. Bien qu'elle y soit présentée par Descartes comme une opinion ancienne restée inscrite dans son esprit, celle-ci n'est pas discutée ; bien sûr Descartes ne saurait non plus admettre l'existence d'un tel Dieu, mais l'hypothèse de celui-ci est néanmoins maintenue et va lui servir à approfondir le doute méthodique devenu hyperbolique.

Dans la deuxième moitié de l'ouvrage, Descartes est replacé dans son dialogue avec des moments et des figures variés de l'histoire de la philosophie dans le but d'en saisir ce qui en fait la modernité. Avec l'augustinisme d'abord, grâce à Mario G. Lombardo et sous l'angle de la problématique de l'aspiration au meilleur (« Il desiderio controfattuale del meglio. Agostino, Descartes e la modernità », p. 93-120, **3.1.81**), où sont confrontées les interprétations de Hans Blumenberg, de Jean-Luc Marion et de Charles Taylor pour définir la modernité cartésienne. Avec Pascal comme lecteur critique de Descartes ensuite, par l'intermédiaire de Gian Michele Tortolone (« Il diffeto cartesiano. Pascal Lettore critico di Descartes », p. 121-133, **3.2.87**), puis avec, successivement, Leibniz, la mécanique, Hegel (et ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*) et Simone Weil enfin, grâce aux articles respectifs de Giovanna Varani (« Descartes e Leibniz : la metafisica come problema », p. 135-145, **3.1.88**), Antonio Moretto (« Fisica e metafisica. La fondazione della meccanica secondo Descartes », p. 147-169, **3.1.90**), Mario Longo (« Metafisica del soggetto : Hegel interprete di Cartesio », p. 171-186, **3.2.58**) et Wanda Tommasi (« La percezione come lettura di segni. Simone Weil interprete di Descartes », p. 187-196, **3.3.17**).

F. M.

**3.1.6.** SPALLANZANI (Mariafranca), éd., *Lecture cartésiennes*, Bologna, CLUEB, Quaderni di Dianoia 2, 2003, 184 p. L'ouvrage édité par Mariafranca Spallanzani est issu de conférences données au département de philosophie de l'université de Bologne entre 1996 et 2000. Le recueil s'ouvre sur une présentation rapide de la variété des images de Descartes par l'éditeur. Déjà manifeste chez les contemporains directs de Descartes, comme Guez de Balzac (AT I, 200-201) et Plemp (*Fundamenta medicinae*, 3<sup>e</sup> éd. 1654, p. 375, cf. AT I, p. 401), cette variété d'appréciations se poursuit avec Baillet, Pierre Huet, les éloges de Thomas à l'Académie Française, Bouillier, et des auteurs chronologiquement plus proches de nous : P. Valéry, Et. Gilson, H. Gouhier, F. Alquié, S. Gaukroger, G. Rodis-Lewis notamment. Plusieurs aspects de la variété des approches de l'œuvre scientifique et philosophique de Descartes se retrouvent dans les huit études en italien ou en français composant le recueil. Ces études sont : « Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo », par G. Gori (p. 17-45, **3.1.46**) ; « La pensée scientifique de Descartes » par W. Shea

(p. 47-69, **3.1.110**), « Mundus est fabula » par J.-P. Cavaillé (en italien, p. 71-82, **3.1.26**) ; « Il cielo di Aristotele e il mondo di Descartes. Su un monologo di un peripatetico illuminato di fronte al 'Monde' cartésiano » par E. Lojaco (p. 83-107, **3.1.79**) ; « Méthode : discussion ou itinéraire ? » par Th. Verbeek (p. 109-133, **3.1.128**) ; « Sul 'circolo' di Descartes » par J.-M. Beyssade (p. 135-154, **3.1.17**) ; « Molière, Descartes et quelques autres » par O. Bloch (p. 155-161, **3.2.12**) ; et « Descartes et la phénoménologie » par J. Ferrari (p. 163-178, **3.3.4**). Certains textes sont connus des lecteurs francophones. Ainsi, le texte de J.-M. Beyssade est-il la traduction italienne de son subtil article sur le « cercle » repris dans *Descartes au fil de l'ordre* (p. 211-234, voir *BC XXXII*, 2.1.3.), mais sans les notes, et avec l'ajout de précisions sur les commentateurs (p. 136 sur la p. 212 de l'édition française). L'étude d'O. Bloch, dont il est dommage qu'elle ne soit pas traduite en italien, est une introduction claire à son livre *Molière philosophe*.

Malgré son titre, la contribution de Th. Verbeek ne concerne pas une discussion sur la notion de « méthode ». Elle fournit en revanche des précisions biographiques sur les raisons du départ de Descartes pour les Pays-Bas, puis sur sa décision de s'y installer en février 1634 (cf. la lettre de Descartes à sa nièce, Mlle de La Porte, p. 131), sans envisager de retour prévisible en France. Descartes se rend aux Pays-Bas pour retrouver Beeckman et travailler avec l'artisan Ferrier sur les verres hyperboliques. Puis deux motifs essentiels le retiennent dans ce pays : « publier des ouvrages » car il préfère les éditeurs néerlandais (p. 111) et travailler avec des amis : Renéri, Plemp ou Golius, qui le met en relation avec Huygens. Dans *Descartes and the Dutch*, Th. Verbeek s'était surtout intéressé aux « ennemis » de Descartes, mais ici, ce sont les amis de Descartes qu'il met en avant, au point d'estimer que les *Essais* du *Discours* peuvent être lus « comme un hommage à trois amis néerlandais : Huygens pour la *Dioptrique*, Golius pour la *Géométrie*, Renéri pour les *Météores* » (p. 133).

L'itinéraire intellectuel de Descartes, depuis les songes de 1619, plus qu'une interrogation sur la nature de la méthode (p. 50), constitue l'objet de l'article de W. Shea. Notons toutefois que ce n'est pas « pour rassurer les autorités ecclésiastiques sans compromettre son projet » que Descartes présente son *Monde* sous la forme d'une « fable » après avoir appris la condamnation de Galilée, (p. 60) puisque Descartes utilise la notion de fable antérieurement, dans la *lettre à Mersenne* du 25 novembre 1630 (AT I, 179). Notons encore que le traité de *L'Homme* ne présente pas « l'hypothèse de l'homme-machine » (p. 68), puisqu'à la fin de ce texte apparaît l'expression « vrai homme », qui se retrouve dans le *Discours* et les *Méditations* et vise précisément l'homme en tant qu'âme unie à un corps.

Le thème de la « fable » du *Monde* est repris par J.-P. Cavaillé dans l'article qui évoque son livre, *Descartes, la fable du monde*, tout en actualisant ses recherches sur le contexte culturel et l'usage philosophique de la fable chez Descartes. L'auteur pense avoir trouvé l'origine textuelle de la formule « Mundus est fabula » inscrite sur le tableau de Descartes peint par J.B. Weenix en 1647, dans un texte publié à Leyde en 1639 chez Jean Maire (éditeur du *Discours*), intitulé *Peri theon kai kosmou* (p. 72). « Salluste philosophe » ou « cynique » y traite de cosmothéologie et d'apologétique païenne en présentant le cosmos (corps et choses sensibles) comme « muthos », traduit en latin par « fabula », dans un contexte où Jamblique, Macrobie et Julien l'Apostat sont invoqués.

Deux autres articles s'attachent à préciser le contexte des écrits cartésiens : ceux de G. Gori et d'E. Lojaco.

G. Gori consacre son long article à « Montaigne, Descartes et les vicissitudes de l'héraclitéisme ». S'appuyant sur des thèmes abordés par G. Rodis-Lewis (*L'individualité chez Descartes*, puis « Doute pratique, doute spéculatif chez Montaigne et Descartes », in *Le développement de la pensée de Descartes*) et par J.-P. Cavaillé, tout en les dépassant, l'article a pour but de montrer que l'héraclitéisme fait partie du fonds sceptique dans lequel se déploie la pensée cartésienne. C'est une position originale, notamment par rapport à R. Popkin (*The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*) qui avait éliminé tout lien entre héraclitéisme et scepticisme, et à E. M. Curley (*Descartes against the Skeptics*) (p. 23). Nul doute que les variations de l'héraclitéisme constituent un thème intéressant de recherche pour l'historien du scepticisme moderne. L'hypothèse de l'article est que Descartes a contribué à poser l'héraclitéisme en tant que variante sceptique par rapport aux composantes pyrrhoniennes.

Mais il est regrettable que ce riche article, qui traite plus des références au flux héraclitéen et de l'« *ontologia mobilista* » de Montaigne (p. 24, 29) que des textes cartésiens, ne mentionne pas d'autres sources, comme par exemple le livre de Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575, repris dans *Corpus* chez Fayard en 1988) et surtout qu'il fasse silence sur le contexte scientifique des textes de Montaigne et plus encore de Descartes, qui ébranle la confiance dans les sens et dans les connaissances. La discussion de la nouvelle vérité scientifique proposée par Copernic chez Montaigne (dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, texte cité uniquement pour sa conclusion sur le flux héraclitéen) et l'impact de l'adhésion à

L'héritage copernicien, confirmé par les découvertes de Galilée, chez Descartes sont des éléments liés à l'histoire du scepticisme. La réserve sceptique du jugement doit autant à l'interrogation sur la validité de l'héliocentrisme copernicien, qui détruit dans ses dimensions cosmologique, anthropologique et théologique l'image d'un univers centré sur la terre et sur l'homme, qu'au monde « branloire pérenne » (p. 30) évoqué par Montaigne puis Charron, ou qu'au flux héraclitéen que retrouve Descartes dans la *lettre à Mesland* du 9 février 1645 (p. 41). Descartes, penseur en quête de vérité, sait aussi que le monde que nous voyons n'est pas le monde des « fictions » mathématiques par lesquelles les astronomes expliquent les mouvements des astres (cf. *Le Monde*, la *Dioptrique*). Depuis la rédaction du *Monde* et de *L'Homme*, les écrits de Descartes fondent les principes d'intelligibilité des corps, y compris des corps vivants, sur l'explication des mouvements, ce qui doit être pris en considération dans la référence au début du chapitre III du *Monde*, qui est un constat correspondant aussi à un programme d'explication (p. 42-43 sur AT X, 10-11).

La cosmologie n'est toutefois pas absente du recueil, grâce à l'article d'E. Lojacono qui traite des arguments qui fondent les choix cosmologiques de Descartes et sapent à la base les représentations aristotéliennes. L'auteur montre clairement que les théories péripatéticiennes des lieux, du mouvement, de la nature des éléments, des orbites des astres et enfin du lieu en tant que limite des corps enveloppés, rendent inconcevable un cosmos infini constellé d'une myriade de mondes (p. 100).

Le dernier article du recueil, « Descartes et la phénoménologie », est consacré à la « modernité » de Descartes, inaugurée par les *Méditations cartésiennes* de Husserl. J. Ferrari présente la vitalité des études cartésiennes françaises contemporaines à partir des commentaires de M. Henry sur le *cogito* cartésien (p. 169-174). Il évoque plus rapidement les mises à l'épreuve de ces analyses par J.-L. Marion et D. Kambouchner (p. 175-176), ainsi que l'exclusion d'un retour à Descartes par A. Renaut (p. 176) et les blessures de l'*ego cogito* chez Ricœur (p. 178).

A. B.-H.

## 3.2. CARTESIENS

**3.2.1.** ALEXANDRESCU (Vlad) & JALOBÉANU (Dana), éd., ensemble dans *Esprits modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Actes de l'École d'été internationale de Macea, 28 août-13 septembre 2002, Bucarest — Arad, Editura Universității din București — Vasile Goldiș University Press, *Fondements de la pensée moderne* 1, 2003, 240 p. (Abrégé *Esprits modernes*.) [Disponible en ligne à l'adresse <[http://modernthought.unibuc.ro/docs/Esprits\\_Modernes.pdf](http://modernthought.unibuc.ro/docs/Esprits_Modernes.pdf)>.] **Voir au n<sup>os</sup> 3.1.8, 38, 58 & 3.2.5, 6, 8, 11, 24, 30, 68, 69 et 90.** 

**3.2.2.** *Arches. Revue internationale des sciences humaines* éditée par l'Association roumaine des chercheurs francophones en sciences humaines, 2003, 5 (Modèles concurrents de l'individu dans la pensée moderne). (Abrégé *Arches*.) [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.arches.ro/revue/no05/arches05.htm>>.] **Voir au n<sup>os</sup> 3.1.9, 57, & 3.2.29 et 64.**

**3.2.2 bis.** CARRAUD (Vincent) & MARION (Jean-Luc), éd., *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, Presses universitaires de France, Épiméthée, 2004, 274 p. [Le détail de ce collectif et sa recension paraîtront dans le prochain *BC*.]

**3.2.3.** LENNON (Thomas), éd., *Cartesian views : papers presented to Richard A. Watson*, Leiden – Boston, Brill, *Brill's studies in intellectual history* 116, 2003, IX-240 p. (Abrégé *Cartesian views*.) **Voir aux n<sup>os</sup> 1.2.1, 3.2.7, 30, 56, 59, 63, 75, & 3.3.5, 6, 10, 12, 18, 19 et 21.**

**3.2.4.** LOJACONO (Ettore), éd., *Socrate in Occidente*, Firenze, Le Monnier Università / Filosofia, Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, Università degli Studi di Lecce, *Saggi, Nuova Serie*, 2004, 352 p. (Abrégé *Socrate in Occidente*.) **Voir au n<sup>os</sup> 3.1.80, 88 & 3.2.10, 18 et 20.** 

---

**3.2.5.** ARIEW (Roger), « La vitalité de la science d'Aristote au dix-septième siècle : l'explication des observations astronomiques de Galilée », *Esprits modernes*, p. 27-52. **Voir au n<sup>o</sup> 3.2.1.** 

**3.2.6.** ARMOGATHE (Jean-Robert), « Pour un autre XVII<sup>e</sup> siècle », *Esprits modernes*, p. 9-25. **Voir au n<sup>o</sup> 3.2.1.** 

**3.2.7.** ARMOUR (Leslie), « Simon Foucher, Knowledge, and Idealism : Philo of Larissa, Antiochus, and the Enigmas of a French “Skeptic” », *Cartesian views*, p. 97-116. **Voir au n<sup>o</sup> 3.2.3.**

- 3.2.8.** AVRAMESCU (Cătălin), « The theory of social contract and the idea of political science in the eighteenth-century », *Esprits modernes*, p. 169-182. **Voir au n° 3.2.1.** 
- 3.2.9.** BAUMANN (Peter), « Molyneux's Questions », *Perception and Reality*, p. REF. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.10.** BELGIOIOSO (Giulia), « I "Filosofi Pezzenti" e gli *Honnêtes Hommes*. Immagini di Socrate nella cultura italiana del Seicento », *Socrate in Occidente*, p. 147-172. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.11.** BIRIS (Ioan), « Prééminence de la nature ou prééminence de l'histoire ? Galilée et Vico », *Esprits modernes*, p. 183-192. **Voir au n° 3.2.1.** 
- 3.2.12.** BLOCH (Olivier), « Molière, Descartes et quelques autres », *Lecture cartésienne*, p. 155-161. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.2.13.** BOER (Theo de), *Bibb filosofii a Bibb Pascaliv : na pomezí filosofie a theologie* [De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie], traduction du néerlandais en tchèque par Jan A. DUS et Hans P. van der HORST, Benešov, EMAN, Bibliotheca Bohemica Batavica 4, 2003, p. 216. (Oubli du BC XXXIV).
- 3.2.14.** BOLD (Stephen), « L'usage de la raison : a brief literary survey from Mersenne et Pascal », *Romance Quarterly*, 50, 2003, 3, p. 163-175. (Oubli du BC XXXIV).
- 3.2.15.** BOLTON (Martha Brandt), « Locke on Sensory Representation », *Perception and Reality*, p. REF. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.16.** BORDOLI (Roberto), *L'illuminismo di Dio : alle origini della mentalità liberale. Religione, teologia, filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791) : contributo per lo studio delle fonti teologiche, cartesiane e spinoziane dell'Aufklärung*, Firenze, Olschki 2004, 468 p.
- 3.2.17.** BOSS (Gilbert), *Lectures philosophiques : Abélard, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Zürich — Québec, Éditions du Grand Midi, 2004, 382 p.
- 3.2.18.** BURY (Emmanuel), « Aspects de la philologie socratique au XVII<sup>e</sup> siècle : l'élaboration d'une figure philosophique », *Socrate in Occidente*, p. 10-32. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.19.** BUZON (Frédéric de), *Malebranche, Les Conversations chrétiennes*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 128 p.
- 3.2.20.** CAVAILLE (Jean-Pierre), « Socrate libertin », *Socrate in Occidente*, p. 33-65. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.21.** CHARLES (Sébastien), « Du "je pense, je suis" au "je pense, seul je suis" : crise du cartésianisme et revers des Lumières », *Revue philosophique de Louvain*, 102, 2004, 4, p. 565-582.
- 3.2.22.** CHARRAK (André), « Descartes et Rousseau », in André CHARRAK & Jean SALEM, dir., *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 19-30.
- 3.2.23.** CHLEWICKI (Maciej), « Kartezjanizm życia. Idea kartezjańska w filozofii Jose Ortegi y Gasset » [Le cartésianisme de la vie. L'idée cartésienne dans la philosophie de José Ortega y Gasset] (en polonais), in Stefan SARNOWSKI, *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy* [Sur les inspirations cartésiennes en philosophie et d'autres dissertations], Bydgoszcz, Akademia Bydgoska, 2003, p. 37-66. Voir BC XXXIV, 3.1.108.
- 3.2.24.** CORNEANU (Sorana), « Prospero's time », *Esprits modernes*, p. 193-211. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.25.** DEL PRETE (Antonella), « Syllogisme, hypothèse et démonstration dans la polémique Schoock-Descartes. Réponse à Massimiliano Savini », *Il Seicento e Descartes*, p. 198-202. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 
- 3.2.26.** DEVAUX (Michaël), « Leibniz face à la philosophie première de Descartes. De l'antichambre de la philosophie véritable (1679) à la métaphysique réelle (1694) », *Il Seicento e Descartes*, p. 71-92. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 

- 3.2.27. FLORKA (Roger), « Problems with the Garber-Dear theory of the disappearance of Descartes's method », *Philosophical Studies*, 117, 2004, 1-2, p. 131-141.
- 3.2.28. FOISNEAU (Luc), « Identité personnelle et mortalité humaine : Hobbes, Locke, Leibniz », *Archives de philosophie*, 67, 2004, 1, p. 65-83.
- 3.2.29. GAU (Claudiu), « Méthode et histoire. La constitution de la conscience de soi par rapport à l'histoire de Jean Bodin à René Descartes », *Arches*, 2003, 5, p. 43-66. [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.arches.ro/revue/no05/no5art06.htm>>.] (Oubli du BC XXXIV.) **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.30. GARBER (Daniel), « Freedom to Philosophize : Some Philosophical Questions about Science, Theology, and State in the Seventeenth Century », *Cartesian views*, p. 205-224 ; également publié dans *Esprits modernes*, p. 53-74. **Voir au n°s 3.2.1. (et 3.2.3.)** 
- 3.2.31. GASPARRI (Giuliano), « Pierre Cally (1630-1709) comme source du *Lexicon rationale* (1692) d'Étienne Chauvin », *Il Seicento e Descartes*, p. 255-268. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.2.32. GLEDIC (Vojislav), *Osnivači klasične nauke* [Les fondateurs de la science moderne (Galilée, Kepler, Descartes, Huyghens)], Podgorica, Oktoih, 2003, 158 p. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.33. GUICCIARDINI (Niccolò), « Geometry and mechanics in the Preface to Newton's *Principia* : a criticism of Descartes *Gométrie* », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 25, 2004, 2, p. 119-159.
- 3.2.34. JANOWSKI (Zbigniew), « Jansenists, cartesianes and anti-cartesianes. A reply to Tad Schmaltz », *Il Seicento e Descartes*, p. 222-229. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 
- 3.2.35. JESSEPH (Douglas), « Hobbes and Descartes on metaphysics, physics and the possibility of theology », *Il Seicento e Descartes*, p. 121-137. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 
- 3.2.36. KENNINGTON (Richard H.), « Analytic and Synthetic Methods in Spinoza's Ethics », *On Modern Origins*, chap. XII, p. 205-228. (Ajout au BC XI.) **Voir au n° 3.1.X.** 
- 3.2.37. KENNINGTON (Richard H.), « Bacon's Critique of Ancient Philosophy in *New Organon* 1 », *On Modern Origins*, chap. II, p. 17-32. (Ajout au BC XXII.) **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.2.38. KENNINGTON (Richard H.), « Bacon's Humanitarian Revision of Machiavelli », *On Modern Origins*, chap. IV, p. 57-77. **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.2.39. KENNINGTON (Richard H.), « Bacon's Ontology », *On Modern Origins*, chap. III, p. 33-48, et « Appendix : Laws of Nature », p. 49-56. **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.2.40. KENNINGTON (Richard H.), « Bacon's reform of nature », *On Modern Origins*, chap. I<sup>er</sup>, p. 1-15. (Ajout au BC XXIX.) **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.2.41. KENNINGTON (Richard H.), « Nature and Natural Right in Locke », *On Modern Origins*, chap. XVI, p. 251-270. **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.2.42. KENNINGTON (Richard H.), « On the Intention of Leibniz », *On Modern Origins*, chap. XIII, p. 229-249. **Voir au n° 3.1.2.** 
- 3.2.43. KIENZLE (Bertram), « Locke's Qualities », *Perception and Reality*. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.44. KNUUTTILA (Simo), « The question of the validity of logic in late medieval thought », in Russell L. FRIEDMAN and Lauge Olaf NIELSEN, éd., *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Logic 1400-1800*, Dordrecht — Boston — London, Kluwer Academic Publishers, The New Synthese Historical Library 53, 2003, p. 121-42. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.45. KOCH (Anton Friedrich), *Subjekt und Natur. Zur Rolle des "Ich denke" bei Descartes und Kant*, Paderborn, Mentis, 2004, 294 p.

- 3.2.46. KRETZ (Lisa), « Peter Carruthers and brute experience : Descartes revisited », *Essays in philosophy*, 5, 2004, 2, p. 1-13.
- 3.2.47. КРОТОВ (Артем Александрович), « Антропология Мальбранша » [L'anthropologie de Malebranche] (en russe), *Вестник Московского университета. Философия*, 4, 2004, p. 25-34.
- 3.2.48. КРОТОВ (Артем Александрович), « Локк и Мальбранш » [Locke et Malebranche] (en russe), *Философские науки*, 2, 2004, p. 75-84
- 3.2.49. КРОТОВ (Артем Александрович), « Метафизика Мальбранша » [La métaphysique de Malebranche] (en russe), *Вопросы философии*, 2, 2003, p.161-170. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.50. КРОТОВ (Артем Александрович), « Философия религии Мальбранша » [La philosophie de la religion de Malebranche] (en russe), *Философские науки*, 2, 2003, p. 65-72. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.51. KÜHN (Rolf), « Subjekt, Alterität und Selbstheit. Zur Ego- und Seinsproblematik bei Descartes, Kant und Heidegger », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 35, 2003, p. 97-124. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.52. KULSTAD (Mark Alan), « What Spinoza, in company with Leibniz and Descartes, can bring to Light about Important Varieties of Substance Monism », in Andreas BÄCHLI, éd., *Monism*, Frankfurt, Ontos-Verlag, 2004, p. 63-82.
- 3.2.53. LABIO (Catherine), *Origins and the enlightenment : aesthetic, epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, XII-193 p.
- 3.2.54. LARKIN (William S.), « Persons, animals and bodies », *Southwest Philosophy Review*, 20, 2004, 2, p. 95-116.
- 3.2.55. LENNON (Thomas M.), « Huet, Descartes and the objection of objections », in Jose R. MAIA NETO & Richard POPKIN, éd., *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought : new interpretations*, Amherst — New York, Humanity Books, 2004, p. 123-142.
- 3.2.56.** LENNON (Thomas M.), « Foucher, Huet, and the Downfall of Cartesianism », *Cartesian views*, p. 117-128. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.57.** LIN (Martin), « Spinoza and Descartes on Judgment », *Il Seicento e Descartes*, p. 269-291. **Voir au n° 3.1.1.** 📖
- 3.2.58.** LONGO (Mario), « Metafisica del soggetto : Hegel interprete di Cartesio », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 171-186. **Voir au n° 3.1.4.** 📖
- 3.2.59.** MAIA NETO (Jose R.), « Foucher's Academic Cartesianism », *Cartesian views*, p. 71-96. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.60.** MANZINI (Frédéric), « Hobbes, Descartes et l'idée de Dieu. Réponse à Douglas Jesseph », *Il Seicento e Descartes*, p. 138-141. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 📖
- 3.2.61. MORDARSKI (Ryszard), « Kartezjański racjonalizm wobec Objawienia. Traktat teologiczno-polityczny Barucha Spinozy na tle XVII-wiecznych debat biblijnych » [Le rationalisme cartésien par rapport à la Révélation. Le *Traité théologico-politique* de Baruch Spinoza sur le fond des débats bibliques du XVII<sup>e</sup> siècle] (en polonais), in Stefan SARNOWSKI, éd., *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy* [Sur les inspirations cartésiennes en philosophie et d'autres dissertations], Bydgoszcz, Akademia Bydgoska, 2003, p. 13-36. Voir BC XXXIV, 3.1.108.
- 3.2.62. MORENO (Jairo), *Musical representations, subjects, and objects : the construction of musical thought in Zarlino, Descartes, Rameau, and Weber*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, VIII-236 p. [La recension paraîtra dans le BC XXXVI.]
- 3.2.63.** NADLER (Stephen), « Spinoza and the Downfall of Cartesianism », *Cartesian views*, p. 13-30. **Voir au n° 3.2.3.**

- 3.2.64.** NEGREANU (Nora), « L'homme dans la vision de Louis de la Forge », *Arches*, 2003, 5, p. 111-117. [Disponible en ligne à l'adresse <<http://www.arches.ro/revue/no05/no5art09.htm>>.] (Oubli du BC XXXIV.)  
**Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.65. O'BRIEN (Carol), « Death and immortality : Plato, Aristotle, Aquinas and Descartes on the soul », in Charles TANDY, éd., *Death and anti-death*, vol. II : *Two hundred years after Kant, fifty years after Turing*, Palo Alto (California, USA), Ria University Press, 2004 p. 165-206.
- 3.2.66. OSLER (Margaret J.), *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge — New York, Cambridge University Press, 2004, 284 p. [Rééd. de l'ouvrage paru en 1994, voir *Bibliographie Cartésienne 1960-1996*, n° 2988.]
- 3.2.67. OTT (Walter R.), « The Cartesian context of Berkeley's attack on abstraction », *Pacific philosophical Quarterly*, 85, 2004, 4, p. 407-424.
- 3.2.68.** PALADE (Brîndușa), « Reconstructing political ontology : social and physical atomism in the 17<sup>th</sup> century England », *Esprits modernes*, p. 149-168. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.69.** PASCAL (Ana-Maria), « Montaigne's pragmatic scepticism, or the ethics of doubt », *Esprits modernes*, p. 213-234. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.70. PÄTZOLD (Detlev H. K.), « De januskop van de verbeelding. Imaginatio bij Descartes en Spinoza » [L'ambivalence de l'imagination chez Descartes et Spinoza] (en néerlandais), *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte.*, 96, 2004, 1, p. 2-14.
- 3.2.71. PERLER (Dominik), « Was there a "pyrrhonian crisis" in early modern philosophy ? A critical notice of Richard H. Popkin », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, 2, p. 209-220.
- 3.2.72. PERROTTI (Gabriele), *Filosofia felicità memoria : saggio su Platone, Cartesio, Bergson*, Napoli, Bibliopolis, Saggi Bibliopolis 82, 2004, 162 p.
- 3.2.73. PIEPER (Annemarie), « Descartes, Spinoza, Kant. Zweiter Emanzipationversuch der Philosophie von der Theologie », in Mariano DELGADO & Guido VERGAUWEN, éd., *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003, p. 105-116. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.74. RILEY (Patrick), *Character and conversion in autobiography : Augustine, Montaigne, Descartes, Rousseau and Sartre*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2004, x-224 p.
- 3.2.75.** RULER (Han van), « Different Clothing from Like Cloth : Metaphysical and Ethical Diversities in Dutch Cartesianism », *Cartesian views*, p. 32-52. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.76. ŠAJKOVIC (Radmila), *Ogledi o novovekovnoj evropskoj filosofiji* [Recherches sur la philosophie moderne européenne (F. Bacon, Descartes, Spinoza, Averroes)], Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta : Plato, Beograd, Zuhra, Biblioteka Didaskalos 19, 2004, 328 p.
- 3.2.77.** SAPORITI (Katia), « Berkeley's Perceptual Realism », *Perception and Reality*. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.78.** SAVINI (Massimiliano), « La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus* de Martin Schoock », *Il Seicento e Descartes*, p. 168-197. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 📖
- 3.2.79.** SCHMALTZ (Tad M.), « A tale of two condemnations. Two cartesian condemnations in 17<sup>th</sup> century France », *Il Seicento e Descartes*, p. 203-221. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.** 📖
- 3.2.80.** SCHUMACHER (Ralph), « The Content of Experience — Descartes and Malebranche on the Perception of Secondary Qualities », *Perception and Reality*. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.81. SHAND (John), « Innate ideas and immortality in Descartes and Locke », *Locke Studies*, 4, 2004, p. 47-87.

- 3.2.82.** SMITH (Justin E. H.), «“Leibniz face à la philosophie première de Descartes”. Réponse à Michaël Devaux », *Il Seicento e Descartes*, p. 93-97. **Voir au n° 3.1.1. et 3.2.X.**
- 3.2.83. STARZYNSKI (Wojciech), « Teologia boskich atrybutów w *Dysputach metafizycznych* Francisco Suareza a problem ontoteologii » [La théologie des attributs divins dans les *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suarez et le problème de l'ontothéologie] (en polonais), *Archivum historii filozofii i myśli społecznej*, 48, 2003, p. 47-65. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.2.84. STEENBAKKERS (Piet), « Spinoza on the imagination », in NAUTA (Lodi) & PÄTZOLD (Detlev H. K.), éd., *Imagination in the later Middle Ages and early modern times*, Leuven — Paris — Dudley, Peeters, 2004, p. 175-193.
- 3.2.85. STEVENSON (Leslie), « Freedom of judgement in Descartes, Hume, Spinoza and Kant », *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004, 2, p. 199-222.
- 3.2.86. ТАРАСОВ (Б. Н.), *Творческая биография Блеза Паскаля* [La biographie intellectuelle de Blaise Pascal] (en russe), Moscou, *Studia philologica*, 2004, p. 11-235.
- 3.2.87.** TORTOLONE (Gian Michele), « Il difetto cartesiano. pascal lettore critico di Descartes », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 121-133. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.2.88.** VARANI (Giovanna), « Descartes e Leibniz : la metafisica come problema », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 135-145. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.2.89. VERBEEK (Theo), « La Mettrie und die Philosophie : Descartes und Spinoza », in Hartmut HECHT, éd., *Julien Offray de La Mettrie : Ansichten und Einsichten*, Berlin, Berliner Wissenschaftsverlag, 2004, p. 97-109.
- 3.2.90.** VIANU (Ștefan), « La critique du substantialisme cartésien dans les *Pensées* de Pascal », *Esprits modernes*, p. 131-148. **Voir au n° 3.2.1.** 
- 3.2.91.** WAHL (Russell), « Malebranche — The Senses, Representation, and the Material World », *Perception and Reality*. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.92. WELLS (Norman J.), « Eustache de St. Paul and eternal essences », *The Modern Schoolman*, 79, 2001-2002, 4, p. 277-304. (Oubli du BC XXXIII.)
- 3.2.93. WIREDU (Kwasi), « Amo's critique of Descartes' philosophy of mind », in Kwasi WIREDU, éd., *A companion to african philosophy*, Malden — Oxford — Victoria, Blackwell Publishing, 2004, p. 200-206.
- 3.2.1.** ALEXANDRESCU (Vlad) & JALOBEANU (Dana), éd., ensemble dans *Esprits modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Actes de l'École d'été internationale de Macea, 28 août-13 septembre 2002, Bucarest — Arad, Editura Universității din București — Vasile Goldiș University Press, Fondements de la pensée moderne 1, 2003, 240 p. ISBN 973-575-791-5/973-664-009-4. L'École d'été du Château de Macea d'août-septembre 2002, portant sur le thème des « modèles concurrents dans la pensée, la science et la spiritualité des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles » a réuni plus d'une vingtaine de chercheurs internationaux. Placée, de l'aveu même de Vlad Alexandrescu, sous le signe de Pascal, la diversité des interventions, ici réduite à une douzaine d'articles, semble concrètement trouver un autre centre de gravité, plus proche des débats suscités par le surgissement des révolutions galiléenne et/ou cartésienne que par l'étude approfondie de ce qui conduit au XVII<sup>e</sup> siècle, ou de ce qui en provient. Le XVI<sup>e</sup> siècle philosophique est abordé *in fine*, par l'examen d'une « éthique du doute » chez Montaigne (Anna Maria Pascal, « Montaigne's pragmatic scepticism, or the ethics of the doubt », p. 213-234, **3.2.69**) et le XVIII<sup>e</sup> siècle fait une apparition dans deux contributions (Catalin Avramescu, sur la théorie du contrat social (« The theory of social contract and the idea of political science in the eighteenth century », p. 169-182, **3.2.8**) et Ioan Biris dans une comparaison de Galilée et de Vico, « Prééminence de la nature ou prééminence de l'histoire ? Galilée et Vico », p. 183-192, **3.2.11**) seulement. Au fond le thème de l'ouvrage s'annonce dès l'article liminaire de Jean-Robert Armogathe, « Pour un autre XVII<sup>e</sup> siècle » (p. 9-25, **3.2.6**), et se maintient à la faveur d'une interrogation effective des modèles épistémologiques, métaphysiques ou politiques qui tendent alors à voir leurs contenus frappés par cet âge des « réformes et ruptures » (p. 14).

Jean-Robert Armogathe montre avec netteté comment les ruptures séculaires (instrumentation du regard vers le macro- et le micro-cosme, infinitisation de l'espace, renouveau de la méthode) quittent et retournent au sol nourricier de la question divine, dessinant ainsi « un rapport nouveau à l'histoire du salut » (p. 25). Mais c'est aussi et surtout en direction des thématiques qui reconduisent à l'unité de la science elle-même que se retrouve l'idée selon laquelle, une fois mise à part la fiction d'une science coupée de toute transcendance (comme le montrerait assez l'atomisme gassendiste et son espace infini que Dieu remplit), « le christianisme (...) fournit en effet les cadres nécessaires à la mise en place de la pensée moderne » (p. 20). Et J.-R. Armogathe de préciser que les anges eux-mêmes « fournissent des modèles essentiels à la nouvelle physique et à la métaphysique : créatures spirituelles, ils permettent de penser l'âme séparée du corps, et de mettre en place une réflexion sur un temps et un espace absolus, l'*avum* et l'empyrée, qui sont le temps et l'espace dont Newton a besoin pour organiser la physique classique » (p. 20-21). Quoi qu'il faille cependant se souvenir que l'étude du mouvement relatif, de la force de percussion et de gyration ou celle de l'équilibre du centre d'agitation de solides quelconques fut au moins aussi utile à Newton que l'angéologie pour parvenir à ses fins, le vaste panorama philosophique, épistémologique, métaphysique et esthétique qui introduit à l'ouvrage nous indique sans ambivalence qu'il est bien question, dans ce volume, du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire d'une époque où la « soif des Écritures » (p. 12) le dispute à celle de l'histoire des phénomènes pris en nature.

Un premier front galiléen parcourt le livre. Roger Ariew (« La vitalité de la science d'Aristote au dix-septième siècle : l'explication des observations astronomiques de Galilée », p. 27-52, **3.2.5**) montre tout d'abord que le cadre dans lequel s'inscrit l'opposition entre la cosmologie copernicienne, pensée à nouveaux frais après l'utilisation de la lunette de Galilée, n'est pas aussi simple qu'on le croit. D'une part on le sait Clavius et le Collège Romain ont accepté dès 1611 nombre des observations galiléennes. D'autre part la vitalité de l'aristotélisme, analysée ici grâce à quelques figures peu étudiées (Jacques du Chevreul, René du Ceriziers, Antoine Goudin ou Théophraste Bouju), offre d'excellentes raisons de résister à l'attrait qu'exerceraient les conclusions galiléennes. La discussion relative aux apparences qu'offrent les reliefs lunaires et les taches solaires en particulier, révèlent la fragilité des conclusions tirées des seules observations. La ligne interprétative tirée d'Averroès, dont Galilée tentera lui-même de se défaire aux premières journées du *Dialogue*, discutant la nature de la Lune, l'origine de sa lumière et des réflexions à sa surface, peut donner lieu en effet à d'intéressantes controverses. Dans le droit fil de cette lecture passionnante, R. Ariew examine de la même manière, à partir des objections aristotéliennes, celles de François Le Rées, de Jean Crassot, de Louis de Lesclache, de Pierre Dumoulin ou de Jacques Grandamy. L'aristotélisme scolaire montre sous l'analyse de R. Ariew sa capacité d'adaptation. Il ressort de cet examen que les questions de philosophie naturelle ne peuvent véritablement séparer des génies, tels Descartes et Galilée, auréolés de méthodes impeccables, et de simples sectateurs scolaires de l'aristotélisme. « La réponse aristotélienne, écrit R. Ariew, aux évolutions scientifiques semble avoir été suffisamment riche (et diversifiée) pour qu'on puisse se demander qui était aristotélien » (p. 52). Ioan Biris de son côté oppose frontalement le modèle de la nature (Galilée) et le modèle de l'histoire (Vico) (p. 183 *sqq.*), soit une tradition d'explication causale-mécaniste et une autre, herméneutique et téléologique. Même si l'on met à part le fâcheux problème de traduction qui impose au lecteur un improbable « modèle naturiste » de Galilée, le propos, moins fouillé, mieux connu et parfois inutilement formalisé dans des termes anachroniques, convainc bien moins même s'il parvient à instancier d'une manière stable le fond sur lequel Vico entend dégager sa *nouvelle science*.

Un second front cartésien, massif, est nettement identifiable. Daniel Garber (« Freedom to philosophize : some philosophical questions about science, theology and state in the seventeenth century », p. 53-74, **3.2.30**) examine la question de la liberté de philosopher et son antithèse : la censure intellectuelle, chez Mersenne, Bacon, Descartes puis Spinoza. Entendons par là qu'il s'agit d'examiner les relations entre l'expression philosophique et l'expression du pouvoir coercitif de l'Église : toute vérité est-elle, au fond, bonne à dire ? Daniel Garber aboutit à un résultat surprenant : alors que Spinoza dans le *TTP* formule un argument général en faveur de la liberté de philosopher (Mersenne la récuse, Bacon et Descartes ne l'assument que pour le cas singulier de leurs systèmes), il ne peut éviter que dans le fait social science et religion s'entre déterminent, ou plutôt se combattent sur le plan même de l'autorité, posant dès lors d'une manière plus décisive encore la question de la censure, mais cette fois à des fins de paix sociale, afin d'éviter que la croyance ne s'érode et ne laisse place qu'à l'absence d'ordre. La société réelle (« *those living in seventeenth century society* ») est un obstacle à la construction de l'État rationnel selon Spinoza. D. Jalobeanu (« The two cosmologies of René Descartes », p. 75-94, **3.1.58**) réalise dans son article une très intéressante mise au point sur les différences qui parcourent la cosmologie du *Monde* et celle des

*Principes*. Bien informé, l'A. insiste sur cette différence essentielle : la cosmologie du *Monde* reposerait encore sur des objets issus d'une théorie classique de la matière, une théorie des éléments, lorsque celle qui est donnée dans les *Principes* est modifiée par la nature même des entités abstraites qui se sont substitués aux éléments : les corps saisis sous leur détermination modale (*i. e.* métrique). Les contributions de V. Alexandrescu (« La question de l'union de l'âme et du corps en général », p. 95-116, **3.1.8**) et M. Dobre (« Discourse on Descartes' method », p. 117-130, **3.1.38**) portent sur des questions bien plus classiques au sein des études cartésiennes. Le premier reconnaît dans l'union un domaine de prédilection pour l'exercice, par l'esprit, de l'un de ses attributs : la puissance. La conclusion est, étrangement, redoublée. Ainsi l'A. écrit : « à la lumière de ces textes, [...] la puissance est un attribut de l'esprit qui se manifeste en s'exerçant sur les corps matériels » (p. 112). Et plus loin : « À la lumière de ces textes [...] l'union de l'âme et du corps est en général justiciable d'un des attributs de l'esprit, à savoir la puissance, qui fait s'exercer ce dernier dans la matière » (p. 114). Cette solution, la puissance, suggérée pour le problème de l'union, est obtenue à travers une analyse suggestive de part en part, et tout particulièrement lorsqu'elle prolonge les réflexions désormais classique de D. Garber sur la relation entre l'action de la pesanteur et l'âme cartésienne diffuse et jointe à tout le corps (p. 101). C'est aussi aux accents du concept de puissance que Stefan Vianu, dans son article (« La critique du substantialisme cartésien dans les *Pensées* de Pascal », p. 131-148, **3.2.90**), se laisse guider, mais cette fois pour opposer la « réalité humaine » qui serait « exprimable en termes de puissance, de capacité, de tension ou de désir (...) » chez Pascal, et l'âme humaine « comme substance dont les actes seraient les accidents » chez Descartes (p. 144). En somme, il manquait à Pascal, pour avoir un jugement moins sévère, une connaissance plus exacte des problématiques liées à l'union de l'âme et du corps ! L'analyse de la méthode cartésienne par M. Dobre, enfin, est l'occasion de discuter la distinction entre analyse et synthèse dans la méthode de la démonstration. On est surpris de ne trouver, dans un article par ailleurs très bien instruit, aucune référence aux travaux de MM. Alquié, Beyssade ou Fichant sur ces questions.

F. C.

**3.2.4.** LOJACONO (Ettore), éd., *Socrate in Occidente*, Firenze, Le Monnier Università / Filosofia, Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, Università degli Studi di Lecce, Saggi, Nuova Serie, 2004, 352 p. Comme le souligne l'introduction de ce volume franco-italien, « *ripensare Socrate [e] una costante in filosofia* » ; dans ce savant recueil toutefois, fruit d'un colloque tenu à Lecce en mars 2001, il s'agit moins d'évaluer l'héritage réel laissé par Socrate dans la culture occidentale que de préciser les usages qu'il fut fait de la référence au philosophe et les différents imaginaires qu'il a pu nourrir. Or, si la douzaine d'articles qui le composent est particulièrement variée (certains concernent par exemple les rapports de Shaftesbury, de Nietzsche ou de Foucault avec Socrate), cinq d'entre eux, qui seuls nous retiendrons ici, sont resserrés de façon cohérente autour de la problématique de sa présence au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais pour définir cette présence, encore faut-il savoir de quel Socrate l'on parle. Tirant toutes les conséquences du fait que l'accès à la doctrine socratique est, par nature, surtout indirecte, Emmanuel Bury (« Aspects de la philologie socratique au XVII<sup>e</sup> siècle : l'élaboration d'une figure philosophique », p. 10-32, **3.2.18**) commence par s'intéresser non au philosophe authentique mais à Socrate comme objet philologique exemplaire. Son analyse doxographique fait apparaître les très libres constructions qui sont faites de la figure socratique, notamment par La Mothe Le Vayer dans *La Vertu des Payens* qui, dans un contexte polémique, le défend contre certaines critiques des Pères de l'Église. De son côté, Jean-Pierre Cavaillé (« Socrate libertin », p. 33-65, **3.2.20**) s'intéresse au rôle que cette figure joue dans la pensée libertine du premier XVII<sup>e</sup> siècle : elle s'avère capitale en tant que figure rivale de Jésus-Christ et stratégiquement d'autant plus intéressante pour les impies qu'elle relève aussi par ailleurs d'une tradition platonicienne et chrétienne. Il appert que, par son choix de vie en décalage avec les pratiques religieuses officielles, Socrate est « pour l'érudition libertine, tout à la fois un modèle de doute critique et de liberté éthique, un contempteur des religions superstitieuses et un secret promoteur du déisme, sinon même (pour les plus radicaux) de l'athéisme. Il est aussi — peut-être d'abord — le symbole incarné de la persécution du philosophe » (p. 53). Le riche article d'Ettore Lojacono (« Socrate e l'onnesto uomo nella cultura dell'autunno del Rinascimento francese e in René Descartes », p. 103-146, **3.1.80**) commence par retracer la généalogie de ce qu'il appelle la culture de « l'onnesto uomo » à la française, duquel la sagesse est souvent opposée au pédantisme de la science systématique propre à la Scolastique. À cet effet, l'A. convoque principalement Montaigne en montrant que dans sa nouveauté « l'onnesto uomo *montaignano si costituisce dunque su questo sfondo socratico* » (p. 120), Charron pour lequel « *Socrate, Corifèo dei saggi, è infatti al centro dell'opera per la sua capacità dialogica* », (p. 123) puis Pierre Bardin, La Mothe Le Vayer et dans une mesure moindre Guez de Balzac. Il montre

enfin comment Descartes s'est servi de cette culture (et donc du modèle socratique) pour définir son propre « honnête homme » dans *la Recherche de la vérité*. La nouveauté, au XVII<sup>e</sup> siècle, qu'il existe à reconnaître en Socrate un modèle de l'« honnête homme » est également le sujet de l'article de Giulia Belgioioso (« I "Filosofi Pezzenti" e gli *Honnêtes Hommes*. Immagini di Socrate nella cultura italiana del Seicento », p. 147-172, **3.2.10**). Le point de départ de sa réflexion est fourni par l'*Istoria filosofica* de Giuseppe Valletta où Socrate est décrit comme « *valentuomo* » et homme de bien anti-académique. L'A. montre ce que cette caractérisation doit implicitement à la *Vita Socratis* de Gianozzo Manetti par exemple, qui en fait déjà un « *simbolo della dignitas ed excellentia dell'uomo* » (p. 151) ; elle montre aussi ce qu'elle doit explicitement à Marsile Ficin dans la mesure où « *Valletta ricava direttamente da Ficino un socratismo che è diventato platonismo cristiano* » (p. 159) mais encore et surtout aux arguments du jésuite René Rapin grâce à la conciliation que celui-ci opère entre la religion et la philosophie. D'un point de vue qui doit davantage à l'histoire qu'à la philologie, Valletta, qui dénigre l'aristotélisme et avec lui la théologie scolastique, compte ainsi faire de la philosophie de Descartes la dernière héritière d'une lignée platonico-socratique incarnant la pensée honnête. Enfin, Franco Meschini (« Descartes e gli Antichi », p. 283-323, **3.1.88**) conclut le volume en proposant, sous la forme d'un *index nominum* très utile, un référencement des renvois explicites que Descartes fait aux anciens — qui ne concerne pas que les philosophes puisque Jésus-Christ y figure par exemple ; où l'on s'aperçoit que, parmi les quatre cent soixante références qui sont ici recensées, treize concernent Socrate, soit davantage que Platon (pour lequel on n'en dénombre que onze), dont la moitié viennent de la *Correspondance*.

F. M.

### 3.3. DIVERS

- 3.3.1. BEAUNE (Jean-Claude), « Réflexe et corps-machine chez Merleau-Ponty. Quelques marques de Descartes et de Canguilhem », *Les Cahiers de Chiasmi international*, 1 (*Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, textes réunis par Marie CARIU, Renaud BARBARAS & Étienne BIMBENET), Vrin, L'Œil de l'esprit, 2003. (Oubli du BC XXXIV.)
- 3.3.2. CHLEWICKI (Maciej), « Neokartezjanizm Edmunda Husserla » [Le néocartésianisme de Edmund Husserl] (en polonais), *Universitas Gedanensis*, 28, 2004, p. 47-62.
- 3.3.3. ESFELD (Michael), « L'anti-cartésianisme dans la théorie de la connaissance contemporaine », in Michael ESFELD & Jean-Marc TETAZ, éd., *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommage à Ingeborg Schüssler*, Frankfurt, Ontos-Verlag, 2004, p. 381-393. [Disponible en ligne à <[http://www2.unil.ch/philo/Pages/epistemologie/bio\\_cv\\_esfeld/pdf/2004\\_pdf/SchuesslerFS04.pdf](http://www2.unil.ch/philo/Pages/epistemologie/bio_cv_esfeld/pdf/2004_pdf/SchuesslerFS04.pdf)>.]
- 3.3.4. FERRARI (Jean), « Descartes et la phénoménologie », *Lecture cartésienne*, p. 163-178. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.3.5. GABBEY (Alan), « Exercises in Betrayal : Philosophy in Translation », *Cartesian views*, p. 179-192. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.3.6. GASS (William H.), « Red as Colleague », *Cartesian views*, p. 7-12. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.3.7. GLASS (Julie), *The fly on the ceiling : a math reader*, New York, Random House, 2004, 48 p. [Illustrations de Richard WALZ.]
- 3.3.8. GUELLEC (Laurence), « Des cartésiens qui s'ignorent : la méthode philosophique des américains selon Tocqueville », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 194, 2004, 4, p. 443-453.
- 3.3.9. GUTOWSKI (Piotr), « Charles S. Peirce'a krytyka epistemologii kartezjańskiej : u źródeł filozofii współczesnej » [La critique de l'épistémologie cartésienne par Charles Peirce : aux sources de la philosophie contemporaine] (en polonais), *Roczniki Filozoficzne*, 52, 2004, p. 171-188.
- 3.3.10. HAUSMAN (David) & HAUSMAN (Alan), « Wittgenstein's Evil Demon », *Cartesian views*, p. 129-150. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.3.11. HEINÄMAA (Sara), « The soul-body union and sexual difference. From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir » in Lilli ALANEN & Charlotte WITT, éd., *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, The New Synthese Historical Library 55, 2004, p. 137-151.

- 3.3.12.** POPKIN (Richard H.), « Red as Research Assistant », *Cartesian views*, p. 3-6. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.3.13. SARNOWSKI (Stefan), « Kartezjanizm w poglądach Maurice’a Merleau-Ponty’ego » [Le cartésianisme dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty] (en polonais), in Stefan SARNOWSKI, *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy* [Sur les inspirations cartésiennes en philosophie et d’autres dissertations], Bydgoszcz, Akademia Bydgoska, 2003, p. 67-78. Voir BC XXXIV, 3.1.108.
- 3.3.14. SHERBURNE (Donald W.), « Whitehead, Descartes, and terminology », in Janusz A. POLANOWSKI & Donald W. SHERBURNE, éd., *Whitehead’s philosophy : points of connection*, Albany, State University of New York Press, Suny Series in Constructive Postmodern Thought, 2004, p. 3-15.
- 3.3.15. SOBOTKA (Milan), « Fichtovo Vědosloví (1794-1795) ve svých vztazích k filosofii Descartově a Kantově (1) » [La doctrine fichtéenne de la science et ses relations avec la philosophie de Descartes et de Kant (1)] (en tchèque), *Studia Comeniana et historica*, 27, 1997, 57-58, p. 83-98. (Oubli du BC XXIX)
- 3.3.16. STANEX (Vincent), « Le désir et la volonté : Maine de Biran lecteur des cartésiens » *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 194, 2004, 4, p. 423-442.
- 3.3.17.** TOMMASI (Wanda), « La percezione come lettura di segni. Simone Weil interprete di Descartes », *Cartesio e il destino della metafisica*, p. 187-196. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.3.18.** VERBEEK (Theo), « A Philosopher’s Life », *Cartesian views*, p. 53-70. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.3.19.** WILSON (Fred), « The Aboutness of Thought », *Cartesian views*, p. 151-164. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.3.20. WILSON (Stephen), *Book of the mind. Key writings on the mind from Plato and the Buddha through Shakespeare, Descartes and Freud, to the latest discoveries of neuroscience*, New York — London, Bloomsbury Publications, 2003, 432 p. (Oubli du BC XXXIV).
- 3.3.21.** WYLIE (Alison), « A Philosopher at Large », *Cartesian views*, p. 165-178. **Voir au n° 3.2.3.**

## Abréviations

*Arches* : 3.2.2.

*Cartesian views* : 3.2.3.

*Cartesio e il destino della metafisica* : 3.1.4.

*Esprits modernes* : 3.2.1.

*Il Seicento e Descartes* : 3.1.1.

*Les Significations du “corps”* : 3.1.3.

*Lecture cartésienne* : 3.1.6.

*On Modern Origins* : 3.1.2.

*Perception and Reality* : 3.1.5.

*Socrate in Occidente* : 3.2.4.

Pour en permettre ou en faciliter la recension, n’hésitez pas à envoyer vos livres et tirés à part de vos articles au secrétariat des *Archives de philosophie*, 14, rue d’Assas, F – 75006 Paris, ou à les signaler par e-mail à Laurence RENAULT <laurence.renault@paris4.sorbonne.fr> ou à Michaël DEVAUX <michael.devaux@gmail.fr>.

Le *Bulletin cartésien*, le Centre d’Études Cartésiennes (Paris IV-Sorbonne) et le Centro interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell’Università di Lecce sont présents sur internet aux adresses suivantes :

<<http://www.cec.paris4.sorbonne.fr>>

<<http://www.cartesius.net>>

Il est possible d’envoyer une fiche d’inscription à cette dernière adresse pour figurer dans l’annuaire des spécialistes de Descartes.