

BULLETIN CARTÉSIEN XXXII

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 2001*

LIMINAIRES

I. Giovanni Crapulli (1925-2003), *In Memoriam*
par Jean-Luc MARION

II. Images anglaises de Descartes au XVIIe siècle :
Boyle et Hooke sur les causes finales
par Philippe HAMOU

III. Quelques données nouvelles sur Helena Jans,
par Jeroen VAN DE VEN

I. GIOVANNI CRAPULLI (1925-2003),
IN MEMORIAM

En la personne de Giovanni Crapulli, décédé le 18 août dernier, la communauté internationale des historiens de la philosophie classique a perdu un érudit discret, mais éminent, et le *Centre d'Études Cartésiennes* un collaborateur¹, qui fut aussi pour beaucoup un ami.

Né à Matera en 1925, il était devenu, après des études à la Sapienza (Université de Rome), et dès 1969, enseignant « libre » dans cette même Université et « chercheur adjoint » au Lessico Intellettuale Europeo qu'y dirigeait le Professeur Tullio Gregory. Commencée en 1970, sa carrière d'enseignant le conduisit à l'Université de Lecce, où il devint professeur, puis à l'Institut Universitaire Oriental de l'Université de Naples, où il obtint en 1979 l'ordinariat. Après un séjour à l'Université de Salerne (1979-1984), il poursuivit et termina sa carrière à l'Université de Viterbe, où il assumait, en sus de son enseignement et de ses recherches, d'importantes fonctions administratives comme « pro rettore ».

Ce chercheur peu bavard, travailleur acharné, d'une méticulosité et d'une érudition souvent confondantes, ses collègues et ses amis en découvrirent les qualités à mesure que paraissaient, avec la même discrétion mais aussi une autorité croissante, ses travaux. – On lui doit d'abord un ensemble très impressionnant consacré aux *Regulæ*. Il s'est agi d'abord, en 1966, d'une nouvelle édition critique (en fait, la première, puisque celle d'Adam et Tannery en 1901, n'en était pas encore une), qui ne s'appuyait plus seulement sur le texte dit d'Amsterdam (dans les *Opera Posthuma* de 1701), mais aussi sur la copie que Leibniz en fit faire pour la bibliothèque de Hanovre. Mais, Crapulli redécouvrit aussi la traduction néerlandaise due à J. H. Glazemaker et parue dans le tome III de *Alle de Werken van Renatus Des Cartes* (Amsterdam, 1684) ; il démontra qu'elle renvoyait à un état du texte latin antérieur à celui paru en 1701 et différent de la copie de Hanovre. À cette édition bilingue et critique s'ajoutèrent une étude comparative des notes latines en marge des traductions néerlandaises de Descartes par Glazemaker (en 1969), une contribution philologique à l'*Index des Regulæ ad Directionem Ingenii de Descartes* (Rome, 1976) et surtout une étude sur l'histoire de la « *mathesis universalis* » avant Descartes (répondant à l'énigme de l'allusion de AT X, p. 379, l. 5 sq.), qui ouvrait, dès 1969, l'accès à A. Romanus bien sûr, mais aussi à J. H. Alsted, B. Pereira, C. Dasypodius, A. Piccolomini, Proclus sur Euclide, etc.

* *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.

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

Ont collaboré à ce Bulletin : M^{mes} Siegrid Agostini, Giulia Belgioioso, Annie Bitbol-Hespériès, Laurence Devillairs, Kiiko Hiramatsu-Hiromitsu, Antonella del Prete, Corinna Vermeulen ; MM. Vlad Alexandrescu, Frédéric de Buzon, Michaël Devaux, Philippe Hamou, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Michio Kobayashi, Ettore Lojacono, Frédéric Manzini, Jean-Luc Marion, Edouard Mehl, Katsunori Matsuda, Denis Moreau, Pierre-François Moreau, Toshiya Ozawa, Thomas Piel, Jeroen van de Ven, Takehiro Sawasaki, Theo Verbeek. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs. La marque ✍ signale les publications effectivement recensées.

¹ Cf. BC VI.

– voie que suivirent depuis bien des chercheurs. Cet ensemble marque une date capitale dans l'histoire de l'interprétation du jeune Descartes, qui se développe toujours aujourd'hui dans l'horizon dégagé par G. Crapulli. Sans sous-estimer une brillante et concise présentation de la pensée cartésienne (avec un choix de textes), parue en 1970, on insistera ensuite surtout et d'autant plus qu'elle reste inachevée, sur la dernière étape de ses travaux : l'entreprise (commencée bien avant les articles de 1979) visait l'établissement non seulement d'une édition critique des *Meditationes* (par comparaison des textes de 1641 et 1642, seulement esquissée par F. Alquié et G. Rodis-Lewis), mais aussi, afin de permettre ce premier travail, d'une bibliographie matérielle, scrutant et ré-organisant tous les exemplaires disponibles de toutes les éditions connues (donc aussi des méconnues et inconnues) des *Meditationes*, parues jusqu'en 1701. Ce travail d'enquête presque sans fin, auquel G. Crapulli consacra tant de voyages, de visites, de démarches et de sollicitations, reste inachevé. Il faudra que d'autres chercheurs évaluent tous les résultats déjà acquis et les publient, avant de les poursuivre plus avant².

Comme tous les jeunes chercheurs de ma génération, j'ai été frappé par le niveau d'érudition et la sûreté de jugement de notre ami, digne héritier et représentant de la grande école d'histoire philologique de la philosophie que la tradition italienne, de E. Garin à T. Gregory, ne cesse de nous proposer en exemple. Nous avons sollicité son savoir, respecté son scrupule, et parfois redouté ses conclusions, que nous réclamions pourtant. Cette leçon ne sera pas perdue, pas plus que le souvenir d'un ami discret, fidèle et d'une science sans faille ni tromperie.

Jean-Luc MARION

Publications

- 1 G. CRAPULLI, « Note all'edizione critica di Adam-Tannery delle *Regulæ ad directionem ingenii* di Descartes », *Rivista critica di storia della filosofia*, 1964, 19, p. 54-61.
- 2 R. DESCARTES, *Regulæ ad directionem ingenii*, texte critique établi par Giovanni CRAPULLI avec la version hollandaise du XVII^e siècle, La Haye, 1966, XXXVIII, 120, 82 p.
- 3 G. CRAPULLI, *Mathesis universalis, Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, Lessico Intellettuale Europeo, 1969, 288 p.
- 4 G. CRAPULLI & E. GIANCOTTI-BOSCHERINI, *Ricerche lessicali su opera di Descartes e Spinoza*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, 192 p.
- 5 G. CRAPULLI, « Le note marginali latine nelle versioni olandesi di opere di Descartes di J. H. Glasemaker », in G. Crapulli & E. GIANCOTTI-BOSCHERINI, éd., *Ricerche lessicali su opera di Descartes e Spinoza*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, p. 5-117.
- 6 *Il pensiero di René Descartes. Una antologia degli scritti*, a cura di Giovanni CRAPULLI, Turin, 1970, XLVIII-340 p.
- 7 G. CRAPULLI, « À propos d'une sémantique de la méthode de Jean-Luc Marion », *Archives de philosophie*, 1975, 2, p. 280-285.
- 8 G. CRAPULLI, « Listes de leçons et conjectures », in J.-R. ARMOGATHE & J.-L. MARION, *Index des Regulæ ad directionem ingenii de René Descartes*, Rome 1976, p. XV-XXII.
- 9 G. CRAPULLI, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes de prima philosophia* de Descartes (Notes pour une nouvelle édition critique) », *Les études philosophiques*, 1976, 4, p. 425-441 (trad. par E. NAMER, errata de G. CRAPULLI parus dans *Les études philosophiques*, 1977, 3, p. 369-370).
- 10 G. CRAPULLI, « *Corpus cartesianum* », *Micromegas* (Italie), 1977, 4, p. 245-249.
- 11 G. CRAPULLI, « La prima edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e il suo esemplare ideale, *Studia Cartesiana*, I, Amsterdam, Quadratures, 1979, p. 37-90. (≠ BC XII, 2.1.15)
- 12 G. CRAPULLI, « 'Res' e 'cosa' ('cossa') nella terminologia algebrica del XVI secolo, *Atti del III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 7-9 gennaio 1980, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 151-178.
- 13 *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600. Problemi di metodo e prospettive di ricerca*, M. DAL PRA, C. VASOLI, A. ROBINET, G. CRAPULLI, P. DIBON, (éds), Milan, 1986, 232 p.

² Le travail de bibliographie matérielle, d'ailleurs remarquable, publié par M. Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)* à Leyde, en 2002, ne correspond pas à cette entreprise : d'abord parce qu'il couvre l'ensemble de la période des publications de Descartes, mais surtout parce qu'il se borne à identifier les éditions, sans établir aucun texte critique.

- 14 G. CRAPULLI, « Contributi della bibliografia materiale alla critica testuale » in *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600. Problemi di metodo e prospettive di ricerca*, M. DAL PRA, C. VASOLI, A. ROBINET, G. CRAPULLI, P. DIBON, (éds), Milan, 1986.
- 15 *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno Atti del Seminario internazionale sulla trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno* (Roma, 23-25 marzo 1983, Roma-Viterbo, 27-29 giugno 1985), a cura di Giovanni CRAPULLI, Rome, Edizione dell'Ateneo, 1985-1987, 2 vol., X-330 p.
- 16 G. CRAPULLI, « La seconda edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641), in *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, a cura di G. CRAPULLI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985-1987, vol. I, p. 77-112
- 17 G. CRAPULLI, « Mersenne e la prima pubblicazione di Descartes : *Discours de la méthode. Essais* (1637) », in *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, a cura di G. CRAPULLI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985-1987, vol. II, p. 153-169 (≠ BC XVIII, 3.1.37)
- 18 G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes*, 1988, Rome-Bari, Laterza, 292 p. (≠ BC XIX, 2.1.2)
- 19 G. CRAPULLI, « La pubblicazione del 1637 e la corrispondenza », in *Cartesiana*, a cura di G. BELGIOIOSO, Lecce, Congedo editore, 1992, p. 83-84.
- 20 G. CRAPULLI, « Problematica attinente a una nuova edizione critica delle *Meditationes* », in *Meditationes de prima philosophia : nuove letture e recenti interpretazioni*, a cura di J.-R. ARMOGATHE e G. BELGIOIOSO, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993.
- 21 G. CRAPULLI, « Problemi lessicografici nel tentativo di risalire alle fonti originarie delle *Regulæ ad directionem ingenii* (*Regula van des verstants*)' », Erice, 1994.
- 22 G. CRAPULLI, « Le passioni in Descartes », in *Atti dell'Convegno internazionale Le passioni, la felicità e il dolore in Europa e in Cina nell'Età Moderna, 25-27 marzo 1999*, Viterbo.

II. IMAGES ANGLAISES DE DESCARTES AU XVII^E SIECLE : BOYLE ET HOOKE SUR LES CAUSES FINALES

La réception et les usages de Descartes en Angleterre au XVII^e siècle attendent encore une étude historique circonstanciée et d'envergure³. Le rapport des Anglais à Descartes est complexe, tissé d'adhésion et de refus, oscillant, parfois chez le même auteur, du dithyrambe à l'anathème⁴, teinté par un préjugé national et altéré par une diffusion sélective de l'œuvre ; pour toutes ces raisons cependant, il est potentiellement riche d'enseignements, non seulement sur la nature spécifique du terreau idéologique anglais, mais aussi sur les capacités d'acclimatation et de résistance au déracinement de thèmes cartésiens, physiques ou métaphysiques, qu'on retrouve chez les anglais, parfois *ad litteram*, alors même que se voient récusés certains de leurs fondements théoriques.

Le texte de Robert Boyle que nous présentons ici en traduction, un extrait de sa *Disquisition about the Final Causes of Natural Things*⁵, offre une illustration symptomatique de la manière ambiguë et complexe dont la figure cartésienne a pu être mobilisée dans le débat anglais sur la science et sa portée religieuse.

³ Voir cependant les études anciennes de Marjorie H. Nicolson : « The Early stages of Cartesianism in England », *Studies in Philology*, 1929 et Sterling P. Lamprecht : « The Role of Descartes in Seventeenth-Century England », *Studies in the History of Ideas*, 1935, ainsi que l'article plus récent de G.A.J. Rogers, « Descartes and the English » in J. D. North & J. J. Roche, *The Light of Nature Essays in the History and Philosophy of Science...*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985. Sur la question de la méthode et les liens entre Boyle et Descartes, on trouvera des indications intéressantes (et contradictoires) dans Laurens Laudan, « The Clock Metaphor and Probabilism : the Impact of Descartes on English Methodological Thought 1650-1665 », *Annals of Science*, n°2, vol. 22, 1966, et G. A. J. Rogers, « Descartes and the Method of English science », *Annals of Science* n°3, vol. 29, 1972.

⁴ C'est le cas chez le platonicien de Cambridge Henry More. Principal introducteur de la pensée cartésienne en Angleterre à la fin des années 1640, il prend ses distances et finit par s'affirmer dans les années 1670 comme le champion de la lutte anti-cartésienne. On comparera l'éloge qu'il adresse à Descartes dans sa lettre du 11 décembre 1648 : « tous les grands maîtres de philosophie existants ou ayant existé sont des Pygmées en comparaison de votre génie transcendant », à la caractérisation plus tardive : « *that pleasant wit Renuatus des Cartes, who by his jocular Metaphysical Meditations has so luxated and distorted the rational faculties of some otherwise sober and quick-witted persons* » (*True Notion of a Spirit*, édité in Joseph Glanvill, *Sadducismus Triumphatus*, 1681).

⁵ *A Disquisition about the Final Causes of Natural Things*, in *The Works of the Honourable Robert Boyle*, édité par Thomas Birch, 2^e éd., 6 volumes, Londres, J. & F. Rivington, 1772 (ci-après Birch), vol. V, p. 392-444. Voir, pour une présentation assez fidèle de l'ouvrage, Timothy Shanahan « Teleological Reasoning in Boyle's *Disquisition about the Final Causes* », in Michael Hunter (éd.), *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Ce texte, le plus long que Boyle ait jamais consacré à Descartes, développe assurément une critique, mais qui est loin d'être unilatérale et sans nuance. L'attaque contre la forme d'agnosticisme préconisé par Descartes en matière de causalité finale ne peut se comprendre ici si l'on ne voit que Boyle ne se sépare de Descartes que parce qu'il souhaite protéger, mieux que Descartes ne le faisait, une option philosophique sur la nature qu'il partage avec lui et que, dans toute son œuvre, il veut défendre contre deux sortes d'adversaires : les uns, qu'il désigne comme épicuriens, rejettent l'existence même d'un quelconque dessein dans la production des choses naturelles ; les autres se rangent explicitement, ou implicitement, sous la bannière d'Aristote, considérant que c'est, non pas seulement Dieu, mais la nature elle-même, qui, dans sa faculté formatrice ou plastique, serait capable de se donner des fins. Un des points qui importe à Boyle est de rectifier une représentation faussée de Descartes qui commence à être véhiculée en Angleterre, selon laquelle Descartes, en attaquant les seconds, aurait volontairement ou involontairement donné des armes aux premiers, c'est-à-dire au matérialisme et à l'athéisme. Boyle qui énonce pour son propre compte les attendus de la critique cartésienne contre le « concept vulgaire de nature »⁶, et qui défend une version stricte de la « philosophie mécanique », assez proche de la version cartésienne⁷, perçoit que, à bien des égards, c'est sa propre identité philosophique qui est menacée dans cette distorsion de la figure cartésienne.

Sur ces bases, on peut estimer que l'interlocuteur privilégié est moins directement Descartes ou les cartésiens français, qu'un auteur comme Henry More avec lequel Boyle est en débat depuis 1671. More, dans son *Enchiridion Metaphysicum* (Londres, 1671) estime qu'une résolution purement mécanique des phénomènes physiques, à la manière cartésienne, est impossible, même dans les cas les plus simples et en apparence les plus favorables au mécanisme (les phénomènes de réfraction décrits par Descartes, de capillarité et d'hydrostatique décrits par Boyle et par Robert Hooke, son ancien assistant à Oxford) ; à ses yeux l'explication de ces phénomènes requiert l'existence au sein de la matière brute de « natures plastiques », capables d'exercer une action formatrice sur les choses. Dans ce même écrit, More développe une critique sévère de Descartes, jugeant que le refus d'accorder l'extension à l'esprit a conduit le philosophe français au « nullibisme » : l'esprit, s'il est inétendu, est nulle part, et donc il n'est rien ; ainsi, à vouloir rapporter l'extension à la matière et à la matière seule, les cartésiens s'efforcent sans s'en rendre compte dans le matérialisme de Hobbes et favorisent l'athéisme. Boyle et Hooke répondent aux attaques de *l'Enchiridion*, le premier dans son *Hydrostatical Discourse* (1672)⁸, le second dans son *Lampas* (1677), l'un et l'autre en s'efforçant de montrer que la détermination mécanique des phénomènes concernés suffit bel et bien à leur explication. Dans sa réponse, Boyle invite More à plus de circonspection dans l'usage qu'il fait du nom de Descartes, et dans l'énoncé des intentions qu'il lui prête : Descartes, y explique-t-il, était sincère dans son affirmation de l'existence de Dieu et de l'esprit. Bien que Boyle lui-même ne veuille pas se dire de sa secte, il entend affirmer son respect pour le grand homme.

La discussion de Descartes qu'on trouve dans la *Disquisition about the Final Causes*, écrite quelques années plus tard, peut être comprise comme un retour réflexif sur le débat de 1671. Boyle, sans céder à la caricature de More, tente pour son propre compte de rendre raison des réticences religieuses que peut soulever l'œuvre cartésienne, et du même coup d'expliquer sinon justifier les distorsions dont elle a pu faire l'objet. Descartes, à avoir trop voulu mettre à distance l'anthropocentrisme naïf qui s'attache aux discours sur les fins de Dieu et sur sa providence dans le gouvernement du monde, est passé à côté du thème physico-théologique, aux yeux de Boyle l'un des principaux instruments pour ramener les hommes à la religion, et l'une des principales légitimations de l'activité du naturaliste. Descartes a refusé l'accès privilégié à Dieu que nous donne la contemplation des œuvres naturelles, au bénéfice exclusif de l'accès intérieur, celui que donne l'idée d'un être infini et parfait, découverte au terme de quelque conversion intérieure et méditative. Si Descartes, en conséquence, ne peut être décrit comme un athée, sa philosophie, orientée vers un monde intérieur, est sous-tendue par une théologie de la puissance de Dieu, elle ne s'adresse pas assez au monde des œuvres, extérieur et sensible, et du coup ne rend pas suffisamment justice à la sagesse et à l'intelligence de son Créateur.

Historiquement, ce texte présente l'intérêt d'explicitement et d'exposer de manière articulée un certain nombre de positions sur les relations du physique et du théologique qui sont appelées à une postérité remarquable dans le discours anglais sur la science. L'étude des œuvres particulières de Dieu et de leur structure finale constitue une

⁶ Cf. *A Free Inquiry into the Vulgarly received Notion of Nature*, (1686 ; écrit en 1665-6) Birch, vol. V, p. 158-254

⁷ Boyle s'est toujours mis à distance de l'œuvre cartésienne, affirmant même dans son *Proëmial Essay* (cf. *Certain Physiological Essay*, in Birch, vol. I, p. 302) s'être délibérément abstenu de la lire en détail, pour être en mesure de se forger une opinion propre. Incontestablement, sur bien des points de doctrine ou de méthode (le vide, l'impénétrabilité, le statut de l'expérience), la distance avec Descartes est considérable. On peut estimer néanmoins qu'avec Hooke, Boyle représente et défend en Angleterre, une option stricte sur la « *mechanical philosophy* » qui, par la rigueur de ses exclusives, s'apparente fortement à l'option cartésienne. L'affirmation célèbre selon laquelle « les deux principes catholiques » de la nature sont « matière et mouvement » en donne la formule : d'une part, *tous les phénomènes de la nature sont susceptibles d'être rapportés à ces principes et à eux-seuls* ; et d'autre part le mouvement, *dont la source est divine*, est un principe *extrinsèque à la matière*, les corps le véhiculent et le transmettent mais ne sont en aucune façon capables de le créer ou de l'annihiler. En d'autres termes, à l'encontre de ce que pourra penser More il n'existe pas dans la nature matérielle d'instances plastiques et formatrices, auxquelles serait déléguée une part de la puissance et de l'intelligence créatrice de Dieu.

⁸ *An Hydrostatical Discourse occasioned by the Objections of the Learned Doctor Henry More*, Birch, vol. III p. 587-628

forme de culte que l'on rend à l'intelligence organisatrice du monde; elle est supérieure dans sa capacité de restitution des véritables attributs de Dieu à la simple considération de la contingence du monde, ou à celle de l'idée innée que nous pourrions avoir de l'être parfait. Dieu est présent au monde matériel, non seulement parce qu'il en soutient l'être continuellement, mais parce qu'il est également susceptible d'en renouveler les forces périodiquement en communiquant une nouvelle quantité de mouvement à la matière. Ce fait, aux yeux de Boyle ne peut contredire l'immutabilité divine, car celle-ci ne requiert pas la concentration de l'acte moteur dans le seul instant initial de la création. Enfin, si la détermination des phénomènes par les causes efficientes suffit à leur explication physique, il n'y a pas lieu pour autant d'affirmer une complète autonomie du discours physique à l'égard de celui de la «raison commune» ou de la métaphysique, et partant à l'égard des considérations finales qu'ils véhiculent – l'œuvre physique de Descartes elle-même offre d'ailleurs l'exemple de la nécessaire conjugaison de ces discours. On peut estimer que chacun des thèmes esquissés ici aura une postérité importante en Angleterre, et notamment chez Newton⁹ et les newtoniens ou chez les naturalistes du tournant du siècle, tels John Ray ou Nehemiah Grew¹⁰, dont l'œuvre est toute vibrante de physico-théologie.

La *Disquisition* fut écrite en 1677, probablement à la demande d'Oldenburg, le secrétaire de la *Royal Society*, juste avant sa mort. Comme il le fit pour nombre de ses écrits, Boyle publia ce traité tardivement, en 1688. Il en avait entretemps modifié certains passages, notamment sur les conseils de Hooke. Nous donnons ici une traduction française de la plus grande partie de la section I consacrée à Descartes. Nous y avons adjoint une traduction des remarques que Hooke avait rédigées, à l'intention de Boyle, sur la version primitive du texte. Cette page manuscrite a été récemment découverte dans les papiers de Boyle, attribuée à Hooke, et retranscrite par Edward B. Davis en appendice à son article «*Parcere Nominibus: Boyle, Hooke and the rhetorical Interpretation of Descartes*», in Michael Hunter, *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Nous n'en donnons ici que la partie relative au traitement de Descartes par Boyle, et nous avons tâché, à la suite de Davis, d'indiquer dans le texte de Boyle les lieux probables auxquels les notes de Hooke renvoient en insérant les appels (c), (d), etc. Le principal intérêt de ces remarques réside dans le fait que Hooke, fin lecteur de Descartes, pointe avec justesse le côté partiellement factice de l'adversité cartésienne, telle que Boyle la représente à ses lecteurs. Il retourne ainsi le conseil que Boyle lui-même adressait à More quelques années plus tôt : «*parcere nominibus*» - la charité, sinon à la justice, requiert dans la polémique philosophique un usage parcimonieux des noms propres.

Boyle : A Disquisition about the Final Causes of Natural Things
Section I (extrait : Birch, vol. V, p. 396-402)

[...] C'est un principe connu de la philosophie cartésienne qu'il y a toujours à tout moment la même quantité de mouvement dans le monde : de cette assertion on donne pour motif qu'il n'y a pas de raison que Dieu, qui est immuable, ait dû au commencement des choses, lorsqu'il a d'abord mis la matière en mouvement, lui donner une quantité de mouvement telle qu'il eût été nécessaire après coup de l'augmenter ou de la diminuer. Mais je ne vois pas comment ceux qui emploient cette manière d'argumenter par la négative n'en viennent pas (au moins de manière implicite) à juger des fins que Dieu s'est proposé dans [la production] des choses naturelles. Car sans la supposition qu'ils savent quelles fins Dieu s'est proposé en mettant la matière en mouvement, il leur sera difficile de montrer que ce dessein ne pouvait pas exiger, pour être accompli au mieux, que soit parfois ajouté et parfois retiré quelque partie à la quantité de mouvement initialement communiquée à la matière. Et je pense qu'il peut valoir la peine de considérer si, en soutenant cette doctrine, les Cartésiens ne prennent pas sur eux, plus que les autres philosophes, de juger des desseins de Dieu. Car si un homme est connu pour être très sage et avoir divers moyens de réaliser ses diverses fins, il me semble que celui qui, voyant que quelques-unes de ces voies tendent directement vers quelque fin rationnelle, conclut que cette fin est l'une de celle qui est visée, témoigne par là de moins de présomption et exprime plus de respect pour cet homme sage, que cet autre qui voudrait conclure que ces fins ne peuvent être celles de cet homme, et qu'il ne peut avoir aucun dessein que nous puissions connaître, à l'exception d'un certain dessein général désigné par celui qui affirme cela. Et en effet, il semble plus facile de savoir que telle ou telle fin particulière, à laquelle un ustensile est approprié, a pu, entre autres, être voulue par l'artisan, celui-ci fût-il bien plus malhabile, que de savoir négativement, qu'il ne pouvait avoir d'autre fin en le faisant que celle-ci ou celle-là.

Et comment un cartésien me convaincra que, parmi toutes les fins qu'il admet que Dieu a pu se proposer à lui-même dans la production de ses créatures terrestres, l'une d'elles ne peut être que nous autres hommes, auxquels il a fait la grâce de donner l'intelligence et la capacité de L'admirer et de Le louer, trouvions une assez bonne raison de le faire dans [la considération de] la sagesse et bonté qu'Il a répandu dans le monde.

⁹ Dans son *Opticks*, 2^e éd. Londres, 1717, Query 28, Newton développe l'argument selon lequel le dessein qui préside à la constitution des créatures doit conduire à l'affirmation d'un « être intelligent, immatériel et présent partout ». La découverte de cette cause première, qui « certainement n'est pas mécanique » constitue une tâche à part entière de la philosophie expérimentale (ibid.). Enfin, s'appuyant sur le constat que les divers mouvements qu'on observe dans le monde « diminuent sans cesse », il indique qu'il est absolument nécessaire qu'ils soient « réapprovisionnés par des principes actifs » (ibid. Query 31). Voir également le « Scholium Generale » dans *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* 2^e éd ; 1713.

¹⁰ Cf. Nehemiah Grew, *The Anatomy of Plants*, Londres, 1682 ; *Cosmologia Sacra*, Londres, 1701; John Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, Londres, 1691.

Je sais qu'on allègue l'immutabilité de Dieu pour prouver que la quantité de mouvement ne varie jamais ; mais pour ma part je ne vois pas pourquoi il serait évident que l'attribution à Dieu de fins particulières (quand bien même certaines sembleraient requérir un changement dans sa manière d'agir dans les choses naturelles) soit plus contraire à son immutabilité que le fait de causer l'existence de nombreuses choses, action qui, même si elle a été décrétée de toute éternité, ne s'accomplit réellement que dans le cours du temps. En particulier, il n'apparaît pas clairement pourquoi Dieu ne pourrait pas aussi bien être immuable, s'il devait changer parfois la quantité de mouvement qu'il a mis dans le monde, qu'il ne l'est, d'après l'opinion de la plupart des cartésiens eux-mêmes, alors même qu'il crée journalièrement une multitude d'âmes rationnelles afin de les unir aux corps humains ; particulièrement lorsqu'on considère que ces substances nouvellement créées sont, selon Descartes, pourvues d'un pouvoir de déterminer et régler les mouvements des esprits et du conarion, choses assurément corporelles. Ce n'est pas que je veuille ici rejeter absolument la doctrine cartésienne sur la préservation de la même quantité de mouvement dans toute la masse matérielle ; car qu'il s'agisse ou non d'une vérité, je ne pense pas que l'hypothèse en soit inutile ou improbable ; et ce n'est pas tant contre elle que je dispute ici que contre les fondements sur lesquels ils l'appuient.

Par conséquent, pour en venir maintenant à la chose même, tandis que Monsieur Descartes objecte que c'est une présomption pour l'homme que de prétendre pouvoir pénétrer les fins que Dieu omniscient s'est proposé en faisant les Créatures, je considère en guise de réponse, qu'il y a deux manières très différentes de prétendre comprendre les fins de Dieu dans les œuvres visibles. Car on peut prétendre connaître seulement certaines de ses fins, dans certaines de ses œuvres, ou l'on peut prétendre connaître toutes ses fins. Celui qui s'arroge la capacité de découvrir les fins de Dieu en ce second sens sera difficilement excusable de cette extrême présomption (je dirais même, cette extrême folie) pour la raison déjà avancée. Mais prétendre connaître les fins de Dieu dans le premier sens n'est pas une présomption. C'est plutôt un devoir (e) que de les remarquer. Car il y a certaines choses dans la nature si curieusement agencées, si finement adaptées à certaines opérations et certains usages que cela semble être à peine moins que de l'aveuglement que de reconnaître, avec les Cartésiens, l'existence d'un Auteur des choses très sage, et de ne pas conclure que ces choses furent conçues pour ces usages, quoiqu'elles puissent avoir été faites aussi pour d'autres fins, et peut-être de plus élevées. De même que quiconque voit la fabrique des enveloppes, humeurs et muscles de l'œil, et de quelle excellente manière toutes ses parties sont adaptées à la constitution d'un organe de vision, peut difficilement s'empêcher de croire que c'est dans l'intention de le rendre apte à la vision que l'Auteur de la nature a donné à l'animal un tel organe.

Les Epicuriens, qui croient que le monde a été produit par le concours hasardeux des atomes sans l'intervention d'aucun être créé, peuvent certes avoir une sorte d'excuse, dont les autres philosophes qui reconnaissent l'existence d'une Déesse et peut-être d'une providence sont dépourvus. Car la seule supposition par exemple que les yeux d'un homme sont le résultat du hasard implique qu'ils n'entretiennent aucune relation avec un agent capable de desseins, et il doit en résulter que l'usage qu'un homme en fait sera soit, lui aussi, le fruit du hasard, soit au moins l'effet de sa connaissance, non de la nature. Mais lorsque la dissection anatomique d'un œil humain et la considération de son fonctionnement optique nous montrent qu'il est aussi parfaitement adapté à être un organe de vision qu'aurait pu l'être un petit ustensile conçu pour cela et forgé par le meilleur artisan du monde, il devient fort difficile et incongru de dire qu'un artisan, qui est trop intelligent pour faire quoi que ce soit par hasard, ou pour accomplir quelque ouvrage remarquable sans savoir à quel usage il est destiné, n'a pas conçu l'œil pour l'usage pour lequel il est le mieux adapté.

On ne peut dénier qu'il ait eu en vue d'autres usages que celui-ci et peut-être certains que nous ne pouvons deviner (f). Mais cela n'empêche pas que, parmi ces usages divers, celui auquel nous voyons l'organe si admirablement adapté, soit tenu pour l'un d'eux. Et je ne vois pas comment cela accroît la sagesse de Dieu ou permet d'exprimer notre vénération pour elle, que d'exclure du nombre de ses fins dans la construction des yeux humains cet usage évident et immédiat auquel nous sommes sûr qu'ils servent, et pour lequel ils ne pourraient pas être mieux construits. Ceci peut-être ne sera pas improprement illustré par la comparaison suivante, dont il sera superflu de donner l'application. Supposons qu'un paysan, conduit en plein jour dans le jardin de quelque mathématicien célèbre, y voit l'un de ces remarquables instruments gnomoniques, qui montre tout à la fois la position du Soleil sur le zodiaque, sa déclinaison par rapport à l'équateur, le jour du mois, la longueur du jour, etc. Il serait certainement présomptueux de sa part, n'ayant pas connaissance des sciences mathématiques, ni des intentions diverses de l'artisan que de prétendre ou de penser être soi-même capable de découvrir toutes les fins pour lesquelles un instrument aussi remarquable et aussi élaboré a été construit – mais s'il voit que l'instrument dispose d'un stylet et comporte des lignes numérotées marquant les heures, et en bref possède toutes les caractéristiques d'un cadran solaire, et s'il perçoit clairement l'ombre évoluer avec le temps et marquer l'heure du jour, ce ne sera pas plus une présomption qu'une erreur de sa part que de conclure que – à quelque autre usage que l'instrument fût adapté ou destiné – il s'agit d'un cadran solaire, conçu pour montrer l'heure du jour.

A ceux qui ne veulent pas que nous pensions que les choses naturelles soient dirigées vers des fins connaissables par l'homme, je demanderai s'ils ne pensent pas que les choses sont ainsi faites et orientées que tout se passe comme si leur divin Auteur les avait réellement conçues pour de telles fins, et je leur demanderai de juger si la fabrique et la conduite des choses naturelles donne en fait crédit à notre supposition ou la contredit. Pour ma part, après ce qui vient d'être dit, je n'ai pas de scrupule à confesser que je ne vois pas pourquoi il faudrait considérer que c'est une offense faite à la sagesse de quelque agent que d'estimer que ses productions furent conçues avec en vue,

entre autres fins, celles pour lesquelles elles sont justement excellemment formées et adaptées, sauf s'il devait apparaître que ces fins ne sont pas dignes du dessein de ce sage agent. Mais ceci ne peut pas être dit avec vérité dans le cas présent, puisque ce n'est pas faire injure à l'Auteur divin des choses que de croire qu'au nombre des fins auxquelles il a destiné ses diverses productions corporelles, il y avait le fait d'exercer et de communiquer sa surabondante bonté et de recevoir de ses créatures intelligentes, tel l'homme, un amour ardent, une admiration élevée et une gratitude révérencieuse, pour le déploiement de tant de sagesse et de bienfaits dans des œuvres qui se révèlent remarquablement utiles les unes aux autres, et pour un grand nombre d'entre elles, particulièrement adaptées aux nécessités et besoins des hommes.

Et de fait, je ne peux nullement souscrire à cette proposition de Monsieur Des Cartes, selon laquelle il ne serait pas permis de dire qu'il y a quelques fins de Dieu (dans ses œuvres matérielles) qui soient plus manifestes que d'autres mais que toutes sont au même titre cachées dans l'abîme de sa divine Sagesse^a. On peut en effet trouver pour beaucoup de ses œuvres, certains usages si manifestes et obviés qu'en tous temps et presque en tous pays, ils furent remarqués et reconnus par la plus grande partie des hommes, tant philosophes que plébéiens. Et quant à ce qu'il ajoute (par quoi il semble indiquer le motif qui l'a conduit à faire l'assertion en question) savoir qu'en physique toutes choses doivent être dérivées de raisons solides et certaines, je réponds, premièrement que je ne vois pas pourquoi le fait d'admettre que l'Auteur des choses a conçu certaines de ses œuvres pour, entre autres, tel ou tel usage ne pourrait pas s'accorder avec les explications physiques de la fabrique de ces choses – tout comme un homme peut donner les raisons mécaniques de la structure de chaque roue et autres parties d'une montre et de la manière dont elles agissent les unes sur les autres lorsqu'elles sont convenablement ajustées, et en bref de l'agencement et des phénomènes de la petite machine, bien qu'il suppose que l'artisan l'a conçue pour montrer les heures du jour et bien qu'il garde en vue cet usage final tandis qu'il explique la fabrique et les opérations de la montre. Je réponds en second lieu, que j'admets volontiers qu'en physique nous devons fonder toutes choses sur les raisons les plus solides que nous pouvons avoir ; mais je ne vois pas en quoi il est nécessaire que ces raisons soient toujours précisément physiques, en particulier si nous traitons, non pas d'un phénomène particulier qui est produit selon le cours de la nature établi en ce monde et déjà constitué, comme l'est le cours actuel des choses qui nous entourent, mais des causes premières et générales du monde lui-même ; du nombre de ces causes, je ne vois pas pourquoi il faudrait exclure les usages ou causes finales qui apparaissent assez manifestement avoir été voulus. Et pour ma part, cela m'importe assez peu de savoir si en physique ou en quelque autre discipline, les choses sont prouvées par le moyen des principes propres à cette science ou discipline, pourvu qu'elles soient fermement prouvées par les règles communes de la raison [common grounds of reason]. Et à cette occasion, qu'il me soit permis d'observer que les thèses fondamentales de la philosophie de Descartes elle-même ne sont pas prouvées par lui au moyen d'arguments strictement physiques, mais soit par des arguments métaphysiques, soit par des décrets de la raison plus universels, soit encore par les témoignages particuliers de l'expérience. Car, lorsque par exemple il attribue avec raison à Dieu tout le mouvement qui est trouvé dans la matière et, en conséquence, toute la variété des phénomènes qui se produisent dans le monde, ce n'est pas par un argument qui soit précisément physique qu'il prouve que Dieu, qui est un agent immatériel est la cause efficiente du mouvement dans la matière, mais seulement de ce que, puisque le mouvement n'appartient pas à l'essence et nature de la matière, la matière doit tenir le mouvement qu'elle a de quelque autre être et dès lors on peut conclure d'une manière qui est en parfait accord avec la raison commune que, puisque la matière ne peut se mouvoir elle-même mais doit être mue par quelque autre être, cet être doit être immatériel, puisque autrement quelque matière devrait être capable de se mouvoir soi-même, ce qui contredirait l'hypothèse. Et lorsque Descartes en vient à démontrer qu'il se conserve toujours dans l'univers la même quantité de mouvement (c'est-à-dire, juste autant à chaque instant qu'il y en eut en tout autre) et qu'en conséquence qu'autant un corps communique de mouvement à un autre, autant il en perd, il le prouve par l'immutabilité de Dieu, laquelle n'est pas à strictement parler un argument physique mais plutôt métaphysique, de même que c'est par les règles communes de la raison et non par les principes qui sont particuliers à la physique, qu'il prouvait précédemment que Dieu est la cause de tout mouvement de la matière.

Bien que Monsieur Descartes, comme je viens de le montrer, parle très dogmatiquement et très généralement contre ceux qui prétendent connaître des causes finales dans les choses naturelles ou s'efforcent d'y parvenir, et que pour cette raison j'ai, comme la plupart de ses lecteurs, y compris ses propres disciples, considéré ces expressions positives comme exprimant réellement sa pensée, cependant après avoir écrit cette partie de mon traité, j'eus l'occasion de lire un passage de Descartes où il semble parler plus prudemment ou de manière plus réservée, opposant des raisons à ceux qui professent l'opinion selon laquelle Dieu n'a d'autre fin en créant le monde que d'être loué par les hommes^b. Mais dans ce court discours dont fait partie ce passage, il y a deux ou trois autres choses

^a *Nec fingi potest, aliquos Dei fines, magis quam alios, in proatulo esse ; omnes enim in imperscrutabili ejus sapientiae abyssos sunt eodem modi reconditi. Resp. Quart. Ad object. Gassendi* [Cité par Boyle, cf. AT IX, 375]

^b « C'est une chose, qui de soy est manifeste, que nous ne pouvons connoître les fins de Dieu, si luy mesme ne nous les revele. Et encore qu'il soit vray en morale, eu egard a nous autres hommes, que toutes choses ont este faites pour la gloire de Dieu, a cause que les hommes sont obligez de louer Dieu pour tous ses ouvrages ; & qu'on puisse aussi dire, que le soleil a este fait pour nous eclaire, pour ce que nous experimentons, que le soleil en effet nous eclaire : ce serait toutefois une chose puerile et absurde, d'assurer en metaphysique, que Dieu, a la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bastissant le monde, que celle d'être loué par les hommes ; et qu'il n'aurait cree

auxquelles je ne peux consentir. La première est qu'il serait évident par soi que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu, à moins que Lui-même ne nous les ait révélées (ce qui, selon l'usage reçu des mots, doit signifier : [dévoilées] de façon surnaturelle) ; car ce qu'il présente ici comme évident par soi ne l'est ni pour la plus grande partie des hommes, ni même pour les philosophes, et par conséquent, je pense qu'il ne suffit pas de l'affirmer mais qu'il conviendrait – si cela était possible – de le prouver. Ensuite, il ne montre pas comment nous sommes tenus de louer Dieu pour ses œuvres si Celui-ci n'a pas voulu que nous le fassions ou que nous découvriions aucune des fins pour lesquelles il les a faites. Si un homme judicieux devait voir un grand livre écrit dans quelque langue indienne à laquelle il serait entièrement étranger et ne devait en connaître que cette seule chose, savoir que son auteur est un médecin très intelligent, il pourrait en effet conclure que l'ouvrage n'a pas été écrit au hasard, mais il n'aurait aucun moyen d'être convaincu, à l'examen du livre lui-même, qu'il est composé avec beaucoup d'habileté et de talent et qu'il mérite les éloges et la reconnaissance dont il fait l'objet, puisqu'il ne pourrait connaître aucune de ces fins particulières auxquels les différents chapitres sont destinés, ni par conséquent découvrir avec quelle adresse ils sont conformés à ces fins. Dire comme le fait Descartes qu'il est puéril et absurde de penser que Dieu a créé le soleil qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à la seule fin d'éclairer l'homme qui n'en occupe qu'une très petite partie, est quelque peu mal intentionné, peu d'auteurs compétents en effet entendent confiner l'utilité du soleil uniquement à l'éclairage de l'homme, et la petitesse de ses dimensions ne doit pas nous conduire à tenir pour absurde que Dieu ait eu une considération spéciale du bien être de l'homme lorsqu'il a forgé ce globe lumineux ; car non seulement – pour autant que les apparences nous permettent d'en juger – cet instrument très excellent qu'est le corps de l'homme est une chose plus admirable que le soleil, mais l'âme rationnelle et immortelle qui réside en lui peut être justement considérée comme incomparablement plus noble qu'une immense quantité de matière brute, qui, elle, est bien loin de présenter une telle organisation, (comme nous le montrerons plus loin de manière plus étendue). Et puisque dans ce même discours, l'auteur pénétrant confesse que nous pouvons connaître les fins des œuvres corporelles de Dieu s'Il nous les révèle ; un philosophe chrétien peut être autorisé à penser que le soleil fut fait, entre autres choses, pour éclairer la terre et pour l'usage de l'homme (g), puisque l'Écriture nous apprend que, non seulement le soleil et la lune, mais les étoiles du firmament (que Descartes, de manière plausible, considère comme autant de soleils) furent faits pour donner de la lumière à la terre et furent réparties entre toutes les nations qui l'habitent (Deutéronome 4:19). Peut-être ne sera-t-il pas trop hardi d'ajouter que je ne vois pas pourquoi le fait de croire qu'un homme puisse connaître quelques-unes des fins de Dieu dans les choses corporelles porterait plus atteinte à la vénération de sa sagesse, que la pensée que nous connaissons quelques-unes de ses fins en d'autres matières, chose dont l'Écriture nous fournit bien des exemples, comme en particulier celui de Job sacrifiant pour ses amis ; et celui des usages déclarés d'Urim et Thummim¹¹ : puisque Dieu peut, s'il le Désire déclarer des vérités aux hommes et les instruire par ses créatures et ses actions aussi bien que par ses paroles. C'est ainsi qu'il instruisit Noé par le moyen de l'arc-en-ciel, et Jonas par une citrouille et un ver¹², régla les campements des Hébreux en les guidant par le moyen d'un nuage et d'une colonne de feu¹³. Enfin, tandis que Monsieur Descartes objecte que ceux dont il se sépare parlent de Dieu comme s'il s'agissait d'un homme superbe, qui n'aurait eu d'autre fins en concevant ses œuvres que d'être loué pour elles, je me demande si en ce lieu il parle de Dieu avec la prudence et la révérence qui sont ici requises et qui lui sont coutumières ailleurs. Car, de même que l'humilité, qui est une vertu en l'homme, est très loin de constituer l'une des perfections de Dieu, de même l'orgueil, [vice] pour l'homme, qui n'est qu'une créature, imparfaite, dépendante, ne possédant rien qu'elle n'ait reçue, ne l'est en rien en Dieu qui est incapable de vice et qui peut à bon droit, s'Il le veut, se proposer à Lui-même sa propre gloire comme l'une de ses fins, réclamer des hommes qu'ils Le louent pour ses œuvres et se réjouir de cela, puisqu'Il est suprêmement digne de tous les éloges, et qu'il est du devoir des hommes de Le glorifier et de Lui rendre ce service raisonnable qu'Il lui plaît d'approuver gracieusement.

Ce n'est pas de gaieté de cœur que je me trouve ici, en différents endroits de ce présent discours, contraint par les nécessités propres à l'objet qui est le mien, à m'opposer autant à certains sentiments de Monsieur Des Cartes, pour lequel j'ai autrement une grande estime, et aux opinions duquel je ne suis pas enclin à m'opposer. J'entends ici le dire car je ne me range nullement à l'opinion de ceux qui veulent voir en Descartes un auteur favorisant l'athéisme : ce serait, de mon point de vue, subvertir le fondement même de cette philosophie mécanique qui est particulièrement sienne. Mais parce que je juge que sa doctrine (au moins telle qu'elle est comprise par plusieurs de ses disciples aussi bien que plusieurs de ses adversaires) regardant l'exclusion par le naturaliste de la considération des causes finales, tend (comme on l'a remarqué ailleurs), à affaiblir beaucoup – sinon détruire tout à fait – l'un des meilleurs arguments et des plus efficaces pour convaincre les hommes qu'il y a un Dieu qu'ils doivent admirer, louer et auquel ils doivent rendre grâce, je pense qu'il est de mon devoir de préférer une vérité importante au respect dû à un homme, si éminent soit-il, qui s'y oppose, et d'accorder plus de considération à la gloire du grand Auteur de la nature, qu'à la réputation de l'un de ses interprètes.

le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, a autre desseins, que d'eclairer l'homme, qui n'en occupe qu'une tres petite partie. » [À l'Hyperaspistes, août 1641, AT III, 431-432, Cité par Boyle dans la traduction Clerselier]

¹¹ Dans l'Ancien Testament, l'expression désigne des objets – dont la nature ne nous est pas connue – exhibés par le grand prêtre, et par lesquels la volonté de Dieu se déclarait. Cf. Exode 28:30 ; Deutéronome 33:8, etc.

¹² Jonas 4:6-10.

¹³ Exode 13:21

Et pour donner plus de force à ce que je viens de dire, permettez-moi de vous rappeler ici plus expressément ce dont j'ai déjà touché ailleurs, à savoir que les mécanismes excellents de ce grand système du monde, et particulièrement la fabrique remarquable du corps animal, et les usages de leurs organes des sens et de leurs autres parties furent de tous temps et en toutes les nations de puissants motifs qui conduisirent les philosophes à reconnaître l'existence d'une Déesse qui fût l'auteur de ces admirables structures ; et que les éloges les plus nobles et les plus intelligents qui Lui furent adressés par les prêtres de la nature, furent occasionnés et suggérés par l'admiration transcendante que la contemplation attentive de la fabrique de l'univers et des structures remarquables des créatures vivantes avait justement suscitée en eux. Et par conséquent il semble que c'est faire injure à Dieu, et soutenir quelque chose qui n'a rien d'évident par soi, que de bannir de la philosophie naturelle la considération des causes finales. Pour ma part je ne peux que penser (quoique d'autres hommes soient d'un autre avis) que c'est principalement – sinon uniquement – par cette considération des causes finales que Dieu recueille les honneurs qui sont dus à ses attributs glorieux de sagesse et de bonté. Et j'avoue que je m'étonne parfois de voir que les cartésiens, qui ont généralement maintenu l'existence d'une Déesse, et certains avec beaucoup d'habileté, aient tenté d'engager les hommes à rejeter un argument que l'expérience de tous les âges a montré être l'un des plus forts (et dans certains cas le seul qui vaille) pour établir parmi les philosophes la croyance en Dieu et la vénération qui lui est due. Je sais que les cartésiens disent que leur maître a démontré l'existence de Dieu par l'idée innée que les hommes ont d'un être infiniment parfait, idée que cet être a laissée sur l'esprit de l'homme, comme la marque d'un artiste sur son ouvrage ; et je sais aussi qu'ils attribuent à Dieu la création de la matière à partir de rien, et à lui seul sa mise en mouvement, ce qui montre suffisamment l'immensité de son pouvoir. Mais bien que je ne veuille en aucune façon affaiblir l'argument tiré de la notion innée de Dieu, sachant que de nombreux hommes de savoir y ont acquiescé, cependant, je ne vois pas d'un autre côté pourquoi nous ne pourrions pas raisonnablement penser que Dieu qui, comme eux-mêmes le confessent, s'est plu à prendre soin de ce que les hommes le reconnaissent, ait pu pourvoir à l'implantation d'une vérité d'une telle importance en imprimant les caractères ou vivantes impressions, par lesquels les hommes peuvent connaître sa sagesse et bonté, aussi bien au-dehors, sur le monde extérieur, qu'au-dedans, sur nos esprits. Lorsqu'on envisage purement et simplement la fabrique du monde, sans considération d'aucune de ses parties, comme quelque chose qui serait destiné à certains usages déterminés, on peut encore ne pas être entièrement convaincu qu'il existe un Auteur et Dispensateur des choses intelligent, sage et prévoyant ; puisque nous voyons que les aristotéliens (avant que certains d'entre eux ne fussent mieux instruits par la religion chrétienne) ont cru qu'il était éternel, en dépit de l'étendue, de la symétrie et de la beauté du monde. Et bien que (quoique leur maître eût pensé) ils ne crurent pas qu'il avait été créé par Dieu, cependant, parce qu'ils affirmaient que les animaux, les plantes, etc. agissent de manière finale, ils furent obligés de reconnaître un être prévoyant et puissant capable de maintenir et gouverner l'Univers qu'ils appelaient nature, quoiqu'ils se méprennent dangereusement, tantôt en confondant cet être avec Dieu lui-même, et tantôt en parlant de lui comme s'il lui était coordonné, comme dans ce fameux axiome d'Aristote *Deus et natura nihil faciunt frustra*. Je reconnais par conséquent, que, de même que j'accorde une juste valeur à la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, de même, je ne vois pas de raison qui devrait nous pousser à nous défaire de tout autre argument fort capable de prouver une vérité si noble et si importante. En particulier dans la mesure où la manière cartésienne de considérer le monde est certes très propre à montrer la grandeur de la puissance de Dieu, mais non, au contraire de celle pour laquelle je plaide, à manifester sa sagesse et sa bonté. Car tandis qu'un cartésien ne fait que montrer que Dieu doit être admirablement sage parce qu'on suppose qu'il existe ; dans notre approche, la même chose est manifestée par les effets d'une sagesse, aussi bien que d'un pouvoir, qui ne peuvent être raisonnablement attribués à nul autre qu'à l'être suprêmement intelligent et puissant. De sorte que par ce moyen, les hommes peuvent être conduits par un seul et même argument tout à la fois à reconnaître l'existence de Dieu, à l'admirer et à lui rendre grâce.

Remarques de Hooke sur le manuscrit de la *Disquisition*

Royal Society Boyle Papers 10, fol. 116.

Je ne me souviens pas que Des-Cartes traite des causes finales en plus de deux endroits, à savoir vers le commencement de la troisième partie de ses Principes¹⁴, et dans la quatrième Méditation¹⁵, aussi vers le début, et dans ces deux endroits il semble n'en parler qu'incidemment et cependant avec beaucoup de prudence, et dans le premier en particulier, qui fut écrit le plus tard, il semble à leur sujet ne rien affirmer qui n'aille au-delà que ce à quoi peut-être reviennent plusieurs des thèses que vous avancez dans cet excellent discours.

(c) rejettent complètement les causes finales¹⁶

Des-Cartes dans la 3^{me} partie des Princ. Philos. [articles] 2 & 3 admet en fait expressément vos Fins Universelles, et peut-être même quelques unes des trois autres sortes¹⁷. Là et dans ses lettres¹⁸ etc.

¹⁴ Cf. art 2 et 3, AT VIII-1, 80-81.

¹⁵ Cf. AT VII, 55 : « [...] *atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo ; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei.* »

¹⁶ La remarque renvoie au paragraphe qui précède le texte traduit (Birch, vol. V, p. 396), où Boyle présente les deux opinions opposées qu'il combat. Celle de ceux qui ne tiennent compte que des seules fins humaines, et celle de « ceux qui (avec Descartes, croient-ils) rejettent complètement les causes finales ». La nuance introduite dans la parenthèse est peut-être un ajout consécutif à la remarque de Hooke.

(d) c'est en effet une partie de son hypothèse, et ceci en ce qu'il suppose que toutes les parties de la matière sont d'abord égales, parce que les deux hypothèses semblaient en effet très simples, mais il dit expressément qu'il aurait pu procéder à partir d'une hypothèse différente de cette seconde et qu'il avait songé une fois à le faire et peut-être aurait-il pu en dire autant au sujet de la première, en tout cas les fondements sur lesquels il l'appuie, ne semblent pas si solides, comme vous le faites très bien remarquer¹⁹.

(e) Devoir, que Descartes reconnaît dans l'endroit précédemment cité, savoir [Principes de la Philosophie, III^{ème} partie] Art. 3.

(f) Je ne connais aucun Cartésien qui nie cela²⁰.

Sur toute cette question par conséquent n'y aurait-il pas plus de charité sinon de justice, etc. à n'utiliser ici les noms que parcimonieusement [Parcere Nominibus] – ou n'en faire usage qu'autant qu'il est absolument nécessaire de le faire, et même ainsi avec douceur etc.

(g) pour le service de la terre et de ses habitants

tout ceci est parfaitement cartésien. Voir encore Princ. Phil. Pt III [art] 3.

Philippe HAMOU

III. QUELQUES DONNEES NOUVELLES SUR HELENA JANS

Jusqu'ici on ignorait pratiquement tout d'Helena Jans, la mère de l'enfant naturel de Descartes. Celui-ci a connu sans doute lorsqu'au printemps 1634 il déménagea de Deventer, où il avait passé près de deux ans pour écrire son *Monde*, pour rentrer à Amsterdam, où il devait s'établir chez Thomas Sergeant (né en 1585), libraire anglais qui habitait dans la Westerkerkstraat²¹. Helena Jans y était servante. Selon Baillet, se réclamant d'une confiance personnelle de Descartes à Clerselier, la conception de Francine – le nom de l'enfant – eut lieu le dimanche 15 octobre 1634 à Amsterdam, la naissance le 9/19 juillet 1635 à Deventer et le baptême le 28 juillet/7 août suivant, également à Deventer²². Toujours selon Baillet, Francine mourut le 7 septembre 1641 à Amersfoort²³.

On peut présumer que Descartes n'a pas totalement rompu avec la mère, ni du reste avec l'enfant. Une lettre à un inconnu du 30 août 1637 suggère en effet que Descartes a tâché de les faire venir près de lui : l'enfant, qu'il appelle « sa nièce », pourrait être accueillie dans le ménage de son « hôtesse », tandis qu'Helena y pourrait travailler comme servante. Concernant les frais, Descartes se serait déjà entendu avec son hôtesse, qui lui avait dit « qu'il luy estoit indifférent si elle avoit un enfant de plus ou de moins à gouverner »²⁴. Descartes demeurait alors « près d'Alkmaar », peut-être à Egmond. Il s'y était établi au début de mai 1637 et devait y rester jusqu'en 1639²⁵.

Une minute de notaire, signée par Descartes, en tant que témoin, nous permet probablement de compléter ce dossier. Il s'agit d'un acte de mariage passé le 4 mai 1644 à Leyde²⁶. Le nom de la future mariée est Helena Jans (résidant à Egmond), le futur mari étant Jan Jansz van Wel, fils mineur de Jan Thomasz van Wel, d'Egmond également. Le notaire était François Doude (ca 1617-1664). Les autres témoins étaient Jan Willemsz Ruysch, oncle²⁷

¹⁷ Dans la préface de la *Disquisition*, Boyle distinguait quatre acceptions pour les causes finales. Les fins universelles sont les plus générales visées par Dieu dans la Création de l'Univers, au nombre desquelles figurent l'exhibition de sa Sagesse et de sa Bonté et le souci d'être objet de l'éloge et admiration des créatures intelligentes ; les fins cosmiques sont celles qui sont visées dans la fabrique et le placement des grandes masses de l'univers, célestes et sublunaires ; les fins animales sont celles des parties organiques au regard du tout de l'être vivant ; les fins humaines se rapportent à l'homme spécifiquement, en tant qu'être rationnel (mental) mais aussi corporel (au sens où elles permettent à l'homme d'accomplir un aspect de sa destination qui est d'exercer sa domination sur la nature)

¹⁸ Cf., sans doute, à l'*Hyperaspistes*, AT III, 431, et à *Chanut*, 6 juin 1647, AT V, 54, 14-21.

¹⁹ Voir la théorie cartésienne de la cosmogénèse, dans sa double version (*Principes* III, 46-47, AT VIII-1, 100-103 et *Le Monde*, chapitre VI, AT XI, 31-36). Cette question n'apparaît plus dans le texte de Boyle que nous connaissons.

²⁰ Référence incertaine. Cette remarque peut s'appliquer à de nombreux passages dans le texte de Boyle.

²¹ Descartes à Mersenne, 15 mai 1634, AT I, 299 / CM IV, 146. Gustave Cohen a établi que l'adresse actuelle est Westermarkt 6 (*Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, La Haye Nijhoff, 1921, p. 481-482).

²² Pour une reproduction de l'enregistrement dans le livre de baptêmes, voir Cohen, *Écrivains*, p. XXXIX.

²³ Baillet, *Vie de Mr Des-Cartes*, Paris, Horthemels, 1692, t. II, p. 90. La vraie date pourrait être le 17 septembre, étant donné qu'à Amersfoort on adoptait le calendrier julien.

²⁴ Descartes à ***, 30 août 1637, AT I, 393-395.

²⁵ Le 20 mai 1637, Descartes écrit une lettre de condoléances à Huygens, lui disant qu'il est « près d'Alcmaer, sans y estre » (AT I, 643). D'après une lettre à Colvius du 14 juin, Descartes était absent de Leyde depuis six semaines, ce qui placerait son départ pour la région d'Alkmaar au début du mois de mai (AT I, 379). La première lettre depuis Santpoort date du 29 janvier 1639 (AT II, 675-676). Il y reste jusqu'au printemps 1640. Aucune des lettres de la période 1637-1638 ne donne une adresse précise.

²⁶ Leyde, Gemeentearchief, 'Inventaris van de oude notariële archieven van Leiden 1564-1811', inv. no. 622.

²⁷ Leçon conjecturale, l'écriture étant très serrée.

de la mariée, et Isaac van Hoeck, «marchand de Leyde». Helena signe de son nom complet : Helena Jansdr (« Hélène fille de Jean ») van der Strom. L'acte stipule que les biens apportés par l'un et par l'autre seront énumérés dans un inventaire signé par les deux, et que, si l'un des partis venait à mourir avant qu'ils aient eu des enfants, l'autre aurait droit à ses propres biens, ainsi qu'à une somme de f1000. Cette clause en remplace une autre, rayée sur la minute, d'après laquelle c'était le père de Jan qui s'engageait à payer les f1000 (avec la même stipulation qu'en cas de la mort de l'un, l'autre aurait droit à f1000). Le mariage fut conclu probablement quelques jours plus tard à Egmond, mais il n'en reste aucune trace officielle, les registres d'Egmond n'étant préservés qu'à partir de 1657. Qu'il ait eu lieu et qu'il y eût au moins un enfant, est cependant certain. Dans les archives, on trouve des mentions d'un Justinus van Wel (mort entre 1683 et 1685), fils de Jan et d'Helena van Wel, qui de 1673 à 1683 était « schout » (chef de la police) à Egmond²⁸.

Le 4 mai 1644, Descartes venait d'arriver à Leyde. Selon Baillet, citant une lettre du 2 mai à l'abbé Picot, Descartes quitta Egmond aan den Hoef, où il demeurait depuis mai 1643, le 1^{er} mai, et arriva le lendemain à Leyde²⁹. Il y resta probablement jusqu'à la fin du mois de juin, lorsqu'il se rendit en France³⁰. Enfin, il rentra aux Provinces-Unies en novembre, pour s'établir définitivement à Egmond-Binnen, village situé près d'Egmond aan den Hoef³¹.

On a déjà relevé que Jan Thomasz van Wel, père du mari d'Helena, était aubergiste. Depuis le 1^{er} juin 1630, Jan, dit « le trompetteur », était en effet propriétaire de l'auberge « Het Rode Hart » (« Au Cœur Rouge »), située le long de la « Heerenweg », chemin qui relie Egmond aan den Hoef avec le village voisin de Bergen³². Il avait épousé Reyntje Jansdr. Après la mort de son mari (avant 1655), Helena se remaria avec Jacob van Lienen (mort avant 1666). Ils eurent trois fils : Jan, Wouter et Willem. Bien que Jacob soit mentionné comme aubergiste en 1657³³, il faut croire que c'est Helena qui avait hérité l'auberge de son mari ou de son beau-père, mort également avant 1655. Après son second veuvage (vers 1666) elle poursuivit les affaires jusqu'à sa mort en 1683³⁴. Sa vie ne paraît pas avoir été aisée – dans les actes il est plusieurs fois question de prêts hypothécaires. Après sa mort un inventaire fut dressé à la demande de ses enfants³⁵.

Cette Helena Jans est-elle la même que la servante de Thomas Sergeant ? À moins de supposer qu'il y ait eu deux femmes de ce nom dans la vie de Descartes, il faut bien le croire. Il est vraisemblable en effet que Descartes n'est pas un « témoin » ordinaire – sinon on ne s'explique guère que l'acte ait été passé à Leyde, devant un notaire que Descartes connaissait déjà³⁶, alors que tous les autres intéressés, y compris Helena, sont d'Egmond. De plus, le sens d'un acte de mariage est, usuellement, de stipuler qu'à la mort d'un des partis les biens qui figurent dans l'actif grâce à lui reviennent (partiellement ou totalement) à sa famille, tandis que dans ce cas-ci l'acte mentionne que le parti survivant a droit à un « extra », en plus de sa propre contribution. De ce point de vue il est également intéressant que, dans la version originale de l'acte, ce soit le père de Jan qui finançait les f1000 – somme importante

²⁸ Cf. W. J. van den Berg, *Historisch kadaster van Egmond aan Zee, 1619-1838*, vol. 2, Utrecht, Bolwerk, 1988, GZ 180. Malheureusement, on n'a pu retrouver la date de naissance de Justinus van Wel.

²⁹ « Mais il falloir partir pour son voyage de France. Après avoir mis son procez de Groningue hors d'état de luy causer aucune surprise, il quitta le Hoef le premier jour de May de l'an 1644 et vint le lendemain à Leyde, d'où il manda à l'Abbé Picot qu'il ne choisiroit point d'autre hôte que luy [...] Il espéroit voir la fin de l'impression de son livre, avant que de sortir de Hollande, et en apporter luy-même les exemplaires qu'il vouloit distribuer en France. Mais les longueurs de ceux qui en tailloient les figures, luy firent juger qu'elle ne seroit achevée de plus de deux mois. Ainsi il abandonna la chose aux soins de ses amis. » Baillet, *op. cit.*, t. II, p. 211-212.

³⁰ Le premier signe de la présence de Descartes à Paris remonte au 8 juillet : « Les dernières nouvelles que nous avons eues de notre ami [Descartes], estoient du 8^{me} juillet, de Paris, d'où il faisoit estat de partir le lendemain pour Nantes ». Van Zurck à Huygens, 30 août 1644, Huygens, *Briefwisseling* IV, 54 / CM XIII, 206. En fait, Descartes semble être parti un jour plus tard : « Je partiray demain de cette ville pour aller en Bretagne et n'espère pas estre de retour de deux mois... ». Descartes à De Wilhem, 9 juillet 1644, AT IV, 126-127.

³¹ Il existe trois villages du nom d'Egmond, situés à quelques kilomètres seulement les uns des autres : *Egmond aan Zee* (« sur-mer »), petit village de pêcheurs, situé presque sur la plage ; *Egmond-Binnen*, qui est aussi proche de la mer, au pied des dunes ; et, plutôt vers le nord, *Egmond aan den Hoef* (Descartes dit souvent « Egmond op de Hoeff »), assez proche d'Alkmaar, construit autour de l'ancien château des Comtes d'Egmond et de l'Abbaye d'Egmond (un couvent de Bénédictins, fermé au temps de la Réforme). D'après une ancienne chronique de la région, Descartes avait loué à Egmond-Binnen une « hofstede » (ferme), où il habitait avec un valet et une servante. La maison était située au coin de ce qui est maintenant le Luilaantje et l'Abdijlaan ; voir W. J. van den Berg, 'Descartes en zijn bureu in Egmond.' *Geestgronden: Egmonds historisch tijdschrift*, 7, 2000, p. 82-89.

³² W. J. van den Berg, *Historisch kadaster van de Binnen-Egmond, 1602-1811*, vol. 1, Utrecht, Bolwerk, 1985, p. 315-316, 319, 371, 408.

³³ *Ibid.*, p. 315.

³⁴ Dans les actes de notaires d'Egmond aan den Hoef, Helena est citée comme propriétaire de l'auberge « Au Cœur Rouge » en 1666, 1668 et 1680 ; cf. *ibid.*, p. 316.

³⁵ Regionaal Archief Alkmaar, 'Notariële archieven Egmond', inv. no. 796, no. 23, f^o 41-46v (notaire : Adriaan van Twuijver).

³⁶ En 1641, c'est à Doude que Descartes s'était adressé pour nommer Jacques de la Villeneuve de Bouexic (1590-1658) comme son procureur en la succession de son père.

à l'époque (équivalant au salaire annuel d'un professeur), trop importante en fait pour être la dot d'un aubergiste à son fils à l'occasion de son mariage avec une servante. Concluons donc qu'avant de partir pour la France, Descartes a voulu établir Helena ; et que les *f*1000 représentaient, non seulement une sécurité pour Helena, mais aussi une compensation pour la famille Van Wel, qui probablement était bien au courant du passé de la mariée – en effet, si notre hypothèse est correcte, c'est la mère du mari qui avait pris soin de Francine. Cet acte restitué donc son nom à cet amour de Descartes : « Van der Strom », et permet de reconstruire une partie de sa vie ultérieure³⁷.

Jeroen VAN DE VEN
(Université d'Utrecht)

P.S. : Après la rédaction de cette note, nous avons découvert un autre document qui, tout en soulevant de nouvelles questions, confirme entièrement notre hypothèse sur les rapports entre Descartes et Helena Jans. Il s'agit de l'inventaire des biens d'Helena, dressé le 6 juin 1644 et passé devant le même notaire, François Doude, le 12 juin suivant (Leyde, Gemeentearchief, 'Inventaris van de oude notariële archieven van Leiden 1564–1811', inv.no. 622,67). Il prouve qu'Helena reçut de Descartes la somme de *f*600,- et que ses biens (à part quelques bijoux, surtout des vêtements) se trouvaient toujours dans la maison du philosophe à Egmond. La valeur totale de ses biens s'élevait à *f*2.100.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2001

1. Textes et documents

1.1. DESCARTES

- 1.1.1. DESCARTES (René), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, postface par Jérôme VERRAIN, Paris, Mille et une nuits, La petite collection 308, 2000, 87 p.
- 1.1.2. DESCARTES (René), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences: françaisisch – deutsch = Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen*, édition et traduction allemande Holger Ostwald, Stuttgart, Reclam, 2001, 197 p.
- 1.1.3. DESCARTES (René) [Cartesio], *Discorso del metodo*, introduzione, traduzione, note e apparati di Lucia URBANI ULIVI, Milano, Rusconi, Testi a fronte 44, 1997, 282 p. (Oubli du BC XXVIII)
- 1.1.4. DESCARTES (René), *Discorso sul metodo*, traduzione e note di Marcella RENZONI, introduzione di Carlo SINI, Milano, A. Mondadori, 2000, XXII-96 p. (Oubli du BC XXXI ; rééd. du n° 79 de la *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*).
- 1.1.5. DESCARTES (René), *Discorso sul metodo*, con note di Étienne GILSON, a cura di Gianluca MORI, Firenze, La Nuova Italia, 2000, VI-161 p. (Oubli du BC XXXI)
- 1.1.6. DESCARTES (René), *Discourse on method, optics, geometry, and meteorology*, translated, with an introduction, by Paul J. OLSAMP, revisited edition, Indianapolis (Ind.), Hackett Pub. Co., 2001, XXXVI-388 p. [Voir la *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, n° 75.]
- 1.1.7. DESCARTES (René) [Cartesio], *Meditazioni metafisiche*, testo latino a fronte, versione française in appendice, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Lucia URBANI ULIVI, Milano, Rusconi, Testi a fronte 65, 1998, 425 p. (oubli du BC XXIX) ; reed. Bompiani, Testi a fronte 39, 2001, 425 p.
- 1.1.8. DESCARTES (René) [Cartesio], *Meditazioni metafisiche [Meditationes de prima philosophia]*, a cura di Antonella LIGNANI e Eros LUNANI, Roma, Armando, I classici della filosofia, 1996, 199 p. (Ajout au BC XXVII)
- 1.1.9. DESCARTES (René), *Regole per la guida dell'intelligenza*, introduzione, traduzione, note e apparati di Lucia URBANI ULIVI, Milano, Bompiani, Testi a fronte 9, 2000, 426 p. (Oubli du BC XXXI)

³⁷ Je remercie Theo Verbeek, directeur d'équipe du projet d'édition de la Correspondance de Descartes, qui m'a aidé à préciser certains points et qui a bien voulu traduire mon texte en français.

- 1.1.10. YAMADA (Hiroaki), *Dekaruto - Erizabeto ôhuku-shokan-shû*, traduction japonaise de la *Correspondance* de Descartes avec Elisabeth, Kôdan-sha, 2001, 339 p.
- 1.1.11. MESSINESE (Leonardo), éd., *Cartesio. Invito alla lettura*, San Paolo. Edizioni Cinisello Balsamo, 2001, 92 p. [Recueil de textes de Descartes.]
- 1.1.12. STANCATI (Claudia), éd., *R. Descartes. Segno e linguaggio*, prefazione di Daniele GAMBARARA, Roma, Editori Riuniti, 2000, 190 p. (Oubli du BC XXXI) [Introduction, p. 15-34, Bibliographie raisonnée (p. 35-74), textes de Descartes tirés des lettres et des œuvres (p. 79-185).]

1.2. CARTESIENS

- 1.2.1. *La querelle des Anciens et des Modernes XVII^e-XVIII^e siècles*, précédé d'un essai de Marc FUMAROLI de l'Académie française, *Les abeilles et les araignées* [p. 7-218], suivi d'une postface de Jean-Robert ARMOGATHE, édition établie et annotée par Anne-Marie LECOQ, Gallimard, Folio Classique (n° 3414), 2001, 893 p. (Abrégé *La querelle des Anciens et des Modernes*) **Voir au n°s 1.2.6, 8, 10, 11 & 3.2.8.**
-
- 1.2.2. [Anonyme], « *Explications sur le mystère de l'eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes* », édition critique par Antonella DEL PRETE, *La lettre clandestine*, 2001, 10, p. 225-260. **Cf. n° 3.2.1.**
- 1.2.3. ARMOGATHE (Jean-Robert) & CARRAUD (Vincent), « La première condamnation des *Œuvres* de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001, 2, p. 103-137. ✍
- 1.2.4. ARNAULD (Antoine), *Textes philosophiques*, introduction, traduction et notes par Denis MOREAU, Paris, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2001, XI-333 p. [Comprend : *Conclusiones philosophicae* (texte latin et trad.), p. 10-25, *Quod est nomen Dei ?* (extraits, texte latin et trad.), p. 49-96 ; *Dissertationes en deux parties sur la vision des vérités en Dieu et l'amour de la vertu*, p. 49-96 ; *Règles du bon sens...*, p. 97-223 ; *Humanae libertatis notio* (texte latin et trad. de Pasquier QUESNEL), p. 236-259 ; ainsi qu'un « Essai de bibliographie arnaldienne », p. 287-319.] ✍
- 1.2.5. CAMPANELLA (Tommaso), *Apologia pro Galileo*, texte, traduction et notes par Michel Pierre LERNER, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 335 p. ✍
- 1.2.6. FONTENELLE (Bernard Le Bouvier de), extraits de *Digression sur les Anciens et les Modernes*, 1688, *La querelle des Anciens et des Modernes*, p. 294-313. **Voir au n° 1.2.1.**
- 1.2.7. GIMMA (Giacinto), *Sylva rerum notabilium*, t. I, a cura di Maria OCCHINEGRO & Fabio Angelo Sulpizio, Lecce, Milella, 2000, 368 p. (Oubli du BC XXXI)
- 1.2.8. HUET (Pierre Daniel), extraits de la *Lettre à Monsieur Perrault sur le « Parallèle... »*, 1692, *La querelle des Anciens et des Modernes*, p. 381-408. **Voir au n° 1.2.1.**
- 1.2.9. LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Scrieri filosofice* [*Écrits philosophiques*], traduction en roumain, introduction, notices et notes par Adrian Nita, Bucuresti, Éditions All, 2001, 247 p. [Recueil de textes, comprenant, entre autres, la correspondance de Leibniz avec Malebranche (1675-1711), des lettres à la princesse Sophie de Hanovre et à Sophie-Charlotte, princesse de Brandebourg et reine de Prusse (1696-1706), l'*Éclaircissement des difficultés que M. Bayle a trouvées dans le Système nouveau de l'union de l'âme et du corps* (1698), les *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique* (1702), les *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques* (1705), les *Principes de la nature et de la grâce* (1714).]
- 1.2.10. MALEBRANCHE (Nicolas), extraits *De la recherche de la vérité*, 1674, *La querelle des Anciens et des Modernes*, p. 249-255. **Voir au n° 1.2.1.**
- 1.2.11. MERSENNE (Marin), extraits des *Questions inouïes*, 1634, *La querelle des Anciens et des Modernes*, p. 223-225. **Voir au n° 1.2.1.**

1.2.3. ARMOGATHE (Jean-Robert) & CARRAUD (Vincent), « La première condamnation des *Ceuvres* de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001, 2, p. 103-137. Cet article présente l'ensemble du dossier des censures de 1663, dont les deux textes principaux ont été édités dans le liminaire I du *BCXXX*. Les études de cette condamnation par Fr. Bouillier et G. Monchamp se voient adjoindre ces censures jusqu'alors secrètes. L'origine de la condamnation est la faculté de théologie de Louvain qui s'inquiète des enseignements cartésiens dès mai 1662. Les «qualificateurs» (présentés p. 108-109) sont, d'une part, un carme déchaux: Giovanni Agostino Tartaglia (en religion Johannes Augustinus a Nativitate), lecteur des *Meditationes* et des *Specimina*, et, d'autre part, un somasque: Stefanus Spinula, lecteur des *Principia* et des *Passionibus animæ*. L'analyse des documents ici publiés (p. 109-120, avec une très riche annotation) révèle leur compétence pour et leur intérêt à la lecture de Descartes. Spinula voit bien les difficultés du cartésianisme (*Principia* II, 36 et III, 47). Tartaglia retient surtout des *Meditationes* la critique de la liberté d'indifférence et la doctrine de l'eucharistie (dans les *Responsiones* IV, VI), sans rien reprocher à la première *Meditatio*. Reprenant les critiques de Caterus et Mersenne, Tartaglia est le plus original dans sa critique de l'évidence. Il apparaît que la censure s'opère à partir d'une lecture véritablement philosophique des textes cartésiens. L'article réédite en appendice d'autres pièces inédites (en latin et italien), ainsi que certaines déjà connues de Monchamp.

M. D.

1.2.4. ARNAULD (Antoine), *Textes philosophiques*, introduction, traduction et notes par Denis MOREAU, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2001, XI-333 p. Les textes philosophiques d'Arnauld recueillis dans ce volume n'avaient jusqu'alors été édités que dans la monumentale édition des *Ceuvres* d'Arnauld, dite « édition de Lausanne », publiée entre 1775 et 1783 (réimpression anastatique, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964-1967). Denis Moreau fournit ici de ces textes une édition nouvelle établie en tenant compte de copies inédites conservées à Paris et à Utrecht et de différentes versions imprimées qu'il a retrouvées et qui permettent, sur bien des points, de corriger et compléter l'édition parfois très défectueuse de Lausanne, dans l'attente de l'édition critique définitive des œuvres d'Arnauld, **qu'il faut appeler de ses vœux**. L'œuvre philosophique d'Arnauld connue jusqu'à présent principalement au travers des *Quatrièmes objections aux Méditations*, de la *Logique* et de la *Grammaire*, de la polémique avec Malebranche et de la correspondance avec Leibniz, reçoit au travers de ces textes un éclairage différent qui contribue à former de la figure intellectuelle d'Arnauld une image à la fois plus précise et plus juste et, sur bien des points, inattendue.

La première partie du recueil présente, accompagnée du texte latin, la traduction des *Conclusiones philosophicae* (p. 10-25), thèse de philosophie rédigée par Arnauld en 1641 qu'il fit soutenir par son élève Wallon de Beaupuis, dans laquelle outre des thèses de mathématiques, de morale et de physique, s'amorce la réflexion sur l'univocité de l'*ens* (soutenue en 1641 mais abandonnée au cours de la soutenance pour la thèse contraire, qu'entérine le *Quod est nomen Dei?* de 1647, également traduit et présenté, p. 26-29), dont la continuité à travers l'œuvre philosophique d'Arnauld permet d'y reconnaître un fil conducteur de sa pensée, également au cœur de la polémique avec Malebranche dont il permet de restituer l'unité et la cohérence (cf. l'ouvrage de D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, III^e partie ; voir *BCXXX*, 2.2.2). Le noyau du recueil est constitué, dans une deuxième partie, par deux textes peu connus des années 1690 qui éclairent rétrospectivement certains aspects essentiels des textes échangés lors de la polémique avec Malebranche: la *Dissertatio bipartita* (p. 49-96) sur la vision des vérités en Dieu et l'amour de la vertu, rédigée en forme de réponse à une thèse du théologien de Louvain Gommaire Huygens intitulée *De veritate aeterna, sapientia et justitia aeterna*; et les *Règles du bon sens...* (p. 97-223), écrites en réponse au bénédictin François Lamy qui, à la demande de Nicole, avait défendu Huygens après l'attaque d'Arnauld. L'examen de la thèse de la vision en Dieu des idées et des vérités s'ouvre à une discussion qui s'étend en particulier, au-delà de l'œuvre de Malebranche, aux textes augustiniens (la quarante-sixième des *Quatre-vingt-trois questions* et le chapitre XII du livre II du *De libero arbitrio*), et à la question des vérités *vues* en Dieu dans l'*Augustinus*. Les deux textes des années 1690 apportent alors des enjeux de la discussion avec Malebranche un éclairage décisif par le recours à s. Thomas, Arnauld découvrant la convergence entre la thèse qu'il défend et le traitement thomiste de la question de l'éternité de la vérité, et y apercevant les moyens conceptuels d'une critique puissante des tenants de la vision en Dieu. La *Dissertatio* s'ouvre ainsi sur un commentaire précis et méticuleux des articles 1, 6, 7 et 8 de la question 16 de la première partie de la *Somme de théologie*, convoquant à l'occasion d'autres textes, comme l'important article 1 de la question 117 sur la nature et la signification de l'enseignement de la vérité. Le désaccord entre Arnauld et Malebranche lors de la querelle des vraies et des fausses idées – qui ne met en cause ni la question de la représentation, ni celle de l'origine des idées, mais porte sur la nature du *quartum quid* introduit par Malebranche dans la connaissance, l'idée comme médiation représentative indépendante de son être-perçu, et interroge l'existence en nous d'un *pouvoir* de penser – manifeste ainsi son véritable site et son enjeu, reconduisant à l'alternative qui avait mis s. Thomas, à travers la doctrine de l'intellect agent, aux prises avec l'augustinisme et la théorie de l'illumination dans la pensée franciscaine contemporaine, selon laquelle l'intellect créé ne parvient à connaître son objet qu'en étant éclairé en chacun de ses actes d'intellection par la lumière divine.

Derechef, impliquée par l'idée d'une vision en Dieu des idées et des vérités que nous connaissons, la question de l'univocité de l'être et de la connaissance, que la correspondance avec Leibniz laissait par ailleurs déjà transparente, fournit le fil conducteur des textes d'apparence disparate composés par Arnauld dans les dix dernières années de sa vie. Arnauld revient sur ce thème dans un important passage des *Règles du bon sens*, parlant d'« équivocité » (art. 6, p. 154), sans rien dire de la possible voie médiane que forme l'analogie. Il y rejoint alors le

point essentiel de sa discussion avec Huygens et Lamy; de même qu'il est impossible d'attribuer le même sens à *être* dans *Ex 3₁₄* et dans l'énoncé du *cogito (ibid.)*, on ne peut remonter de l'éternité et de la nécessité d'une vérité connue à l'éternité divine en affirmant que, en raison de ces caractères d'éternité et de vérité, on ne peut voir cette vérité qu'en Dieu (p. 156-157); c'est que l'éternité et la nécessité, comme le souligne plus loin Arnauld, sont également des termes équivoques, selon qu'on les applique à Dieu ou à la vérité que nous connaissons (art. 11, p. 188).

Le dernier texte du recueil, *Humanae libertatis notio* (traduction de Pasquier Quesnel, de 1699, accompagnée du texte latin, p. 236-259), présente l'aboutissement de l'intense réflexion philosophique d'Arnauld sur la question de la liberté humaine entreprise dès le début des années 1680, à l'occasion de la méditation et des recherches nouvelles suscitées par les discussions avec Malebranche et Nicole. Arnauld prend ici à nouveau appui sur un auteur qu'il n'avait jamais étudié ni médité de façon aussi approfondie dans ses écrits antérieurs sur la grâce et sur la liberté, s. Thomas, dont il examine la doctrine de la liberté comme *facultas* ou *potestas ad opposita*, présentée désormais comme le complément indispensable de la critique de la liberté d'indifférence et ouvrant à une remise en question de certains des concepts centraux de l'*Augustinus*.

L'ensemble est accompagné, dans une quatrième partie du recueil, d'un premier essai de bibliographie complète des études arnaldiennes qui permet d'en mesurer la vigueur nouvelle depuis une dizaine d'années. Riche par la diversité des voies qu'il découvre au sein de l'œuvre philosophique d'Arnauld comme par les questions qu'il soulève, ce recueil apporte des éléments essentiels à l'intelligence, en particulier, des discussions d'Arnauld avec Malebranche mais aussi avec Leibniz et ouvre la possibilité d'une interprétation de la nature exacte du rapport d'Arnauld à D. et de la situation, dans l'histoire du cartésianisme, d'une œuvre dont la portée essentielle est de part en part théologique.

T. P.

1.2.5. CAMPANELLA (Tommaso), *Apologia pro Galileo*, texte, traduction et notes par Michel Pierre LERNER, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 335 p. Descartes, comme l'indique un bref extrait d'une *lettre à Huygens* de 1638 (AT II, 47), n'avait guère d'admiration pour son contemporain Tommaso Campanella. Il dit en avoir lu « il y a quinze ans » (donc vers 1623) le *De sensu rerum et magia*, et quelques autres traités, mais y avoir trouvé « si peu de solidité » qu'il en avait oublié tout ou presque, lorsque Huygens lui en fit parvenir l'un ou l'autre ouvrage au cours de l'année 1638. Rien ne viendra nuancer ou expliciter ce jugement sans appel.

L'historien, si sa tâche n'est pas d'imiter mais d'abord de comprendre, ne saurait s'en tenir là. Comment l'œuvre du dominicain pouvait-elle être perçue et comprise par D.? Répondre à cette question nécessiterait une enquête passant par les différents acteurs et les différents moments de ce drame, en particulier Mersenne et Galilée. Campanella n'essayait-il pas de fournir un fondement philosophique aux nouvelles conceptions du monde et de la nature? Campanella n'a-t-il pas tenté d'élaborer une *Metaphysica*, de la faire accréditer par les docteurs de la Sorbonne, n'est-ce pas lui, encore, qui rejette publiquement l'autorité d'Aristote à laquelle on aurait, estime-t-il, asservi la théologie et la physique, et n'est-ce pas lui, enfin, qui tâche de démontrer par tous les moyens, dont une érudition biblique et patristique exceptionnelle, la non-contradiction entre l'hypothèse copernicienne et l'Écriture? C'est bien lui; autant dire que cette philosophie s'ordonne à un projet que D. s'estime seul capable de mener à bien, et ce pourrait être là, plutôt que dans l'évidente incompatibilité entre la physique géométrique de l'un et la *philosophia sensibus fundata* de l'autre, la vraie raison d'un tel rejet.

La nouvelle édition et traduction de l'*Apologia pro Galileo* par Michel-Pierre Lerner offrira donc au lecteur cartésien l'occasion de reprendre ou d'aborder à nouveaux frais la question de leurs rapports. L'ouvrage apporte notamment des mises au point très précieuses sur l'histoire des positions romaines devant la question héliocentrique, ainsi qu'une analyse complète des rapports entre Mersenne et Campanella. S'il n'est pas encore l'heure de réhabiliter Campanella dans les études cartésiennes, on peut toutefois espérer que cet excellent ouvrage aidera à faire qu'on cesse de négliger une question essentielle pour l'histoire de la philosophie classique.

E. M.

1.3. BIOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE

1.3.1. JAIME DE SOUZA MENDES (Jorge), « Descartes – Aspectos biográficos », *Revista Fil.* (Rio de Janeiro), 1, 1998, n° 1. (Oubli du BC XXIX)

1.3.2. LOJACONO (Ettore), *René Descartes : von der Metaphysik zur Deutung der Welt*, trad. all. Michael SPANG, Heidelberg, Spektrum der Wissenschaft, Biographie 3, 2001, 106 p. Édition originale en italien, voir BC XXXI, 3.1.122.

1.3.3. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Descartes. Biografía*, traducción de Isabel SANCHO, Barcelona, Península, Historia, ciencia, sociedad 254, 1996, 336 p. Édition originale en français, voir BC XXVI, 1.4.2.

1.3.4. SCHULTZ (Uwe), *Descartes*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 2001, 378 p.

1.3.5. VAN DEN BERG (W. J.), « Descartes en zijn burens in Egmond », *Geestgronden : Egmonds historisch tijdschrift*, 7, 2000, p. 82-89. ✍

1.3.5. VAN DEN BERG (W.J.), « Descartes en zijn burens in Egmond », *Geestgronden: Egmonds historisch tijdschrift*, 2000, 7, p. 82-89. Se fondant sur une chronique manuscrite de la région par Simon Eikelenberg (1663-1738), l'A. précise que Descartes louait (en 1645, puis en 1648-1649) une ferme (« hofstede »), où il habitait avec un valet et une servante. Cette maison était située à l'angle de ce qui est maintenant le Luilaantje et l'Abdijlaan. En conséquence, la qualification de « voisin » donnée au propriétaire de l'auberge « Het Huys van Egmond » à Egmond-Binnen dans la lettre de Descartes à Foreest du 5 janvier 1647 (à Jan van Foreest, AT X, 613-614) doit être entendue au sens large de « habitant le même village ».

J. v. d. V.

2. Études générales

2.1. DESCARTES

2.1.1. ALQUIÉ (Ferdinand), *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes : Vorlesung an der Sorbonne im Jahre 1955*, traduction allemande Jürgen BRANKEL, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, 157 p.

2.1.2. ÁLVAREZ GÓMEZ (Ángel), *El racionalismo del siglo XVII* (en castillan), Madrid, Síntesis, Filosofía. Thémata 19, 2001, 383 p.

2.1.3. BEYSSADE (Jean-Marie), *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2001, 328 p. (Abrégé *Au fil de l'ordre*). [Recueil d'articles en partie inédits] **Voir aux nos 3.1.24, 25 et 26.** ✍

2.1.4. BEYSSADE (Jean-Marie), *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, Points essais (Série philosophie) 466, 2001, 394 p. (Abrégé *L'histoire d'un esprit*) [Recueil d'articles, dont un inédit.] **Voir au no 3.2.18.** ✍

2.1.5. BOROS (Gábor), *René Descartes' Wedergang. Der allgütige Gott und die wertfreie Natur*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, 221 p.

2.1.6. BOURGEOIS-GIRONDE (Sacha), *Reconstruction analytique du cogito*, Paris, Vrin, Analyse et Philosophie, 2001, 286 p. ✍

2.1.7. FLORKA (Roger Arthur), *Descartes's metaphysical Reasoning*, New York, Routledge, Studies in Philosophy : Outstanding dissertations, 2001, XII-124 p.

2.1.8. GARBER (Daniel), *Descartes embodied. Reading Cartesian philosophy through Cartesian science*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2001, XII-337 p. (Abrégé *Descartes embodied*) [Recueil d'articles, en partie inédits.] **Voir aux nos 3.1.92, 93, 3.2.55 & 3.3.55.** ✍

2.1.9. GERTEN (Michael), *Wahrheit und Methode bei Descartes : eine systematische Einführung in die cartesische Philosophie*, Hamburg, Meiner, 2001, X-433 p.

2.1.10. GUENANCIA (Pierre), *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, Folio essais n° 354, 2000, 576 p. (Abrégé *Lire Descartes*) [Certains chapitres reprennent, en les développant, des articles parus précédemment, dont certains seulement ont déjà été signalés dans le BC] **voir aux nos 3.1.108, 109, 110, & 3.2.69.** ✍

2.1.11. LAUDIEN (Karsten), *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Berlin, Duncker und Humblot, Erfahrung und Denken 87, 2001, 348 p.

2.1.12. MEHL (Edouard), *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, préface de Michel FICHANT, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, 380 p. ✍

2.1.13. SECADA (Jorge), *Cartesian metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2000, XII-333 p. ✍

2.1.14. SIMON (Yves René), *The great dialogue of nature and space*, edited by Gerald J. DALCOURT, South Bend, St Augustine's Press, Carthage reprint, 2001, 210 p. Voir le compte rendu dans le *BC I*, 2.1.16.

2.1.15. SPECHT (Rainer), *René Descartes*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, Rowohlt's Monographien, 2001, 187 p.

2.1.16. VIZUREANU (Viorel), *Descartes*, Bucuresti, Éditions Paideia, 2000, 225 p. (Oubli du *BC XXXI*)

2.1.17. YAMADA (Hiroaki), *Shinri no keijijōgaku. Dekaruto to sono jidai [La métaphysique de la vérité. Descartes et son temps, en japonais]*, Kyoto, Sekaibunka-sha, 2001, 352-IV p. *z*

2.1.3 BEYSSADE (Jean-Marie), *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2001, 328 p. et **2.1.4** BEYSSADE (Jean-Marie), *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, Points essais (Série philosophie) 466, 2001, 394 p. [Les multiples études rassemblées dans ces deux volumes ont, à deux exceptions près, (la correspondance de l'A. avec M. Foucault et M. Gueroult sur la question de la folie, *Au fil de l'ordre*, p. 39-48, voir **3.1.24** et « De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste, *Études*, p. 337-362, voir **3.2.18**), déjà été publiées entre 1973 et 2001 et recensées dans le *BC*³⁸.]

Le Congrès de 1968, à Bruxelles, a marqué un tournant dans les études cartésiennes : les grands maîtres d'alors, d'Y. Belaval à F. Alquié et M. Gueroult, pour ne citer que ceux-là, virent leurs interprétations discutées, avec civilité, mais âprement, par leurs jeunes élèves, destinés à prendre la relève, comme Jean-Robert Armogathe et Jean-Luc Marion. C'est dans ces années que s'est formé Jean-Marie Beyssade, maître lui-aussi des études cartésiennes, et dont nous assumons aujourd'hui la très grande responsabilité de rendre compte des deux volumes d'essais qui constituent l'épine dorsale de son œuvre d'interprète de la pensée cartésienne. L'un des premiers essais de J.-M. Beyssade, sur la question de la folie, nous introduit dans cet univers intellectuel dans lequel il s'est formé, qui comprenait aussi J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, M. Foucault (dont J.-M. Beyssade a suivi les cours rue d'Ulm, en 1953), J. Derrida (un de ses condisciples à l'École Normale Supérieure). Pour un historien (*probe*, *Études*, p. 249) cherchant surtout à démêler tous les nœuds, réels ou apparents, qu'un lecteur de D. peut rencontrer en réfléchissant sur l'œuvre du philosophe français, la folie ou, mieux, la façon de l'envisager devait constituer l'objet premier de réflexion, le terrain sur lequel il pensait pouvoir manifester l'originalité de son approche de D. (*Au fil de l'ordre*, p. 13-38). Admirant Foucault tout autant que Gueroult (« depuis que je travaille sur Descartes j'ai toujours considéré à la suite de votre enseignement... que l'ordre de raison était la norme », *Au fil de l'ordre*, p. 46), il n'en pointe pas moins les limites de leurs thèses ; certes, il reconnaît encore la norme de l'ordre des raisons, mais il lui superpose la *cohaerentia*, c'est-à-dire l'ordre de la raison qui explique comment la folie, une fois convoquée, a pu être congédiée, sans pour autant acquérir une existence autonome. Les lettres, que J.-M. Beyssade a échangées à ce propos avec M. Foucault et M. Gueroult, ici publiées, sont du plus grand intérêt.

Tout au long de ces deux recueils on peut suivre la réflexion que leur auteur a consacrée à la compréhension et à l'enseignement de la pensée cartésienne, pour lui assurer une assise d'absolue rationalité. Les études de J.-M. Beyssade ne sont pas conjoncturelles, mais répondent à l'exigence d'enseigner, et donc de clarifier, une pensée qui, malgré son immense rayonnement, restait encore à ses yeux très ambiguë. Elles sont dues à la recherche d'une

³⁸ *Descartes au fil de l'ordre* reprend : « Mais quoi, ce sont des fous ». Sur un passage controversé de la *Première Méditation*, p. 13-38 (*BC IV*, 2.1.2) ; « L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la *Seconde Méditation* », p. 51-68 (*BC VII*, 3.1.3) ; « Le sens commun dans la *Règle XII* : le corporel et l'incorporel », p. 69-88 (*BC XXII*, 3.1.4) ; « "L'étendue n'est pas le corps". Genres d'être et façons de parler dans les *Regulæ* », p. 89-104 (*BC XXVIII*, 3.1.1) ; « Création des vérités éternelles et doute métaphysique », p. 107-132 (*BC XIII*, 3.1.1) ; « Sur l'idée de Dieu : incompréhensibilité ou incompatibilités », p. 133-167 (traduit et rassemble deux textes initialement parus en anglais, voir *BC XXIV*, 3.1.4 et 2.1.2) ; « Dossier : deux comptes rendus. À propos d'Edwin Curley [*Descartes against the skeptics*] et de Jean-Luc Marion [« Descartes et l'onto-théologie »] », p. 169-186 (pour le second voir le *BC XIII*, 2.1.6) ; « L'ordre dans les *Principia* », p. 189-210 (*BC VII*, 3.1.4) ; « Sur les "trois ou quatre maximes" de la morale par provision », p. 237-257 (*BC XXIII*, 2.1.1) ; « Descartes et la liberté de la volonté », p. 259-275 (traduit de l'anglais, *BC XX*, 3.1.9) ; « Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego », p. 277-303 (*BC XXII*, 3.2.4) ; « Ordre et mesure : Descartes aux limites de la raison », p. 307-321 (**3.1.25** de ce *BC*).

Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit reprend : « Sur le *Discours de la méthode*, Commentaires », p. 27-52 (*BC IV*, 1.1.3) ; « Toute-puissance divine et nécessité des principes physiques », p. 53-79 (*BC XXXI*, 3.1.37) ; « Méditer, objecter et répondre », p. 83-104 (*BC XXV*, 3.1.16) ; « Des *Méditations métaphysiques* aux *Méditations de philosophie première*. Pourquoi retraduire Descartes ? », p. 105-124 (*BC XX*, 3.1.11) ; « D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'ego du *cogito* et la véricité divine », p. 125-151 (*BC XXIX*, 3.1.7) ; « Sensation et idée : le patron rude. De Descartes à Arnauld », p. 153-177 (*BC XXVI*, 3.2.8) ; « *Scientia perfectissima*. Analyse et synthèse dans les *Principia* », p. 181-216 (*BC XXVII*, 3.1.26) ; « La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie ? », p. 217-244 (*BC XXVII*, 3.1.25) ; « Un entretien avec Burman ? *RSP* ou le monogramme de Descartes », p. 247-322 (*BC XII*, 1.1.2) ; « La classification cartésienne des passions », p. 323-335 (*BC XIV*, 3.1.3) ; « La mort de Descartes selon Baillet. Du récit édifiant à ses composantes philosophiques », p. 365-387 (*BC XXIII*, 3.1.16).

transparence qui émerge plus du dépassement d'un obstacle intérieur (pour l'historien, ses élèves ou ses lecteurs hypothétiques) que d'un obstacle réel (historique) que D. aurait rencontré dans la construction de sa conception du monde.

Ces deux ensembles de textes étudient tout le *corpus* de l'œuvre du philosophe français, considéré comme une vaste autobiographie intellectuelle. Le point de vue adopté par le commentateur consiste à ériger l'*Entretien avec Burman* en modèle : « À l'examen, il nous a semblé que les formules de l'*Entretien* s'accordent souvent bien mieux avec les textes de Descartes qu'avec les thèses de ses commentateurs les plus réputés. Nous risquerions volontiers une hypothèse d'école. Que la qualité d'une interprétation, dans les études cartésiennes, se mesure à ce qu'elle est capable de s'assimiler dans l'*Entretien* ».

Du point de vue méthodologique, l'A. suit toujours l'exemple de Thésée : repérant dans l'un ou l'autre texte une aporie et une contradiction réelle ou apparente, il se fixe pour but le discernement de la bonne solution de la difficulté, et la transformation de l'aporie en *euporia*. Quelques exemples : 1) dans « L'ordre dans les *Principia* » (*Au fil de l'ordre*, p. 189-210) cette structure est presque emblématique : l'ordre qui commande cette œuvre de D. et que presque tous les commentateurs jugent tout à fait évident, apparaît à J.-M. Beyssade masqué et lié à la solution d'un autre problème de même envergure, à savoir, l'authentique compréhension des procédés analytiques et synthétiques. Gueroult, bien conscient de cette difficulté d'interprétation, s'était résigné à voir dans la somme cartésienne quelque chose de bâtard ; J.-M. Beyssade voit bien l'antinomie, mais il refuse d'en rester prisonnier.

2) Malgré le statut de modèle interprétatif qu'il lui confère, Beyssade semble penser que l'*Entretien avec Burman* (*Études*, p. 247-322) résume les ambiguïtés qu'il a rencontrées dans l'œuvre cartésienne : il l'appréhende comme une œuvre déroutante où les énigmes s'accumulent et où l'étrangeté atteint son paroxysme. Les *quaestiones* qu'on y rencontre sont, en effet, bien nombreuses et de grande envergure : rappelons-en quelques-unes. Par quel biais, par exemple, la théologie reconduit-elle le philosophe à son statut d'homme ? La raison peut-elle s'arroger le droit de juger les mystères révélés ou doit-elle se limiter à vérifier qu'elle n'entre pas en contradiction avec eux ? Ou encore, Dieu et ses perfections sont-ils « entendus » ou « compris » ? Et l'infini, est-il ou non en continuité avec l'indéfini (F. Alquié, sur le seul soupçon que dans l'*Entretien* on ait pu soutenir la thèse de l'impossibilité de « comprendre », avait dénié l'authenticité de cet ouvrage) ? Enfin, à propos de la théorie de la perception et du signe, quel choix faire entre deux exigences à l'œuvre dans ce domaine : celle de la dissimilitude par rapport au signifié ou celle de la ressemblance et de la similitude, imparfaite, certes, mais non nulle ?

3) Dans son essai sur la toute-puissance de Dieu (*Études*, p. 53-79), J.-M. Beyssade se pose le problème du rapport que la physique entretient avec la métaphysique dans les *Principia*. Il le dit d'entrée de jeu : « C'est seulement à partir de 1644, avec les *Principia*, qu'on peut apprécier pleinement ce que la métaphysique de Descartes apporte ou retire à sa physique. Apporte ou retire, tel est le problème que j'entends discuter aujourd'hui » (p. 55).

Voici comment, dans les cas envisagés, l'historien essaie de sortir du labyrinthe. 1) À propos de l'ordre dans les *Principia*, une fois ôtée l'équivoque concernant la signification de l'« analyse » et de la « synthèse » – ce qui est bien méritoire – et de leur rapport avec l'*a priori* et l'*a posteriori*, par une lecture correcte des textes latins et français des *Secundae responsiones* (*Au fil de l'ordre*, p. 198-200), l'A. croit pouvoir conclure qu'entre les *Meditationes* et les *Principia* il y a certes changement de style, mais, malgré tout ce qu'on a écrit à ce propos, pas changement d'ordre. Le procédé régressif du début de l'œuvre lui apparaît en effet tout à fait évident : d'abord le doute (I, 5), puis le *cogito* (I, 13) et enfin le fondement de la vérité, Dieu (I, 30) – le rapport avec l'essai « D'un premier principe l'autre » (*Études*, p. 125-151) est frappant – il ne s'agit donc pas d'un ordre synthétique, mais d'une analyse qui ouvre la voie à la synthèse.

2) Dans l'étude sur l'*Entretien*, la plus riche et la plus originale des deux recueils, voici comment l'A. essaie de dénouer des questions aussi compliquées que celles qui concernent le rapport entre vérités révélées et vérités de raison ; l'infini, et donc Dieu ; la signification des signes. Un philosophe, certes, au cours de sa spéculation, rencontre des vérités révélées, sa tâche alors ne doit pas être d'en chercher un fondement rationnel, mais plutôt d'établir si, oui ou non, les thèses rationnelles qu'il est en train de développer sont en contradiction avec ces vérités : « Sa raison ne doit pas envahir le champ de la théologie révélée, mais il [...] n'y a pas non plus une autre raison ou une autre maîtrise capable d'assurer sa prise sur la liaison interne de ces vérités révélées » (*Études*, p. 268). Pour ce qui est de la deuxième question, J.-M. Beyssade embrasse les thèses de l'*Entretien* qu'il résume ainsi : « l'infini s'entend, mais l'indéfini se conçoit ; l'infini, terme vers lequel tend l'indéfini peut sans doute être conçu, mais alors il est conçu comme indéfini et non pas dans ce qu'il a de spécifique » (*Études*, p. 274). Infini, un des noms qui le plus proprement convient à Dieu, comme tel justement reconnu, depuis les lettres à Mersenne de 1630, incompréhensible, hors de mesure par rapport à nous. Cette impossibilité de compréhension n'empêche pas toutefois une forme de connaissance de Dieu et de ses perfections, car, selon la métaphore bien connue de la montagne qu'on peut toucher, mais non embrasser (à Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 152), il est possible de toucher Dieu infini de la pensée, ce qui correspond à l'intellection, mais pas de l'embrasser, c'est-à-dire de le comprendre. Ce sont les traducteurs qui sont responsables de l'équivoque, éclaircie grâce à l'*Entretien* (J.-M. Beyssade et Michelle Beyssade ont toujours réservé beaucoup d'attention au problème de la traduction : voir l'étude « Pourquoi retraduire Descartes ? » *Études*, p. 105-124) parce qu'ils ont rendu, dès le XVII^e siècle *intelligere* par *concevoir*. Choix critique qui écarte le risque d'univocité et, partant, d'un développement de la philosophie cartésienne qui ouvrirait à Spinoza.

Concernant, enfin, la question du signe : des deux hypothèses (dissimilitude-ressemblance) la première a certainement le primat, et J.-M. Beyssade trouve d'heureuses formules pour le montrer : l'écart absolu entre signifiant et signifié apparaît incommensurable et seul l'entendement peut le franchir, écart toutefois qui n'exclut pas une

première ressemblance entre le signe dans sa matérialité, la lettre comme caractère dessiné, et ce que nous en percevons immédiatement, l'idée sensible, le signifiant sans rien du sens signifié, dont ce caractère et sa perception deviendront, pour certains, porteurs. Ceci devient bien clair à propos de la mémoire : quand on demande à D. dans l'*Entretien* à quoi ressemblent les vestiges imprimés dans le cerveau, le philosophe répond en indiquant l'abréviation Rsp. utilisée par le scripteur inconnu, monogramme (*Études* p. 312) que Adam n'avait pas déchiffré et que J.-M. Beyssade lit justement comme *responsio*. Ce qui n'est pas un signe purement conventionnel, mais une abréviation ayant un rapport de contraction avec le référent donc comportant dans une certaine mesure une ressemblance avec lui.

3) À propos de la toute-puissance de Dieu et de la nécessité des principes physiques, J.-M. Beyssade est certes convaincu que la Philosophie naturelle de D., faute d'une authentique justification métaphysique, n'aurait pu se fonder que sur des suppositions, des confirmations empiriques et – ajoutons-nous –, surtout analogiques. Cet état d'incertitude toutefois – pense-t-il – n'appartient qu'à une seule période : en effet, après la connaissance du vrai Dieu, l'auteur de la *Dioptrique* et des *Météores* pourra penser *a priori* le monde, suivre une méthode allant des causes aux effets, donc ajouter aux principes de la physique une nécessité qui leur manquait et, en même temps, leur retirer la prétention abusive d'être par eux-mêmes nécessaires. Tout ceci, l'historien s'attache à le montrer en analysant longuement les développements cartésiens concernant le vide, la cosmologie et la matière subtile, mais, à notre avis, sans grand succès ; si bien que cette étude nous semble très peu convaincante, car les derniers paragraphes des *Principia* nous semblent fonder le savoir plutôt sur la certitude morale que sur une assise métaphysique.

La recherche historique de J.-M. Beyssade – nous l'avons dit – a suivi la vie du philosophe jusqu'à sa mort (voir le très bel et très intéressant essai qui clôt les *Études* : « La mort de Descartes selon Baillet », p. 365-387), ainsi qu'œuvre après œuvre : il n'y a pas de thèmes majeurs dont il n'ait essayé de donner raison. Le privilège va certes à la métaphysique, qu'il voit se constituer en science rigoureuse quand l'entendement pur se détourne des sens et de l'imagination pour développer la notion primitive de la pensée et l'appliquer à l'âme (substance) et à Dieu (*Études*, p. 324).

Bien qu'il semble accepter la thèse de l'*Entretien*, selon laquelle il faut inscrire la métaphysique dans l'itinéraire global de la spéculation (*Études*, p. 272), l'on peut dire que l'objet premier de cette science, Dieu, tel que D. l'a entendu, traverse la plus grande partie de ces essais, un Dieu conçu selon une vision bien déterminée, que cette formule semble peut-être résumer : le Dieu de D. « est un être parfait et infini ». L'infini agit sur le parfait, qui devient incompréhensible comme lui : aucune perception infinie ne se comprend. Le parfait agit sur l'infini, qui en devient intelligible comme lui : l'infini divin est positif et parfaitement entendu » (*Au fil de l'ordre*, p.165). Le commentateur maintient fermement l'incompréhensibilité de Dieu sans toutefois y voir un obstacle ou une limite à son intelligence : au contraire, cette incompréhensibilité le manifeste dans sa vérité (*Études*, p. 139) : non pas un Dieu du chaos, mais un Dieu qui garantit l'ordre qui régit notre Univers, de la création jusqu'à nos jours (ici on ressent certes la méfiance de F. Alquié envers le *Monde* et le privilège accordé aux *Principia*).

Cette priorité accordée à la métaphysique ne signifie pas que le D. scientifique ait été ignoré : il apparaît en effet au centre de différentes études (de celles, par ex., sur la toute-puissance de Dieu (*Études*, p. 53-79) et sur la *Scientia perfectissima*, *Études*, p. 181-216) : il s'agit toutefois d'un regard attentif surtout aux rapports entre la science, telle que le philosophe l'a entendue, et les autres développements de sa philosophie, à l'ordre ou à la méthode (analyse ou/et synthèse) qu'il aurait suivi : l'A. n'envisage jamais cette activité scientifique en elle-même, de l'intérieur, pour ce qu'elle a apporté à la vision moderne du monde, en tant que science, perspective qui l'amène à instituer des rapports entre métaphysique et physique bien improbables, comme par exemple à assumer à la lettre le texte cartésien où le philosophe affirme que la notion d'inertie viendrait des notions des perfections de Dieu et surtout de son immutabilité (« Sur le *Discours de la méthode...* », *Études*, p. 44).

Les passions, loin d'être oubliées, constituent l'objet des deux dernières études, qui les envisagent de deux points de vue assez singuliers : d'une part en rapport à leur classement fondé sur l'application de la méthode à la troisième notion primitive (*Études*, p. 323-335), centre – selon l'A. – de ce développement de la pensée cartésienne, dont le statut ne correspond ni à la médecine, ni, tout au moins au sens strict, à la physique, mais à une science indéfinie de la personne, comme si celle-ci, s'échappant de la dissociation commune au métaphysicien et au physicien, pouvait se situer entre la pensée et l'étendue (*Études*, p. 334) ; d'autre part, en vue d'explicitier la notion d'émotion intérieure (*Études*, p. 337-362), en la distinguant des passions sensuelles ou sensitives, dans l'horizon du développement que ces émotions connaîtrons dans l'*Éthique* de Spinoza (cette fois en désaccord-accord avec F. Alquié, *Études*, p. 361).

Ce qui nous a le plus touché dans la vision que Jean-Marie Beyssade nous a offerte de D., c'est ce que nous pourrions appeler le D. critique : l'historien, pour conclure, part en effet de la *mathesis universalis*, comprise comme science universelle et méthode pour la connaissance des choses du monde (*Études* p. 308-309) et dont l'objet est justement l'ordre ou/et la mesure. Comme mesure elle embrasse tout le divisible, mais là où s'arrête la mesure il y a encore place pour l'ordre, un ordre de l'immense, de l'indivisible : la *mathesis* s'applique aux deux grands domaines du réel, aux choses matérielles ainsi qu'aux immatérielles (*ego, cogito*, Dieu). Nous atteignons aux limites de la raison, à l'absolu de la vérité, mais aussi, paradoxalement, à la condition de la vérité : « La métaphysique ou la philosophie première [devient] ainsi, à la fois, un domaine particulier de choses, les choses métaphysiques, et la clé de toute science [...], de toute méthode [...] la métaphysique ne clôt nullement la raison sur elle-même [...] elle est le lieu d'une autocritique de la raison » (*Au fil de l'ordre*, p. 320).

Le style de cet « historien qu'il essaie d'être » (*Au fil de l'ordre*, p. 307), précieux du point de vue lexical, tout a fait clair lorsqu'il trace les prémisses du discours qu'il pense darifier, élégant dans ses développements syntaxiques, se complexifie toutefois par la préoccupation de tout éclaircir par un tel nombre d'arguments, parfois très minutieux, que l'attention du lecteur risque de se relâcher.

La lutte d'une vie pour dépasser l'ambiguïté d'une pensée parfois déroutante, une recherche acharnée de la cohérence, c'est-à-dire de la raison (*Au fil de l'ordre*, p. 165), ont certes abouti à une lecture d'une rare subtilité des moments les plus ardues de l'œuvre cartésienne, toutefois, malgré de petits chefs d'œuvres, comme l'article sur *l'Entretien avec Burman*, les études de Jean-Marie Beyssade, bien qu'extrêmement enrichissantes, ne semblent pas avoir pu éviter tous les pièges du labyrinthe. C'est peut-être le secret de la pensée cartésienne, dont la destinée est de rester une philosophie ouverte, son éternité ne se situant que dans le/les temps de ses interprétations.

E. L.

2.1.6. BOURGEOIS-GIRONDE (Sacha), *Reconstruction analytique du cogito*, Paris, Vrin, Analyse et Philosophie, 2001, 286 p. Si D. est la figure emblématique de la philosophie moderne, sera-t-il possible de sauver le *cogito* à la période contemporaine, loin de tout substantialisme ou de toute métaphysique du sujet ? Telle semble être l'interrogation qui motive implicitement cette reconstruction.

L'A. présente au début de son livre deux difficultés qui permettent d'en préciser les enjeux. Tout d'abord, il s'agit de rendre compte d'une tradition contemporaine supposée hostile à l'histoire de la philosophie, et d'en élaborer une étude historique. Ensuite, il faut se heurter à l'interdit de Carnap relatif aux propositions métaphysiques telles que le *cogito*, censées être dépourvues de signification. L'A. émet également un scrupule à propos de l'objet de sa reconstruction : « qu'il s'agisse toujours, *in fine*, du *cogito* cartésien » (p. 9). Si l'entreprise même montre qu'il est possible de se défaire de la première difficulté, et si les travaux de J. Hintikka constituent un précédent exemplaire face à la critique carnapienne, il est possible d'être plus réservé en ce qui concerne le dernier point. En effet, comme le titre l'indique, le but de l'A. n'est pas tant de proposer une lecture de D. lui-même que de reconsidérer certaines interprétations possibles du *cogito*. Cela ne l'empêche pas de proposer, *in extremis*, quelques leçons tirées de l'analyse d'un argument classique : « *cogito ergo sum* ».

La prise de distance par rapport à l'inventeur du dit argument est manifeste au regard des références qui lui sont faites : sur un ouvrage de près de trois cents pages, on ne trouve que trois références au texte de D. après la p. 120 (aux p. 201-203, avec une citation des *Quatrièmes objections* d'Arnauld p. 234). Par ailleurs, le *cogito* est tout de suite réduit à « ce qui peut sembler à première vue une manière de "méta-*cogito*" : la première personne, l'assertion de l'existence de la pensée, un rapport de conjonction, d'inclusion ou d'implication entre la seconde et la première » (p. 15). En outre, il n'est fait nulle allusion aux lectures contemporaines de M. Henry ou de J.-L. Marion, qui, pour ne pas faire partie de l'école étudiée, n'ont rien à dire sur ce *cogito*. Une fois entendu cet avertissement, il reste un ouvrage technique, aussi intéressant par le dossier qu'il constitue que pour les difficultés que soulèvent ses conclusions. Celui-ci se compose de trois parties.

Il s'agit d'abord de déployer l'implication du « je suis » à partir du « je pense », sans avoir à rendre compte de présupposés ontologiques, ni en ce qui concerne l'existence du *je* qui pense, ni en ce qui concerne l'existence d'un être, quel qu'il soit, susceptible de penser. Il faut reconstruire la logique d'un argument potentiellement irréductible à une formalisation unique. L'A. discute le caractère inférentiel du *cogito*, mais aussi son interprétation performative. Une certaine distance est prise par rapport à toute interprétation « naïve » du *cogito*, ou pouvant reposer sur une inférence implicite ou un *modus ponens* du type : « je pense donc je suis, or je pense, donc je suis » (p. 101). Cette partie, véritable passage obligé de l'entreprise, conduit l'A. à remettre en question aussi bien la lecture de H. Frankfurt, que celles de J. Hintikka dont il retient l'importance du caractère intuitif de l'argument, relatif à l'acte même qu'il constitue.

Moins technique et plus orientée sur l'histoire de l'interprétation du *cogito* dans la philosophie analytique, la deuxième partie, s'arrêtant sur la référence à l'*ego*, concerne l'indexicalité en jeu dans l'argument. Si le *cogito* peut être conçu comme une pensée frégréenne, la particularité de sa saisie à la première personne ne doit pas mettre en péril son objectivité. L'A. reprend les critiques wittgensteiniennes classiques adressées au *cogito* ou à D., qui trouvent ici surtout leur expression dans les essais d'Anscombe. Il refuse l'implication ontologique d'un substrat pensant, de façon à supprimer tout caractère exclusif de l'intelligence de l'argument, même si un *je* garde le privilège de sa saisie directe. Plusieurs points importants sont établis, notamment le fait que la critique (de Geach) selon laquelle le *cogito* renverrait à une partie immatérielle de moi-même ne vaut pas.

La troisième partie, plus spéculative après deux parties critiques, s'intéresse à l'identité en question dans l'argument. L'étude du contexte du *cogito* traduit le souci de ne pas opposer son intelligence à la première personne à une perspective externaliste objective. L'A. propose donc de préférer à une introspection personnelle une conscience de soi, qui, pour être valide en général, n'indique rien sur l'identité de l'être pensant. Ainsi, le *cogito* peut être formulé par n'importe quel être susceptible d'en prendre conscience, sans rien induire quant à son individuation. L'argument est donc toujours valable, et les développements de l'A. l'amènent à conclure que rien ne permet d'en tirer quoi que ce soit en faveur d'une séparation radicale de l'esprit et du corps.

Le mérite de l'A. est grand d'avoir refusé, à partir d'une perspective analytique, des considérations aussi convenues que suspectes sur le fameux dualisme. Mais sa thèse ne concerne pas tant D. que la sauvegarde du « méta-*cogito* » considéré. Par ailleurs, en ce qui concerne la « faible implication de critères d'identification de la personne

composée par [l'union] d'un esprit et d'un corps (p. 248), l'A. ouvre un débat avec les interprètes. Notons au passage que la référence à R. Melzack et H. Putnam à propos de l'expérience d'une sensation imaginée dans des membres fantômes ne paraît pas aller de soi. L'A. considère, p. 257, que certains effets qualitatifs émis par le réseau neural peuvent impliquer une identification illusoire ou erronée de l'origine de la sensation et il affirme qu'« un cerveau dans une cuve pourrait, par exemple, faire la même expérience d'un corps » qu'un individu ayant le corps imaginé par le cerveau dans une cuve. Remarquons qu'un cerveau est un corps, et que l'illusion ou l'identification erronée concernant la disposition d'un corps n'en implique pas l'absence. De fait, rien n'indique ici que « nous n'avons pas besoin d'un corps pour sentir un corps ». Ne pas avoir le membre dans lequel nous sentons une douleur ne signifie pas que nous n'ayons pas de corps ; le corps imaginé n'est simplement alors pas le bon corps ou n'est pas correctement imaginé.

Au final, ce livre, aussi ardu que stimulant, constitue une véritable somme historique et critique sur la discussion analytique d'un argument d'origine cartésienne. Il intéressera au premier chef ceux qui étudient ce que l'on appelle « cartésien » en général, et non nécessairement D. lui-même. Il s'adressera plus encore à ceux qui font du commentaire sur le cartésianisme un objet de recherche à part entière, pour lesquels il se présente comme un dossier fondamental, voire un thème d'étude.

X. K.

2.1.8. GARBER (Daniel), *Descartes embodied. Reading Cartesian philosophy through Cartesian science*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2001, XII-337 p. L'ouvrage se décompose en quatre grandes sections : la première est un aperçu préliminaire sur la notion même d'histoire de la philosophie (« Does history have a future ? Some reflections on Bennett and doing philosophy historically », p. 13-30, **3.3.55**) ; la seconde examine la méthode, l'ordre et la certitude, la troisième envisage les rapports du corps et de l'esprit ainsi que les lois de la nature et la quatrième considère brièvement quelques prolongements plus généraux (« Descartes, or the cultivation of the intellect » p. 277-295, **3.1.92**, « Experiment, community and the constitution of nature in the seventeenth century » p. 296-328, **3.2.55**). Nombre des articles et communications contenues dans ce volume, publiés entre 1982 et 1996, sont déjà des classiques et ont fait l'objet de recensions dans le *BC* : ainsi, la partie 2 a déjà été entièrement recensée ou évoquée : elle se compose des articles suivants (numérotés 2 à 6) : « Descartes and method in 1637 », p. 33-51 (*BC* XVIII, 3.1.1) ; avec L. Cohen, « A point of order : analysis, synthesis and Descartes », p. 52-63 (*BC* XIII, 3.1.6.) ; « J.-B. Morin and the *Second Objections* », p. 64-84 (*BC* XXVI, 2.2.1) ; « Descartes and experiment in the *Discours and Essays* », p. 85-110 (traduit du français, *BC* XXIV, 3.1.4) ; « Descartes on Knowledge and certainty. From the *Discours* to the *Principia* », p. 111-129 (*BC* XXVII, 2.1.1.). Dans la troisième partie, le *BC* a évoqué les articles 10 à 12, à savoir « Descartes and occasionalism », p. 203-220 (*BC* XXIV, 3.2.1.) ; « *Semel in vita* : the scientific background to Descartes' *Meditations* », p. 221-25 (*BC* XVII, 3.1.1.) ; « Forms and qualities in the *Sixth Replies* », p. 257-273 (traduit du français, *BC* XXV, 2.1.1.). Il convient certainement d'ajouter à ces recensions quelques remarques, notamment concernant les trois premiers articles de la troisième partie. « Mind, body and the laws of nature in Descartes and Leibniz » (voir *BC* XV, 3.2.10), p. 133-167, expose une thèse inédite quant à la question de savoir si l'âme humaine bouleverse ou non le principe de conservation du mouvement. Pour l'A., dans la mesure où les lois du mouvement dérivent de l'action de Dieu envisagée comme cause efficiente du mouvement, il est cohérent de penser que « Descartes peut excepter les corps animés des lois qui gouvernent le mouvement des corps inanimés » (p. 167). Donc, contrairement à l'interprétation « charitable » qui veut que l'âme n'agisse que sur la détermination des esprits animaux, et non sur la vitesse de leur cours, l'A. soutient, en un sens absolument positif, la violation des lois de la nature par les esprits, ces lois gouvernant seulement les systèmes purement matériels dans lesquels Dieu est seul cause du mouvement (p. 165). Cette thèse s'appuie notamment sur les lettres à More. Deux autres études traitent du problème de l'union et de la communication du mouvement : « Understanding Interaction » (p. 168-188, **3.1.93**) et « How God causes motion : Descartes, divine sustenance, and occasionalism » (p. 189-220 ; voir *BC* XVIII, 3.1.51), en mettant cette question cartésienne en rapport avec l'occasionalisme.

Les lecteurs de *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago, 1992, *BC* XXIII, 2.1.4) connaissent le talent particulier de l'A. pour associer les problématiques de physique et de philosophie première, ne réduisant le commentaire cartésien ni à une histoire descriptive des sciences, ni à des abstractions vides. Le rassemblement de ces études permet, dans la diversité des questions abordées, d'apprécier la fécondité de cette méthode.

F. de B.

2.1.10. GUENANCIA (Pierre), *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, Folio essais n° 354, 2000, 576 p. Ce livre se compose de deux parties de statut distinct. La première, « La philosophie de Descartes » (p. 31-261) constitue – à l'exception des sections ajoutées sur les passions et la liberté, p. 238 *sqq.* – la réédition de l'excellent *Descartes* paru en 1986 chez Bordas (voir *BC* XVII, 2.1.8). La seconde partie (p. 263-545) réunit, sous le titre : « Questions ouvertes du cartésianisme », dix études plus particulières, pour la plupart issues de publications en revues ou collectifs : « Mécanisme et finalité : corps-machine, corps humain » (p. 265-319, version développée de « Réflexions sur les rapports du mécanisme et de la finalité chez Descartes », *Cahiers philosophiques*, 2, janvier 1980, **3.1.109**) ; « L'institution de la nature » (p. 320-349, voir *BC* XXIV, 3.1.61) ; « La signification de la technique dans le *Discours de la méthode* » (p.

350-371, voir *BC XIX*, 3.1.55) ; « La critique cartésienne de l'histoire » (p. 372-387, reprise de l'art. paru dans *Archives de philosophie*, 1986, 49, 4, **3.1.110**) ; « Dieu, le roi et les sujets » (p. 388-419 ; voir *BC XXII*, 3.1.1) ; « Hobbes-Descartes : le nom et la chose » (p. 420-440, voir *BC XXII*, 3.1.52) ; « La commune mesure : Descartes et la critique du cartésianisme (Gassendi, Spinoza) » (p. 441-453, reprise de l'art. paru dans *La mesure. Instruments et philosophies*, J.-C. Beaune, éd., Champ Vallon, 1994, **3.2.69**) ; « La question de la vérité dans la philosophie de Descartes » (p. 454-491, reprise de l'art. paru dans *La vérité* R. Quilliot, éd., 1997, **3.1.108**) ; « Descartes et la politique » p. 492-509 ; « Représenter les passions », p. 510-531. L'ensemble est encadré d'une introduction et d'une conclusion inédites (cette dernière sur « Le partage de la succession cartésienne » p. 532-545).

À travers l'ensemble de ces études, l'A. a voulu « considérer la philosophie cartésienne non comme un système mais comme une activité, comme une pensée qui non seulement s'est attaquée aux problèmes essentiels de la pensée humaine, mais est parvenue à des solutions précises et cohérentes de ces problèmes » (p. 23) ; ainsi, « le cartésianisme n'est pas l'objet d'un intérêt antique, mais quelque chose qui concerne chacun de nous dans ce qu'il a d'universel et de plus propre en tant qu'être pensant » (*ibid.*). De fait, avec une rigueur et une densité rares, l'ouvrage de synthèse publié en 1986 opérait sur une série de thèmes-clés – projet de la méthode, sens du mécanisme, statut de l'idée d'infini, éléments fondamentaux de la morale – une véritable reprise méditative, capable de restituer à l'entreprise cartésienne, en même temps que sa dimension d'expérience, ses exigences constitutives et sa puissance affirmative. La série d'études rassemblées dans la seconde partie du présent volume forme en quelque sorte la contre-épreuve de cette synthèse : elle donne occasion de voir « la diversité et la variété des objets », comme l'A. l'écrit contre Bergson, « non pas se réduire comme une peau de chagrin mais se disposer comme d'eux-mêmes le long des grandes lignes d'une pensée » (p. 266).

En l'espèce, « le fil conducteur de la pensée cartésienne, l'idée d'où tout part et où tout aboutit est celle de la liberté », idée que l'A. caractérise comme « parfaitement claire et distincte », et à laquelle s'attache en conséquence un authentique « pouvoir d'explication et de compréhension » (p. 9-10). Ainsi l'ample étude sur « Mécanisme et finalité : corps-machine, corps humain » souligne-t-elle que, l'union de l'âme et du corps étant « davantage une union *pour* qu'une union *de* deux substances » (p. 291), « on ne peut parler d'aucun diktat du corps sur l'âme » : tout indique « la vicariance des fonctions [du corps], c'est-à-dire la possibilité pour l'âme de les utiliser en vue d'une fin qu'elle choisit librement » (p. 300). Aussi bien, ajoute l'étude sur « L'institution de la nature », « entre l'institution et l'acquisition, la différence est seulement temporelle : celle de la nature précède celle des hommes, et l'on conçoit aisément la possibilité d'une inversion » (p. 347). De fait, l'« exigence technique » analysée dans « La signification de la technique dans le *Discours de la méthode* », repose elle-même, du point de vue métaphysique, « sur le caractère inéliminable et non imaginaire du possible (...) ; par où on voit en quoi le mécanisme diffère du déterminisme », dans le cadre duquel l'action technique, spécifiquement humaine, ne semble pas avoir sa place » (p. 361). Le même souci de ménager à l'action humaine, qui est d'abord pensée, sa réalité spécifique et entière expliquera encore « le rejet de l'histoire par la philosophie cartésienne » : « en refusant toute force ou toute cohésion interne au temps, Descartes récuse par avance l'idée d'une force passive, virtuelle ou inconsciente, sans laquelle l'idée de devenir perd sa signification » (p. 385). En examinant dans son inévitable inadéquation la comparaison de la puissance divine avec la puissance monarchique, telle qu'elle s'effectue d'abord en AT I, 145-146 pour resurgir dans les textes de 1646-1647 sur le libre arbitre, l'étude sur « Dieu, le roi et les sujets » entend cerner le statut du « sujet » qui doit se représenter les choses de la sorte : dans la mesure où le vrai pouvoir absolu implique son auto-régulation, il « a cet effet remarquable de préserver la liberté : il veut la liberté et non l'assujettissement » (p. 410), et nous ne sommes « sujets de Dieu » qu'« au sens où l'on parle du sujet d'une œuvre » (p. 419). Cette relation se vérifiera encore dans l'étude consacrée à « la question de la vérité » (p. 454-491), avec l'élucidation du lien de principe entre la vérité divine et la possibilité de l'erreur humaine (p. 479-481).

Complétant cet ensemble, dont la richesse et la subtile texture ne peuvent être ici restituées, plusieurs études d'objet plus délimité abordent notamment la conception de la « chose » chez D. et chez Hobbes ; les objections de Gassendi et de Spinoza à l'« union substantielle » cartésienne ; les conditions du jugement politique selon D., et celles des rapports entre passion et représentations. Chacune contribue à fixer sur le même mode hautement réflexif, à la fois discursivement clair et intuitivement puissant, ce qui constitue le double objet de l'entreprise de l'A. : soit, pour reprendre les termes de Pascal, cité p. 512, déterminer « le véritable lieu » d'où peut être apprécié, en prenant sa cohérence et son sens vivant, le tableau philosophique constitué par l'œuvre de D. ; et ce faisant, définir par profils, recoupements et confirmations successives « le véritable lieu » où D. lui-même s'est installé pour examiner les différents ordres de choses offertes au regard de l'esprit humain. C'est dire en deux mots la singulière nécessité de cette lecture aussi frappante par sa constance que par sa profondeur.

D. K.

2.1.12. MEHL (Edouard), *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, préface de Michel FICHANT, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, 380 p. L'objet du livre est précisé dans son sous-titre. Il s'agit en effet de la reconstruction des idées des enthousiastes et des Roses-croix, des débats qu'ils ont suscités en territoire germanique (à Cassel par exemple) et de leurs retombées politiques, avec une attention particulière aux traces repérables dans les écrits de jeunesse de D. (*Cogitationes privatae* et *Olympica*) et aux conséquences visibles dans les œuvres de la maturité. D'abondantes annexes (p. 285-332) apportent des preuves textuelles en citant d'amples extraits de Hartmann, Weigel, Tobias Hess (1568-1614), Christoph Besold (1577-1638),

Caspar Grünewald. Les deux années retenues par l'A., si cruciales dans la formation de la science cartésienne, sont en effet pauvres en informations certaines. Les seules sources contemporaines sont le Journal de Beeckman, découvert par Cornelis de Waard (1879-1963) en juin 1905 à la Bibliothèque de Middelburg (et publié à La Haye, 1939-1953 ; on en trouve des extraits sur le site <www.xs4all.nl/~adcs/beeckman>), et le « petit registre » (AT X, 7). Les autres sources, à commencer par le *Discours*, sont postérieures.

Centrant son enquête sur l'Allemagne, l'A. rouvre un dossier, clos dans les années cinquante, sur les liens entre D. et les Roses-croix ; il cherche d'abord très concrètement à retrouver le contexte des endroits où le jeune philosophe a vécu ses premières expériences culturelles et, en second lieu, il tente de vérifier dans quelle mesure les théories scientifiques et philosophiques postérieures se trouvent en germe dans les premières pensées de Descartes.

Au terme de cette enquête, l'A. montre que les origines de la pensée cartésienne plongent leurs racines dans des sources différentes, où des suggestions parfois contradictoires se trouvent réunies et unifiées dans une synthèse grandiose. Il montre aussi que c'est par pure ignorance que ces sources ont été tenues pour obscures et confuses, ce qui a conduit à la fausse assertion d'une doctrine née sur une *tabula rasa*. Pour ce faire, l'A. porte au devant de la scène des figures historiques et des textes qui constituent l'arrière-plan de la pensée de D. : Nicolas de Cuse, Alsted et Beeckman, Kepler, Besold et les weigeliens, J. Faulhaber (1580-1635), Caspar Grünewald, pour n'en citer que quelques-uns. Il montre aussi que le rôle de la secte rosicrucienne (« chacun sait en 1619 qu'elle est un pur noumène, et nul sans naïveté ne s'intéresse à cette question ») est surtout politique.

Il ressort de cette analyse que le parcours qui sous-tend la théorie cartésienne de l'unité et des limites du savoir est accidenté et non pas linéaire : « ce sont ces débats (dont on peut faire à la logique éditoriale des corpus d'œuvres complètes le reproche de les anéantir) qui constituent proprement l'objet de l'histoire de la philosophie, et les plus philosophes sont sans doute ceux qui, comme Descartes, y prennent part sans y prendre parti ». L'*ego cogito* exprime l'unité supérieure qui naît des cendres du conflit entre le relativisme sceptique et l'absolutisme métaphysique dans l'expérience que fait la pensée de sa propre finitude devant l'idée d'une nature parfaite et infinie. L'A. cite : *finitum (...) detractum est ab infinito* et commente : « ce n'est pas en 1629, mais dès la rencontre avec Beeckman en novembre 1618 que Descartes put méditer ce principe », tandis que l'« enthousiasme » désigne un concept bien répertorié dans le contexte de 1619 et jouant un rôle spécifique dans le domaine de la théorie de la connaissance. L'A. cite en exemple Kepler (*De stella nova*, 1604) et Andreas Libavius (Libau, vers 1560-1616, auteur de l'*Examen philosophiae novae*, 1615), qui définit l'enthousiasme comme *abstractio mentis a sensibus*. Quant aux yeux « assez étincelants » du second songe, s'ils ne permettent pas de conclure que « le réveil du deuxième songe contient positivement la théorie de la vision », ils doivent néanmoins être rapprochés de la théorie de la *Dioptrique* sur le phénomène qui se présente chaque fois que les rayons lumineux au lieu d'éclairer les corps environnants ne touchent que la surface convexe de l'œil. L'A. conclut : il est question d'optique dans les songes et donc des fondements de la physique.

L'A. reconstruit l'histoire et la géographie du « point de départ » de D. : les *Olympica* et les *Cogitationes privatae* proviennent du terreau que constituent les discussions entre les enthousiastes (le paracelsien Oswald Croll, 1609†, à qui est dû le terme *Olympica*), les manifestes rosicruciens et l'entourage du Landgrave Moritz de Hessen-Kassel (1572-1632), aux origines des premières publications rosicruciennes) et leurs adversaires (l'*Examen philosophiae novae* de Libavius). Le lieu géographique est Cassel, où D. aurait pu, entre autres, voir les instruments du mathématicien suisse Joost Brūgi (1552-1632) et de son fils adoptif Benjamin Bramer (1588-1652). Descartes utilise le vocabulaire et le style allégorique de ses contemporains pour définir son concept personnel de science universelle : le lexique des *Cogitationes* s'insère dans ce contexte autant d'un point de vue culturel que d'un point de vue géographique.

L'A. a atteint le but qu'il s'était fixé. Ses recherches conduisent à réviser les thèses exposées par Henri Gouhier dans *Les premières pensées de Descartes* (1958). Gouhier avait soutenu (1) que les « premières pensées » devaient être tenues pour des pensées d'écolier, destinées à disparaître des œuvres de la maturité, et (2) qu'en l'absence de documents, l'historien qui fait l'hypothèse d'une appartenance de D. aux milieux ésotériques le fait à partir de suggestions, d'entretiens imaginaires. L'interprétation de Gouhier, cependant, n'est pas nécessairement dépassée : elle doit être repensée, selon nous, en fonction des nouveaux acquis sur le contexte rosicrucien de l'Allemagne au temps de D., afin de remettre dans son contexte l'apport de Gouhier, qui a eu le mérite de s'intéresser, après l'abbé Sirven, aux années de jeunesse de D.

La présente monographie a atteint deux résultats qui dépassent les espérances avouées de son auteur : (1) montrer qu'il n'est plus possible aujourd'hui de poser dans les termes des années cinquante la question du rapport de la *scientia mirabilis* aux thèmes rosicruciens (et donc la question de l'origine ésotérique ou non de la philosophie moderne) et (2) fixer les limites de la recherche, lorsque la reconstruction sur des données objectives cède le pas aux choix personnels de l'historien, comme quand on se demande si D. est plus proche de Montaigne ou de Suárez : un historien qui lancerait une recherche de ce type serait conduit à réduire la philosophie (et son histoire) à une affaire de goût personnel.

G. B.

2.1.13. SECADA (Jorge), *Cartesian metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2000, XII-333 p. Le sous-titre de l'ouvrage (*Les origines scolastiques de la philosophie moderne*) est trompeur, l'objectif de l'A. étant de montrer que la métaphysique cartésienne, dans ses thèses et dans ses concepts, s'élabore en rupture avec les réquisits épistémologiques de l'École. Cette rupture implique cependant, de la

part de D., une connaissance précise de la théologie thomiste et de ses aménagements suáreziens. L'affirmation des *Réponses aux Premières objections* (« (...) selon les vraies lois de la logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est [an sit], qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est [quid sit] », AT IX 86, VII, 107-108) exprime, selon l'A., le sens général de l'opposition entre la métaphysique cartésienne et les conceptions scolastiques, que ce soient celles de Thomas, celles tendanciellement «scotistes» de Fonseca ou plus «nominalistes» de Suárez. Cet «essentialisme» cartésien détermine l'ensemble des thèses de la métaphysique (notamment la définition des substances et la distinction âme et corps, chap. IX) et s'assortit d'une théorie spécifique de la connaissance qui se formule autour du précepte augustinien (que l'A. définit génériquement comme platonicien) *d'abducere mentem a sensibus* (chap. II). C'est exemplairement dans la connaissance de Dieu que se donnent à lire les avancées cartésiennes – et c'est dans leur relevé que se marque le plus nettement l'originalité du présent ouvrage : pour ceux qui parviennent à détacher l'esprit du commerce des sens, il est possible de démontrer l'existence de Dieu au moyen, non pas des effets sensibles, mais de la seule connaissance de son essence (chap. VI). Nous connaissons «plus facilement» l'essence divine que les créatures ; une démonstration *a priori* est donc plus adaptée à la nature de notre entendement, qui a premièrement la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de tout autre effet créé. Faisant «connaître ce que c'est que Dieu [quid sit Deus] » (AT IX, 86), l'idée de Dieu permet de démontrer son existence au moyen de l'intellection de son essence alors que l'impossibilité d'une telle intellection conduit Thomas d'Aquin à affirmer que « la première chose à connaître au sujet [de Dieu], c'est qu'il existe » – notre incapacité à connaître les noms divins en les rapportant à leur cause, à savoir l'essence de Dieu, nous condamnant à la seule voie par les effets. Proposant une preuve prétendument plus accessible aux thomistes, la troisième *Méditation* renverse, en réalité, les principes de la théologie de l'École : elle n'oppose pas mon être fini à Dieu, acte pur existant par soi, c'est-à-dire sans cause, mais conclut, à partir de l'expérience de ma dépendance, à l'existence d'un Dieu infini et cause de soi. L'infinité de l'essence divine (ou la «surabondance de la puissance [exuperantiam potestatis]») est ainsi la raison positive permettant de démontrer que la cause première est bien Dieu. Or, pour Thomas d'Aquin comme pour Suárez (*Disp. Met.* XXIX, 3, 2), une telle démonstration ne peut s'appliquer à l'existence de Dieu, précisément parce que, cause première, Dieu n'a pas de cause. L'existence de Dieu est en soi indémontrable parce que Dieu n'a pas de cause mais aussi parce que l'évidence de son existence, indiscernable de son essence, se soustrait à toute démonstration ; pour qui connaît l'essence de Dieu, son existence est connue par soi et ne nécessite aucune preuve – l'être de Dieu étant son essence même. En introduisant la notion de *causa sui*, D. renverse ces affirmations : l'existence de Dieu devient en soi et pour nous démontrable, puisque l'essence en est la cause – son infinité faisant que Dieu est par soi positivement, c'est-à-dire cause de soi (chap. VIII). C'est alors la nécessité interne ou formelle de l'essence divine qui s'impose à la pensée, qui la «saisit» ; c'est l'acte d'exister de Dieu, indistinct de son essence et par lequel il possède toutes les perfections, qui est ainsi positivement transcrit dans la démonstration (chap. 1^{er}). L'intelligibilité pour nous de l'essence de Dieu et la connaissance positive de son infinité font que nous pouvons fournir le *pourquoi* de chacune de ses perfections, c'est-à-dire en donner la démonstration *a priori*. Dieu devient ainsi le premier objet de connaissance et la première essence connue, sans qu'un détour par les effets sensibles soit nécessaire – même lorsqu'elle part de l'effet que constitue mon existence, la preuve procédant toujours *a priori*, c'est-à-dire à partir de l'idée de Dieu. En prenant appui sur les analyses de l'A., il est possible d'affirmer que, davantage qu'un attribut, l'aséité positive est le principe à partir duquel tous les attributs peuvent être connus : la notion de *causa sui* exprime l'intelligibilité *a priori* de l'essence divine et en manifeste l'infinité, «force [vis]» dont découlent toutes les perfections de Dieu et à partir de laquelle elles peuvent toutes être démontrées. L'A. montre parfaitement que l'invention de la métaphysique cartésienne consiste à revendiquer, pour le fini, la possibilité de connaître Dieu par son idée, laquelle est comme son essence infinie imprimée en notre esprit. L'idée de Dieu, définition vraie de son essence, sert alors de moyen terme à toute démonstration. Il aurait peut-être été intéressant de montrer en quoi cette revendication de l'intelligibilité *a priori* de l'essence divine bouleverse les catégories traditionnelles permettant de penser le rapport entre l'homme et Dieu. Rapportés à cette capacité qu'a l'idée de Dieu de représenter clairement et distinctement l'essence divine, l'épistémologie et les concepts scolaires se vident de sens ; rompant avec la théologie négative des noms divins, D. répugne à utiliser, dans une métaphysique où l'essence infinie de Dieu est l'objet d'une connaissance réelle et positive, des termes forgés par les défenseurs de l'impossibilité en soi et pour nous d'une telle connaissance : l'équivocité paraît pouvoir s'appliquer à cet infini dont nous ne possédons aucun exemple en nous et qui nous demeure irréductiblement incompréhensible mais, en même temps, sans en avoir aucun vestige en nous, ce caractère propre du divin nous est parfaitement accessible, par l'idée innée que nous en avons, et c'est sous son contrôle que nous opérons la détermination de chacun des attributs – la *via remotionis* se dépouillant alors de toute négativité. Il faut donc penser l'impensable, à savoir une analogie *a priori*, impliquant l'intelligibilité pour nous et en soi de l'essence divine et la positivité de son infinité. Enfin, il n'est pas certain que cette «révolution» épistémique n'ait aucune incidence pratique : l'ouvrage s'achève sur une référence à la morale cartésienne dont il aurait été possible de préciser les liens avec la métaphysique. La connaissance de Dieu détermine, en effet, une morale et une pratique, demandant «de toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier». Dieu n'est pas l'objet d'un amour parmi d'autres mais la condition indispensable à tout amour et toute vertu ; sans sa connaissance ni son amour, nous serions incapables d'«aucune vraie amitié ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu» (AT IV, 294). Comme l'a montré Gouhier, la connaissance de Dieu fait que «l'âme acceptera ce qui arrive par soumission au décret divin, (...) acceptera les contraintes sociales (...), alors sa vie morale sera orientée vers Dieu (...); à la morale religieuse dont la béatitude surnaturelle est le prix et que les prêtres ont

mission d'enseigner à tous les hommes, Descartes ajoute une *morale métaphysique* à l'usage des rares esprits qui ont pu suivre le philosophe dans sa conquête de la vérité» (*La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972, p. 272). Effectuant une lecture des lieux les plus éminents de la métaphysique cartésienne en les confrontant à la tradition scolastique, l'A. montre que si D. est le premier philosophe de la modernité, c'est avant tout parce qu'il propose une connaissance de Dieu dont personne avant lui n'avait posé les fondements.

L. D.

2.1.17. YAMADA (Hiroaki), *Shinri no keijijōgaku. Dekaruto to sono jidai* [*La métaphysique de la vérité. Descartes et son temps*, en japonais], Kyoto, Sekaibun-sha, 2001, 352-IV p. Comme le sous-titre le précise, il s'agit d'une étude dédiée au maître Matao Noda, auteur de *Dekaruto to sono jidai* (Kōbun-dō, 1950, rééd. Shikumashyobō, 1971). Hiroaki Yamada étudie la question de la vérité chez D.(chap. I^{er}), en le comparant aux autres philosophes de premier plan au XVII^e siècle : Malebranche(chap. II), Gassendi (chap. III), Spinoza (chap. IV), Leibniz (chap. V) et Pascal (chap. VI-VII). En mettant ainsi en perspective les caractéristiques de ces grands penseurs, qui méditent sur la vérité et Dieu chacun à sa façon, l'A. nous invite à prendre au sérieux la métaphysique cartésienne, dans la mesure où elle cherche une garantie divine pour la vérité tout en restant à l'ordre philosophique, et sans s'élever à l'ordre religieux comme le fait Pascal. On est donc impatient de savoir comment se développera concrètement cette opération philosophique qui s'amorce ici, nommée *À la recherche du Dieu perdu* (p.6). Les lecteurs japonais tireront, par ailleurs, un grand profit de la première version japonaise des deux textes, situés en appendice, que l'A. a pris la peine de traduire et d'annoter soigneusement : (I) la *Lettre de M. Descartes à M. Cerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes Réponses*, 12 janvier 1646 (AT IX-1, 202-217) et (II) un extrait concernant la nature des idées de la *Recherche de la vérité* de Malebranche (III, II,1-7).

K. H.-H.

2.2. CARTESIENS

- 2.2.1. BENNETT (Jonathan), *Learning from six philosophers, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, 2 vol., New York, Clarendon Press – Oxford University Press, 2001, 404+396 p. (Sur Descartes dans le volume I : chap. I^{er} « Cartesian and Aristotelian Physics » ; chap. II « Matter and Space » ; chap. III « Descartes's Physics » ; chap. IV « Descartes's Dualisms » ; chap. V « Descartes on Causation » ; chap. XI « Desire in Descartes and Spinoza » ; chap. XIX « Descartes's Search for Security » ; et chap. XX « Descartes's Stability Project » ; dans volume II : chap. XXIV « Descartes's Theory of Modality »)
- 2.2.2. BERMON Emmanuel, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 26, 2001, 432 p. [notamment p. 378-387 : « Le sujet cartésien ».]
- 2.2.3. BISCHOFF (Jean-Louis), *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, Paris – Montréal – Budapest – Torino, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2001, 269 p.
- 2.2.4. BRAHAMI (Frédéric), *Le travail du scepticisme, Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2001, 264 p.
- 2.2.5. ECHEVERRIA (José), *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*, Barcelona, Anthropos, 1997, 238 p. (Oubli du BC XXVIII)
- 2.2.6. EMMANUEL (Steven M.), éd., *The Blackwell guide to the modern philosophers, from Descartes to Nietzsche*, Malden – Oxford, 2001, XII-423 p. [Chap. sur Descartes, par Gary HATFIELD, p. 1-27 ; sur Spinoza par Don GARRETT, p. 43-60 ; sur Malebranche, par Steven NADLER p. 61-77 ; sur Leibniz, par Donald RUTHERFORD, p. 78-100.]
- 2.2.7. GOBRY (Ivan), *La reine Christine : la très secrète et scandaleuse reine de Suède*, Paris, Pygmalion, 2001, 433 p.
- 2.2.8. HEYDEN-RYNSCH (Verena von der), *Christine de Suède, la souveraine énigmatique*, Gallimard, 2001, 240 p.
- 2.2.9. LOPEZ MOLINA (Blas), *Razón y experiencia : de Descartes a Hume : puntos básicos*, Granada, B. López, Cuadernos de filosofía 7, 2001, 244 p.
- 2.2.10. LOSONSKY (Michael), *Enlightenment and action from Descartes to Kant : passionate thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, XVII-221 p. [Chap. sur Descartes, p. 12-41 ; sur Spinoza, p. 132-157 ; sur Leibniz, p. 158-184.] ✎

- 2.2.11. SANTINELLI (Cristina), *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000, 286 p. (Oubli du BC XXXI)
- 2.2.12. SCRUTON (Roger), *A short history of modern philosophy : from Descartes to Wittgenstein*, London, Routledge, 2001, 328 p. Trad. néerlandaise, *Inleiding tot de moderne filosofie : van Descartes tot Wittgenstein*, Bijleveld, 2001, 228 p. (Sur Descartes, chap. III-IV. ; première éd. 1981, voir *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, n° 3599.)
- 2.2.13. SEDGWICK (Peter R.), *Descartes to Derrida : an introduction to European philosophy*, Malden – Oxford, Blackwell Publishers, 2001, XI-310 p. (Sur Descartes, chap. 1.1 : Descartes, Knowledge and Certainty, comprenant quatre sections : « Mind and Body », « Foundations », « Reason », et « The Self and Reason ».)

2.2.10. LOSONSKY (Michael), *Enlightenment and action from Descartes to Kant : passionate thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, XVII-221 p. L'A. s'intéresse aux différentes étapes qui, au XVII^e siècle, ont progressivement contribué à l'émergence de la « *Kant's conception of human enlightenment as something that requires the public exercise of reason* ». Partant du constat selon lequel Kant décrit l'état de minorité comme une tutelle dont la cause tient moins à l'insuffisance de l'entendement qu'à celle de la résolution de s'en servir, l'A. s'intéresse principalement au thème de l'irrésolution et à ses remèdes par la mise en évidence du rôle de la volonté et de ses liens avec la pensée chez les principaux philosophes qui ont contribué au processus historique étudié. Le premier chapitre de cette reconstruction est consacré à une interprétation de D. (p. 12-41). En effet le doute cartésien apparaît comme un acte de volonté (p. 15), tout comme le *cogito* en tant qu'il est une affirmation ou un jugement (p. 20). Dans la mesure où « *a voluntary mental action is a kind of mental event that can be known by introspection* » (p. 25), l'A. se demande ensuite si le *cogito* est « *a case of immediate self-awareness* » et/ou « *a propositional attitude* » (p. 25-32), puis il montre que le *cogito* n'est pas une perception passive mais une pensée délibérée et volontaire (p. 32-38). Il établit enfin que ce sont les limites auxquelles se heurte notre liberté qui nous conduisent à avoir l'idée de Dieu (p. 38-39) et des choses extérieures (p. 39-40). Les principaux autres chapitres sont consacrés à Hobbes, Locke, Spinoza, et Leibniz. L'intérêt porté à Hobbes (p. 42-71) est surtout à chercher du côté de « *the interdependent role of internal mental representations and external bodily behavior in Hobbes's theory of mind* ». Le chapitre sur Spinoza (p. 132-157) insiste principalement sur le rôle quasi nul exercé par la volonté dans sa théorie de la connaissance depuis le *Court Traité* jusque dans l'*Éthique*.

Il faut avouer que la dispersion dont fait preuve l'ouvrage nuit parfois à l'intelligibilité de l'ensemble, dès lors que les enjeux initiaux ne sont pas définis très clairement. On aurait aimé en particulier voir mieux précisé le rapport entre les nombreux thèmes abordés – à savoir la liberté de penser, le rôle du langage, la volonté, l'enthousiasme, etc., et même le bien commun à propos de Leibniz (p. 182) – à la fois au sein de chaque chapitre mais aussi entre les différents chapitres : cet ouvrage, qui se montre incontestablement ambitieux et souvent suggestif, n'en aurait été que plus probant.

F. M.

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

- 3.1.1. BONICALZI (Francesca) & STANCATI (Claudia), éd., *Passioni e linguaggio nel XVII secolo, Atti della giornata di studio, Consenza, 27 aprile 1999*, Lecce, Milella, Saggi 27, 2001, 196 p. (Abrégé *Passioni e linguaggio*.) **Voir aux nos 3.1.15, 21, 38, 146, 183 224, 3.2.7, 99 & 3.3.52.** ✍
- 3.1.2. BOURGEOIS (Bernard) & HAVET (Jacques), *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, nouvelle série, 2000, 176 p. avec un CD-Rom présentant la version intégrale des actes du congrès (1262 p. imprimables ; lorsqu'il y a une double indication, la pagination renvoie d'abord au livre, ensuite au CD-Rom, et au seul CD-Rom sinon. La rencension ne prend en compte que les conférences plénières et l'hommage international). (Abrégé *L'esprit cartésien*) **Voir aux nos 3.1.7, 8, 12, 17, 18, 22, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 34, 37, 38, 39, 43, 47, 48, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 65, 67, 74, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106, 111, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 128, 133, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 161, 163, 165, 168, 169, 170, 172, 174, 176, 178, 181, 182, 186, 187, 188, 191, 193, 194, 196, 197, 199, 205, 206, 207, 213, 221, 222, 223, 226, 228, 230, 231, 235, 236, 238, 3.2.13, 14, 15, 16, 20, 23, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 41, 43, 44, 48, 51, 56, 61, 62, 68, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 80, 81, 82, 91, 97, 98, 114, 118, 126, 127, 129, 136, 142, 145, 146 & 3.3.2, 3, 4, 8, 12, 13, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 48, 49, 51, 55, 57, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 82, 83, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 113, 114, 116, 119, 120, 124, 125, 127, 128, 129, 133 et 135.** ✍
- 3.1.3. Collectif, «René Descartes, 1596-1650. Les découvertes scientifiques d'un génie français», *Les Cahiers de Science & Vie*, n° 66, décembre 2001, p. 6-83. (Abrégé *Les découvertes scientifiques*) **Voir aux nos 3.1.29, 44, 49, 50, 70, 71, 130, 131, 160, 179, 201, 203 et 3.2.86.**

3.1.4. Veritas (Porto Alegre), 43, 1998, n° 2. (Oubli du BC XXIX) **Voir aux nos 3.1.127, 177, 185, 200 et 3.3.108.**

3.1.5. ABLONDI (Frederick), « Automata, living and non-living. Descartes' mechanical biology and his criteria for life », *Biology & Philosophy*, 13, 1998, 2, p. 179-186. (Oubli du BC XXIX)

3.1.6. AKIYAMA (Yoshinobu), « [La règle de l'évidence et le doute dans les *Meditationes* de Descartes] » (en japonais), *Bulletin des facultés des sciences humaines de l'université de Kwaseï-gakuin*, 50, 2001, 4, p. 41-53.

3.1.7. ALBAGLI (Nicole), « Descartes et les fondements de l'anthropologie la victoire du *cogito* sur le malin génie et sur le Dieu trompeur », *L'esprit cartésien*, p. 460-468. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.8. ALLARD (Maxime), « Satisfaire le désir de connaître par la recherche de la vérité chez Descartes et Malebranche », *L'esprit cartésien*, p. 1033-1037. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.9. ALMOG (Joseph), *What am I? Descartes and the mind-body problem*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2001, 160 p.

3.1.10. ALVES EVA (Luiz), « Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno », *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 27, 2001, 2, p. 199-225.

3.1.11. ANGELINI (Elisa), « Traccia e ricordo. Descartes e le due memorie », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Siena, Edizioni Cadmo, 21, 2000, p. 179-206. (Oubli du BC XXXI)

3.1.12. ANNA (Denise), « Connaissance sapientielle chez René Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 343-348. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.13. ARENAS (Luis), « Descartes y la racionalización técnica de lo real », *Thémata*, 2001, 26, p. 27-40.

3.1.14. ARIFUKU (Kogaku), « Das Problem des Ich bei Descartes und Kant », in Volker GERHARDT, Rolf-Peter HORSTMANN & Ralph SCHUMACHER, éd., *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, vol. II, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2001, p. 267-276.

3.1.15. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Valore semantico di Segno/*Signum* nel *corpus* cartesiano », *Passioni e linguaggio*, p. 11-22. **Voir au n° 3.1.1.** (Trad. ital. de l'art. signalé dans le BC XXX, 3.1.16.) ✍

3.1.16. ÁVILA (Remedios), « Descartes y el problema de la *circulatio* : ¿ es el sistema cartesiano un sistema metafísico desarraigado ? », *Evaluando la modernidad*, p. 311-350. **Voir aux n° 3.3.1.**

3.1.17. BACIU (Mihai), « Raison et foi chez Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 474-477. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.18. BAILHACHE (Patrice), « Descartes et la découverte du principe de l'inertie », *L'esprit cartésien*, p. 149-156. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.19. BARBIN (Evelyne) & GUITART (René), « Algèbre des fonctions elliptiques et géométrie des ovales cartésiennes », *Revue d'histoire des mathématiques*, 7, 2001, 2, p. 161-205.

3.1.20. BATTAN (Ariela), « El relato de la descoporeización del sujeto moderno en Descartes », *Diálogos*, 36, 2001, n° 77, p. 155-164.

3.1.21. BELGIOISO (Giulia), « I limiti dell'umano conoscere e la meraviglia. Dalle *Regulæ* alle *Passions de l'âme* », *Passioni e linguaggio*, p. 33-69. **Voir au n° 3.1.1.** ✍

3.1.22. BÉNICHOU (Grégory), « “Nous avons tous été *fœtus* avant que d'être hommes” », *L'esprit cartésien*, p. 157-162. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.23. BÉNILAN (Henry), « Dieu dans le système de Descartes en relation avec les systèmes d'Aristote et saint Thomas d'Aquin », *L'esprit cartésien*, p. 482-486. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.1.24. BEYSSADE (Jean-Marie), « Dossier : le débat sur la folie. Correspondance avec M. Foucault et M. Gueroult », in *Au fil de l'ordre*, p. 39-48. **Voir au n° 2.1.3.** ✍
- 3.1.25. BEYSSADE (Jean-Marie), « Ordre et mesure. Descartes aux limites de la raison », *L'esprit cartésien*, p. 9-21 (p. 61-71 du CD-Rom). [Conférence plénière] **Voir au n° 3.1.2**; repris dans *Descartes au fil de l'ordre*, p. 307-321. **Voir au n° 2.1.3.** pour la recension. ✍
- 3.1.26. BEYSSADE (Jean-Marie), « Sobre o Circulo Cartesiano » [en portugais], *Analytica* (Rio de Janeiro), 2, 1997, 1, p. 11-36 (Oubli du *BC XXVIII*) ; traduit en français « Sur le cercle cartésien » in *Au fil de l'ordre*, p. 211-234. **Voir au n° 2.1.3.**
- 3.1.27. BEYSSADE (Michelle), « Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme », *L'esprit cartésien*, p. 738-741. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.28. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « Médecine et philosophie. Tradition et redistribution cartésienne », *L'esprit cartésien*, p. 906-910. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.29. BLAY (Michel), « Dans le tourbillon des couleurs », *Les découvertes scientifiques*, p. 53-56. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.30. BLAY (Michel), « Le mouvement des fluides dans la physique cartésienne », *L'esprit cartésien*, p. 166-170. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.31. BONICALZI (Francesca), « Generosità a confronto : Descartes e Spinoza », *Passioni e linguaggio*, p. 71-104. **Voir au n° 3.1.1.** ✍
- 3.1.32. BONI-KONE (Tanella), « Eau, air, musique, ou de la vie humaine selon Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 839-845. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.33. BOROS (Gábor), « Ethics in the age of automata : ambiguities in Descartes's concept of an ethics », *History of philosophy quarterly*, 18, 2001, 2, p. 139-154.
- 3.1.34. BOROS (Gábor), « Du rôle de l'idée d'instant dans la réponse de Descartes à Caterus et sa signification pour une vision morale du monde », *L'esprit cartésien*, p. 1020-1025. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.35. BOROS (Gábor), « Mechanik und Moralphilosophie : Überlegungen zu Descartes' provisorischer Moral », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 55, 2001, 3, p. 325-348.
- 3.1.36. BOS (Henk J. M.), *Redefining geometrical exactness : Descartes' transformation of the early modern concept of construction*, New York – Berlin – Heidelberg – Barcelona – Hong Kong – London – Milan – Paris – Singapore – Tokyo, Springer, Sources and studies in the history of mathematics and physical sciences, 2001, XVII-470 p.
- 3.1.37. BOUCHILLOUX (Hélène), « Des *Méditations* aux *Principes* : régression ou progression dans la doctrine cartésienne de la liberté ? », *L'esprit cartésien*, p. 354-357. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.38. BOUILLON (Dominique), « La permanence de la physique imaginaire », *L'esprit cartésien*, p. 1015-1019. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.39. BOULAD-AYOUB (Josiane), « Le platonisme de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 492-495. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.40. BOURG (Julian), « The rhetoric of modal equivocity in Cartesian transubstantiation », *Journal of the history of ideas*, 62, 2001, 1, p. 121-140.
- 3.1.41. BREEUER (Roland), « Het *cogito* van Attila. Over bewustzijn en vrijheid bij Descartes [Le *cogito* d'Attila : sur la conscience et la liberté chez Descartes] » (en néerlandais), *Tijdschrift voor Filosofie*, 63, 2001, 2, p. 235-260.
- 3.1.42. BROADIE (Sarah), « Soul and body in Plato and Descartes », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 2001, 3, p. 295-308.

- 3.1.43. BRODSKY LACOUR (Claudia), « La méthode du *discours* : entre épistémologie et esthétique », *L'esprit cartésien*, p. 846-851. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.44. BUZON (Frédéric de), « Un bretteur à l'assaut de la scolastique », *Les découvertes scientifiques*, p. 6-13. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.45. CANZIANI (Guido), « L'esistenza dei corpi in Descartes. Premessa », *Rivista di Storia della Filosofia*, 55, 2000, 3, p. 331-332. (Oubli du BCXXXI)
- 3.1.46. CAVAILLE (Jean-Pierre), « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », *Scepticisme*, p. 334-347. **Voir au n° 3.2.5.** ✍
- 3.1.47. CAWS (Peter), « La lecture cartésienne », *L'esprit cartésien*, p. 1009-1014. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.48. CHANTELOUP (Victor Chaptal de), « Le point de vue météorologique : le(s) vent(s) selon Aristote, Descartes et les modernes », *L'esprit cartésien*, p. 176-180. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.49. CHAREIX (Fabien), « La nature du ciel et des astres », *Les découvertes scientifiques*, p. 62-67. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.50. CHARRAK (André), « Les trois éléments du monde », *Les découvertes scientifiques*, p. 68-71. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.51. CHAVES DE ALMEIDA (Lourenço Heitor), « La science/technologie et la sagesse cartésienne », *L'esprit cartésien*, p. 87-290. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.52. CHICA BLAS (Angel), *Descartes : geometria y metodo*, Madrid, Nivola, La matemática en sus personajes 8, 2001, 158 p.
- 3.1.53. CHOPELIN (Pierre), « L'esprit cartésien devant la religion », *L'esprit cartésien*, p. 516-519. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.54. CHRISTOFIDOU (Andrea), « Descartes' dualism : Correcting some misconceptions », *Journal of the history of philosophy*, 39, 2001, 2, p. 215-238.
- 3.1.55. COSTA (Claudio F.), « I'm thinking », *Ratio*, 14, 2001, 3, p. 222-233.
- 3.1.56. COURTÈS (Huguette), « L'image de la cire chez Descartes : tradition et modernité », *L'esprit cartésien*, p. 902-905. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.57. CRAMER (Konrad), « Dieu, Pégase et la vérité. Réflexions sur la preuve ontologique cartésienne », *L'esprit cartésien*, p. 1225-1230. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.58. D'HONDT (Jacques), « L'esprit de Descartes contre le système de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 989-992. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.59. DAUVOIS (Daniel), « Hypotypose inverse », *L'esprit cartésien*, p. 852-855. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.60. DAUVOIS (Daniel), *La représentation chez Descartes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, 484 p.
- 3.1.61. DAVIES (RICHARD), « Descartes' letters », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, 2001, 3, p. 308-323.
- 3.1.62. DAVIES (Richard), *Descartes. Belief, Scepticism and Virtue*, London – New York, Routledge, Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy 3, 2001, 384 p. ✍
- 3.1.63. DE WARREN (Nicolas), « Philosophy and human perfection in the cartesian renaissance and its modern oblivion », *Graduate faculty philosophy journal* 22, 2001, 2, p. 185-212.
- 3.1.64. DEAR (Peter Robert), *Revolutionizing the sciences : European knowledge and its ambitions, 1500-1700*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2001, VIII-208 p. (Sur Descartes : « Mechanism : Descartes builds a universe », et « Cartesians and Newtonians ».)

- 3.1.65. DEKÁNY (András), «L'utile et le nuisible (moments "éthiques" dans les *Principes* de René Descartes) », *L'esprit cartésien*, p. 365-368. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.66. DEKENS (Olivier), «L'a priori divin : l'idée de Dieu comme fait de la raison chez Descartes », *L'enseignement philosophique*, 51, 2001, 3, p. 3-11.
- 3.1.67. DELIVRÉ (Jean-Marie), «Notre corps ou notre compagnon d'existence », *L'esprit cartésien*, p. 745-750. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.68. DEOTTE (Jean-Louis), *L'époque de l'appareil perspectif (Brunelleschi, Machiavel, Descartes)*, Paris, L'Harmattan, Esthétiques, 2001, 155 p.
- 3.1.69. DES CHENE (Dennis), *Spirits and clocks. Machine and organism in Descartes*, Ithaca (N. Y.) – London, Cornell University Press, 2001, XIII-181 p. ≍
- 3.1.70. DESCAMPS (Philippe), « Le corps et ses machines », *Les découvertes scientifiques*, p. 72-77. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.71. DESCAMPS (Philippe), « Le rêve de la méthode », *Les découvertes scientifiques*, p. 22-25. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.72. DEVILLAIRS (Laurence), «Descartes's *First Meditation* and Augustine's *De beata vita* », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001, 2, p. 119-132.
- 3.1.73. DEVILLAIRS (Laurence), «La forme méditative de la métaphysique cartésienne », *Philosophiques*, 28, 2001, 2, p. 281-301.
- 3.1.74. DIMA (Teodor), « Le sens heuristique du *Discours* », *L'esprit cartésien*, p. 527-530. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.75. DROZDEK (Adam), « Descartes 'turing test' », *Epistemologia*, 24, 2001, 1, p. 5-29.
- 3.1.76. DUCHESNEAU (François), «Descartes et le modèle de la science », *L'esprit cartésien*, p. 63-90 (p. 99-122 du CD-Rom). [Conférence plénière] **Voir au n° 3.1.2.** ≍
- 3.1.77. DUMITRESCU (Marius), «Descartes entre le baroque et le classicisme moderne », *L'esprit cartésien*, p. 1001-1004. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.78. DUMONT (Pascal), « Le monde comme surprise et comme traduction », *L'esprit cartésien*, p. 856-860. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.79. DUPOND (Pascal), «Finitude, temporalité, vérité dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 531-534. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.80. ERION (Gerald J.), « The Cartesian Test for Automatism », *Minds and Machines*, 11, 2001, 1, p. 29-39.
- 3.1.81. ESPINOSA (Enrique Romerales), «La fundamentación de la necesidad em Descartes », *Estudios Filosóficos*, 46, 1997, n° 132, p. 325-335. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.1.82. ESTRADA (Juan Antonio), « La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones », *Estudios Filosóficos*, 50, 2001, n° 143, p. 37-68.
- 3.1.83. FAROUKI (Nayla), « La raison au risque de la liberté », *L'esprit cartésien*, p. 548-552. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.84. FAYE (Emmanuel), « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suárez », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 126, 2001, 1, p. 61-72.
- 3.1.85. FAYE (Emmanuel), «Descartes la métaphysique distinguée de la théologie », *L'esprit cartésien*, p. 553-562. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.86. FERRARI (Anne), «De quelques remarques sur "le bon usage de l'esprit et de la science" chez Bérulle et chez Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 302-305. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.1.87.** FOISNEAU (Luc), « Toute-puissance de Dieu et immortalité de l'âme dans la pensée de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 563-567. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.88. FRANCO (Abel B.), « Duration and motion in a (cartesian) world which is created anew "at each moment" by an immutable and free God », *Critica*, 33, 2001, 99, p. 19-45.
- 3.1.89. FUCHS (Thomas), *The mechanization of the heart : Harvey and Descartes*, trad. de l'all. par Marjorie GRENE, Woodbridge, University of Rochester Press, Rochester studies in medical history 1, 2001, XVIII-274 p. Voir le compte rendu de l'édition originale dans le BCXXV, 3.1.43.
- 3.1.90.** GABAUDE (Jean-Marc), « Exemple cartésien d'une pensée dyadique », *L'esprit cartésien*, p. 568-672. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.91.** GALIBERT (Jean-Paul), « Un dialogue en palimpseste dans les *Méditations* », *L'esprit cartésien*, p. 573-576. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.92.** GARBER (Daniel), « Descartes, or the cultivation of the intellect », in Amélie RORTY, éd., *Philosophers and education*, London – New York, Routledge, 1998, p. 124-138 (Oubli du BC XXIX) ; repris in *Descartes embodied*, p. 277-295. **Voir au n° 2.1.8.**
- 3.1.93.** GARBER (Daniel), « Understanding interaction : what Descartes should have told Elisabeth », *Southern Journal of Philosophy*, 21, 1983, suppl., p. 15-32 (Ajout au BC XIV) ; repris in *Descartes embodied*, p. 168-188. **Voir au n° 2.1.8** ↯
- 3.1.94. GARCIA-HERNANDEZ (Benjamín), *Descartes y Plauto : la concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, Colección Metrópolis, 1997, 328 p. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.1.95.** GAUKROGER (Stephen), « Les âmes des animaux et l'homme-machine : la question de la cognition », *L'esprit cartésien*, p. 312-318. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.96.** GIOULF-KLIDA (Virginie M.), « L'être social et la résolution du doute cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 757-761. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.97.** GIRARD (François), « Géométrie naturelle et jugements naturels chez Descartes et Malebranche », *L'esprit cartésien*, p. 762-765. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.98.** GISCLON (Jean-Gabriel), « Valeur et fonction polémiques de la métaphysique dans la philosophie de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 577-579. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.99.** GOBRY (Ivan), « *Cogito* augustinien et *cogito* cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 585-588. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.100. GOLDSTEIN (Jürgen), « Descartes : neu Ein- und Ausblicke », *Philosophischer Literaturanzeiger*, 54, 2001, 1, p. 51-72.
- 3.1.101. GOMES (Wilson), « O Segredo da Arte : Descartes e a Modernidade », *Síntese*, 25, 1998, n° 80, p. 73-106. (Oubli du BC XXIX)
- 3.1.102.** GÓMEZ RABAL (Ana), « Absence d'un certain discours sur l'homme dans le *Traité de l'Homme* de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 766-770. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.103.** GONTIER (Thierry), « La déficience de l'efficience. Cause, principe et raison chez Descartes », *La découverte du principe de raison*, p. 41-90. **Voir au n° 3.2.4.**
- 3.1.104. GONTIER (Thierry), « Le corps humain est-il une machine ? Automatismes cartésien et biopouvoir », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 126, 2001, 1, p. 27-53.
- 3.1.105. GREEN (Catherine), « Work, rest and generosity », in Timothy FULLER & John P. HITTINGER, éd., *Reassessing the liberal State : Reading Maritain's Man and the State*, Washington DC, American Maritain Association Publications, 2001, p. 49-60.

- 3.1.106. GRIMALDI (Nicolas), «Descartes et l'expérience de la liberté», *L'esprit cartésien*, p. 91-108. (p. 123-136 du CD-Rom). [Conférence plénière] **Voir au n° 3.1.2.** ☞
- 3.1.107. GROSS (Daniel M.), « Early modern emotion and the economy of scarcity », *Philosophy & rhetoric*, 34, 2001, 4, p. 308-321.
- 3.1.108. GUENANCIA (Pierre), «La question de la vérité dans la philosophie de Descartes », in Roland QUILLIOT, éd., *La vérité* Paris, Ellipses, Philo-sup, 1997, 2003². (Oubli du BC XXVIII) repris dans *Lire Descartes*, p. 454-491. **Voir au n° 2.1.10.** ☞
- 3.1.109. GUENANCIA (Pierre), «Réflexions sur les rapports du mécanisme et de la finalité chez Descartes », *Cahiers philosophiques*, 2, janvier 1980, p. 18-36 (Ajout au BC XI) ; repris et développée sous le titre «Mécanisme et finalité : corps-machine, corps humain », *Lire Descartes*, p. 265-319. **Voir au n° 2.1.10.** ☞
- 3.1.110. GUENANCIA (Pierre), « Remarques sur le rejet cartésien de l'histoire », *Archives de philosophie*, 49, 1986, 4, p. 561-570 (Ajout au BC XVII) ; repris sous le titre «La critique cartésienne de l'histoire », *Lire Descartes*, p. 372-387. **Voir au n° 2.1.10.** ☞
- 3.1.111. GUIRLINGER (Lucien), «Le Grand livre du monde de René Descartes : résonance philosophique du voyage dans la pensée de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 385-389. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.112. HACKING (Ian), « Dreams in place », *The journal of aesthetics and art criticism*, 59, 2001, 3, p. 245-260.
- 3.1.113. HAMOU (Philippe), *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, vol. I: *Du Sidereus Nuncius de Galilée à la Dioptrique cartésienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Histoire des sciences, 1999, 317 p. [Oubli du BC XXX]. Voir, pour le vol. II, au n° 3.2.70. ☞
- 3.1.114. HANKEY (Wayne J.), «Between and beyond Augustine and Descartes : more than a source of the self », *Augustinian Studies*, 32, 2001, 1, p. 65-88.
- 3.1.115. HATFIELD (Gary), « René Descartes », in S. EMMANUEL, éd., *Modern Philosophers : Descartes to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 1-27.
- 3.1.116. HEIDSIECK (François), «La gageure du mécanisme et la "difficulté" des lois du choc», *L'esprit cartésien*, p. 196-201. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.117. HIRAMATSU-HIROMITSU (Kiiko), «Deux théories de la matière subtile : Beeckman et Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 202-205. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.118. HUISMAN (Bruno), « Descartes et la religion de sa nourrice », *L'esprit cartésien*, p. 589-596. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.119. HUISMAN (Denis), « Y a-t-il une esthétique cartésienne ? », *L'esprit cartésien*, p. 865-870. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.120. HÜTTEMANN (Andreas), « Descartes' Kritik an den realen Qualitäten : das Beispiel der Schwere », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, 2001, 1, p. 24-44.
- 3.1.121. IHARA (Kenichiro), « [Le doute raisonnable et le doute déraisonnable : les deux faces du doute méthodique] » (en japonais), *Rinrigaku-nenpō [Annuaire d'éthique] : Revue annuelle de l'Association d'éthique de Nihon*, 50, 2001, p. 19-34.
- 3.1.122. ISHIGURO (Hidé), « L'esprit cartésien et le problème du langage », *L'esprit cartésien*, p. 109-119 (p. 137-145 du CD-Rom). [Conférence plénière] **Voir au n° 3.1.2.** ☞
- 3.1.123. JACQUETTE (Dale), « La neurobiologia y el alma », *Estudios Filosóficos*, 47, 1998, n° 134, p. 143-156. (Oubli du BC XXIX)
- 3.1.124. JAMART (Géraldine), «Le rôle de l'imagination dans les *Regulæ*, ou la concurrence de deux conceptions de la rationalité. Méthode et *mathesis universalis* », *L'esprit cartésien*, p. 212-215. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.1.125. JANOWSKI (Zbigniew), « How to read Descartes' fourth *Meditation* : augustinian sources of cartesian metaphysics », *Dionysius*, 2001, 19, p. 167-186.
- 3.1.126. JAUREGUI (Claudia), « *Cogito* and temporality », *International Philosophical Quarterly*, 41, 2001, 1, p. 5-16.
- 3.1.127.** JESUS (Luciano Marques), « As Provas da Existência de Deus em Descartes », *Veritas*, 43, 1998, n° 2, p. 347-364. (Oubli du BC XXIX) **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.1.128.** JOLY (Bernard), « Descartes et la chimie », *L'esprit cartésien*, p. 216-221. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.129. JONES (Matthew L.), « Descartes's geometry as spiritual exercise », *Critical Inquiry*, 28, 2001, 1, p. 40-71.
- 3.1.130.** JULLIEN (Vincent) & CHARRAK (André), « Chute des corps : l'impossible équation », *Les découvertes scientifiques*, p. 57-61. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.131.** JULLIEN (Vincent), « Une méthode toute mathématique », *Les découvertes scientifiques*, p. 34-39. **Voir aux n° 3.1.XX**
- 3.1.132. KAKIMOTO (Yoshimi), « [Le développement de la morale volontariste chez Descartes] » (en japonais), *Rinrigaku-kenkyū [Études d'éthiques] : Revue annuelle de l'Association d'éthique de Kansai*, 31, 2001, p. 14-25.
- 3.1.133.** KAPOSI (Dorottya), « La certitude humaine et la volonté divine », *L'esprit cartésien*, p. 597-600. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.134. KONDA (Chitoshi), « [Jugement en pensée, jugement dans l'action : sur la conception cartésienne du bon sens] » (en japonais), *Bulletin de la faculté de sociologie de l'université de Kwansai-gakuin*, 90, 2001, p. 35-53.
- 3.1.135. KONO (Katsuhiko), « [La possibilité de la théorie cartésienne de l'âme et du corps : le "je" en relation avec la communauté et avec la nature] » (en japonais), *Yuibutsuron-kenkyū-nenshi [Annuaire des études matérialistes]*, Aoki-shoten, 6, 2001, p. 8-32.
- 3.1.136. KUBOTA (Shinichi), « [Le rôle du malin génie dans le doute de Descartes] » (en japonais), *Philosophy : Revue annuelle de l'Association philosophique de Nihon*, 52, 2001, p. 190-199.
- 3.1.137.** LAMOUREUX (sœur Françoise), « L'âme et le corps : "Il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui... et ainsi composer un vrai homme" (*Discours*, Ve partie) », *L'esprit cartésien*, p. 778-784. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.138. LANDUCCI (Sergio), « Contributi di filologia cartesiana », *Rivista di Storia della Filosofia*, 56, 2001, 1, p. 5-23.
- 3.1.139. LARRAÍN (Juan de Dios Vial), « Es Descartes un racionalista ? », *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 49-50, 1997, p. 45-57. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.1.140. LARVOR (Brendan), « Old maps, crystal spheres, and the Cartesian circles », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 22, 2001, 2, p. 13-27.
- 3.1.141.** LAVAUD (Claudie), « Que j'ai premièrement en moi l'idée de l'infini que du fini... », *L'esprit cartésien*, p. 615-620. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.142.** LE RU (Véronique), « Le modèle mécaniste dans les cieux et dans le sang : matière subtile et esprits animaux », *L'esprit cartésien*, p. 226-230. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.143.** LEROUX (Jean-Paul), « L'unité du Discours de la méthode », *L'esprit cartésien*, p. 621-625. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.144.** LETOCHA (Danièle), « Cette obscure clarté tombée du *cogito* », *L'esprit cartésien*, p. 626-629. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.145.** LEYENBERGER (Georges), « Le recours à la métaphore », *L'esprit cartésien*, p. 871-875. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.146.** LOJACONO (Ettore), « L'écriture di Descartes », *Passioni e linguaggio*, p. 105-122. **Voir au n° 3.1.1.** ✎

- 3.1.147.** LORIES (Danielle), « Générosité et *phronèsis*, l'excellence chez Descartes et Aristote », *L'esprit cartésien*, p. 396-402. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.148. LUNA ALCOBA (Manuel), « Sujeto, tiempo e intuición según Descartes », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 27, 2001, 1, p. 81-97.
- 3.1.149. MACHUCA (Diego E.), « La temporalidad del pensamiento en Descartes », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 27, 2001, 1, p. 99-125.
- 3.1.150.** MAGNARD (Pierre), « Métaphysique et métaphore », *L'esprit cartésien*, p. 635-639. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.151. MAIA NETO (José R.), « Descartes e os cétricos do seu tempo », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 27, 2001, 1, p. 59-80.
- 3.1.152.** MALHERBE (Geneviève), « Les passions dans le *traité des Passions de l'Âme* de Descartes et dans les *Essais* de Montaigne », *L'esprit cartésien*, p. 997-1000. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.153.** MARGEL (Serge), « Quelques remarques sur l'instant du *cogito* chez Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 640-644. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.154.** MARION (Jean-Luc), « Descartes et l'horizon de la finitude », *L'esprit cartésien*, p. 43-61 (p. 83-98 du CD-Rom). [Conférence plénière] **Voir au n° 3.1.2.** ✍
- 3.1.155.** MARTY (François), « Corps et âme : dualité ou dualisme ? Parole et générosité », *L'esprit cartésien*, p. 403-406. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.156. MAWSON (T. J.), « Eternal truths and cartesian circularity », *British Journal for the History of Philosophy*, 9, 2001, 2, p. 197-220
- 3.1.157. MCCULLOCH (Gregory), « Let then vat-brains speak for themselves », *Ratio* (numéro spécial édité par Emma BORG, *Meaning and Representation*), 14, 2001, 4, p. 318-335.
- 3.1.158. MCEVOY (Mark), « Descartes on the creation of the eternal truths », *Southwest Philosophy Review*, 17, 2001, 2, p. 1-12.
- 3.1.159. MCLAUGHLIN (Peter), « Contraries and counterweights : Descartes's static theory of impact », *The Monist*, 84, 2001, 4, p. 562-581.
- 3.1.160.** MEHL (Edouard), « Un génie à part ? », *Les découvertes scientifiques*, p. 26-33. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.161.** MICHAUX (Bernard), « Descartes, penseur du travail ? », *L'esprit cartésien*, p. 319-323. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.162. MICHEL (Alain), « De Kepler à Descartes : l'élimination de l'âme des corps », *Carrefour*, 23, 2001, 1, p. 17-37.
- 3.1.163.** MIMOUNE (Rabia), « L'humanisme universel de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 880-883. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.164. MINER (Robert C.), « Suárez as founder of modernity: reflections on a 'topos' in recent historiography », *History of Philosophy Quarterly*, 18, 2001, 1, p. 17-36.
- 3.1.165.** MOCHIZUKI (Taro), « La générosité comme principe de l'*alter ego* et de la communauté », *L'esprit cartésien*, p. 411-414. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.166. MONROY-NASR (Zuraya), « Cartesian Dualism : a limited vision ? Some objections and Replies », *Diálogos*, 36, 2001, n° 78, p. 19-39.
- 3.1.167. MORENO ROMO (Juan Carlos), « Moral e historia en Descartes », *Analogía : Revista de Filosofía, Investigación y Difusión* (Mexico), 15, 2001, 1, p. 3-34.

- 3.1.168. MORIN (Yvan), «La position méthodologique instaurée par le malin génie et le double usage des choses sensibles », *L'esprit cartésien*, p. 651-654. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.169. MORIZOT (Jacques), «Deux vues sur "l'esthétique cartésienne" », *L'esprit cartésien*, p. 884-889. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.170. MOUTSOPOULOS (Évanghélou A.), « Âme humaine et âme des bêtes selon Descartes. Observations sur une argumentation », *L'esprit cartésien*, p. 797-801. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.171. MOYAL (Georges J. D.), « The Investiture of *ego sum* as a Metaphysical Principle », *Studia Leibnitiana*, 33, 2001, 2, p. 224-229.
- 3.1.172. MPONDO MANDENGUE (Loth), « L'abstention politique chez Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 415-419. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.173. MURAKAMI (Katsuzo), « [*Causa sive ratio* : recherche de la cause perdue de l'existence] » (en japonais), *The Journal of Philosophy*, 788, 2001, p. 41-57.
- 3.1.174. NARBONNE (Jean-Marc), «L'autocausalité chez Plotin et Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 655-658. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.175. NEWMAN (Lex), « Unmasking Descartes' Case for the Bête Machine Doctrine », *Canadian Journal of Philosophy*, 31, 2001, 3, 389-425. [Téléchargeable en ligne (à la mi-décembre 2003) à l'adresse suivante : <<http://www.hum.utah.edu/philosophy/faculty/newman/papers/Automata-CJP.PDF>>]
- 3.1.176. NORDON (Didier), « Les mathématiques et l'évidence », *L'esprit cartésien*, p. 239. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.177. OLIVEIRA (Lorain), « O Exemplo da Cera : Imaginação e Entendimento em Descartes », *Veritas*, 43, 1998, n° 2, p. 341-345. (Oubli du BC XXIX) **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.1.178. ONG-VAN-CUNG (Kim-Sang), « Descartes et l'idée de création », *L'esprit cartésien*, p. 659-663. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.179. ORVAS (Guillaume), « Une relecture de la géométrie antique », *Les découvertes scientifiques*, p. 40-43. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.180. PAISANA (Joao), « A duvida de Descartes e a substantia aristotelica », *Phainomenon*, 2001, 2, p. 87-97.
- 3.1.181. PARAIN-VIAL (Jeanne), « *Dubito, Deus est* », *L'esprit cartésien*, p. 1005-1008. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.182. PATRÃO-NEVES (Maria do Céu), « La nature de l'homme et sa condition humaine », *L'esprit cartésien*, p. 807-812. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.183. PERINI (Roberto), « Dal meccanicismo all'autocoscienza. L'uomo e l'bruto in Descartes », *Passioni e linguaggio*, p. 133-150. **Voir au n° 3.1.1.** ✉
- 3.1.184. PERLER (Dominik), « Cartesische Möglichkeiten », in Thomas BUCHEIM, Corneille H. KNEEPKENS & Kuno LORENZ, éd., *Potentialität und Possibilität : Modalassusagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, p. 255-272.
- 3.1.185. PIAIA (Gregório), « Riforma Del Método e Fini Morali in Cartesio », *Veritas*, 43, 1998, n° 2, p. 329-339. (Oubli du BC XXIX) **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.1.186. POIRIER (Jean-Louis), « L'inspiration platonicienne des *Regulae* », *L'esprit cartésien*, p. 897-901. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.187. PORTA FABREGAT (Josep Maria), «Morale provisoire et morale définitive », *L'esprit cartésien*, p. 420-424. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.1.188.** PRÉVOST (René), « L'expérience chez Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 256-259. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.189. PUSTER (Edith), « Descartes – ein Antirealist ? Zur Frage der Auflösbarkeit des Cartesischen Zirkels », in Uwe MEIXNER & Peter SIMONS, éd., *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter. Beiträge des 22. Internationalen Wittgenstein Symposiums; 15.-21. August 1999, Kirchberg am Wechsel*, Wien, Öbv-Hpt [Hölder-Pichler-Tempsky], Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, vol. 28, 1999, p. 320-329. [Préédition dans les *Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, 1999, vol. VII/2, p. 134-140.] (Oubli du BC XXX)
- 3.1.190. RAFFIN (Françoise), *Descartes et le rationalisme*, Paris, Armand Colin, Synthèse, Philosophie 115, 2001, 94 p.
- 3.1.191.** RAMIREZ (Jorde), «Platon et Descartes. Une reconsidération du sens de la méthode cartésienne», *L'esprit cartésien*, p. 678-681. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.192. RAMIREZ (Jordi), «La negació del dubte com a camí de pensament », *Comprendre*, 2, 2000, 2, p. 147-168. (Oubli du BC XXXI)
- 3.1.193.** RAYMOND (Jean-François de), «Descartes et la reine Christine de Suède», *L'esprit cartésien*, p. 369-374. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.194.** RIFFARD (Pierre), « Descartes et l'ésotérisme », *L'esprit cartésien*, p. 911-916. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.195. ROBINET (André), « Descartes : critère logique de l'éminence et cause de soi (sources hispaniques et françaises) », *Revista de filosofia*, 2001, 25, p. 7-22.
- 3.1.196.** ROBINET (André), « Les implications dialectiques de *vel* dans *quoties a me profertur vel mente concipitur* », *L'esprit cartésien*, p. 682-686. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.197.** ROBINET-BRUYÈRE (Nelly), « Le modèle technique: valeur épistémologique et métaphysique », *L'esprit cartésien*, p. 330-334. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.198. ROCHA (Ethel Menezes), «Distinção categorial entre as idéias : o lugar da idéia do eu penso e das idéias materialmente falsas », *Kriterion* (Belo Horizonte), 39, janvier-juin 1998, n° 97, p. 63-79. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.1.199.** RODIS-LEWIS (Geneviève), «Dieu garant de vérité», *L'esprit cartésien*, p. 35-41 (p. 687-692 du CD-Rom). [Hommage international] **Voir au n° 3.1.2.** ☞
- 3.1.200.** RODRIGUES (Paulo R. R.), « Os Quatro Preceitos Do *Discurso do Método* », *Veritas*, 43, 1998, n° 2, p. 365-369. (Oubli du BC XXIX) **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.1.201.** ROLLAND (Alice), «Le monde des livres et le livre du monde», *Les découvertes scientifiques*, p. 14-21. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.202. ROUX (Sophie), «Descartes atomiste ?», in Romano GATTO & Egidio FESTA, éd., *Atomismo e continuo nel XVII secolo. Atti del Convegno Internazionale "Atomismo e continuum au XVII^e siècle" (Napoli, 28-29-30 avril 1997)*, Napoli, Vivarium, 2000, p. 211-274. (Oubli du BC XXXI)
- 3.1.203.** ROUX (Sophie), « La mécanique, une physique en mouvement », *Les découvertes scientifiques*, p. 46-52. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.1.204. ROUX (Sophie), «La nature de la lumière selon Descartes », in Christian BIET & Vincent JULLIEN, éd., *Le siècle de la Lumière*, Fontenay Saint-Cloud, Presses de l'École Normale Supérieure de Fontenay Saint-Cloud, 1997, p. 49-66. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.1.205.** ROVIELLO (Anne-Marie), «La lumière naturelle, entre la foi et le doute», *L'esprit cartésien*, p. 699-703. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.206.** ROY (Bernard), « Ce que la réalité objective des idées contient et ne contient pas », *L'esprit cartésien*, p. 704-707. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.1.207.** SAGEMÜLLER (Franz), «La *Mathesis Universalis* et son jeu de langage », *L'esprit cartésien*, p. 264-270. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.208. SARTRE (Jean-Paul), « [La liberté cartésienne] » (en tchèque), *Filosoficky Casopis*, 49, 2001, 4, p. 602-617. Voir Sebba n° 3201.
- 3.1.209. SAWYER (Sarah), « The epistemic divide », *The Southern journal of philosophy*, 39, 2001, 3, p. 385-401.
- 3.1.210. SCHRÖDTER (Hermann), *Metaphysik des Ichs als res cogitans : Ideen und Gott. Zu Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises bei Descartes unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der Meditationes III-V, mit neuer Übersetzung*, Frankfurt am Main, Knecht, Fuldaer Studien 9, 2001, 209 p.
- 3.1.211. SCHUURMAN (Paul), « René Descartes' hybride fysica. Zekere principes en hypothetische modellen » [La physique hybride de René Descartes. Principes certains et modèles hypothétiques], *Tijdschrift voor Filosofie*, 63, 2001, 2, p. 261-281.
- 3.1.212. SCRIBANO (Emanuela), « Descartes et les fausses idées », *Archives de philosophie*, 64, 2001, 2, p. 259-278.
- 3.1.213.** SERFATI (Michel), « Mathématiques et *Règles pour la direction de l'esprit* », *L'esprit cartésien*, p. 271-277. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.214. SIERRA (Imaculada Terán), «El paradigma no-dual de las filosofías unitivas », *Estudios Filosóficos*, 47, 1998, n° 135, p. 215-219.
- 3.1.215. SIMMONS (Alison), « Sensible ends : latent teleology in Descartes' account of sensation », *Journal of the History of Philosophy*, 39, 2001, 1, p. 49-75.
- 3.1.216. SLOWIK (Edward), « Descartes and individual corporeal substance », *British Journal for the History of Philosophy*, 9, 2001, 1, p. 1-15.
- 3.1.217. SMITH (Kurt), « A general theory of Cartesian clarity and distinctness based on the theory of the enumeration in the *Rules* », *Dialogue*, 40, 2001, 2, p. 279-309.
- 3.1.218. SOLSONA MAYOS, (Gonçal), «Fundamentacion de la Metafisica y Gnoseologia del Sujeto em Descartes », *Pensamiento*, 53, 1997, n° 205, p. 3-31. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.1.219. SORELL (Tom), « Cartesian method and the self », *Philosophical investigations*, 24, 2001, 1, p. 55-74.
- 3.1.220. SORELL (Tom), «Descartes, the divine will and the ideal of psychological stability », *History of Philosophy Quarterly*, 17, 2000, 4, p. 361-379. (Oubli du BC XXXI) Autre éd., voir BC XXXI, 3.1.191.
- 3.1.221.** SOUAL (Philippe), «*Res cogitans* et *res extensa* dans les *Méditations* », *L'esprit cartésien*, p. 715-718. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.222.** SPALLANZANI (Mariafranca), «“Le poëse” de Descartes, la “vie retirée” et la “recherche de la vérité” du philosophe », *L'esprit cartésien*, p. 157-170 (p. 1252-1263 du CD-Rom). [Hommage international] **Voir au n° 3.1.2.** ✎
- 3.1.223.** SPIRE (Arnaud), « L'esprit cartésien et sa modernité », *L'esprit cartésien*, p. 1197-1200. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.224.** STANCATI (Claudia), « Linguaggio e passioni. Le lettere di Descartes ai fidi e agli infidi », *Passioni e linguaggio*, p. 151-176. **Voir au n° 3.1.1.** ✎
- 3.1.225. TAKEDA (Hiroki), « La signification de la force du repos dans les *Principes* de Descartes », *Études de langue et littérature françaises*, Hakusui-sha, 78, 2001, p. 29-42.
- 3.1.226.** TAVARES DE MIRANDA (Maria), « Le temps chez Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 719-724. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.227. TENENBAUM (Sergio), «The judgment of a weak will », *Philosophy and phenomenological Research*, 59, 1999, 4, p. 875-911. (Oubi du BCXXX)

3.1.228. TOMPEA (Doru), « Le libre arbitre, principale perfection morale de L'homme », *L'esprit cartésien*, p. 425-429. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.229. TORRINI (Maurizio), « Cartesio e l'Italia : un tentativo di bilancio », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 80 (82), 2001, 2, p. 213-230.

3.1.230. TROTTMANN (Christian), « Le libre arbitre cartésien à la croisée des chemins », *L'esprit cartésien*, p. 430-433. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.231. VALLÉE (Christophe), « Le mouvement : principe et commencement », *L'esprit cartésien*, p. 282-284. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.232. VAN OTEGEM (Mathijs), « Hoeveel "Passies" bestaan er ? », *De boekenwereld*, 18, 2001-2002, p. 134-145.

3.1.233. VELAZQUEZ (Alejandra), «Espacio pictórico y geometria natural en René Descartes », *Revista de Filosofía* (Venezuela), 37, 2001, 1, p. 75-86.

3.1.234. VIGIL (Daniel Wankun), « El principio de Metamorfosis- aporte desde el discurso mítico a la tarea contemporánea de reconstrucción del sujeto », *Estudios Filosóficos*, 49, 2000, n° 141, p. 201-259.

3.1.235. VOSS (Stephen), « L'homme disparu et les fruits de la philosophie », *L'esprit cartésien*, p. 819-823. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.236. WALRAVENS (Else), « La quête d'une harmonie créative dans une réalité chaotique », *L'esprit cartésien*, p. 439-444. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.237. WERRETT (Simon), « Wonders never cease : Descartes's *Météores* and the rainbow fountain », *British journal for the history of science*, 34, 2001, 2, p. 129-147.

3.1.238. WORMS (Frédéric), « Le morceau de cire et le morceau de sucre. Étendue et matière entre Descartes et Bergson », *L'esprit cartésien*, p. 1102-1108. **Voir au n° 3.1.2.**

3.1.239. YAMADA (Hiroaki), « [Note sur les vérités éternelles de Descartes (2)] » (en japonais), *Bulletin de la faculté des lettres de l'université de Nagoya*, 47, 2001, p. 1-15.

3.1.1. BONICALZI (Francesca) & STANCATI (Claudia), éd., *Passioni e linguaggio nel XVII secolo, Atti della giornata di studio, Consenza, 27 aprile 1999*, Lecce, Milella, Saggi 27, 2001, 196 p. La plupart des articles de ce recueil sont consacrés en tout ou en partie à Descartes. J.-R. Armogathe (« Valore semantico di Segno/Signum nel corpus cartesiano », **3.1.15**) étudiant la valeur sémantique de signe/signum dans le corpus cartésien, y déce le écho des traditions thomiste et augustinienne et en suit les effets chez les disciples augustiniens de D., notamment dans la *Perpétuité de la Foi*, où Port-Royal mène le combat sur la présence réelle face aux réformés. Il consacre également une présentation générale à la théorie des passions dans la première moitié du XVII^e siècle (« La teoria delle passioni nella prima metà del XVII secolo », **3.2.7**) où est souligné l'héritage de la seconde scolastique, de l'humanisme et du néostoïcisme (ouvrages de Coëffeteau, Jean-Pierre Camus, Lorenzo Scupoli : autant de « dettes culturelles » que D. a cachées). Giulia Belgioioso (« I limiti dell'umano conoscere e la meraviglia. Dalle *Regulae* alle *Passions de l'âme* », **3.1.21**) analyse l'évolution du thème cartésien des limites de la connaissance et de son rapport à l'admiration, des *Regulae* aux *Passions de l'âme*. Francesca Bonicalzi (« Generosità a confronto : Descartes e Spinoza », **3.1.31**) confronte cartésianisme et spinozisme sur la question de la générosité, celle-ci prenant sa source dans l'admiration et la volonté libre chez l'un, dans le désir chez l'autre. Ettore Lojaco (« *L'écriture* di Descartes », **3.1.146**) étudie l'écriture de D., dont le français, inspiré de Malherbe, se conforme aux normes de l'écriture de cour, comme le montre la comparaison avec des textes de Richelieu, de la Maréchale de Rambouillet ou d'Etienne de Claves. Giuliana Mocchi (« L'amore di sé tra passione e virtù », **3.2.99**) étudie le statut de l'amour de soi entre passion et vertu, chez Montaigne, D., Spinoza, La Rochefoucauld et indique comment, d'une façon typique de la modernité, il devient chez ce dernier « égoïsme à l'état pur ». Roberto Perini (« Dal meccanicismo all'autocoscienza. L'uomo e il bruto in Descartes », **3.1.183**) analyse les questions posées par le « dualisme cartésien » et l'union substantielle, sur le problème-clé de l'âme des bêtes. Claudia Stancati (« Linguaggio e passioni. Le lettere di Descartes ai fidi e agli infidi », **3.1.224**) analyse les différences de style dans la correspondance de D. : on y découvre une véritable stratégie épistolaire, réservant aux proches l'expression

exacte et entière de sa pensée, et usant avec les adversaires de prudence et de dissimulation – quand il n'en vient pas (avec Hobbes) au refus total du commerce intellectuel. Enfin, la postface de Daniele Gambarara (« Postfazione. Quando nel linguaggio si spengono le passioni », **3.3.52**) inscrit l'expression des passions dans deux langages possibles – l'écriture dialogique, qui ne produit pas de vérités nouvelles mais peut persuader autrui, et l'écriture diagrammatique, initiée par géomètres et astronomes, qui permet la découverte de nouvelles connaissances.

P.-F. M.

3.1.2. BOURGEOIS (Bernard) & HAVET (Jacques), *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, nouvelle série, 2000, 176 p. [Avec un CD-Rom présentant la version intégrale des actes du congrès (1262 p. imprimables ; lorsqu'il y a une double indication, la pagination renvoie d'abord au livre, ensuite au CD-Rom, sinon au seul CD-Rom)]. Comme l'indique son titre, ce volume est issu du Congrès organisé en 1996 par l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française pour le IV^e Centenaire de Descartes. Il rassemble les six conférences plénières de ce Congrès (dues à J.-M. Beyssade, S. Bachir Diagne, F. Duchesneau, N. Grimaldi, H. Ishiguro et J.-L. Marion), augmentées d'un exposé de G. Rodis-Lewis, et les six communications de l'« Hommage international à Descartes » qui clôturait le Congrès (contributions de K. Cramer, A. Dekany, S. Gaukroger, S.-H. Kim, G. Sanhueza, et M. Spallanzani). Un cédérom joint au volume regroupe, outre ces mêmes textes, l'ensemble des communications prononcées dans les huit sections du Congrès.

En dépit de la disparité de propos et de statut qui se remarque entre les deux séries de contributions ici rassemblées, ce volume au format réduit présente sur l'œuvre et sur l'héritage de D. une grande diversité d'éclairages, souvent proposés de la manière la plus magistrale.

Cherchant un nom pour emblématiser « l'entreprise immense de Descartes », J.-M. Beyssade (« Ordre et mesure : Descartes aux limites de la raison », p. 9-21, **3.1.25**, voir aussi la recension au n° **2.1.3** dans le présent *BC*) s'arrête sur celui de *mathesis universalis*, qui n'aura jamais pour équivalent celui de *géométrie*, mais seulement celui de *science universelle* et celui de *méthode*. Au titre de l'objet de cette *mathesis*, l'A. s'attarde sur le rapport entre ordre et mesure, pour marquer que, « là où s'arrête la mesure, il y a encore place pour l'ordre » ; ainsi dans la métaphysique, domaine des indivisibles (Dieu, l'*ego*, la vérité). La métaphysique, « lieu d'une autocritique de la raison », « découvre un ordre sans mesure et au-delà de toute mesure, à quoi se mesure l'ordre du mesurable, et, partant, la raison dans son exercice ordinaire » (p. 21).

Quel rapport doit être conçu entre la raison cartésienne et cette algèbre abstraite que G. Boole a nommée « mathématique de l'esprit » ? C'est l'objet de la conférence de S. Bachir Diagne (« Esprit cartésien et mathématique de l'esprit », p. 23-33, **3.3.36**), qui évoque à la fois le gain de généralité et d'« uniformité » apporté par les procédures algébriques de la géométrie cartésienne, et le maintien de l'impératif d'attention et de prudence dans un usage de la raison qui est « primat du jugement sur le raisonnement » (p. 28). Avec l'essor ultérieur du calcul algébrique, le « principe leibnizien » paraîtra triompher du « principe cartésien » ; reste pourtant posée, avec l'identification moderne de la pensée au calcul, « la question cartésienne de l'état d'attention qui est le caractère même de toute pensée véritable » (p. 32) : peut-on se proposer autre chose que de « rendre à la machine tout ce qui est de la machine », en maintenant la question : « mais qu'est-ce qu'une chose qui pense ? ».

Regardant la philosophie cartésienne tout entière comme une « épreuve de la finitude », J.-L. Marion (« Descartes et l'horizon de la finitude », p. 43-61, **3.1.154**) s'attache d'abord au problème des *limites ingenii* dans les *Regulæ* (comme n'imposant paradoxalement à l'esprit « aucune finitude épistémologique », p. 47), pour mettre en relief ensuite la non-objectivité du Dieu cartésien d'après les lettres de 1630, et étudier dans le contexte des *Méditations* les modalités de l'« accès » de l'*ego* (fini) à l'infini. « Avant et comme Kant et Heidegger, Descartes a pensé l'*ego* que, quoi qu'il en soit, nous sommes, comme fini. Mais mieux qu'eux (...), il a dégagé cette finitude sur l'horizon d'un infini déjà et toujours positivement donné » (p. 61).

F. Duchesneau (« Descartes et le modèle de la science », p. 63-90, **3.1.76**) s'intéresse en D. au « premier véritable architecte de la science moderne », et entreprend de discerner « la structure des modèles analytiques en jeu dans deux réalisations majeures de la science cartésienne : la dioptrique et l'établissement des principes de la mécanique ». La démonstration de la loi des sinus dans l'essai de 1637 donne lieu, quant aux rapports entre conditions physiques et constructions géométriques, à une discussion extrêmement précise (avec les principaux interprètes : P. Costabel, G. Buchdahl, D. Clarke, A. I. Sabra). La discussion se poursuit sur les trois lois de la nature, essentiellement telles que présentées dans les *Principia*. L'A. discerne dans l'analyse cartésienne quatre traits ou moments principaux : fondement métaphysique des concepts de base, interprétation proprement physique de ces concepts, tentative d'expression géométrique des processus mécaniques définis sur cette base, énoncés auxiliaires assurant la compatibilité du modèle aux données empiriques (p. 74). Descartes nous offre ainsi « un modèle majeur de la science dont on pourrait retracer les variantes dans de multiples développements ultérieurs et dont l'intérêt épistémologique reste indéniable » (p. 90).

Un autre grand mérite philosophique de D., souligne N. Grimaldi (« Descartes et l'expérience de la liberté », p. 91-107, **3.1.106**), est d'avoir discerné la pluralité constitutive de la liberté, avec « trois intuitions fondamentales » ici successivement étudiées : l'« assignation à l'infini », qui fait de la liberté l'expérience de la séparation et de l'inquiétude (p. 92) ; la création divine des vérités éternelles, qui ôte au monde toute admirable majesté (p. 94) ; et l'efficacité positive de la science certaine, qui abolit notre assujettissement à la nature (p. 96). La liberté ainsi posée à l'horizon de notre histoire « est la même que Malebranche concevait à son origine » (p. 97). De fait, l'expérience

cartésienne dissout en soi les tensions abstraites ou ordinaires comme celle qui sépare la « liberté de vouloir » de la « liberté d'accomplir » ; la troisième partie du *Discours* démontre, dans l'exercice prescrit à la volonté, une liberté « absolument infinie », « absolument indépendante de notre entendement » et « sans rapport à aucune représentation d'objet » (p. 105) ; et cette liberté, constitutivement, « mime celle de Dieu » (p. 107).

Partant de la réception de l'œuvre de D. au Japon, H. Ishiguro (« L'esprit cartésien et le problème du langage », p. 109-119, **3.1.122**) s'attache à deux points qui marquent la nouveauté et la profondeur conservées par la pensée de D. Le premier concerne la doctrine de la création des vérités éternelles, (dont l'A. discute l'interprétation en termes de « nécessité hypothétique »). Cette doctrine qui fait voir que chez D. comme plus tard chez Wittgenstein, « l'identité de ce qui est possible ou impossible dépend de la façon dont nous l'exprimons » (p. 113). « Ce dont il s'agit, ce n'est pas seulement la limite épistémologique due à notre compréhension finie, mais le fait que les possibilités métaphysiques et ontologiques qui se laissent exprimer sont limitées par notre langage » : « la structure logique du problème reste la même indépendamment de l'aspect théologique de la question » (p. 117). Si l'on compte (second point) que l'idée que les astronomes se font du soleil est rangée parmi les idées factices (p. 119), on conclura que « Descartes s'est aperçu à la fois de la nature contingente de la nécessité et des limites imposées par les mathématiques et par la logique », donc – loin de tout orgueil moderne – du « côté factice et construit de notre langage des sciences de la nature ».

Au titre de l'« Hommage international à Descartes », K. Cramer (« L'héritage cartésien dans la philosophie idéaliste allemande », p. 121-127, **3.2.32**) revient en quelques pages vigoureuses sur la relation de Kant et de Husserl au *cogito* cartésien. A. Dékány évoque le « cartésianisme hongrois » (p. 129-135, **3.2.35**) à travers ses diverses périodes, notamment en relation avec l'histoire de la Réforme. S. Gaukroger évoque (« L'influence de Descartes sur la pensée scientifique et philosophique anglaise », p. 137-143, **3.2.56**) la « réception » anglaise des théories cartésiennes sur l'homme, avec le conflit de l'interprétation matérialiste et de l'interprétation dualiste radicale qui prévaudra à partir de Locke. S.-H. Kim (« Descartes en Corée », p. 145-151, **3.3.68**) décrit les caractéristiques de la culture coréenne et la place qu'y prend D. à partir d'un poème de Kim Sou Young. G. Sanhueza cherche à resituer l'« imaginaire culturel de l'Amérique latine » par rapport à « l'esprit cartésien » (« Descartes, l'Amérique latine, le monde actuel », p. 153-156, **3.3.120**). M. Spallanzani livre sur « le poëse de Descartes » (« “Le poëse” de Descartes, la “vie retirée” et la “recherche de la vérité” du philosophe », p. 156-170, **3.1.222**) une méditation érudite et lyrique. Ces dernières pages rejoignent celles, toujours surabondantes de références, que G. Rodis-Lewis consacrait au « Dieu garant de vérité » (p. 35-41, **3.1.199**). Au total, pour ce quatrième centenaire, un très beau bouquet de pensées, parfaitement représentatif des thèmes les plus marquants de l'interprétation de D. au cours des deux ou trois dernières décennies (rapport métaphysique-méthode, portée de la doctrine de la libre création des vérités éternelles, relation fini-infini, régime de théorisation propre à la physique).

D. K.

3.1.62. DAVIES (Richard), *Descartes. Belief, Scepticism and Virtue*, London – New York, Routledge, Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy 3, 2001, 384 p. Bien que beaucoup de gens – comme le remarque l'A. au début de son livre – aient été influencés, directement ou indirectement, par la pensée de D., peu d'entre eux ont réellement suivi les préceptes préliminaires que le philosophe français établissait comme lignes de conduite de la recherche, à savoir, de se libérer des opinions reçues et de rechercher des idées claires et distinctes.

Ces préceptes doivent, selon l'A., se lire à partir d'une théorie des vertus. C'est cette perspective d'ensemble qui constitue la singularité de ce livre par rapport aux monographies traditionnelles consacrées à D. Alors que, communément, on procède par l'analyse interne des ouvrages (principalement les *Meditationes*), ou par ordre chronologique, c'est ici à partir d'une analyse du vice de la crédulité que l'A. étudie, en s'appuyant sur une description du fonctionnement du scepticisme, le développement de la méthode cartésienne. Cette perspective, ainsi que le concède l'A., explique la faible attention réservée dans cette étude à des problématiques classiques de la littérature critique cartésienne, comme le *cogito*, les preuves de l'existence de Dieu, le cercle et les rapports de l'âme et du corps (p. 3-4).

L'ouvrage s'ouvre ainsi sur l'analyse (qui occupe la première des quatre parties du livre) des vertus intellectuelles, au centre desquelles on trouve celle que l'A. appelle *doxastic rectitude* (chap. 1^{er} : « Intellectual virtues », p. 11-38). Celle-ci concerne le passage, opéré par la volonté, de la simple présence d'une idée dans l'entendement à la formation d'une croyance ; en ce sens l'A. souligne que si, chez D., on ne trouve pas le terme latin de *rectitudo*, ni le français *rectitude*, l'adverbe *recte* surgit pourtant en des lieux essentiels, tels que la version latine du *Discours* ou la *Meditatio IV*. La deuxième partie consiste en une recherche sur les excès auxquels la rectitude est sujette dans la formation des croyances et dans les passions (chap. II : « Reason and virtue in the Passions », p. 41-53). L'importance reconnue au vice de la crédulité, définie comme acceptation (comme vrai) de ce qui n'est pas vrai, (chap. III : « The vice of credulity », p. 54-77), oblige ensuite l'A. à revenir sur deux passages cartésiens classiques : la théorie de l'erreur de la *Meditatio IV* (chap. IV : « The control of credulity », p. 78-102) et la doctrine de l'assentiment comme opération de la volonté (chap. V : « Reason, assent and eternal truth », p. 103-143). Dans la troisième partie on passe de l'analyse de la crédulité à celle des modes et des formes de scepticisme, défini comme non-acceptation (comme vrai) de ce qui peut être vrai (chap. VI-VII : « The modes of scepticism », p. 147-169 ; « The form of scepticism », p. 170-198). La quatrième et dernière section s'ouvre sur une analyse des quatre règles de la deuxième partie du *Discours* (chap. VIII, « Tota methodus », p. 201-218), et se poursuit par un examen, en trois chapitres, de ce qu'implique une

recherche conduite selon la rectitude (chap. IX, «Rectitude and science», p. 219-247 ; chap. X, «What rectitude permits», p. 248-267 ; chap. XI, «What rectitude forbids», p. 267-290).

Cette étude – dont il n'est pas possible de suivre ici dans son détail l'articulation interne – propose, selon les paroles mêmes de l'A., une image de D. qui contraste avec le rôle, qu'on lui assigne depuis Hegel, de «père de la philosophie moderne». En fait, pour répondre à la question qui ouvre le livre – «*Why should anyone bother with the sort of enquiry that Descartes describes?*» (p. 1) – l'A. affirme, à la dernière page du livre, que : «*In short... Descartes is interesting because he is not the father of modern philosophy*» (p. 292). C'est justement dans cette non-modernité que réside l'intérêt porté aujourd'hui à la philosophie cartésienne, comme l'illustre par exemple la tendance, surtout anglo-saxonne, à traiter l'épistémologie d'une manière autonome. Selon l'A., une enquête épistémologique affranchie d'une fondation théologique constitue, du point de vue de D., une sorte d'amputation du problème de la connaissance, qu'il jugeait ne pouvoir se résoudre que par la prise en compte d'une condition extra-épistémologique ; mais, ce serait précisément la considération de ce qui, chez D., est «*weird and unmodern*» (p. 291) qui aiderait à discerner d'autres manières de résoudre les problèmes philosophiques.

S. A.

3.1.69. DES CHENE (Dennis), *Spirits and clocks. Machine and organism in Descartes*, Ithaca (N. Y.) – London, Cornell University Press, 2001, XIII-181 p. L'A. poursuit ici ses travaux sur la pensée cartésienne, comprise à la lumière des textes scolastiques, en particulier ceux de Suárez et de Fonseca (*Physiologia*, voir BC XXVII, 3.1.50), et les présente en parallèle avec son étude sur les conceptions de l'âme dans l'aristotélisme tardif (celui des Coimbrois, de Suárez et d'Arriaga ; cf. *Life's Form : Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, 2000). Il observe que le rejet cartésien des âmes végétative et sensitive issues d'Aristote et de la scolastique «n'est pas moins capital pour les sciences de la vie» que le rejet des formes, puissances et fins dans la physique cartésienne (p. XII). L'accent mis sur les recherches physiologiques de D. le conduit à se démarquer du *mind-body problem*, et à s'attacher aux thèmes du «principe de vie» réduit à la chaleur du cœur, de la complémentarité du *Monde* et de *L'homme*, de l'unité du corps et de l'union de l'âme au corps dans la pensée cartésienne.

L'étude repose sur des analyses bien informées et enrichies par des références aux textes scolastiques (manuels des Jésuites notamment). Cette contribution importante à la compréhension de D. *in context*, est agrémentée de façon pertinente par des gravures de machines, principalement empruntées à l'ingénieur et architecte S. de Caus, auteur en 1615 d'un traité sur *Les raisons des forces mouvantes, avec diverses machines, tant utiles que plaisantes*, réédité en 1624, où Baltrusaitis avait trouvé le modèle de l'automate hydraulique du traité de *L'homme* (cf. *Anamorphoses*, Paris, 1955, troisième éd. complétée, 1984). Dans l'ouvrage de S. de Caus, Des Chene a découvert une gravure et un *problème* éclairant l'hydrodynamique de la glande pinéale et des esprits animaux chez D. (p. 128-130).

Il s'agit d'un livre stimulant, qui, en une attitude assumée dès la préface (p. XII), n'accorde peut-être pas assez d'importance aux traités de médecine et d'anatomie consultés par D., qui abondent en comparaisons et analogies empruntées aux «machines».

A. B.-H.

3.1.113. HAMOU (Philippe), *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, vol. I : *Du Sidereus Nuncius de Galilée à la Dioptrique cartésienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Histoire des sciences, 1999, 317 p. et **3.2.70** vol. II : *Microscopes et télescopes en Angleterre de Bacon à Hooke*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, Histoire des sciences, 2001, 317 p. Dans son ensemble, ce vaste ouvrage se propose d'étudier ce qui change dans le rapport entre les cadres intellectuels et matériels de l'expérience visuelle, telle que les nouveaux instruments la raffinent et perfectionnent, et le monde visible, durant la période qui va des travaux de Galilée à ce qui précède immédiatement Newton. Le premier volume examine des théories continentales, en deux parties. La première est consacrée au télescope galiléen et à ce qu'il permet de modifier dans le regard (outre la précision nouvelle des observations, c'est bien, pour une grande part, la nature même des contenus observés qui change, montagnes de la lune ou taches solaires). La seconde, sur laquelle on reviendra plus abondamment, décrit la manière dont on rend raison des propriétés optiques du télescope, et se fonde sur Kepler et la *Dioptrique* de Descartes. Les trois parties constituant le second volume, à peu près entièrement relatif au domaine anglais, contiennent la plus importante étude jamais rédigée en France sur Robert Hooke et l'observation microscopique au sein de la Royal Society.

Les dioptriques (*Dioptrice* de Kepler (1611), *Dioptrique* de Descartes (1637)) sont analysées ici dans leur contexte astronomique et leur projet, celui de l'invention des lunettes. L'A. justifie pleinement l'association nouvelle de la question de la nature des réfractions avec la conception de l'optique comme science de la vision. Ainsi écrit-il, vol. I, p. 203 : « (...) en fondant la Dioptrique, Kepler désigne pour lui-même comme pour l'opticien futur une tâche nouvelle : une étude positive, mathématique, des instruments réfractifs en général, conçue comme préalable nécessaire à l'établissement des conditions objectives de la vision ». L'A. souligne, contre la tradition qui veut que l'essentiel de l'optique képlérienne soit contenue dans les *Paralipomènes à Vitellion* de 1604, l'intérêt de la *Dioptrice*, en montrant que ce dernier ouvrage fonctionne comme «le démontage d'une lunette trouvée préalablement toute faite» (p. 232), et établit que l'ouvrage de 1604 ne pouvait contenir les raisons du télescope.

À propos de la *Dioptrique* cartésienne, l'A. montre, à la suite d'une présentation excellente, et en suivant notamment de profondes remarques de D. Dubarle (p. 270), que l'appareil optique du Discours VII est un «œil

reconfiguré », constituant l'œil naturel augmenté de la lunette comme un seul système optique. On regrettera peut-être que l'A. analyse un peu rapidement les trois comparaisons (p. 258-259), ou considère que « Descartes n'a jamais tenu en très haute estime l'expérience sensible comme source de la connaissance » (p. 240), ce qui reconduit, en la tempérant à peine, la classique accusation d'apriorisme de la physique cartésienne. Deux inexactitudes, ici : la première est que l'expérience sensible n'est jamais, en tant que telle, une source de connaissance au sens strict. Mais comme elle est, évidemment, le matériau sur lequel peuvent s'exercer efficacement, au moyen de l'imagination, les catégories de la figure et du mouvement, elle joue un rôle absolument décisif dans la physique réelle et ne limite en rien son rôle à l'usage courant de la vie. Mais cette critique ne saurait atténuer l'admiration que suscite l'ensemble de ce très bel ouvrage, destiné à devenir un classique de l'histoire et de la philosophie de l'optique moderne.

F. de B.

3.1.114. HANKEY (Wayne J.), "Between and beyond Augustine and Descartes : more than a source of the self", *Augustinian Studies*, 32, 2001, 1, p. 65-88. Cet article à la fois polémique et touffu ne concerne qu'indirectement les études cartésiennes, dans la mesure où le thème de la connaissance de soi chez Descartes y est seulement abordé comme un des éléments d'une reconstruction de l'histoire de la conception du moi (*self*) en occident.

Contre les auteurs "post-modernes" qui considèrent Augustin comme un précurseur de leurs théories sur le moi, l'A. entreprend de défendre et de préciser une thèse ici attribuée à Charles Taylor (*Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*) et reprise récemment dans le cadre des études cartésiennes par Z. Janowski (*Index Augustino-cartésien*, voir BC XXXI, 1.4.3) et S. Menn (*Descartes and Augustine*, voir BC XXIX, 3.1.107) : Augustin est au fondement de la conception "moderne" du moi établie par Descartes. Dans la première moitié de l'article, l'A. présente son hypothèse générale. Selon lui, deux grandes traditions de pensée se sont mises en place en occident pour répondre aux critiques sceptiques. La première affirme la clarté, l'immédiateté et l'unité de la connaissance que l'esprit humain possède de lui-même : cette tradition part d'Augustin et s'épanouit dans la conception "moderne" qu'on trouve chez Descartes. La seconde tradition regroupe les penseurs estimant que le moi humain est originellement morcelé, incomplet, et que la connaissance qu'il prend de lui-même ne peut suffire à l'unifier : cette tradition a son origine chez Plotin, et elle inspire, consciemment ou non, bon nombre d'auteurs "post-modernes". La seconde partie de l'article précise et complique ce schéma en tentant de situer dans ces deux traditions les doctrines de la connaissance de soi de différents auteurs (notamment Iamblique, Proclus, Boèce, Anselme, Thomas d'Aquin). La conclusion récapitule les griefs de l'A. à l'égard de la "déconstruction post-moderne du moi augustinien moderne", et propose de voir en Hegel un "Proclus augustinien".

D.M.

3.1.164. MINER (Robert C), "Suarez as founder of modernity : reflections on a "topos" in recent historiography", *History of Philosophy Quarterly*, 18, 2001, p. 17-36. Cet article entend contester, ou à tout le moins nuancer, une thèse qui est d'après l'A. devenue un lieu commun (le plus souvent affecté d'une nuance critique) dans de nombreuses présentations contemporaines de l'histoire de la philosophie occidentale : plus que Bacon, Descartes ou encore Hobbes, Suarez serait le fondateur de la philosophie moderne.

Après avoir défini la modernité par cinq traits (totale autonomie de la philosophie dans sa relation à la théologie ; séparation de la philosophie et de la rhétorique ; systèmes philosophiques clos sur eux-mêmes et tenus pour valides de façon intemporelle ; indépendance de la vérité philosophique à l'égard des traditions historiques ; métaphysique conçue comme une science portant sur les relations logiques entre concepts possibles, indépendamment de l'existence actuelle), l'A. montre comment les interprétations de Suarez qu'il entend combattre sont tributaires des hypothèses développées par E. Gilson, notamment dans *Being and Some Philosophers*. L'A. concentre ensuite sa critique sur un ouvrage d'Alasdair MacIntyre (*Three Rival Versions of Moral Inquiry*) où Suarez est présenté comme un penseur oublié de l'histoire et de la tradition philosophiques. L'A. discute enfin, en commentant notamment les *Disputationes* 31, 53 et 54 et ce qu'elles établissent sur le statut de l'*ens rationis*, la lecture de J. Milbank ("Only Theology Overcomes Metaphysics") qui, dans la lignée d'E. Gilson, estime que l'identification suarezienne de l'essence et de l'existence a vidé le concept d'être de sa signification et ouvert la voie à l'ontologie wolffienne.

Cet article ouvre sans doute des pistes de recherche intéressantes, et a le mérite de rappeler qu'aucune interprétation ne peut être tenue pour définitivement acquise en histoire de la philosophie. Il reste qu'il est difficile d'ébranler, et à plus forte raison d'invalider, en quelques pages une thèse aussi bien établie et partagée que l'est celle ici combattue. L'A. indique d'ailleurs (p. 27) qu'il compte prochainement prolonger ses réflexions, notamment par une discussion du Suarez et le système de la métaphysique de J.-F. Courtine.

D.M.

3.2. CARTÉSIENS

3.2.1. *La lettre clandestine*, 2001, n° 10 : Geneviève ARTIGOS-MENANT & Antony MCKENNA, avec la collaboration de Maria Susana SEGUIN, éd., *Le doute philosophique : philosophie classique et littérature clandestine*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 450 p. dont p. 11-140 pour le dossier. (Abrégé *Le doute philosophique*) **Voir aux n°s 3.2.21, 27, 58, 94, 96, 102, 107, 115, 149, Cf. 1.2.2 et 3.2.100.**

- 3.2.2. *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2001, n° 5: Anthony MCKENNA et Pierre-François MOREAU, dir., *Les libertins et le masque : simulation et représentation*, 190 p. (Abrégé *Les libertins et le masque*) **Voir au n°s 3.2.29, 42, 54, 65, 67, 89, 103, 111, 125 et 138.**
- 3.2.3. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93, 2001, 2. **Voir aux n°s 3.2.85, 119, 121, 133, 150.**
- 3.2.4. FOISNEAU (Luc), éd., *La découverte du principe de raison. Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, Débats, 204 p. (Abrégé *La découverte du principe de raison*) **Voir aux n°s 3.1.103 & 3.2.49, 50, 52, 53, et 110.**
- 3.2.5. MOREAU (Pierre-François), dir., *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, 413 p. (Abrégé *Scepticisme*). **Voir aux n°s 3.1.46 & 3.2.25, 26, 34, 59, 66, 76, 84, 95, 101, 108, 128, 130, 139, 140, et 147.** ✍
-
- 3.2.6. ARMOGATHE (Jean-Robert), «Cartésianisme et mystique: Jeanne Guyon », in Anne LAGNY, éd., *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 30-315.
- 3.2.7. ARMOGATHE (Jean-Robert), « La teorie delle passioni nella prima metà del XVII secolo », *Passioni e linguaggio*, p. 23-32. **Voir au n° 3.1.1.** ✍
- 3.2.8. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Une ancienne querelle », *La querelle des Anciens et des Modernes*, p. 801-849. **Voir au n° 1.2.1.**
- 3.2.9. AROSIO (Elisabetta), «Thomas Reid e la critica alla dottrina delle idee », *Giornale critico della filosofia italiana*, 21, 2001, 1, p. 117-136.
- 3.2.10. BALIBREA (Miguel Angel), *El argumento ontológico de Descartes : análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, D. L., 2000, 102 p. (Oubli du BC XXXI)
- 3.2.11. BARBARAS (Françoise), «Le concept de puissance dans l'héritage de la science cartésienne», *Archives de philosophie*, 64, 2001, 4, p. 721-739.
- 3.2.12. BARDOUT (Jean-Christophe), *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, Europaea memoria, Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, 2000, 186 p. ✍
- 3.2.13. BARREAU (Hervé), « Un destin historique de la métaphysique cartésienne: sa réinterprétation comme recherche des fondements de la physique », *L'esprit cartésien*, p. 478-481. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.14. BEAUDE (Joseph), «La création des vérités éternelles selon Desgabets », *L'esprit cartésien*, p. 1026-1028. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.15. BEAULIEU (Armand), « Mersenne dans l'esprit de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 349-353. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.16. BELLÉ WANGUÉ (Thérèse), « Descartes et Spinoza à propos de l'esprit cartésien : des notions communes de Spinoza », *L'esprit cartésien*, p. 731-737. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.17. BENÍTEZ (Hermes), «Descartes y la concepción galileana de las relaciones entre ciencia y religión », *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 49-50, 1997, p. 59-75. (Oubli du BC XXVIII)
- 3.2.18. BEYSSADE (Jean-Marie), « De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste », in *L'histoire d'un esprit*, p. 337-362. **Voir au n° 2.1.4.** ✍
- 3.2.19. BLAY (Michel), «L'organisation déductive de la science du mouvement. Descartes, Galilée, Huygens », in José MONTESINOS & Carlos SOLIS, éd., *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, p. 325-336.

- 3.2.20. BLOCH (Olivier), « Molière et l'anthropologie cartésienne », *L'esprit cartésien*, p. 1029-1032. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.21. BLOCH (Olivier), « Sans doute : à propos des *Lettres à Sophie* », *Le doute philosophique*, p. 125-129. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.22. BOEHM (Rudolf), *Critique des fondements de l'époque*, traduit de l'allemand par Benoît-Thaddée STANDAERT, Paris – Montréal, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2001, 317 p. Voir notamment, chap. III, § 18 sur Pascal et chap. IV, § 25-26 sur Descartes et Spinoza, soit p. 110-120, 195-216.
- 3.2.23. BORBÉLY (Gábor), « Le concept du Dieu trompeur au moyen âge », *L'esprit cartésien*, p. 487-491. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.24. BORDOLI (Roberto), *Etica, arte, scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione « Nil volentibus Arduum »*. In appendice la versione italiana di testi di Johannes Bouwmeester e di Lodewijk Meyer sulla fisica, sull'arte e sulle passioni, Milano, Franco Angeli, Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento 1, Studi 55, 2001, 288 p. [Seconde partie d'une monographie sur L. Meyer, pour la première, voir BC XXXIX, 3.2.10.]
- 3.2.25. BORGHERO (Carlo), « *Cartesius scepticus*. Aspects de la querelle sur le scepticisme de Descartes dans la seconde moitié du XVII^e siècle », *Scepticisme*, p. 391-406. **Voir au n° 3.2.5.** ☞
- 3.2.26. BRAHAMI (Frédéric), « Des *Esquisses aux Essais*. L'enjeu d'une rupture », *Scepticisme*, p. 121-131. **Voir au n° 3.2.5.** ☞
- 3.2.27. BRAHAMI (Frédéric), « Le doute chez Hume : maladie et remède », *Le doute philosophique*, p. 109-124. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.28. CARRIÈRE (Bernard), « L'esprit cartésien dans la *Nova Dilucidatio* de Kant (1755) », *L'esprit cartésien*, p. 505-509. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.29. CAVAILLE (Jean-Pierre), « Libertinage et dissimulation, quelques éléments de réflexion », *Les libertins et le masque*, p. 57-82. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.30. CLERICI (Leonardo), « Article et remarque du *Dictionnaire* de Bayle : "Roberval" », *L'esprit cartésien*, p. 1059-1064. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.31. COURPOTIN (Francis), « Enquête raisonnée sur l'installation de machines à laminier le plomb en Normandie au XVIII^e siècle », *L'esprit cartésien*, p. 291-301. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.32. CRAMER (Konrad), « L'héritage cartésien dans la philosophie idéaliste allemande », *L'esprit cartésien*, p. 121-127 (p. 520-526 du CD-Rom). [Hommage international] ☞
- 3.2.33. CRAMER (Konrad), « L'héritage cartésien dans la philosophie idéaliste allemande », *L'esprit cartésien*, p. 121-127. **Voir au n° 3.1.X.** ☞
- 3.2.34. DARMON (Jean-Charles), « Sortir du scepticisme : Gassendi et les signes », *Scepticisme*, p. 222-238. **Voir au n° 3.2.5.** ☞
- 3.2.35. DEKANY (András), « Du cartésianisme hongrois », *L'esprit cartésien*, p. 129-135 (p. 1231-1236 du CD-Rom). [Hommage international] **Voir au n° 3.1.2.** ☞
- 3.2.36. DEL PRETE (Antonella) « Tra Galileo e Descartes : l'esegesi biblica filocopernicana di Christoph Wittich », in *Largo campo del filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, a cura di J. MONTESINOS e C. SOLIS, La Orotava, Fundacion Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, p. 719-729.
- 3.2.37. DESOCHE (Philippe), *Le vocabulaire de Malebranche*, Paris, Ellipses, Vocabulaire de..., 2001, 63 p.
- 3.2.38. DEVILLAIRS (Laurence), « L'immutabilité divine comme fondement des lois de la nature chez Descartes et les éléments de la critique leibnizienne : mathématiques et physique leibniziennes », *Revue d'histoire des sciences*, 54, 2001, 3, p. 303-324.

- 3.2.39. DEVILLAIRS (Laurence), «Leibniz, le piétisme et le quietisme», in Anne LAGNY, éd., *Les piétismes à l'âge classique, Crise, conversion, institutions*, Villeneuve d'Ascq Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 333-353.
- 3.2.40. DI BELLA (Stefano), «Completeness and Essentialism : Two Seventeenth-Century Debates », in DI BELLA (Stefano), MARIANI (Mauro), VARNIER (Giuseppe) & VOLTOLINI (Alberto), éd., *Topos : From the Unity of the Object to the Unity of the Subject (and back again)*, *Topoi*, 19, 2000, 2, p. 123-136. [Sur Arnauld face à Descartes et Leibniz.] (Oubli du BC XXXI)
- 3.2.41.** DOKULIL (Miloš), «L' "entendement" cartésien vu à travers le prisme de la philosophie de J. Locke. La clé des mots à l'âme », *L'esprit cartésien*, p. 921-924. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.42.** DUBAIL (Isabelle), « Le bel esprit entre ostentation et dissimulation dans la *Doctrine curieuse* du Père Garasse », *Les libertins et le masque*, p. 23-46. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.43.** EYSSIDIEUX-VAISSERMANN (Anne), «Réflexions hégéliennes sur la philosophie pratique de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 375-379. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.44.** FABBRI (Véronique), « Descartes et la modernité esthétique », *L'esprit cartésien*, p. 861-864. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.45. FANARI (Rita), « Cartesiana 2000. Descartes e l'eredità cartesiana nel pensiero filosofico e scientifico europeo (secoli XVII e XVIII) », *Rivista di Storia della Filosofia*, 56, 2001, 4, p. 701-707.
- 3.2.46. FATTORI (Marta), «Cartesio e cartesianismo nella corrispondenza di Comenio », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 93, 2001, 4, p. 535-549.
- 3.2.47. FERNADEZ-BEITES (Pilar), «Percepcion externa y "teoria de las imagenes" », *Pensamiento*, 57, 2001, n° 219, p. 393-412.
- 3.2.48.** FERRARI (Jean), « Kant, lecteur de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 935-939. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.49.** FOISNEAU (Luc), « De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents », *La découverte du principe de raison*, p. 91-118. **Voir au n° 3.2.4.**
- 3.2.50.** FOISNEAU (Luc), « Le principe de raison et les raisons de l'action », *La découverte du principe de raison*, p. 1-12. **Voir au n° 3.2.4.**
- 3.2.51.** FOULATIER (François), « L'homme-machine », *L'esprit cartésien*, p. 306-311. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.52.** FREMONT (Christiane), « Le principe de raison : contingence ou déterminisme ? », *La découverte du principe de raison*, p. 161-200. **Voir au n° 3.2.4.**
- 3.2.53.** FREMONT (Christiane), «Qu'est-ce que la raison suffisante? », *La découverte du principe de raison*, p. 13-40. **Voir au n° 3.2.4.**
- 3.2.54.** GABRIEL (Frédéric), «Un mélancolique en personne. Du masque de l'identité », *Les libertins et le masque*, p. 117-130. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.55.** GARBER (Daniel), « Experiment, community and the constitution of nature in the seventeenth century », *Perspectives on science*, 3, 1995, p. 173-205 (Ajout au BC XXVI) ; repris in *Descartes embodied*, p. 296-328. **Voir au n° 2.1.8.**
- 3.2.56.** GAUKROGER (Stephen), «L'influence de Descartes sur la pensée scientifique et philosophique anglaise», *L'esprit cartésien*, p. 135-143 (p. 1237-1242 du CD-Rom). [Hommage international] **Voir au n° 3.1.2.** ↯
- 3.2.57. GAUKROGER (Stephen), *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, XII-249 p.
- 3.2.58.** GIOCANTI (Sylvia), «La Mothe Le Vayer et la pratique du doute», *Le doute philosophique*, p. 31-42. **Voir au n° 3.2.1.**

- 3.2.59. GIOCANTI (Sylvia), «La Mothe Le Vayer : scepticisme libertin et pratique de la contrariété», *Scepticisme*, p. 239-256. **Voir au n° 3.2.5.**
- 3.2.60. GIOCANTI (Sylvia), *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 3 tome XLV, 2001, 733 p.
- 3.2.61. GLEIZER (Marcos André), «Spinoza et l'idée-tableau cartésienne», *L'esprit cartésien*, p. 580-584. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.62. GONTIER (Thierry), «Sous un Dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? », *L'esprit cartésien*, p. 771-777. Cf. BC XXXI (3.2.39) et la recension 3.2.1 dans le même numéro. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.63. GONTIER (Thierry), «Une catégorie historiographique obliérée. L'humanisme», in Yves-Charles ZARKA, dir., *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2001, p. 267-281
- 3.2.64. GOUDRIAAN (Aza), «Marion en de problematiek van de analogie bij Descartes », *Annalen van het Thijmgenootschap* (Nijmegen), 88, 2000, 2, p. 96-108.
- 3.2.65. GOUVERNEUR (Sophie), « La Mothe Le Vayer et l'entretien de soi », *Les libertins et le masque*, p. 99-116. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.66. GRANADA (Miguel), «Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole », *Scepticisme*, p. 11-47. **Voir au n° 3.2.5.** ✍
- 3.2.67. GROS, Jean-Michel, «Le Masque du "scepticisme chrétien" chez La Mothe Le Vayer », *Les libertins et le masque*, p. 83-98. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.68. GROULT (Martine), «L'esprit cartésien et l'esprit systématique exposé par d'Alembert dans l'*Encyclopédie* », *L'esprit cartésien*, p. 191-195. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.69. GUENANCIA (Pierre), «La commune mesure : Descartes et la critique du cartésianisme (Gassendi, Spinoza) », in Jean-Claude BEAUNE, éd., *La mesure. Instruments et philosophies*, Actes du colloque « Instruments de mesure – Philosophies de la mesure » Université de Lyon 3, 28 et 29 octobre 1993, Seyssel, Champ Vallon, Milieux, 1994 (Ajout au BC XXV) ; repris dans *Lire Descartes*, p. 441-453. **Voir au n° 2.1.10.** ✍
- 3.2.70. HAMOU (Philippe), *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, vol. II : *Microscopes et télescopes en Angleterre de Bacon à Hooke*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, Histoire des sciences, 2001, 317 p. [Chapitres sur Bacon, Wilkins, Glanvill, Hooke.] Voir, pour le vol. I et la recension au n° 3.1.113. ✍
- 3.2.71. HAMRAOUI (Éric), «Cartésianisme et philosophie médicale. L'exemple de l'œuvre de Raymond Vieussens », *L'esprit cartésien*, p. 917-920. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.72. HORÁK (Petr), «Descartes et Comenius, Descartes et Heidegger : deux perspectives de la modernité », *L'esprit cartésien*, p. 1147-1153. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.73. HUORANSZKI (Ferenc), « Cartésianisme et probabilisme », *L'esprit cartésien*, p. 1137-1141. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.74. IBRAHIM (Annie), «Formes et forces dans l'ordre des vivants », *L'esprit cartésien*, p. 206-211. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.75. JALOBÉANU (Daniela), « The Place of the *Laws of Nature* in the Conceptual Structure of the Scientific Revolution », *New Europe College Yearbook 1998-1999*, Bucaresti, Editions Humanitas, 2001, p. 43-95.
- 3.2.76. JOLY (Bernard), «La figure du sceptique dans la *Vérité des sciences* de Marin Mersenne », *Scepticisme*, p. 257-276. **Voir au n° 3.2.5.** ✍
- 3.2.77. KAITARO (Timo), «La recherche du siège de l'âme : Descartes, La Peyronie et la neuropsychologie moderne », *L'esprit cartésien*, p. 224-225. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.2.78.** KIM (Sang-Hwan), « Antinomie entre le *cogito* cartésien et le *cogito* kantien », *L'esprit cartésien*, p. 1076-1078. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.79. KINGMA (J.), « Uitgaven met verstrekkende gevolgen : de Elzeviers als verspreiders van nieuwe denkbeelden », in Berry P. M. DONGELMANS, Paul G. HOFTIIZER & Otto S. LANKHORST, éd., *Boekverkopers van Europa : het 17de-eeuwse Nederlandse uitgevershuis Elzevier*, Zutphen, Walburg Pers, Bijdragen tot de geschiedenis van de Nederlandse boekhandel 5, 2000, p. 107-114. (Oubli du BC XXXI) [Sur les œuvres de Descartes éditées par les Elzeviers.]
- 3.2.80.** KORKMAN (Petter), « Descartes, le droit naturel et les fondements de la morale moderne », *L'esprit cartésien*, p. 390-395. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.81.** LABERGE (Pierre), « Kant et la preuve dite cartésienne de l'existence de Dieu », *L'esprit cartésien*, p. 940-943. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.82.** LAFRANCE (Guy), « Rousseau et les principes de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 610-614. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.83.** LAGREE (Jacqueline), « Herbert de Cherbury ou les effets sceptiques d'une récusation du scepticisme », *Scepticisme*, p. 277-292. **Voir au n° 3.2.5.**
- 3.2.84.** LARRERE (Catherine), « Droit naturel et scepticisme », *Scepticisme*, p. 293-308. **Voir au n° 3.2.5.** ↵
- 3.2.85.** LE BRUN (Jean), « La correspondance philosophique de Fénelon. Les lettres à dom François Lamy et au duc d'Orléans », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93, 2001, 2. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.2.86.** LE RU (Véronique), « Descartes après Descartes », *Les découvertes scientifiques*, p. 78-83. **Voir au n° 3.1.3.**
- 3.2.87. LEDUC-FAYETTE (Denise), « Les "esprits forts" au "Grand Siècle" », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2001, 1, p. 55-60.
- 3.2.88. LEE (Richard A. Jr.), « Being skeptical about scepticism : methodological themes concerning Ockham's alleged skepticism », *Vivarium*, 39, 2001, 1, p. 1-19.
- 3.2.89.** LEON-MIEHE (A.), « Pierre Bayle, l'homme qui démasque », *Les libertins et le masque*, p. 163-170. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.90. LONG (Christopher P.), « The rhetoric of the geometrical method : Spinoza's double strategy », *Philosophy & Rhetoric*, 34, 2001, 4, p. 292-307.
- 3.2.91.** LONGUÉ (Jean-Louis), « Du bon sens et de l'esprit selon Helvétius », *L'esprit cartésien*, p. 1070-1075. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.92. MADANES (Leiser), « Substancia clásica y moderna: los casos de Descartes y Spinoza », *Kriterion* (Belo Horizonte), 39, janvier-juin 1998, n° 97, p. 80-117. (Oubli du BC XXIX)
- 3.2.93. MAIA NETO (José R.), « O ceticismo na primeira metade do século XVII e a tradição cética », *Kriterion* (Belo Horizonte), 39, janvier-juin 1998, n° 97, p. 23-38. (Oubli du BC XXIX)
- 3.2.94.** MCKENNA (Anthony), « Conclusion [du dossier sur *Le doute philosophique*] », *Le doute philosophique*, p. 131-140. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.95.** MCKENNA (Antony), « Les *Pensées* de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique », *Scepticisme*, p. 348-361. **Voir au n° 3.2.5.** ↵
- 3.2.96.** MEHL (Edouard), « *Dubito ergo sum* : Descartes et le *cogito* des cartésiens », *Le doute philosophique*, p. 43-57. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.97.** MIGUELEZ (Roberto), « Leibniz, Descartes : Dieu, la raison », *L'esprit cartésien*, p. 1054-1058. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.2.98.** MISSA (Jean-Noël), «Les doctrines matérialistes de l'âme face à la théorie cartésienne», *L'esprit cartésien*, p. 785-796. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.99.** MOCCHI (Giuliana), « L'amore di sé tra passione e virtù », *Passioni e linguaggio*, p.123-131. **Voir au n° 3.1.1.** ✍
- 3.2.100.** MOREAU (Isabelle), « Mises en scène de la censure : Vanini et Descartes à l'ouverture des *États et Empires du Soleil* », *La lettre clandestine*, 2001, 10, p. 289-302. **Cf. n° 3.2.1.**
- 3.2.101.** MOREAU (Pierre-François), « Scepticisme et Écriture », *Scepticisme*, p. 382-390. **Voir au n° 3.2.5.** ✍
- 3.2.102.** MOREAU (Pierre-François), « Spinoza et le doute », *Le doute philosophique*, p. 103-108. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.103.** MORI (Gianluca), « L'athée et le masque : XVII^e-XVIII^e siècle », *Les libertins et le masque*, p. 171-187. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.104. MURAKAMI (Yoshio), « [Simone Weil et Descartes (II)] » (en japonais), *Bulletin de la faculté des sciences humaines de l'université de Niigata*, 2001, 106, p. 71-95.
- 3.2.105. MURAKAMI (Yoshio), « [Simone Weil et Descartes (III)] » (en japonais), *Bulletin de la faculté des sciences humaines de l'université de Niigata*, 2001, 107, p. 25-55.
- 3.2.106. NADLER (Steven), *Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind*, New York, Oxford University Press, 2001, XII-225 p.
- 3.2.107.** NAYA (Emmanuel), « Le scepticisme au XVI^e siècle : l'ombre d'un doute », *Le doute philosophique*, p. 13-29. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.108.** NAYA (Emmanuel), « Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes* : Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne », *Scepticisme*, p. 48-101. **Voir au n° 3.2.5.** ✍
- 3.2.109. O'DONNELL (Kevin), *Descartes. A beginner's guide*, London, Hodder & Stoughton, A beginner's guide, 2001, 89 p.
- 3.2.110.** ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), « Spinoza et la rationalité de la cause », *La découverte du principe de raison*, p. 119-159. **Voir au n° 3.2.4.**
- 3.2.111.** OSTROWIECKI (Hélène), « Le libertinisme et le masque », *Les libertins et le masque*, p. 47-56. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.112. OTTAVIANO (Carmello), *Tommaso Campanella. Contributo all'interpretazione e alla storia del cartesianesimo in Italia*, édition définitive (titre de l'édition provisoire : *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianesimo in Italia*), avec introduction et notes par Domenico D'ORSI, Padova, CEDAM, 1999, XI-459 p. (Oubli du BC XXX)
- 3.2.113. PAIVA (Márcio), « Subjetividade e Infinito : O Declínio do *Cogito* e a Descoberta da Atividade », *Síntese*, 27, 2000, n° 88, p. 213-232. (Oubli du BC XXXI)
- 3.2.114.** PARMENTIER (Marc), « Différents sens de la conjonction "comme" chez Malebranche », *L'esprit cartésien*, p. 240-245. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.115.** PELLEGRIN (Marie-Frédérique), « Aristarque est-il un cartésien ? Refus philosophique ou refus apologétique du doute chez Malebranche », *Le doute philosophique*, p. 85-102. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.116.** PEREZ TAPIAS, (José Antonio), « A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana », *Evaluando la modernidad*, p. 117-144. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.2.117. PERLER (Dominik), « Der kognitive Gehalt von Emotionen. Erklärungsansätze des klassischen Rationalismus », *Studia philosophica*, 59, 2000, p. 83-107.

- 3.2.118.** PICHÉ (Claude), «Kant et la réfutation de l'idéalisme cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 669-672. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.119.** PITASSI (Maria-Cristina), «Les amours de jeunesse : échos cartésiens dans la correspondance du théologien Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93, 2001, 2, p. 191-207. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.120. RAPETTI (Elena), « Contributo allo studio della *Censura philosophiae Cartesianae* di Pierre-Daniel Huet. Ricognizione del materiale indito ad essa relativo », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 87, 1995, 3, p. 371-421. (Ajout au BC XXVI)
- 3.2.121.** RAPETTI (Elena), «L'épistolario di Pierre-Daniel Huet e la filosofia cartesiana », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93, 2001, 2, p. 257-279. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.122. RAPETTI (Elena), « Le vicende editoriali del *Trattato filosofico della debolezza dello spirito umano* di Pierre-Daniel Huet », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 130, 1996, p. 365-393. (Ajout au BC XXVII)
- 3.2.123. RAPETTI (Elena), *Pierre-Daniel Huet, filosofia, erudizione, apologetica*, Milano, Vità et pensiero, Scienze filosofiche 65, 1999, VI-344 p. (Oubli du BC XXX)
- 3.2.124. RASHED (Roshdi), « Fermat and algebraic geometry », *Historia scientiarum*, 11, 2001, 1, p. 1-23.
- 3.2.125.** REGUIG-NAYA (Delphine), «Nicole et Méré: les 'affectations' de l'honnêteté», *Les libertins et le masque*, p. 131-148. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.126.** ROCKMORE (Tom), « Hegel, lecteur de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 944-946. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.127.** ROUSSET (Bernard), « L'anticartésianisme de Spinoza », *L'esprit cartésien*, p. 1038-1042. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.128.** ROUSSET (Bernard), « Spinoza et le doute cartésien », *Scepticisme*, p. 362-381. (Cf. BC XXXI, 3.2.81.) **Voir au n° 3.2.5.** ☞
- 3.2.129.** SANSEN (Jean-Raoul), « Le double *cogito* de René le Senne », *L'esprit cartésien*, p. 708-710. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.130.** SCHICKER (Rudolf), «Tommaso Campanella (1568-1639) et le scepticisme. Quelques remarques sceptiques sur le premier livre de la *Métaphysique* », *Scepticisme*, p. 188-201. **Voir au n° 3.2.5.**
- 3.2.131. SCHUURMAN (Paul), «*Ex naturae lumine* & Aristotele. Johannes de Raey's verdediging van de cartesiaanse fysica », *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijbegeerte*, 93, 2001, 4, p. 237-254.
- 3.2.132. SIMMONS (Alison), « Changing the Cartesian mind. Leibniz on sensation, representation and consciousness », *Philosophical Review*, 110, 2001, 1, p. 31-75.
- 3.2.133.** SINA (Mario), « Metafisica cartesiana e teologia nell'epistolario di Jean Le Clerc », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93, 2001, 2, p. 167-190. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.134. SOMA (Shinichi), « [L'implication pédagogique du cartésianisme: une face de la laïcisation de la théorie de l'apprentissage] » (en japonais), *Bulletin des facultés des sciences humaines de l'université de Hiroshima-syūdo*, 41, 2001, 2, p. 177-244.
- 3.2.135. SOMA (Shinichi), *Kyōiku-shisō to dekaruto-tetsugaku : Hartlib circle chi no renkan* [Pédagogie et cartésianisme : le cercle de Hartlib comme chaîne intellectuelle] (en japonais), Kyoto, Minerva-shobō, 2001, 351-XI p. ☞
- 3.2.136.** SPALLANZANI (Mariafranca), «Descartes et les philosophes des Lumières », *L'esprit cartésien*, p. 925-934. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.137. SPIERTZ (Ruth), *Eine skeptische Überwindung des Zweifels ? Humes Kritik an Rationalismus und Skepticismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, Epistemata (Reihe Philosophie) 301, 181 p.

- 3.2.138.** STRICKER (N.), « La théologie masquée de Pierre Bayle », *Les libertins et le masque*, p. 149-162. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.139.** STRICKER (Nicolas), « Le sage de Charron : une réévaluation », *Scepticisme*, p. 164-173. **Voir au n° 3.2.5.**
- 3.2.140.** TERREL (Jean), « Hobbes et la crise sceptique », *Scepticisme*, p. 309-321. **Voir au n° 3.2.5.** ↗
- 3.2.141. TORRINI (Maurizio), « Descartes e il cartesianismo nelle corrispondenze italiane al tempo della rivoluzione scientifica », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93, 2001, 4, p. 550-570.
- 3.2.142.** TOSEL (André), « Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme, ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien. Remarques de méthode », *L'esprit cartésien*, p. 1043-1053. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.143. VAN OTEGEM (Mathijs), « Twee Enkhuizer predikanten over het cartesianisme. Filosofie en politiek in het rampjaar », *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, 11, 2000, 1-2, p. 51-60. (Oubli du BC XXXI)
- 3.2.144. VAN OTEGEM (Matthijs), « Une dédicace inconnue de Clerselier à Colbert », *Archives de philosophie*, 64, 2001, 1, BC XXIX, p. 1-5.
- 3.2.145.** VERLEY (Étienne), « Bayle cartésien ? Le moment du *Commentaire philosophique* », *L'esprit cartésien*, p. 1065-1069. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.146.** VERLHAC (Martine), « Éléments sur la querelle cherchée par Spinoza à Descartes sur le libre arbitre. Enjeux », *L'esprit cartésien*, p. 434-438. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.147.** VINCENT (Hubert), « Scepticisme et conservatisme chez Montaigne ou qu'est-ce qu'une politique sceptique ? », *Scepticisme*, p. 132-163. **Voir au n° 3.2.5.**
- 3.2.148. WARD (David E.), « Did I dream that or did it really happen ? A phenomenological criterion for distinguishing remembered dream experiences from remembered waking experiences », *Manuscrito*, 24, 2001, 1, p. 85-101.
- 3.2.149.** WEBER (Dominique), « L'argument du rêve. Hobbes, Descartes et la constitution du système de la science », *Le doute philosophique*, p. 59-84. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.150.** ZACCONE SINA (Maria Grazia), « L'epistolario di François Lamy e la filosofia cartesiana », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 3, 2001, 2, p. 221-256. **Voir au n° 3.2.3.**
- 3.2.151. ZWIERLEIN (Eduard), *Existenz und Vernunft. Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, 274 p.

3.2.5. MOREAU (Pierre-François), dir., *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, 413 p. Issu d'un colloque organisé par le Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées de l'E.N.S. de Fontenay-Saint-Cloud, ce volume permet de faire le point concernant les études sur le scepticisme au début de la modernité et de mesurer tout le chemin parcouru depuis la parution de la *History of Scepticism* de R. H. Popkin. Celui-ci a eu le mérite de considérer le scepticisme comme un moment fondateur pour la pensée des XVI^e et XVII^e siècles et de définir ce courant philosophique de manière historiquement précise, comme reprise et discussion des textes antiques. Cela dit, force est de constater que même les contributions qui emboîtent le pas de Popkin, en traitant les mêmes sujets, sont obligées d'apporter de nombreuses retouches à ses analyses. Et c'est dans ces écarts que réside l'intérêt de ce volume. On peut donc apprendre que l'apologétique sceptique de Savonarole et de Jean-François Pic de la Mirandole est une contestation radicale de la *prisca theologia* de Ficin (M. A. Granada, « Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole », p. 11-47, **3.2.66**) ; que la préface d'Henri Estienne à sa traduction des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus est profondément marquée par l'interprétation du Silène donnée par Erasme (E. Naya, « Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes* ; Henri Estienne, entre la fièvre quarte et la folie chrétienne », p. 48-101 **3.2.108**) ; que le scepticisme de Montaigne n'a rien à voir avec le scepticisme de Sextus et de Cicéron, puisqu'il théorise l'impossibilité de l'isosthénie et de *lépoché*, qu'il définit l'ataraxie comme santé, et qu'il renverse l'articulation entre théorie et pratique, aussi bien que la distinction entre le sage et le vulgaire (F. Brahami, « Des *Esquisses aux Essais*. L'enjeu d'une rupture », p. 121-131, **3.2.26**). De même, Gassendi utilise dans sa *Logique* différentes figures du scepticisme, mais la référence à Épicure lui permet de passer des signes simplement commémoratifs aux signes indicatifs, esquissant un

domaine de la connaissance qui, tout en étant enraciné dans le sensible, suppose l'utilisation de la raison, seule capable d'opérer logiquement sur des objets cachés par nature (J.-C. Darmon, « Sortir du scepticisme : Gassendi et les signes », p. 222-238, **3.2.34**). Pour ce qui est de Mersenne, B. Joly (« La figure du sceptique dans *La vérité des sciences* de Marin Mersenne », p. 257-276, **3.2.76**) proclame son accord avec Popkin : loin de réfuter sans appel le scepticisme dans *La vérité des sciences*, le Minime en utilise certaines acquisitions et notamment la relativité des sciences empiriques ; néanmoins, l'auteur de cette contribution s'éloigne à juste titre des thèses de l'historien américain en rapportant l'épistémologie de Mersenne non pas à la science moderne, mais aux pratiques des curieux et des savants de son temps (il faudrait cependant consacrer une étude plus approfondie au péripatétisme qui caractérise la logique et l'épistémologie de Mersenne). Sont également d'un grand intérêt les travaux consacrés à Grotius, Pufendorf et Hobbes (C. Larrère, « Droit naturel et scepticisme », p. 293-308, **3.2.84** et J. Terrel, « Hobbes et la crise sceptique », p. 309-321, **3.2.140**) : à la suite d'interprétations récentes, ils lisent les textes des théoriciens du droit naturel comme une réponse, parfois insatisfaisante, à la crise sceptique qui ouvre la modernité.

Concernant le dossier « Descartes et le scepticisme », J.-P. Cavaillé (« Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », p. 334-347, **3.1.46**) reprend la question à nouveaux frais en esquisant une étude, qui reste à faire, sur le rapport entre D. et les sceptiques modernes. Le point de départ de cette contribution est l'attention portée aux dispositifs rhétoriques à l'œuvre dans *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* : la structure dialogique de ce texte suggère un lien entre ses thèses philosophiques et la production théâtrale contemporaine, notamment concernant le mécanisme du doute. Celui-ci, en effet, ne vise pas la suspension du jugement, mais a partie liée avec la notion de tromperie : il est donc un artifice volontairement déployé par le sujet qui doute et suscite immédiatement le soupçon d'être victime d'une ruse, d'une illusion, d'un leurre (des sens, de la raison, de Dieu).

Si D. décrit comment sortir du doute et des illusions, Pascal semble nous dire, suivant A. McKenna (« Les *Pensées* de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique », p. 348-361, **3.2.95**), que nous sommes condamnés, en tant que fils d'Adam, à rester prisonniers de notre seconde nature. Il s'agit d'une nature dominée par le corps et par l'imagination, qui oblige l'apologiste à bâtir son œuvre sur l'intérêt et la vraisemblance, seuls critères valables dans les sciences, aussi bien que pour l'examen de la validité du pari et des témoignages de l'Écriture. Il en résulte que cette apologie, qu'on peut définir comme sceptique, aboutit à une foi humaine qui n'a cependant rien à voir avec le fidéisme que Bayle attribuait à Pascal, parce qu'elle ne récuse pas l'utilisation de la raison.

Cerner les rapports de D. avec le scepticisme n'est pas qu'une préoccupation des interprètes contemporains : c'est également le sujet d'une vaste querelle qui occupe les successeurs plus ou moins immédiats du philosophe français dans toute l'Europe, comme l'a bien montré C. Borghero (« *Cartesius scepticus*. Aspects de la querelle sur le scepticisme de D. dans la seconde moitié du XVII^e siècle », p. 391-406, **3.2.25**). Les réponses proposées, d'une manière qui n'est parfois pas tout à fait cohérente, sont au nombre de trois : D. serait un sceptique feint (c'est la solution préférée par tous les cartésiens, depuis J. Clauberg), ou bien un sceptique involontaire ou bien encore un vrai sceptique. Ce qui inquiète les adversaires de D. n'est pas le scepticisme en soi, qui peut bien être accepté dans sa version fidéiste, du moins en certains pays, mais le fait que D. refuse toute probabilité dans la connaissance humaine, dans la conviction de pouvoir atteindre l'évidence : le scepticisme de D. serait donc le scepticisme des esprits forts, qui mène à l'athéisme.

Pour finir, venons-en aux deux contributions consacrées à Spinoza : elles sont peut-être celles qui s'éloignent le plus du chemin tracé par Popkin, car elles concluent que Spinoza évacue le scepticisme dans sa métaphysique aussi bien que dans la critique biblique. B. Rousset (« Spinoza et le doute cartésien », p. 362-381, **3.2.128**) montre comment Spinoza sape à la racine le doute cartésien, en refusant la notion de volonté libre et indifférente, capable d'affirmer et de nier, et donc de douter et de suspendre le jugement. En fait, Spinoza utilise les vastes discussions des *Objections et Réponses aux Méditations* pour soutenir qu'en tout cas la clarté et la distinction d'une idée s'imposent d'elles-mêmes à notre entendement. Toute idée claire et distincte possède donc quelque chose de réel qui nous permet de la distinguer des idées fausses, sans passer préalablement par l'examen du doute.

P.-F. Moreau (« Scepticisme et Écriture », p. 382-390, **3.2.101**) s'attache, pour sa part, à démontrer que l'histoire de la critique scripturaire ne saurait être définie comme une avancée du scepticisme et de l'impiété, mais que les progrès et les reculs des études sont répartis dans les diverses confessions suivant des principes théologiques méta-exégétiques. Dans cette histoire Spinoza marque un tournant qui ne tient ni au cartésianisme ni au scepticisme, car il distingue le sens des Écritures (qui doit être reconstruit par la philologie et les disciplines historiques), de la vérité (qui est à chercher par la raison et l'expérience et par elles seules).

A. del P.

3.2.12. BARDOUT (Jean-Christophe), *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, Europaea memoria, Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, 2000, 186 p. Cette étude dense et vigoureuse, qui fait suite au très remarqué *Malebranche et la métaphysique* (voir *BCXXX*, 2.2.1), se propose de porter la question de la productivité de la métaphysique sur le versant moral de l'œuvre de l'Oratorien.

Telle qu'elle se configure dans le *Traité de morale* de 1684, la morale de Malebranche apparaît comme un pur produit de la philosophie. À ce qu'on peut regarder comme une secondarisation de l'Écriture (p. 30-32), s'ajoute une forme de déthéologisation du principe de la vie morale, que mettra en évidence la comparaison avec les textes augustinien : « la loi réside en Dieu » – Dieu en qui nous voyons toutes choses – « plutôt qu'elle n'en provient » (p. 49). Cependant, l'A. s'interroge sur la capacité de cette morale en instance de sécularisation (p. 100) à atteindre

une forme de complétude, et solidairement sur l'évolution de la réflexion malebranchiste dans cette matière. Ce double souci le conduit à distinguer deux moments, deux inspirations, deux « figures » de la morale, étudiées ici successivement, et qui s'incarnent, l'une dans le *Traité* de 1684, l'autre, électivement, dans de nombreux textes postérieurs à 1693.

La morale du *Traité* s'articule tout entière à la connaissance et à l'amour de l'Ordre, objet de contemplation au même titre que les idées (p. 33). « Être vertueux, c'est d'abord connaître adéquatement pour aimer droitement » (p. 70). Ainsi, « la vertu ne procède ni d'un don de l'esprit, ni d'une grâce particulière » (p. 73) ; « dans la mesure où [elle] se fonde sur la science de l'ordre, son obtention appelle une véritable conversion à la raison, et donc à la philosophie » (p. 74). À ce titre, l'A. détaille la profonde réforme introduite dans l'économie scolastique de la doctrine des vertus (p. 77-86), ainsi que le divorce « implicite mais radical » d'avec D. sur des points cruciaux tels que le probable, l'indifférence et la résolution de la volonté (p. 88-98). Cependant, cette « morale métaphysique, parfaite en son genre » (p. 102) se heurte au moins à un double écueil : impuissante à résoudre la question de l'articulation du vouloir à l'intelligence, elle l'est aussi, compte tenu du caractère de science qu'elle s'attribue, « à se mouvoir dans la dimension de l'action » (p. 103) en maintenant « la possibilité d'un traitement rationnel du contingent » (p. 86). Si Malebranche se détourne à la fois des portraits moraux (p. 22) et des questions de cas (p. 105), sans doute est-ce lié, souligne l'A., « à l'embarras de la philosophie des idées devant l'individuation des étants singuliers » (p. 107), c'est-à-dire aussi à « l'ignorance métaphysique des droits de la finitude » (p. 110).

C'est précisément du fait de ces difficultés que l'« enracinement métaphysique de la morale » va se trouver ensuite mis en question (p. 109). La « ségrégation du sensible » qui marquait le premier malebranchisme sera en effet largement révisée, à partir de 1693, avec la doctrine des idées efficaces et la promotion corrélatrice d'un certain *sentiment de l'ordre* (p. 112) qui préfigure la conscience rousseauiste (p. 144-146). Le « mouvement indéterminé vers le bien » qui définissait d'abord la volonté s'infléchit alors « en un désir radical du bonheur » (p. 118) ; le délectable devient la première qualification du bien (p. 130) ; et il ne s'agit plus d'opposer la lumière de la raison à la confusion du sentiment, mais d'apprendre à distinguer entre les bons et les mauvais plaisirs (p. 135-144). Toutefois, ni le sentiment ni le désir d'être heureux ne peuvent nous faire accéder par eux-mêmes à la certitude objective, ni, du même fait, soustraire les actes volontaires à une certaine ambiguïté morale (p. 150-151). C'est pourquoi il faut en revenir, avec l'affirmation d'une certaine liberté de l'attention, à la « vocation fondamentalement libératrice de la lumière divine » (p. 166). Mais si « la morale métaphysique est principalement la plus parfaite, la morale du sentiment demeure la seule praticable à la plupart des hommes » (p. 167). « L'introuvable unité de la morale reconduit donc à la question de la métaphysique et de ses propres limites » (p. 173).

Faut-il donc parler, selon une expression désormais consacrée, d'une « ambivalence de la morale malebranchiste » ? Les tensions internes à la problématique de Malebranche et ses déplacements d'accent sont choses qui ont de longtemps sollicité les commentateurs. La question est ici largement renouvelée par l'A., au prix toutefois d'une opération assez radicale, qui peut sembler dissocier comme deux options philosophiques successives deux formes de thématization, ou deux préoccupations, largement co-présentes dans les textes des années 1677-1684. Ce parti entraîne parfois dans ses formules un certain excès de tranchant, et l'on peut regretter que le concept malebranchiste de la morale, et la part exacte de la philosophie dans la vertu accomplie, ne soient pas soumis en tant que tels à plus ample discussion. Toutefois, au-delà des discussions qui pourront affecter l'axe principal de son propos, l'ouvrage offre sur quantité de problèmes – tel celui du rapport entre le plaisir et l'idée, étudié p. 137-144 – l'exemple d'une puissance et d'une netteté que l'A. sait porter à un degré véritablement exceptionnel ; et ainsi, même très discuté, ou à travers les discussions même qu'il nourrit, il est assuré de faire date.

D. K.

3.2.135. SOMA (Shinichi), *Kyōiku-shisō to dekaruto-tetsugaku : Hartlib circle chi no renkan* [Pédagogie et cartésianisme : le cercle de Hartlib comme chaîne intellectuelle] (en japonais), Kyoto, Minerva-shobō, 2001, 351-XI p. Il s'agit d'un livre unique et ambitieux concernant l'histoire de la pédagogie. L'A. étudie la réflexion européenne sur l'éducation au XVII^e siècle en s'attachant aux rencontres de John Dury, Jan Amos Comenius et René Descartes. Après l'explication du thème général et de la méthode suivie (chap. I^{er}), le livre traite de la formation et de l'étendue du cercle de Hartlib, c'est-à-dire du réseau intellectuel qui s'est tissé autour de Samuel Hartlib et dans lequel Dury joue un rôle capital (chap. II). En s'appuyant sur l'analyse minutieuse des documents qui décrivent les rencontres personnelles de Dury et D. en 1634, et de Comenius et D. en 1642, il explicite les conceptions pédagogiques de Dury (chap. III) et de Comenius (chap. IV). Enfin (chap. V), l'A. souligne que, contrairement à D., qui pense que l'on doit s'éduquer soi-même en prenant ses distances avec l'enseignement des sens et de la tradition, Dury et Comenius, tout en se ralliant au rationalisme moderne, ne négligent pourtant jamais la signification pédagogique du réseau de données sensorielles et historiques dans lequel les hommes se trouvent inévitablement et constamment. Il n'y aurait, dans cette ambiguïté de leur philosophie, aucun anachronisme intellectuel, selon l'A., parce qu'elle nous inviterait au contraire à reconsidérer notre habitude de tenir pour moderne tout affranchissement des conditions extérieures. Une telle recherche s'appuie efficacement sur plusieurs bases de données. Le volume comporte en outre quatre pages de tables chronologiques, un index des noms et des matières et une liste de correspondance des termes japonais, anglais et latins.

K. M.

3.3. DIVERS

- 3.3.1.** NICOLAS (Juan A.) & FRAPOLLI (María José), éd., *Evaluando la modernidad : el legado cartesiano en el pensamiento actual*, Albolote (Granada), Comares, Filosofía hoy 15, 2001, XI-455 p. (Abrégé *Evaluando la modernidad*) **Voir aux nos 3.1.16, 3.2.116, & 3.3.10, 29, 44, 47, 54, 56, 96, 99, 100, 107, 115, 117, 118 et 123.**
-
- 3.3.2.** ABIKO (Shin), «Descartes positiviste. Le cartésianisme vu par Auguste Comte», *L'esprit cartésien*, p. 1081-1086. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.3.** AENISHÄNSLIN (Markus), « Le *Discours de la méthode* et le *Tractatus* de Wittgenstein : Dieu dans l'une et l'autre des deux œuvres », *L'esprit cartésien*, p. 455-459. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.4.** AGACINSKI (Sylviane), « Le souffle cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 827-834. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.5. AKKERMAN (Abraham), « Urban planning in the founding of Cartesian thought », *Philosophy and geography*, 4, 2001, 2, p. 143-169.
- 3.3.6. AKKERMAN (Abraham), *Place and Thought : The Built Environment in Early European Philosophy*, London, Woodridge, 1998, 228-VI p. (Oubli du BC XXIX)
- 3.3.7. ALANEN (Lilli), « Logical modality and attitudes to propositions », in Georg MEGGLE, assisted by Andreas WOJCIK, éd., *Actions, Norms, Values. Discussions with Georg Henrik von Wright*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, *Perspectives in Analytical Philosophy* 21, 1999, p. 211-226. (Oubli du BC XXX)
- 3.3.8.** ALEKSIC (Branko), « Descartes dans la poésie », *L'esprit cartésien*, p. 835-838. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.9. AMMOUR-MAYEUR (Olivier), « Éloge de l'œil : Du toucher-voir au regarder-voir (Descartes, la phénoménologie) », *Degrés*, 29, 2001, 105-106, p. e1-e11 (*sic*).
- 3.3.10.** APPEL (Karl-Otto), « El paradigma cartesiano de filosofía primera : una comprensión crítica desde la perspectiva de otro paradigma (¿ el siguiente?) », *Evaluando la modernidad*, p. 3-24. [Version espagnole de l'article paru en anglais signalé dans le BC XXIX, 3.1.13., et en allemand, voir BC XXXI, 3.3.2.] **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.11. ARGYROPOULOU (Roxane D.), «La philosophie cartésienne pendant la seconde moitié du XIX^e siècle en Grèce » (texte grec avec résumé français), *Philosophia* (Athènes), 30, 2000, p. 210-218. (Oubli du BC XXXI)
- 3.3.12.** AUDUREAU (Eric), «Le cosmos d'Einstein et la métaphysique cartésienne», *L'esprit cartésien*, p. 469-473. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.13.** BACHTA (Abdelkader), « L'esprit cartésien et la pensée philosophique arabe contemporaine », *L'esprit cartésien*, p. 1210-1214. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.14. BAROT (Emmanuel), « Être le Dieu de Descartes dans un monde marxiste (formes et fonctions de l'athéisme sartrien) », in Emmanuel CHUBILLEAU & Eric PUISAIS, éd., *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2000, p. 159-176. (Oubli du BC XXXI)
- 3.3.15. BARRIA (Claudio Troncoso), « De lo simple a lo complejo : note sobre Descartes y Bachelard », *Cuadernos de Filosofía*, 16, 1998, p. 211-218.
- 3.3.16. BECKER (Oskar), « Husserl and Descartes », *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, 2001, 1, p. 351-356.
- 3.3.17.** BERTHOUD (Martine), «À propos de la lecture par Jean Cavallès de René Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 163-165. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.3.18.** BIBARD (Laurent), « Alexandre Kojève et la Fin de l'Histoire : Du silence du *cogito* au *cogitare* du Silence », *L'esprit cartésien*, p. 963-966. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.19.** BLONDEL (Emmanuel), « L'ascendance cartésienne chez Jules Lagneau », *L'esprit cartésien*, p. 947-952. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.20. BORD (André), « René Descartes et saint Jean de la Croix », *Sapientia*, 56, 2001, 210, p. 397-434.
- 3.3.21. BRAUN (Walter), « Der Trieb als Gegenstand der Philosophie », *Prima Philosophia*, 14, 2001, 3, p. 301-314.
- 3.3.22.** BRÉGNAC (Guy), « D'après *les Méditations métaphysiques*, essai d'une comparaison – ou correspondance – entre Descartes et Mircea Eliade (divergences et convergences) », *L'esprit cartésien*, p. 496-501. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.23.** BUREAU (Jean-Louis), « Sous-détermination et incomplétude », *L'esprit cartésien*, p. 171-175. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.24.** BUSCAROLI (Silvano), « L'esprit cartésien et la tradition *esseique* : notes », *L'esprit cartésien*, p. 502-504. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.25.** CÁMARA (María Luisa de la), « La présence de Descartes chez Santiago Ramón y Cajal par rapport à Claude Bernard », *L'esprit cartésien*, p. 953-956. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.26. CAMPIONI (Guido), *Les Lectures françaises de Nietzsche*, traduit de l'italien par Christel Lavigne-Mouilleron, Paris, Presses Universitaires de France, Perspectives germaniques, 2001, chap. F : « Nietzsche, Descartes et l'esprit français », p. 9-50.
- 3.3.27. CANTELLI (Gianfranco), « Henry Gouhier e la cosiddetta dottrina cartesiana della terza nozione primitiva », *Rivista di storia della filosofia*, 56, 2001, 4, p. 609-651.
- 3.3.28.** CAUCHY (Venant), « *Dubito-cogito* méthode ou illusion ? », *L'esprit cartésien*, p. 510-515. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.29.** CEREZO GALAN (Pedro), « La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito* », *Evaluando la modernidad*, p. 25-78. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.30.** CHAPOUTHIER (Georges), « Impact de l'animal-machine sur la biologie moderne : triomphe épistémologique et désastre moral », *L'esprit cartésien*, p. 742-744. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.31. COENEN-MENNEMEIER (Brigitta), *Abenteuer Existenz : Momente der Literatur von Descartes bis Sartre*, Frankfurt – Bern, Peter Lang, 2001, 210 p.
- 3.3.32. COSTA (Claudio Ferreira), « *Cogito* em linguagem privada », *Kriterion* (Belo Horizonte), 39, juillet-décembre 1998, n° 98, p. 22-36. (Oubli du BC XXIX) [Sur la critique de Descartes par Wittgenstein.]
- 3.3.33.** COUTAGNE (Marie-Jeanne), « Action et idée de l'action : M. Blondel critique de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 358-359. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.34.** DAULIACH (Catherine), « Influence et critique du cartésianisme dans la philosophie de Merleau-Ponty », *L'esprit cartésien*, p. 1175-1178. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.35.** DEPRÉ (Olivier), « Hans Jonas, critique implicite de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles », *L'esprit cartésien*, p. 751-756. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.36.** DIAGNE (Souleymane Bachir), « Esprit cartésien et mathématique de l'esprit », *L'esprit cartésien*, p. 23-33 (p. 73-81 du CD-Rom). [Conférence plénière] **Voir au n° 3.1.2.** ☞
- 3.3.37.** DINÇER (Kurtulus), « Sciences de la nature et sciences humaines du point de vue cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 181-185. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.38.** DOZ (André), « Heidegger et l'esprit cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 1154-1157. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.3.39.** DROZDOWICZ (Zbigniew), « Les méditations cartésiennes d'Henri Poincaré », *L'esprit cartésien*, p. 1097-1101. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.40.** DUMITRESCU (Petre), « Aspects de la réception du cartésianisme dans la philosophie roumaine », *L'esprit cartésien*, p. 978-982. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.41.** DURANTOU (Patrick), « La métaphysique de la finitude et l'esprit cartésien. M. de Unamuno et R. Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 535-537. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.42.** DURING (Elie), « René Descartes et Ostad Elahi. Philosophie, science spirituelle et médecine de l'âme », *L'esprit cartésien*, p. 538-542. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.43. DÜWEKE (Peter), *Kleine Geschichte der Hirnforschung : von Descartes bis Eccles*, München, Beck, Beck'sche Reihe, 2001, 181 p.
- 3.3.44.** ESTRADA (Juan Antonio), « La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones actuales », *Evaluando la modernidad*, p. 383-416. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.45.** FABRE (Marie-Cécile), « Gaston Berger, lecteur de Descartes. La notion de sujet », *L'esprit cartésien*, p. 543-547. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.46.** FAYE (Jean-Pierre), « L'écart de Merab – Les *Méditations cartésiennes* d'un philosophe de langue russe », *L'esprit cartésien*, p. 1193-1196. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.47.** FRAPOLLI (Maria José), « El *cogito* y la autoridad de la primera persona », *Evaluando la modernidad*, p. 225-242. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.48.** FRIMAT (François), « Du probable chez Descartes et Sartre », *L'esprit cartésien*, p. 1165-1168. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.49.** GAGNEBIN (Charles), « Henri Gouhier, interprète de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 967-973. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.50. GALPARSORO (José Ignacio), « El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes », *Revista de filosofía*, 2001, 26, p. 187-211.
- 3.3.51.** GALPERIN (Charles), « L'esprit cartésien et l'analyse génétique », *L'esprit cartésien*, p. 186-190. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.52.** GAMBARARA (Daniele), « Postfazione, Quando nel linguaggio si spengono le passioni », *Passioni e linguaggio*, p. 177-190. **Voir au n° 3.1.1.** ✍
- 3.3.53.** GARBER (Daniel), « Does history have a future? Some reflections on Bennett and doing philosophy historically », in P. HARE, éd., *Doing philosophy historically*, Buffalo, Pergamon Press, 1989, p. 27-89 (Ajout au BC XX) ; repris in *Descartes embodied*, p. 13-30. **Voir au n° 2.1.8.**
- 3.3.54.** GARCIA LEAL (José), « El expresionismo estético, una forma de idealismo », *Evaluando la modernidad*, p. 283-308. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.55.** GAUCHOTTE (Pierre), « L'anticartésianisme de Peirce », *L'esprit cartésien*, p. 1092-1096. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.56.** GOMEZ (Pedro), « El hombre máquina cartesiano, una antropología esquizoide », *Evaluando la modernidad*, p. 243-258. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.57.** GÓRNICKA-KALINOWSKA (Joanna), « Le *cogito* cartésien en tant que condition du discours moral. La théorie de Franz Brentano », *L'esprit cartésien*, p. 380-384. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.58.** GRAMLING (Jean-Noël), « Sur une expérience d'atelier de lecture des *Méditations métaphysiques* pour un public autodidacte », *L'esprit cartésien*, p. 983-986. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.3.59. GUY (Alain), « L'esprit cartésien selon Ortega y Gasset », *L'esprit cartésien*, p. 1129-1132. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.60. HACKING (Ian), « Dreams in place », *Journal of aesthetics and art criticism*, 59, 2001, 3, p. 245-260.
- 3.3.61. HARANGUS (Cornel), « Notion / liaison de "raison". Descartes et la philosophie roumaine », *L'esprit cartésien*, p. 1205-1209. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.62. HATFIELD (Gary), « Epistemology and science in the images of modern philosophy. Rorty on Descartes and Locke », in J. FLOYD & S. SHIEH, éd., *Future pasts : Reflections on the History and Nature of analytic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 393-413.
- 3.3.63. HAVET (Jacques) & RODIS-LEWIS (Geneviève), « Introduction à l'hommage international à Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 1221-1224. [Hommage international] **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.64. IHARA (Kenichiro), « [Comment mettre en doute le corps humain, avec Foucault et Derrida] » (en japonais), *Revue de Philosophie française*, éd. par la Société franco-japonaise de Philosophie, 6, 2001, p. 41-53.
- 3.3.65. ISAC (Ionut), « La personnalité de Descartes et l'exégèse philosophique roumaine », *L'esprit cartésien*, p. 974-977. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.66. ISHITSUKA (Shoji), « Les trois méditations : cartésiennes, husserliennes et ingardeniennes », *L'esprit cartésien*, p. 1142-1146. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.67. KADIR CUCEN (A.), « Réinterprétation de la conception cartésienne de l'Être (substance) à la lumière de la philosophie de Heidegger », *L'esprit cartésien*, p. 1158-1164. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.68. KIM (Sang-Hwan), « Descartes en Corée », *L'esprit cartésien*, p. 145-151 (p. 1243-1248 du CD-Rom). [Hommage international] **Voir au n° 3.1.2.** ↵
- 3.3.69. KOBAYASHI (Takashi), « [Du *cogito ergo sum* au "je est un autre"] : sur le génie dans l'histoire française des idées] » (en japonais) in TOMINAGA (Atsushi), éd., *Huransu no shisô to rinri [Pensées et morales françaises]*, Gyôjin-sha, 2001, p. 111-125.
- 3.3.70. KONDA (Chitoshi), « [Deux modernes : Descartes et Sôseki (I)] » (en japonais), *Bulletin de la faculté de sociologie de l'université de Kwansai-gakuin*, 89, 2001, p. 93-106.
- 3.3.71. KOPANIA (Jerzy), « L'attitude cartésienne pour le XXI^e siècle », *L'esprit cartésien*, p. 1215-1218. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.72. KOSCIUSZKO (Krzysztof), « Pourquoi Witkiewicz n'acceptait-il pas la philosophie de Descartes ? », *L'esprit cartésien*, p. 1120-1124. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.73. KOUNKOU (Charles), « L'instauration métaphysique de la science : Heidegger à l'épreuve des *Regulae* », *L'esprit cartésien*, p. 601-605. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.74. KOWALSKA (Malgorzata), « Descartes et Sartre: le paradoxe du *cogito* », *L'esprit cartésien*, p. 606-609. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.75. KUDEROWICZ (Zbigniew), « Critique catholique de l'esprit cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 1133-1136. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.76. KÜHN (Rolf), « Zur phänomenologischen Meta-Genealogie Descartes : Freud als Grundlegung unserer *humanitas* », *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 26, 2001, 4, p. 340-358.
- 3.3.77. LAVAUD (José), « Lecture comparée de Descartes par Jaspers et Heidegger », *L'esprit cartésien*, p. 957-962. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.78. LEFRANC (Jean), « L'appréciation de Descartes dans le positivisme d'Auguste Comte », *L'esprit cartésien*, p. 1079-1080. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.3.79. LENNON (Thomas M.), « Faith and reason : John Paul II and Descartes », *The modern Schoolman*, 78, 2001, 4, p. 301-316.
- 3.3.80. LEVIN (Michael), « Demons, possibility and evidence », *Nous*, 34, 2000, 3, p. 442-440. (Oubli du BC XXXI)
- 3.3.81. LISTER (David), « Memory and the brain : some thoughts about neurobiology of regeneration », *The new philosophy*, 104, 2001, 3-4, p. 131-152.
- 3.3.82.** LOI (Maurice), « La *mathesis universalis* aujourd'hui », *L'esprit cartésien*, p. 231-233. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.83.** LORENC (Iwona), « Au-delà du *cogito* cartésien : le problème de l'expression artistique chez Merleau-Ponty », *L'esprit cartésien*, p. 876-879. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.84.** LUBOWICKA (Grazyna), « La vie et la représentation chez Descartes aujourd'hui », *L'esprit cartésien*, p. 630-634. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.85. MACAVOY (Leslie), « Overturning Cartesianism and the hermeneutics of suspicion : rethinking Dreyfus on Heidegger », *Inquiry* (Oslo), 44, 2001, 4, p. 455-480.
- 3.3.86.** MARCONDES CESAR (Constança), « Éthique et herméneutique : la critique du *cogito* chez Paul Ricoeur », *L'esprit cartésien*, p. 1179-1186. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.87. MARION (Jean-Luc), « La prise de chair comme donation du soi », *Archives de philosophie*, 67, 1999, 1-3, p. 43-56 (oubli du BC XXX) ; repris dans *De surcroît*, Paris, Presses Universitaires de France, Perspectives critiques, 2001, chap. IV, p. 99-124.
- 3.3.88.** MATAGNE (Jean-Marie), « L' "esprit cartésien" : mythe ou réalité ? », *L'esprit cartésien*, p. 993-996. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.89. MATOS (Olgária), « Niilismo : autoconhecimento. Descartes em uma perspectiva Benjaminiana », *Kriterion* (Belo Horizonte), 40, juillet-décembre 1999, n° 100, p. 26-43. (Oubli du BC XXX)
- 3.3.90.** MATUSZCZYK (Ewa), « Berdiaeff critique de Descartes », *L'esprit cartésien*, p. 1125-1128. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.91.** MCBRIDE (William Leon), « Des preuves ontologiques chez Descartes et Sartre ; Dieu, le "je", et le groupe », *L'esprit cartésien*, p. 645-650. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.92.** MERCIER-JOSA (Solange), « "Partir, *marcher droit*, arriver quelque part". De Bergson à Descartes, le chemin de Charles Péguy », *L'esprit cartésien*, p. 1113-1119. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.93.** MÉTHOT (Jean-François), « Sur le statut de la morale chez Descartes et Wittgenstein », *L'esprit cartésien*, p. 407-410. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.94.** MILHAU (Bernard), « Les sciences humaines sont-elles possibles ? », *L'esprit cartésien*, p. 234-238. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.95. MINA (Alberto), « Del Noce e l'incontro con Cartesio », *Filosofia*, 52, 2001, 1, p. 3-34.
- 3.3.96.** MORALES (Alberto), « El dualismo mente-cerebro desde la perspectiva neurocientífica », *Evaluando la modernidad*, p. 197-224. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.97. MÜLLER (Olaf), « Der antiskeptische Boden unter dem Gehirn im Tank : Eine transzendente Fingerübung mit Intensionen », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 55, 2001, 4, p. 516-539.
- 3.3.98.** N'GUESSAN-DEPRY (Antoine), « Cournot et la réforme cartésienne de la philosophie », *L'esprit cartésien*, p. 1087-1091. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.99.** NEBREDA (Jesús), « Cartesianismo y el problema del otro. La quinta *Meditación cartesiana* de Husserl », *Evaluando la modernidad*, p. 145-166. **Voir aux n° 3.3.1.**

- 3.3.100.** NICOLAS (Juan Antonio), « Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna », *Evaluando la modernidad*, p. 79-105. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.101.** NZINZI (Pierre), « L'anticartésianisme, conséquence du pragmatisme », *L'esprit cartésien*, p. 1187-1192. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.102. OSBORNE (Catherine), « Successors of Socrate, Disciples of Descartes, and Followers of Freud », *Apeiron*, 34, 2001, 2, p. 181-193.
- 3.3.103.** PARIZEAU (Marie-Hélène), « "C'est la faute 'à' Descartes" et les discours en éthique de l'environnement », *L'esprit cartésien*, p. 324-329. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.104.** PASSOT (Chantal), « Œdipe cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 802-806. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.105.** PÉREZ-GARRIDO (Marie de Lourdes), « La géométrie cartésienne et le langage symbolique de la chimie quantique », *L'esprit cartésien*, p. 246-255. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.106.** PÉRICO (Yvette), « Technique et métaphysique : M. Blondel et l'École d'Aix face au cartésianisme », *L'esprit cartésien*, p. 664-668. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.107.** PERIS (Luis Miguel), « Mentalismo naturalizado en el estudio del lenguaje », *Evaluando la modernidad*, p. 259-282. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.108.** PIAIA (Gregório), « Cartesianismo e Storia : Dal Rifiuto Del Passato Alla Histoire Critique », *Veritas*, 43, 1998, n° 2, p. 319-328. (Oubli du BC XXIX) **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.3.109.** PINKAS (Daniel), « Du bon usage du malin génie selon Santayana », *L'esprit cartésien*, p. 673-677. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.110.** PINSART (Marie-Geneviève), « Hans Jonas, une reprise théologique du problème psychophysique cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 813-818. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.111. PISTONE (Paolo), *L'anima e la macchina. Cartesio, Heidegger, Derrida*, Milano, Giuffrè, Testi e documenti. Centro studi Bertrando e Silvio Spaventa 6, 1999, VI-302 p. [Reprise, en partie, de l'article « L'anima e la macchina », *Nuovi studi politici*, 1996, 3-4, p. 35-69; lisible sur internet à partir de l'adresse : <<http://digilander.libero.it/PISTONEPAOLO/>>, rubrique « L'anima e la macchina ».]
- 3.3.112. QUERCIA (Danièle), « Modèles de l'homme chez Valéry : matérialisme et mécanisme en se souvenant de Descartes », *Bulletin des études valéryennes*, 2001, 87, p. 55-115.
- 3.3.113.** RAYNOVA (Yvanka), « Sartre et Descartes : la passion d'une "étrange liberté" », *L'esprit cartésien*, p. 1169-1174. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.114.** RIOJA (Ana), « La physique contemporaine reste-t-elle cartésienne? », *L'esprit cartésien*, p. 260-263. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.115.** RODRIGUEZ ALCAZAR (Francisco Javier), « Normatividad sin fundamentismo (o de cómo los epistemólogos pueden aceptar la herencia de Descartes sin pagar sus deudas) », *Evaluando la modernidad*, p. 351-381. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.116.** ROUMANES (Jacques-Bernard), « *Cogito* personnel ? *Cogito* individuel ? *Cogito* collectif ? Diathèse. Éléments d'une diathèse sur les notions de *cogito* collectif et de conscience esthétique », *L'esprit cartésien*, p. 693-698. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.117.** RUBIO (José María), « Reconstrucción de la onto-teología cartesiana desde la perspectiva de la muerte des Dios », *Evaluando la modernidad*, p. 417-4XX. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.118.** SAEZ (Luis), « Autoreflexión y autorrealización. El legado cartesiano en el debate actual sobre el sujeto », *Evaluando la modernidad*, p. 167-194. **Voir aux n° 3.3.XX**

- 3.3.119.** SAGER (Alain), «Descartes avec Freud : la métaphore urbaine», *L'esprit cartésien*, p. 890-893. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.120.** SANHUEZA (Gabriel), «Descartes, l'Amérique latine, le monde actuel », *L'esprit cartésien*, p. 153-156. **Voir au n° 3.1.X.** ↗
- 3.3.121. SANTINELLI (Cristina), «Femmes savantes in un secolo di transizione », *Paradigmi*, 19, 2001, 55, p. 103-123 (notes p.176-177).
- 3.3.122. SCHÖNBERGER (Rolf), « "Penser pour être" : zu Lavelles Deutung des cartesischen *cogito* », *Perspektiven der Philosophie*, 2001, 27, p. 397-417.
- 3.3.123.** SEGURA NAYA (Armando), « Intuición y autoimplicación en el *cogito* », *Evaluando la modernidad*, p. 109-116. **Voir aux n° 3.3.1.**
- 3.3.124.** SHIMIZU (Makoto), « De Descartes à Bergson », *L'esprit cartésien*, p. 1109-1112. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.125.** SIVÁK (Jozef), « Un néo-cartésien slovaque : Juraj Cíger », *L'esprit cartésien*, p. 711-714. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.126. SMITH (C. U. M.), « Renatus renatus : The Cartesian tradition in British neuroscience and the neurophilosophy of John Carew Eccles », *Brain & Cognition*, 46, 2001, 3, p. 364-372.
- 3.3.127.** TROQUET (Michel), «Formation technique, formation humaine, les défis d'aujourd'hui», *L'esprit cartésien*, p. 335-340. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.128.** TSUKADA (Sumiyo), «Rectification de la critique du doute cartésien : le cas de Gabriel Marcel », *L'esprit cartésien*, p. 725-729. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.129.** VADÉE (Michel), «La critique marxienne du mécanisme cartésien », *L'esprit cartésien*, p. 278-281. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.130. WEE (Cecilia), « Cartesian Environmental Ethics », *Environmental Ethics*, 23, 2001, 3, p. 275-286.
- 3.3.131. WEE (Cecilia), «Newman and the proof of the external world in Descartes's *Meditations* », *British Journal for the History of Philosophy*, 9, 2001, 1, p. 123-130.
- 3.3.132. WEST (Martha Ullman), « Violette Verdy : ballet's Descartes », *Dance Magazine*, 75, 2001, 12, p. 78-79.
- 3.3.133.** WILKE (Joachim), «La Raison au bouquet interculturel. Pour répondre à un intervenant de Lausanne», *L'esprit cartésien*, p. 1201-1204. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.134. WOLFF (Kurt H.), « I feel I am », *Human Studies*, 24, 2001, 3, p. 177-186.
- 3.3.135.** YAO SÉKOU (Jean), «René Descartes, modèle politique pour les intellectuels africains », *L'esprit cartésien*, p. 445-451. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.3.136. ZUNIC (Nikolaj), « The anonymity of thinking : Schelling's analysis of the Cartesian self », *The American Catholic philosophical quarterly*, 75, 2001, 3, p. 371-388.

Abréviations

Note : l'année 2001 marque un fléchissement dans la publication de collectifs, après l'inflation qui avait suivi le quatrième centenaire de la naissance de Descartes. Le nombre élevé d'items en gras dans les présentes listes provient de la prise en compte de l'ensemble des textes (y compris le CD-ROM) de *L'Esprit cartésien* (3.1.2), paru en 2000.

Au fil de l'ordre : 2.1.3.

L'histoire d'un esprit : 2.1.4.

Descartes embodied : 2.1.8.

La découverte du principe de raison : 3.2.4.

Evaluando la modernidad : 3.3.1.

La querelle des Anciens et des Modernes : 1.2.1.

L'esprit cartésien : 3.1.2.

Le doute philosophique : 3.2.1.

Les découvertes scientifiques : 3.1.3.

Les libertins et le masque : 3.2.2.

Lire Descartes : 2.1.10.

Passioni e linguaggio : 3.1.1.

Scepticisme : 3.2.5.

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@sc-homme.unicaen.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.