

BULLETIN CARTÉSIEN III

par L'ÉQUIPE DESCARTES (C.N.R.S)*

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1972.

An international critical bibliography of Cartesian Studies for 1972.

Suivant les principes que nous avons indiqués dans le premier Bulletin cartésien (Bulletin pour l'année 1970, publié dans *Archives de philosophie*, avril-juin 1972, 35, n° 2, p. 263-319), nous n'avons pas visé à être exhaustifs, mais utiles¹.

L'analyse textuelle automatique appliquée aux œuvres de Descartes : un état présent des travaux.

A la demande de nombreux chercheurs, nous croyons utile de donner ici un état présent des travaux sur ordinateur menés par l'Équipe Descartes ; par définition, un état présent est un constat provisoire (avril 1974), qui n'engage ni les conclusions des recherches ni leur publication.

1. L'opération Descartes :

1. 1. Bref historique : La réédition des *Œuvres* (Adam-Tannery) (assurée successivement par B. Rochot † T. VI à X, P. Costabel et J. Beaude T. XI, I-V) a suscité en 1967 un projet d'indexation manuelle (P. Costabel, Alan Gabbey), puis s'est transformée avec le

* Adresse postale : E.R. 56 Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines (C.N.R.S.), 156 Avenue Parmentier, 75010 Paris. Secrétaire : Jean-Luc Marion ; Secrétaire de rédaction : Bénédicte Guinamard. Membres : Pierre Costabel, Jean-Robert Armogathe, Rémi Brague, Jean-Pierre Deschepper (F.N.R.S. Bruxelles), Jean Lebrun. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

1. Quelques ouvrages, articles ou parties d'ouvrages concernant Descartes ont pu échapper à notre attention. Nous prions les Auteurs de nous en excuser et de bien vouloir envoyer à la Rédaction un exemplaire de leur travail avec la mention « Bulletin Cartésien ».

Quand nous citons une revue, nous donnons, après l'année, l'indication du volume, puis celle du numéro de la livraison ; parfois une de ces indications manque.

concours du Centre de Lexicologie Politique (E.N.S. de Saint-Cloud), en un programme d'analyse textuelle automatique de différents textes de Descartes, dirigé par J.-R. Armogathe et admis par le C.N.R.S. dans le cadre des aides individuelles. P. Costabel (E.P.H.E. VI^e Section) a permis à l'Équipe Descartes de se constituer en recevant l'aide du Centre Alexandre-Koyré et de l'Équipe de Recherche 56 C.N.R.S. (René Taton, Directeur). Le présent *Bulletin Cartésien* est une des activités de cette Équipe, ainsi que des recherches de bibliographie descriptive sur les œuvres de Descartes publiées au 17^e siècle, dirigées par Jean Lebrun.

1. 2. État présent : pour l'essentiel, les travaux sont réalisés au Centre de Calculs de la Maison des Sciences de l'Homme (directrice : Mme Louise Cadoux) à Paris, et au Laboratoire d'Analyse Statistique des Langues Anciennes (directeur : M. Delatte), à Liège.

1. 2. 1. Textes en langue française : perforés (support cartes) : *Discours, Essais, Méditations* ; indexés : *Discours, Essais* ; statistiques lexicales : *Discours, Essais, Méditations* ; divers calculs de cooccurrences ont été effectués sur *Discours* et *Géométrie*. En cours : index des *Méditations*, lemmatisation des index déjà obtenus.

1. 2. 2. Texte en langue latine : *Regulae* (l'index lemmatisé est prévu pour paraître chez Olms, Hildesheim, début 1975).

1. 3. Publications :

1. 3. 1. Nous n'envisageons pas la publication d'index non-lemmatisés. Outre l'index des *Regulae* (voir 1. 2. 2.), nous préparons pour publication la lemmatisation des index déjà obtenus ; les index non lemmatisés seront consultables à Paris à partir de janvier 1975.

1. 3. 2. Études :

Équipe Descartes, Présentation technique : *Computers & the Humanities*, New York, mai 1971, p. 315.

J. R. Armogathe, « Saisie et maniement de l'information dans le *Discours de la Méthode* », *Les applications de l'informatique aux textes philosophiques*, C.N.R.S., 1971, p. 70-80.

J. L. Marion, « A propos d'une sémantique de la méthode », *Revue Internationale de Philosophie* XXVI (103), 1973, p. 37-48.

P. Costabel et J. R. Armogathe, « L'analyse textuelle automatique appliquée aux Œuvres de Descartes », *Actes du Colloque pour un Lexique Intellectuel Européen des XVII^e et XVIII^e siècles* (Rome, 1974), à paraître.

J. L. Marion (une étude sur les vocables de la *capacité* dans les textes français et latins de Descartes doit paraître chez Nijhoff, La Haye, en 1975).

2. Réflexions épistémologiques

2. 1. L'établissement d'Indices :

2. 1. 1. Le grand débat qui divise les lexicographes est : *index* ou *concordances* ? Nous avons cru pouvoir opter pour la publication d'*indices locorum lemmatisés*, compte tenu de la possibilité, offerte désormais par le traitement automatique des données, d'obtenir à la demande des concordances sur listing. Deux critères sont ici fondamentaux : la lemmatisation (c'est-à-dire le regroupement de toutes les formes d'un même mot sous le lexème et, par là-même, la discrimination des homographes) et l'exhaustivité.

2. 1. 2. Il n'y a pas d'analyse automatique possible, à un haut niveau, sans lemmatisation : celle-ci peut être automatique pour le latin, sous la responsabilité d'un philologue ; malheureusement, elle est encore manuelle pour le français, ce qui retarde la publication des *index* (et ne permet pas, en particulier, le recours à l'impression par photocomposition automatique).

2. 1. 3. L'exhaustivité a un lourd handicap : la taille des données ainsi obtenues. Le Centre lexicologique de Saint-Cloud a levé cette difficulté en distinguant automatiquement formes fonctionnalisées (données en liste alphabétique avec le total d'occurrences) et formes lexicalisées (*index locorum* complet).

2. 2. Les calculs de statistiques lexicales :

L'analyse automatique doit être davantage qu'une façon commode d'aligner des listes de mots ; elle doit permettre des calculs d'occurrences et de statistiques. Nous n'insistons pas sur les coefficients de lexicalité, de fonctionnalité, de redondances lexicales et fonctionnelles : établis par le Centre de Saint-Cloud et utilisés, dans le domaine philosophique, par André Robinet et par nous, ces coefficients ont déjà été présentés². Leur usage reste empirique et, à notre avis, ne pourra être décisif que sur l'horizon linguistique que fournira le *Trésor de la Langue Française*³ pour les dix-septième et

2. En particulier par Annie GEFROY, Pierre LAFON et Maurice TOURNIER, in *The Computer and Literary Studies*, Edinburgh 1973.

3. Dont la direction nous a toujours réservé le meilleur accueil (44 avenue de la Libération, Nancy).

dix-huitième siècles. L'usage des hautes fréquences semble se généraliser et est un des aspects immédiatement utilisables de l'entreprise. La courbe de distribution des occurrences, de type exponentiel, est cependant très banale, commune à tous les usagers cohérents de langues modernes, et ne saurait guère être significative pour un auteur.

2. 2. 1. Notre recherche se dirige désormais davantage sur les occurrences uniques dans un corpus donné, les *hapax legomena*. L'ordinateur permet en effet de repérer aisément les items d'occurrence 1 dans le corpus étudié. Or le nombre d'hapax dans une œuvre et leur répartition nous semblent désormais des éléments fondamentaux pour caractériser le style d'un auteur (la lemmatisation faisant, du reste, apparaître les *hapax vrais*, c'est-à-dire isolés de toute constellation sémantique).

2. 2. 2. L'*hapax* est toujours relatif à un corpus constitué. Sa prise en considération a l'avantage de situer la pression de la pensée en fonction du sujet traité. L'*hapax vrai* livre, par rapport au corpus, le résultat d'un effort de l'auteur qui est, dans ce contexte, une « invention » et permet d'en caractériser le sens.

2. 2. 3. Le nombre des *hapax vrais* et ses variations lorsqu'on passe d'une partie de l'œuvre (un chapitre par exemple, qui est déjà un corpus constitué) à un corpus plus étendu permet d'affecter au phénomène précédent des coefficients numériques grâce auxquels des questions précises peuvent être posées.

Par exemple, la proportion anormalement élevée d'*hapax vrais* dans le chapitre VII des *Météores* oblige à considérer la nature de ces *hapax* et à constater que ce chapitre relève du genre de la chronique d'information, l'auteur donnant avec la plus grande économie du discours les éléments caractéristiques retenus dans des lectures ou provenant d'autres sources.

2. 2. 4. La répartition des *hapax vrais* à travers l'extension du texte et leur proportion semblent susceptibles de lois qui peuvent être, pour l'auteur considéré, particulières à tel type de discours ou plus générales. Dans les *Essais*, les groupements d'*hapax vrais* à l'intérieur d'une même phrase ou d'un même paragraphe sont plus fréquents que les *hapax* isolés et la proportion de ceux qui concernent l'objet scientifique proprement dit est constante (9 *hapax* pour 1 000 items).

2. 2. 5. Certains *hapax vrais* sont en réalité des groupes de mots, par exemple *tout simple* et *moins que rien* dans la *Géométrie*; et

s'ils sont révélateurs d'une question importante par rapport à un type de discours (ici le discours mathématique), leur existence prouve que la notion d'*hapax* est plus complexe que celle d'item d'occurrence 1.

2. 3. Cooccurrences et concordances :

2. 3. 1. Les cooccurrences : un mot ne se présente jamais, dans un texte, isolé ; il est dans une séquence dont les linguistes ont décelé le caractère fondamental : la binarité (cooccurrences, groupes binaires, syntagmes verbaux). Les mots « vont par deux », pour se compléter, se préciser, se distinguer, s'opposer. D'où la recherche de groupes binaires dans l'information maniée par l'ordinateur. Au principe, ici encore, les travaux du Centre de Lexicologie Politique de Saint-Cloud ; les paramètres définissant les groupes cooccurrents, les formules permettant de calculer et de pondérer l'attraction réciproque à partir de la distance (moyenne) et de la fréquence (relative et respective) demandent à être vérifiés et ne donnent que des suggestions, souvent fécondes d'ailleurs. L'étude des seuils de signification reste à définir ; le problème des mots absents reste entier (y a-t-il des « antisyntaxmes », des « cooccurrences négatives » ?). Dans le *Discours*, le mot *nature* est associé à la *perfection* et à toute une constellation de l'activité (faire, agir). L'item *cause(s)* (56 occurrences, le plus fréquent, souvent dans l'expression « à cause de ») ignore dans son contexte le verbe « pouvoir ». Le mot « corps » voisine rarement avec les mots « chose(s) » et « esprit(s) » : c'est que le contexte de ce mot, dans le *Discours*, est strictement anatomique (muscles, nerfs, veines) et mécaniste (inanimé(s), machine).

2. 3. 2. La longueur des phrases : un programme, en cours d'expérience, sur la longueur des phrases, dans la *Géométrie*, permet d'envisager une étude de style : là encore la comparaison avec d'autres auteurs du xvii^e siècle sera précieuse.

2. 3. 3. Les concordances : pratiquées à l'échelle de la phrase (pour le mot « ligne(s) » dans la *Géométrie* par exemple), les concordances sont l'indispensable complément d'un travail lexicologique approfondi.

2. 4. Conclusions :

Apport inappréciable à la découverte du texte philosophique, l'analyse textuelle connaît trois sortes de limites :

2. 4. 1. Des limites techniques : ce sont les moins importantes, car le progrès technique est rapide. Les possibilités techniques (et les conditions de travail) sont plus favorables aujourd'hui qu'il y a cinq ou six ans ; l'obstacle de la lemmatisation pourra peut-être être levé.

2. 4. 2. Des limites d'analyse linguistique : la publication du *Trésor de la Langue Française* pour les XVII^e et XVIII^e siècles (et l'accès direct aux textes sur bandes) devrait transformer fondamentalement notre lecture des textes par la découverte quantitative précise (échantillonnage) de l'horizon linguistique du discours cartésien. Linguistes et philosophes attentifs au contenu d'un même vecteur d'expression, le texte, doivent, plus que jamais, travailler ensemble (en particulier, problème des *hapax* et problème des seuils significatifs de cooccurrence).

2. 4. 3. Des limites d'analyse philosophique : l'approche lexicologique d'un discours philosophique suppose la mise en œuvre d'un grand nombre de « préjugés » qui obèrent la validité de la lecture proposée à partir de cette approche ; le lecteur philosophe ne doit pas être aveuglé par le quantitatif et l'automatique au point d'oublier cette mise en garde⁴.

P.C. — J.-R. A.

*
* *

1. Textes et documents.

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René). — *Œuvres de Descartes* publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY, tome IV : *Correspondance (juillet 1643-avril 1647)*, nouvelle présentation en co-édition avec le C.N.R.S. — Paris, J. Vrin, 1972, 826 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René). — *Le Discours de la méthode*, texte intégral présenté par France FARAGO (Les classiques de la civilisation française). — Paris, Bruxelles, Montréal, Didier, 1971, 128 p.

⁴ Voir à ce sujet les réflexions de Joseph GAUVIN et celles d'André ROBINET (en dernier lieu, *Le Défi cybernétique*, Paris 1974).

1. 1. 3. DESCARTES (René). — *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, Übersetzt und herausgegeben von Lüder GÄBE. — Hamburg, Meiner Verlag, 1972, 125 p.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. BOTS (Hans). — « Descartes, le bon Français : une lettre inédite de Jean Van Foreest à René Descartes », *Dix-septième siècle*, 1971, 92, p. 133-141.

1. 2. 2. ISOLLE (Jacques). — « Un disciple de Descartes : Louis de la Forge », *Dix-septième siècle*, 1971, 92, p. 99-131.

1. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

1. 3. 1. BIENKOWSKA (Barbara). — « From negation to acceptance (the reception of the heliocentric theory in polish schools in the 17th and 18th centuries) », *Studia Copernicana*, vol. V, Varsovie, 1973, p. 79-116.

1. 3. 2. SANBLAD (Henrik). — « The reception of the copernican system in Sweden », *Studia Copernicana*, vol. V, Varsovie, 1973, p. 241-270.

1. 1. 1. DESCARTES (René). — *Œuvres de Descartes* publiées par AT, tome IV : *Correspondance (juillet 1643-avril 1647)*. Dans le cadre de la présentation d'ensemble de la nouvelle édition qui a été donnée dans les deux premiers *Bulletins Cartésiens*, le tome IV de la Correspondance mérite une mention spéciale en raison du fait que la totalité des *Nouvelles Additions* est pratiquement constituée de documents qui ne se trouvaient pas dans l'édition précédente. Sur 34 textes, ces *Nouvelles Additions* comprennent dix-neuf documents de l'édition Roth (Huygens-Descartes) que AT ne connaissaient pas ; huit documents nouveaux provenant de sources diverses, dont quelques-uns inédits ; trois résultant des corrections apportées soit à l'ancien Supplément AT, soit à l'ancien tome IV. Celui-ci se terminait en effet sur les versions latines des lettres 23 et 24 du tome II de Clerselier, lettres supposées envoyées à Boswell et situées en 1646. Après tant de controverses à leur sujet, il convenait de restituer les textes français et d'offrir au lecteur une note critique aussi objective et ample que possible sur des documents qu'il est impossible aujourd'hui de considérer autrement que comme des groupes de fragments. Si la solution complète fait encore défaut, quelques-uns

de ces fragments se réfèrent incontestablement à la période d'échanges entre Descartes et Mersenne de 1635-1637 qui présentait précisément jusqu'ici des lacunes étonnantes.

P. C.

1. 1. 3. DESCARTES (René). — *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Übersetzt und herausgegeben von Lüder GABE Cette traduction nouvelle des *Regulae* succède à celle de Buchenau, chez le même éditeur. Elle comprend, outre une traduction sur laquelle on reviendra, un essai d'index conceptuel fort utile, quoique incomplet, et une annotation, discrète et réduite au minimum, mais beaucoup plus précise et pertinente, conceptuellement, qu'en aucune autre édition du texte, en langue allemande, mais aussi française. On regrettera seulement que la traduction ne s'appuie pas sur l'édition critique de G. Crapulli (voir *Bulletin Cartésien* I, 1972, p. 302 sq.), ni même de l'édition Springmeyer, qui, chez le même éditeur pourtant, devait, en 1973, reprendre et consacrer le travail de Crapulli. En effet, tout en suivant la coutume de rejeter IV-B et VIII-B en appendice, l'A. ne tient pas compte des importantes améliorations apportées au texte par les éditeurs mentionnés ; ainsi, ne retrouve-t-on pas l'*aliquis (ordo)* de 378, 1 en « ...worin Ordnung oder Mass untersucht wird » (p. 88), ni la correction de *chariores en clariores* (401, 18) dans « lieber haben als das Licht » (p. 31), ni *simul collectis* (417, 5), omis en p. 44, etc. Nul doute que ce travail ait perdu, à s'appuyer sur un texte (celui d'AT) philologiquement imparfait, et, de fait, déjà corrigé. Dans son ensemble, cette traduction offre un notable progrès sur celle qu'elle remplace, le traducteur s'étant en effet efforcé d'établir des correspondances bi-univoques strictes entre les termes latins et allemands, et de laisser subsister comme tels les termes irréductiblement latins (p. xxxvi). C'est précisément parce que ces deux principes sont généralement respectés, que nous devons relever quelques exceptions à corriger ; et d'abord, remarquons que *Objekt* traduit parfois *objectum* (365, 16 = p. 7 ; 360, 5 = p. 3 ; 412, 16 = p. 40, etc.), mais parfois aussi *subjectum* (431, 22 = 56 ; 452, 20 = p. 72, etc.) ; de même, *Gegenstand* transcrit tantôt *objectum* (362, 2 = p. 5 ; 365, 20 = p. 7 ; 366, 7 = p. 8, etc.) tantôt *subjectum* (360, 9 = p. 3 ; 374, 9 = p. 15 ; 448, 14 = p. 69, etc.), tantôt enfin *res* (413, 19 = p. 41), voire *quaestio* (432, 25 = p. 56). Dans le même ordre de difficulté, on est surpris de voir *fundamentum reale* successivement rendu par *wirkliche* et *real Fundament*, dans la même page (448, 14 et 22 = p. 69), puis par un mixte des deux premières traductions (*reale Grundlage*, 449, 10 = p. 70) ; pareillement *simul* devient tantôt *zugleich*, tantôt *einmal, auf einmal*, ou *in eins damit*, etc. ; et encore, si *novum ens* reste bien *Wesenheit* (442, 27 = p. 64 ;

413, 12 = p. 41), il perd tout rapport avec *ens reale* sitôt celui-ci traduit par *etwas Wirkliches* (414, 3 = p. 41). Le relevé de quelques faux-sens, sans grande conséquence peut-être (oubli de la double déclinaison de *Thesi*, datif et non génitif en 380, 1 = p. 16, traduction de *imaginabiles* par *imaginären* en 417, 24-25 = p. 44, etc.), amène à conclure, que cette traduction, malgré ses remarquables qualités, reste perfectible.

Elle appelle cependant encore quelques observations sur les problèmes proprement conceptuels que soulèvent certaines transcriptions. Ainsi, la traduction systématique de *Mathesis* par *Mathematik* (p. 86-88) fait d'autant plus question que l'A. maintient, à notre sens avec justesse, le terme grec de *Mathesis (universalis)* dans le texte allemand ; ou bien, peut-on demander, *Mathesis* équivaut à « mathématique » et il ne peut y avoir aucune exception (d'où l'expression de « mathématique universelle », que forgent la plupart des commentateurs), ou bien l'écart irréductible qu'on reconnaît entre la *Mathesis Universalis* et la « mathématique universelle » doit s'étendre sans exception à toutes les occurrences de *Mathesis*, qu'on ne traduira donc jamais par « mathématique » ; remarquons d'ailleurs que Descartes distingue, en IV-B, soigneusement *Mathesis* et *Mathematica*, et ne les emploie jamais en équivalence. La détermination rigoureuse d'un équivalent d'*intuitus* demeure l'une des difficultés majeures de toute traduction des *Regulae*⁵ ; l'A. utilise trois termes ; d'abord, curieusement, *intuitio* (? , p. XXII et 98), qu'aucune occurrence, latine ni française, n'atteste chez Descartes ; puis, *Intuition* (pour *intueri*, 365, 3 = p. 8 ; 368, 12 = p. 10 ; etc., aussi bien que pour *intuitus*) qui risque de susciter une résonance kantienne, et surtout, ne garde aucune affinité avec le regard, aussi bien physique que mental, de l'esprit ; c'est pourquoi, enfin, l'A. doit introduire une troisième solution, *Blick*, qui rend incompréhensible, parce qu'elle se distingue d'*Intuition*, les passages qui soulignent à l'envi le double et unique *intuitus*, particulièrement en 400, 24-26 où *intuitus* devient, successivement, *Intuition* et *Blick* (= p. 30 ; voir 454, 18 = p. 75 ; 370, 1 = p. 11 ; 389, 21 = p. 24). Ces hésitations n'empêchent pas l'A. de donner quelques bonnes indications sur ce concept (son absence après les *Regulae*, p. xxvii). La mise au clair de ces difficultés requiert, en fait, une interprétation générale du statut et de la portée de ces deux concepts, interprétation qui reste à venir.

L'importante préface que l'A. donne à son édition renvoie, en l'esquissant, directement à son étude sur *Descartes'Selbstkritik*,

5. Cf. J.-L. MARION, « A propos d'une sémantique de la Méthode », *Revue Internationale de Philosophie*, 1973 /1, 103.

parue à la même époque chez le même éditeur ; nous renvoyons donc à la recension que, plus bas, nous donnons de cet ouvrage.

J.-L. M.

1. 2. 1. BOTS (Hans). — « Descartes, le bon Français : une lettre inédite de Jean Van Foreest à René Descartes ». L'A. complète les résultats de l'enquête qu'il a faite à l'Algemeen Rijksarchief à La Haye par la publication d'une minute de lettre inédite (datée du 29 janvier 1647). La preuve est apportée que l'intervention charitable en faveur d'une malheureuse épouse n'a pas été sans effet. Ce que l'on savait déjà du séjour du philosophe à Egmont et de la note d'humanité qui l'accompagne se trouve confirmé. Pour Dirk Rembrantsz, cordonnier initié par Descartes aux mathématiques, l'A. fournit une référence intéressante et les dates du personnage (1610-1682). L'article est à retenir au titre des sources documentaires.

P. C.

1. 2. 2. ISOLLE (Jacques). — « Un disciple de Descartes : Louis de la Forge ». L'A. ne se flatte pas d'avoir reconstitué la biographie complète de Louis-François de la Forge, médecin et collaborateur de Clerselier pour l'édition du *Traité de l'Homme*, mais c'est cependant dans ce domaine qu'il apporte des renseignements précieux. Son enquête dans des archives angevines lui permet de corriger les erreurs grossières commises jusqu'ici, par confusion entre Louis de la Forge père, lui-même médecin, et son fils aîné (1632-1667). La rigueur de l'érudition eût exigé plus de prudence de l'A. sur des questions où son intervention est moins neuve qu'il ne croit, comme l'indique en particulier son ignorance de l'usage que Henri Gouhier et Paul Mouy ont fait des travaux de Prost (1904). L'étude ici présentée d'après des sources déjà connues, sur les figures du *Traité de l'Homme* ou sur l'occasionalisme de Louis de la Forge, a simplement l'avantage, il est vrai non négligeable, de fournir à l'attention des chercheurs une documentation mieux ordonnée.

P. C.

1. 3. 1. BIENKOWSKA (Barbara). — « From negation to acceptance (the reception of the heliocentric theory in polish schools in the 17th and 18th centuries) ». L'A. apporte quelques données intéressantes sur la situation de la diffusion du cartésianisme en Pologne à la fin du 17^e siècle. En particulier le cours manuscrit d'un professeur de Torun, Jean Meier, en 1676, qui contient le plus ancien témoignage connu sur l'enseignement de la théorie héliocentrique en Pologne, associe cet enseignement avec de très longues citations des *Principia* de Descartes.

P. C.

1. 3. 2. SAMBLAD (Henrik). — « The reception of the copernican system in Sweden ». L'A. rassemble et complète, à l'occasion de la question de la réception de l'héliocentrisme en Suède, les informations que lui-même et d'autres auteurs suédois ont données depuis une vingtaine d'années sur la diffusion du cartésianisme dans le pays où mourut le philosophe. Le lecteur a donc l'avantage d'avoir directement une vue d'ensemble. L'information la plus intéressante concerne l'analyse du contenu d'un texte imprimé pour la première fois avec l'almanach de Nils Celsius en 1722-1724. L'A. en a classé les nombreux témoins manuscrits et en a restitué la rédaction à Jean Bilberg vers 1680. Il rend compte ici de l'inspiration cartésienne de la critique formulée dans ce texte contre le système de Ptolémée.

P. C.

2. Études générales.

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BEYSSADE (J.-M.). — « Descartes », *Histoire de la philosophie* pub. sous la dir. de F. Châtelet, tome 3 : *La Philosophie du monde nouveau*. — Paris, Hachette, 1972, p. 89-126.

2. 1. 2. BEYSSADE (Michèle). — *Descartes* (coll. « Philosophes »). — Paris, P.U.F., 1972, 128 p.

2. 1. 3. GABAUDE (J.-M.). — *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*. Vol. II : *Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice*. — Toulouse, Association des pub. de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1972, 345 p.

2. 1. 4. GÄBE (Lüder). — *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*. — Hambourg, Meiner Verlag, 1972, 174 p.

2. 1. 5. GOUIER (Henri). — *La pensée religieuse de Descartes*, 2^e éd. revue et complétée. — Paris, J. Vrin, 1972, 346 p.

2. 1. 6. MORRIS (John). — « The essential incoherence of Descartes », *Australasian Journal of Philosophy*, 1972, 50, 1, p. 20-29.

2. 1. 7. SCHOOLS (Peter A.). — « Descartes and the autonomy of reason », *Journal of the History of philosophy*, 1972, X, 3, p. 307-322.

2. 1. 8. SCHOOLS (Peter A.). — « Reason, method and science in the philosophy of Descartes », *Australasian Journal of Philosophy*, 1972, 50, 1, p. 30-39.

2. 1. 9. SERRES (Michel). — « Sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1972, 3, p. 311-314.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. ELZINGA (Aant). — « Huygens' theory of research and Descartes' theory of knowledge. I », *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1971, 2, p. 174-194.

2. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

2. 3. 1. COOPER (D. E.). — « Innateness : Old and New », *Philosophical Review*, 1972, p. 465-483.

2. 3. 2. FLOSS (Pavel). — « Comenius and Descartes », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1972, 2, p. 231-253.

2. 3. 3. GOUHIER (Henri). — « Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal », *Chroniques de Port-Royal*, 1972, 20-21, p. 19-37.

PUCELLE (Jean). — « Malentendus sur ' Pascal et Descartes '. Pascal et les philosophes », *Chroniques de Port-Royal*, 1972, 20-21, p. 96-103.

RODIS-LEWIS (Geneviève). — « Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes », *Chroniques de Port-Royal*, 1972, 20-21, p. 104-115.

2. 3. 4. HERRMANN (F.-W. von). — *Husserl und die Meditationen des Descartes* (Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe, Heft 48). — Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1971, 29 p.

2. 3. 5. ROGERS (G. A. J.). — « Descartes and the method of english science », *Annals of Sciences*, 1973, 29, 3, p. 237-255.

2. 3. 6. THOMSON (Arthur). — « Ignace de Loyola et Descartes », *Archives de philosophie*, 1972, 35, 1, p. 61-85.

21.1. BEYSSADE (J.-M.). — « Descartes ». Conformément à l'esprit de cette nouvelle et collective histoire de la philosophie, l'A. livre ici, plus qu'un impossible procès-verbal de la pensée cartésienne, un essai sur certains de ses concepts fondamentaux ; ce qui permet de retrouver ainsi quelques-uns des thèmes propres à l'A., et qu'il n'a développés explicitement que bien après ce travail de jeunesse.

Ainsi l'analyse de la doctrine de la création de vérités éternelles joint à l'exposé obligé des lettres de 1630 ; la remarque sur la non-contradiction entre leur création (indifférence divine), et leur immutabilité (nécessité empruntée à la volonté divine immuable) ; la création des vérités éternelles, par décision, ne se confond pas avec une quelconque contingence, « non deberet hic sejungi necessitas et indifferentia in Dei decretis, et quamvis maxime indifferenter egerit, simul tamen maxime necessario egit » (*Entretien avec Burman*, AT V, 166, 26-8, cité p. 94) ; penser la création sans confusion avec la contingence (au contraire de l'identification que les successeurs de Descartes y ont toujours vue) constitue pourtant le seul moyen de donner sa portée ontologique à cette thèse fondamentale. Les vérités créées ne reçoivent par là aucune contingence, mais une nécessité extrinsèque, une manière de justification forensique transposée en épistémologie, où l'extériorité ne contredit pas à l'immutabilité (à Mersenne, 15 avril 1630) ; seulement la vérité, dans cette immuable garantie extérieure, prend le visage de la certitude.

Ainsi encore voit-on paraître les analyses postérieures que l'A. a consacrées à la *cohaerentia* (par exemple « Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1973 /3, dont 290-4) ; particulièrement, dans l'analyse de la « substantialité du *cogito* », où l'A. remarque (p. 108) que l'*ego* ne prouve son statut de *res* qu'*au terme* de toutes les *Méditations* : l'*ego* ne peut conclure à son indépendance vis-à-vis du corps qu'après avoir prouvé que le corps se réduit à l'étendue, exclut la pensée, etc ; la « substantialité de l'*ego* » ne se fonde qu'avec la distinction des substances. Il y aurait donc, dans certains cas, réciprocité et réversibilité de l'ordre des raisons, la *cohaerentia* précisément (voir *V^{ae} Resp.*, AT VII, 379, 14-19).

Ainsi enfin, comme une incise, découvre-t-on la mise en garde contre l'interprétation de la théorie cartésienne du temps comme « une absurde sommation d'instantanés discontinus dont chacun serait indépendant du précédent » ; au contraire faut-il comprendre le temps comme « une continuité indéfiniment divisible » (p. 119), par quoi « la pensée dure » (*ibid.*). Plusieurs questions, dont la liberté d'indifférence (conciliable, ou non, avec l'indifférence de la liberté) trouvent ainsi un éclairage nouveau ; dans le cas d'espèce, « on considérera la volonté tantôt dans l'instant où elle exerce

sa liberté — et elle sera infailliblement déterminée par l'état de l'entendement —, tantôt à un instant antérieur — et elle aura le pouvoir de choisir indifféremment entre les contraires » (p. 119). Il nous paraît pourtant que cette solution, élégante et juste, vaut plus pour la suspension du jugement par inattention à l'évidence d'un « moment » à l'autre (*au P. Mesland*, 2 mai 1644), que pour l'indifférence de la liberté qui peut « suivre le pire tout en voyant le meilleur » (au même, 9 février 1645). Cette simple analyse laisse déjà un lecteur attentif pressentir que bien des progrès dans la lecture de Descartes sont à attendre d'une étude du temps, de la vérité, et de leur jeu.

Au risque de passer sous silence quelques autres analyses importantes (statut de la religion face à la méthode, inconsistance du *cogito* cartésien séparé de l'*idea Dei*, contrairement aux *cogito* modernes, mise en rapport quasi-déductive des successeurs de Descartes et des problèmes laissés pendants par celui-ci, etc.), il faut relever quelques points disputables : la traduction de *Mathesis universalis* par « mathématique universelle » (p. 101), d'*intuitus* par « intuition » (p. 101, et *passim*, malgré l'emploi heureux de « regard », p. 102, 109), suscitant ainsi une ambiguïté grave avec la « connaissance intuitive » (à *Newcastle* ? mars ? 1648, AT V, 136 *passim*, cité implicitement p. 110), enfin l'assimilation, apparente du moins, des mathématiques à une « méthode universelle » (p. 91).

Ces réserves de détails ne diminuent en rien le désir du lecteur de pouvoir retrouver, plus élaborées et développées, les thèses qu'il devine ici, masquées dans leur avancée même.

J.-L. M.

2. 1. 2. BEYSSADE (Michèle). — *Descartes*. Malgré sa brièveté, ce texte offre une des meilleures initiations actuellement disponibles à la pensée cartésienne. Le développement conceptuel se trouve, conformément aux exigences de la collection, précédé d'une biographie (assez complète, et à jour des récentes recherches, particulièrement sur les séjours en Hollande), et suivi d'un choix copieux et judicieux d'extraits. Il retient l'attention, non seulement par la recension obligée des principaux thèmes de la métaphysique cartésienne, mais par plusieurs analyses originales (l'ordre comme mise en ordre, dans les *Regulae*, p. 28 ; le rapport des *Méditations* aux autres œuvres, comme de « recommencement plus que de continuation », p. 31 ; les différents types d'indifférence p. 47 sq. etc.). On ne peut que souhaiter que les recherches que poursuit l'A. livrent sous peu un traitement complet des thèmes que l'on devine décisifs dans les présentes esquisses.

J.-R. A.

2. 1. 3. GABAUDE (J.-M.). — *Liberté et Raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz. II, Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice.* Cette étude s'inscrit dans un ensemble dont nous avons, en recensant son premier volume, précisé les dimensions et la visée générale (voir « Bulletin Cartésien I », *Archives de Philosophie*, 1972, 35/2, p. 275 et sq.). De ce second volume consacré à Spinoza nous ne retiendrons, ici encore, que les incises et incidences cartésiennes.

Il s'agit en fait de beaucoup plus : pour l'A., toute la doctrine spinoziste de la liberté se définit en une longue et constante confrontation avec Descartes, qui peut prendre trois formes typées. — Premièrement, celle d'une opposition : les « intervalles cartésiens » (p. 49, 118, 166-8, etc.), qui admettent des solutions de continuité entre volonté et entendement, Dieu et l'homme, liberté et Providence, etc. se trouvent systématiquement comblés et parcourus. Ce qui affleure comme critique du primat de la volonté, au profit du primat de l'entendement (p. 153, 196 et *passim*), du privilège accordé par Descartes au libre-arbitre (p. 131, 172, etc.) ; à l'occasion de quoi l'A. analyse fort judicieusement les variations que les *Principia Philosophiae Cartesianae* font subir aux textes mêmes de Descartes sur lesquels ils s'appuient ; ainsi le cinquième des « axiomes empruntés à Descartes » ne reproduit-il de l'axiome VII des *II^{ae} Resp.* (AT VII, 166, 3-7) que la seconde partie, laissant de côté l'énoncé du rapport entre la volonté et la vérité ; de même, l'A. attache une grande importance à la *Préface* de L. Meyer, de fait décisive pour une mise en situation correcte des deux doctrines de l'ordre. Quant aux autres oppositions entre Spinoza et Descartes, elles sont assez connues pour que nous ne les mentionnions pas, même si l'A. a cru devoir, une fois encore, les souligner. Deuxièmement, l'A. tente, de manière plus originale, de définir les lois de transformation d'un thème cartésien en un thème spinoziste, et conclut que « le passage de Descartes à Spinoza s'effectue, sur tous les sujets, selon le même schème : c'est le passage du complexe au partiel rationalisé jusqu'à son extrême conséquence » (p. 206) ; ainsi, et en désordre, la création des vérités éternelles subsiste, mais réduite à la nécessité des vérités (disparition de leur création) (p. 69 sq.), l'intelligibilité mécaniste ne se trouve maintenue dans la connaissance de l'étendue, qu'en étant aussi bien élargie à celle des modes de la pensée (p. 117 sq.), et en devenant, d'un modèle mécanique établi par l'épistémologie humaine, une mécanique de l'absolu, en accord avec Malebranche et Leibniz, au nom d'une commune univocité du savoir mathématique ; le concept de substance ne pouvait, pour Descartes, s'appliquer proprement qu'à Dieu (*Principia* I, § 51) ; mais l'écart entre la formulation des divisions ontiques et la situation onto-théologique qu'inaugure la création, par Dieu,

d'êtres libres conduit cependant à admettre une démultiplication des substances ; il suffira pour en venir à l'unicité de la substance, de n'admettre aucun recours à la dimension, en profondeur pourrait-on dire, de la création (p. 206 sq.). Dans d'autres cas, ce qui soutient la critique spinoziste, comme un point faible, n'est rien d'autre que l'énoncé même d'un résultat irréductible de Descartes : pour l'union de l'âme et du corps, ou la compatibilité de la liberté et de la Providence, l'énoncé cartésien formule déjà exactement la critique spinoziste. Ce qui laisse supposer que, dans cette confrontation, les critiques et argumentations résultent elles-mêmes d'une tout autre décision, bien loin qu'elles l'énoncent.

Une réserve d'ensemble doit être, cependant, formulée : l'A. paraît construire la confrontation à l'intérieur d'un cadre qui, pour commode et juste qu'il soit en général, nous semble insuffisant : Spinoza élimine le « volontarisme » de Descartes. Toute la question dès lors devient : la volonté cartésienne ne pouvant se résumer en un volontarisme, mais devenant un des lieux d'appréhension de la vérité (Lettres à Mesland, *VI^{ae} Resp.*, etc.), pour autant que Spinoza pense la recherche du vrai après, et donc avec Descartes, peut-il seulement éliminer la volonté, comme illusoire « volontarisme », ou ne doit-il pas la réinvestir aussi en un autre domaine ? Ce que l'A. a esquissé dans l'analyse de l'*idea vera* et du *conatus* (p. 186 ; p. 230 etc.) aurait pu et dû devenir l'essentiel du questionnement : comment Spinoza achève-t-il la mise en rapport de la volonté avec la connaissance, liant intimement dans une unique opération ce que Descartes maintient, comme deux facultés, dans l'écart d'un conflit ? Sans doute cette interrogation reste-t-elle, malgré la richesse d'informations et la rigueur d'analyses de l'A., ici sans réponse. Mais peut-être faut-il reconnaître que telle n'était pas la question que l'A. s'est donnée.

J.-L. M.

2. 1. 4. GÄBE (Lüder). — *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*. Avec cet ouvrage important, il s'agit de rien moins que d'un essai de détermination, suivant la méthode génétique de lecture des textes cartésiens, de la situation respective, et donc relative, des *Regulae* et des *Méditations* ; il faut porter à l'actif de l'A. le simple fait, déjà, d'avoir, le premier depuis les travaux d'Alquié, posé nettement la question : les deux textes peuvent-ils se concilier, ou doivent-ils se contredire ? Au contraire de W. Röd⁶, l'A. conclut à une opposition (*Gegensatz*, p. 9, 55, 57, 59, 61, etc.), voire une contradiction (*Widerspruch*, p. 7, 31, etc. = *Re-*

6. W. RÖD, *Descartes' erste Philosophie*, Bonn 1971 ; cf. Bulletin Cartésien II, A. Ph. 1973, 463-469.

geln..., préface, p. xiv). Les arguments de base se résument aux textes suivants : (a) *VI Responsiones*, § 10, AT VII, 440, 1-443, 27, que l'A. ne lit pas comme l'avait fait Gilson qui, le premier, avait attiré l'attention sur la portée généalogique de ce passage, comme une critique des formes substantielles (443, 3) (*le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 173), mais comme une critique de l'épistémologie des *Regulae*, donc comme une auto-critique (p. 3-4). (b) *Lettre au P. Valier*, 22 fév. 1638, AT I, 561, qui, commentant le résultat «incroyable» des *Essais*, ajoute que « il n'y a que dix ans, je n'eusse pas moi-même voulu croire que l'esprit humain eût pu atteindre jusqu'à de telles connaissances », ces « dix ans » renvoyant à la date probable de la composition des *Regulae* ; texte que confirme (c) l'opposition entre l'« étonnement » que Descartes éprouve devant son progrès (à *Mersenne*, 14 mars 1630, 10 mai 1632, etc.) et la stricte théorie des limites qu'élabore la *Règle VIII*. En fait, l'A. médite sur la portée de la *Règle VIII*, dont, en un sens, toute son étude est le commentaire, jusqu'à conclure aux résultats suivants : (a) Jusqu'en 1628, Descartes s'oppose aux prétentions que Képler permet à l'entendement humain, en astronomie/logie (Descartes aurait suivi de près la querelle entre Faulhaber et Hebenstreit, sur ce thème, à Ulm, en 1618-19, querelle arbitrée par Képler) ; par réaction il établit sa théorie des limites (future *Règle VIII*). (b) La réunion chez le nonce apostolique, en 1628, permet à Descartes d'exposer la méthode, non rédigée, des *Regulae* (et non pas un début de métaphysique comme on le pense habituellement). (c) Sommé de rédiger cette méthode il se retire en Hollande pour y composer (ou reprendre) les *Regulae*, où l'entendement humain n'atteint qu'à un savoir limité et an-ontologique. (d) Au cours de cette rédaction, Descartes lit, ou relit, le *Novum Organon*, qui, en demandant au savoir la maîtrise de la nature, récuse l'épistémologie « hypothétique » et limitée des *Regulae*. (e) Dès lors Descartes abandonne brusquement les *Regulae*, opère une auto-critique (doute, appris de Bacon ; destruction de la *Mathesis Universalis*) en vue de fonder une science apte à l'intention technique (p. 111, etc.). L'ampleur de la thèse et de son enjeu interdit toute analyse et appréciation d'ensemble. Aussi examinerons-nous quelques points précis, tant positifs que négatifs.

L'analyse des discussions astrologiques et astronomiques du milieu scientifique d'Ulm, de l'influence de Képler sur Descartes (« mon premier maître en Optique », reconnaît-il, AT II, 86, 11), la mise en rapport du *De Solidorum Elementis* avec les travaux de, ou des conversations avec, Faulhaber, constituent sans doute une des meilleures contributions à cette délicate question, depuis les travaux de G. Milhaud (p. 12-19, 173-4).

En essayant de lire les *Regulae* à partir de la *Règle VIII*, l'A. ne

trouve pas seulement une confirmation du rapport fondamental de Descartes à Képler (résolution du problème de l'anaclastique, dépassant l'optique de Képler, critique d'un savoir astronomique, contre la portée transcendante accordée par Képler à l'entendement humain) (p. 47-54) ; il progresse vers la thèse fondamentale des *Regulae* : que la science ne se développe qu'à condition de ne *pas* prétendre atteindre à l'essence de la chose à connaître. Ainsi, en usant de modèles mécaniques (p. 44, 45), l'opération épistémologique de l'*imitatio* (citée en 395, 10, *Règle VIII*) ne tend pas à définir ce qu'est la chose, mais à la définir comme *Bild* intelligible (p. 78), pour l'entendement, et selon l'exigence méthodologique d'évidence ; en sorte que, par exemple pour la lumière, « l'*imitatio* ne fournit pas au jeune Descartes, *malgré* le refus de connaître la vraie nature de la lumière, une évidente connaissance de celle-ci, mais elle ne la lui fournit qu'à cause de ce refus » (p. 57, voir p. 42, 44, 62, 72, 89, etc.). Ce qui permet d'approcher d'une définition moins inexacte des *Naturae simplicissimae*, « ces faits, dont l'homme peut avoir une connaissance évidente » (p. 34), qu'elles correspondent, ou non, à l'essence de la chose qu'elles dé-/re-composent. Le déploiement des *naturae simplicissimae*, par le jeu de l'*imitatio*, tisse donc comme un objet de l'entendement, qui dispense de tout *novum ens* (p. 40, 45, etc.), à condition de renoncer à connaître « l'essence intime du recherché » (p. 90). La condition de validité du savoir coïncide strictement avec sa finitude et son statut hypothétique. — De cette remarquable analyse, l'A. peut tirer la solution de certaines difficultés ; pourquoi Descartes ne critique-t-il la théorie de la gravité de Képler qu'en 1630, alors qu'il critique son astronomie dès 1619 ? Parce que l'épistémologie d'« agnosticisme critique » (38, 99) reste indifférente à toute « seelische Kraft » (hors de l'expérience possible), mais peut substituer un modèle à un autre (p. 37-8, 54) ; et encore, la distinction des *naturae simplicissimae* en spirituelles et matérielles interdit, puisque les fonde cet « agnosticisme critique » même, de passer aux deux substances, comme plus tard (p. 40, etc.). Les *Regulae* présentent donc, historiquement à l'encontre de Képler, historiquement d'Aristote, une épistémologie sous condition, parce que sans condition.

Deux autres analyses appelleraient une approbation sans réserve, si chacune ne semblait grevée d'une certaine ambiguïté. — Premièrement, l'A. met très justement en rapport la *Mathesis Universalis* (IV-B) avec l'insulaire *Sapientia Universalis* de la Règle I (360, 19-20) (p. 60 etc.) ; mais c'est pour introduire entre elles une scission : la première restant purement mathématique, la seconde élargissant celle-ci en un savoir architectonique ; le concept d'un élargissement (*Erweiterung*, passim) joue sans doute à partir de la mathématique (comme le rappelle justement l'A., p. 60) jusqu'à la *Sapientia*

Universalis ; mais pour repérer un écart entre celle-ci et la *Mathesis Universalis*, il faut d'abord l'y introduire, en comprenant « mathématique », là où Descartes prend soin de dire « mathesis ». Certes il y a « élargissement », mais il fait préciser et s'élargir la mathématique commune (« ex scientiis jam inventis », 363, 19, « ex disciplinis ab aliis cognitibus », 364, 22) jusqu'aux dimensions universelles (« ex quovis subjecto » 374, 9 ; 378, 3, etc.) de la *Mathesis* : en un mot, sans doute l'écart que l'A. fait jouer entre *mathématique* = *Mathesis Universalis* et *Sapientia universalis* joue-t-il en fait entre la première d'une part, et les deux dernières d'autre part, universelles également. — Deuxièmement, si la méthode fonde son universalité sur l'ignorance du *subjectum*, il paraît pour le moins hasardeux de rapprocher ce caractère de l'indifférence des formes du syllogisme à l'égard de leur matière logique (ce que fait l'A. sous le nom de *Projektion* de la méthode en logique) (p. 65-72 et 89, 93, etc.) ; d'abord parce qu'il s'agit là du syllogisme dialectique, et non scientifique ; ensuite parce que celui-ci n'est précisément pas indifférent à sa matière (invention du moyen terme, réduction à la première forme) ; à moins que l'A. n'entende par là une reprise, par la méthode, des prétentions à l'universalité de la logique de Ramus (p. 93). Auquel cas, la méthode devient de fait une logique, « syllogistique » si l'on veut (au sens où la *series* élimine précisément le syllogisme).

La démonstration d'ensemble suscite pourtant quelques réserves, ou du moins nécessiterait des arguments plus assurés. Il semble difficile d'admettre en effet les points de détails suivants : (a) que les maximes de la morale provisoire, particulièrement la troisième, puissent s'appliquer à l'épistémologie des limites, développée dans les *Regulae* ; d'abord parce que ces maximes sont expressément de portée éthique (AT VI, 22, 16-29), ensuite parce que l'A. situe, tout aussi expressément, la rupture épistémologique de Descartes entre les *Regulae* et 1630, donc le *Discours*. (b) Autant il serait séduisant de placer les *Regulae* au centre de l'entretien de 1628 (expliquant ainsi qu'elles aient été connues, alors que jamais publiées), autant l'argument tiré du rapport de Borel paraît insuffisant à le prouver (p. 100-101, voir *Regeln...* p. xi) : en effet s'il y a bien 3×12 Règles prévues, Borel mentionne 12 arguments, et non dans un exposé de la pensée de D., mais dans une dispute, « et promisit se *quamlibet veritatem argumentis verisimilibus falsam probaturum, et e contra* », *Compendium...* I, 217) ; entre une dispute seulement probable en douze arguments, qui permettraient de prouver le contraire, et les *Regulae I* à *XII*, il demeure quelque différence ; peut-être doit-on la franchir, mais la démonstration reste à faire. (c) Attribuer la pensée du doute hyperbolique de Descartes à l'origine seulement extérieure d'une lecture peut sembler discutable ; le choix de Bacon paraît arbitraire (plus que Montaigne) ; mais trouver la raison

suffisante de la mise en doute des vérités mathématiques de la *Med. I* dans le § 48 du *Livre I* du *Novum Organon*, où, reconnaît l'A., quasi-rien n'est dit ni des mathématiques, ni du doute, ni de l'évidence, paraîtrait plus qu'étrange (ne peut-on faire crédit à Descartes jusqu'à admettre que lui-même a fait l'épreuve du doute, ailleurs que dans les livres ?), s'il ne fallait, sans doute y avoir une preuve supplémentaire de l'érudition si précise de l'A.

Les analyses, ponctuellement si justes de cette étude, suffiraient à en établir l'intérêt ; mais l'essentiel de sa visée — le rapport des *Regulae* aux *Méditations*, rénove une question trop oubliée, et qui deviendra sans doute, pour les philosophes autant que pour les historiens, décisives.

J.-L. M.

2. 1. 5. GOUHIER (Henri). — *La pensée religieuse de Descartes*. Cinquante ans après la première édition de la *Pensée religieuse de Descartes*, Henri Gouhier en donne une nouvelle édition, revue et complétée. Le texte en a été conservé, avec quelques retouches. Les additions de l'auteur se trouvent dans l'annotation abondante et dans les notes historiques des p. 311-334.

Si la tâche d'un recenseur est toujours difficile, rendre compte d'un livre qui est devenu un « classique » est une gageure à laquelle nous ne nous risquons pas. Nous rappellerons seulement que l'ouvrage comprend deux grandes parties. La première (« Les intentions apologétiques de Descartes ») est une présentation chronologique de la pensée de Descartes, où l'auteur insiste sur les influences et les développements religieux. Il conclut que l'intention de Descartes est bien, finalement, apologétique, non pas en tant que réponse partielle à des adversaires du christianisme, mais comme *philosophie chrétienne* (l'expression est aujourd'hui piégée : la n. 2, p. 168 le signale, du reste). Cette *philosophie chrétienne* fait l'objet de la seconde partie, présentation synthétique des « rapports de la raison et de la foi ». Ainsi réédité et mis à jour, cet ouvrage (comme le dit l'auteur p. 10) « peut occuper sa place dans l'Y dont il est une branche, après les *Premières pensées de Descartes* (1958) et à côté de la *Pensée métaphysique de Descartes* (1961 ; rééd. 1969) ». Sans doute la présentation des interprétations divergentes (p. 11-37) relève-t-elle aujourd'hui de l'histoire de la philosophie : il est frappant de constater que les opinions de Blondel et de Maritain ne préoccupent plus guère aujourd'hui les spécialistes de Descartes : le mérite essentiel du livre de Henri Gouhier est d'avoir échappé à ces contingences des querelles d'époque. A partir de débats « historiques », aujourd'hui dépassés, il a rédigé une présentation et une synthèse qui échappent au vieillissement. On pourra mieux connaître la situation intellectuelle en Hollande et en Suède ;

on pourra repérer avec plus de précision ce que Descartes doit aux Jésuites de La Flèche ou à Eustache de Saint-Paul ; on attachera peut-être même davantage d'importance aux *Regulae* ou à l'*Entretien avec Burman* : les intuitions de Henri Gouhier se révéleront toujours aussi exactes et suggestives.

J.-R. A.

2. 1. 6. MORRIS (John). — « The essential incoherence of Descartes ». Un nouvel article sur le « cercle » des *Méditations*, en partie provoqué par celui d'Alan Gewirth (B. C. II, *Archives*, 1973, p. 479). Pour J. M., l'incohérence essentielle du cercle provient de l'usage consécutif, par Descartes, de deux types de raisonnements logiques : une logique des propositions sous la forme traditionnelle « sujet-prédicat », et une logique de relations, préleibnizienne.

J.-R. A.

2. 1. 7. SCHOOLS (Peter A.). — « Descartes and the Autonomy of Reason ». Argumentant sur l'autonomie de la raison chez Descartes, l'A. estime qu'il n'y a plus lieu de trouver de *cercle* dans les *Méditations* (du moins, à l'endroit classique).

2. 1. 8. SCHOOLS (Peter A.). — « Reason, method and science in the philosophy of Descartes ». Controverse avec Alan Gewirth, « Descartes : Two Disputed Questions », *Journal of Philosophy* 1971, 68, n° 9, p. 288-296.

2. 1. 9. SERRES (Michel). — « Sur le cercle cartésien ». Il s'agit d'une note brève et dense qui est bien dans le style d'un auteur qui a beaucoup fréquenté Leibniz. « L'ordre des raisons qui organise visiblement la philosophie de Descartes » le conduit à analyser les modèles technologiques dont les références sont indéniables dans la pensée cartésienne et qui viennent connoter la logique de l'ordre : la chaîne et l'équilibre stable d'un système. L'A. a certainement raison de dire que l'apport de Descartes consiste à dépasser « l'image d'une concaténation horizontale, et de son référé, l'ordre logique linéaire, abstrait », pour situer la stabilité-certitude dans cette chaîne à deux points fixes, le bas et le haut, qui a forme de cercle tout en interdisant le roulement. L'appétit du lecteur est pourtant davantage éveillé que satisfait. Il faut espérer que cette annonce d'une épistémologie originale, ponctuée d'éclairs, sera suivie d'un développement adéquat.

P. C.

2. 2. 1. ELZINGA (Aant). — « Huygens' Theory of Research and Descartes' Theory of Knowledge. I ». Il s'agit moins d'une présenta-

tion de la science selon Descartes que des idées de Huygens sur la recherche dans les sciences, et surtout d'une théorie générale du rôle qu'y devraient jouer la théorie et l'expérience. Une recension plus complète de ce travail sera donnée lors de la publication complète.

J.-P. D.

2. 3. 1. COOPER (D. E.). — « Innateness : Old and New ». Cette étude compare l'ancien innéisme des XVII^e-XVIII^e siècles et l'innéisme psycho-linguistique contemporain de Noam Chomsky et Jerrold Katz qui se réclament expressément du premier. L'A. soutient qu'ils ne le peuvent et qu'ils poussent le parallélisme beaucoup trop loin, ces deux innéismes différant sur des points capitaux. La question roule finalement sur la différence entre un véritable savoir inné et de simples prédispositions à agir et à apprendre de telle ou telle manière. C'est ressusciter, soit dit en passant, la controverse entre Leibniz et Locke.

J.-P. D.

2. 3. 2. FLOSS (Pavel). — « Comenius and Descartes ». La substance de cet article très dense reproduit ce que l'A. a déjà dit sur la question dans un article publié en tchèque, dont il a été rendu compte dans le *Bulletin cartésien* 1970, p. 309, bien que certains aspects du présent article apportent du nouveau, et c'est à eux que nous nous limiterons. L'A. reconnaît que Descartes n'a pu amener Comenius à dépasser les thèmes néo-platoniciens habituels et que sa pansophie n'augure pas des grands systèmes métaphysiques ultérieurs, bien qu'il n'en revienne pas pour autant à S. Augustin : Descartes a contraint Comenius à une certaine subjectivité métaphysique. Et il est vrai, conclut l'A., que l'ensemble du système de Comenius, en tant que tel, se présente comme un cul-de-sac que la métaphysique traditionnelle s'est aménagée en son propre sein. L'A. revient encore longuement, en particulier, sur l'influence possible de Comenius sur Leibniz qui comprit l'*ego cogito* cartésien d'une manière qui n'est pas sans ressembler à celle de Comenius. En bref, Comenius est resté prisonnier du néo-platonisme : s'il est venu au *cogito* cartésien, c'est pour des raisons néo-platoniciennes, que Descartes n'a pu l'amener à dépasser.

J.-P. D.

2. 3. 3. GOUHIER (Henri). — « Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal ».

PUCELLE (Jean). — « Malentendus sur 'Pascal et Descartes', Pascal et les philosophes ».

RODIS-LEWIS. (Geneviève) — « Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes ».

Nous avons retenu trois communications dans le volume des *Chroniques de Port-Royal*⁷ présentant les Actes d'un Colloque tenu aux Granges de Port-Royal en octobre 1970. Jean Pucelle présente des textes et des rapprochements⁸, mais son analyse de « l'opposition de deux tempéraments » reste superficielle. Plus approfondie est l'étude de Geneviève Rodis-Lewis : chez Descartes comme chez Pascal, trois solutions se présentent pour subordonner à la question de notre origine la validité de la lumière naturelle : Dieu (qui chez Pascal n'est pas *trompeur*), le destin ou le hasard (« à l'aventure », dit Pascal, le *genius malignus* enfin, que Pascal traduit par « démon méchant » (Br. 434) ; Geneviève Rodis-Lewis suggère, après Jeanne Russier, que le fragment Br. 434 a été pris par Fontaine dans les notes posthumes pour l'Apologie, afin de l'utiliser dans l'*Entretien avec M. de Sacy*. Le renversement chronologique, que Geneviève Rodis-Lewis utilise avec beaucoup de finesse, ne nous semble pas suffisamment prouvé, et nous croyons pouvoir nous en tenir, avec P. Courcelle et Henri Gouhier, à l'hypothèse d'une note rédigée dès 1655 pour l'Entretien. Nous suivons l'auteur, par ailleurs, tout à fait, dans son évaluation du chemin commun parcouru par Descartes et Pascal dans l'établissement du doute et de la divergence des démarches au carrefour critique du *cogito*, point d'appui de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu. Pascal refuse d'ébaucher, ne serait-ce qu'un instant, le cercle cartésien : « nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ... Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes » (Br. 547) ; « le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments » (Br. 556). La communication de Henri Gouhier complète heureusement celle de Geneviève Rodis-Lewis. Il note en effet, à propos de Br. 547 que nous venons de citer : « faut-il entendre ' impuissantes à prouver ' ou ' probantes, mais inefficaces ' ? Sans le médiateur, ' on ne peut prouver absolument Dieu ' : faut-il entendre : on ne peut absolument pas prouver Dieu, ou : on ne peut obtenir qu'une probabilité ? » (p. 30). Pascal semble bien ne pas exclure une « foi humaine » (Br. 282 ; 469 ; 463 ; 850) ; déisme et athéisme sont *presque* la même chose : il y a là plus qu'une nuance. Mais ce constat

7. Bulletin de la Société des Amis de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 23, quai de Conti, Paris.

8. Au moment du Colloque, la thèse complémentaire de Michel Le Guern, *Pascal et Descartes*, soutenue en juillet 1959, était encore inédite (Paris, 1971) ; nous en rendons compte dans le *Bulletin Cartésien*, *Archives de Philosophie* 1973, 3, p. 460-461.

n'engage pas Pascal : ce qu'« on appelle Dieu » n'est pas encore « le vrai Dieu », l'Unique de la Révélation en Jésus-Christ : « la connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil ; la connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir ; la connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère » (Br. 527).

J.-R. A.

2. 3. 4. HERRMANN (F.W. von). — *Husserl und die Meditationen des Descartes*. On connaît le double caractère de la rencontre de Husserl avec les *Méditations* de Descartes : d'une part admiration devant la révélation de l'*ego cogito*, fondement inamissible de toute connaissance, d'autre part critique des conséquences que Descartes tire de cette découverte et dans lesquelles il s'est égaré, ce qui lui interdit l'accès à l'instance proprement transcendentale, où l'être-en-soi se perd dans l'être pour moi et où la différence entre l'immanence psychologique et la transcendance objective se trouve sublimée dans la subjectivité transcendentale. L'*ego cogito* cartésien est prisonnier du monde, c'est un *ego* psychologue. Husserl dénonçait dans le préjugé cartésien en faveur de la géométrie la raison de cet égarement : l'*ego cogito* cartésien est un axiome sur lequel appuyer les déductions.

L'A. entend critiquer cette critique de Descartes par Husserl, lequel s'est d'ailleurs limité aux deux premières *Méditations*. Voici son propos : Husserl n'esquive-t-il pas le problème vraiment philosophique de la totalité de l'être et de la différence de l'être en soi et de l'être pour soi de l'étant à l'intérieur même de cette totalité ? Husserl récuse la possibilité même d'un tel problème, dont Descartes avait au contraire pressenti l'importance et grâce auquel précisément il tendrait la main, par dessus Husserl, aux méditations heideggeriennes sur la différence ontologique et aux développements « cosmologiques » d'E. Fink. Telle est du moins la thèse de l'A.

En assimilant le principe de causalité au rapport entre causes objective et formelle et en l'appliquant à l'idée de Dieu, Descartes, selon Husserl, abandonne la partie proprement philosophique. La totalité de l'être, que Descartes place dans la substance infinie de Dieu, est un contenu de conscience qui arrache l'*ego* à son immanence égologique. Contrairement à ce que prétend la phénoménologie transcendentale, il y a là un problème véritable et qui mérite examen. Le moi, en se représentant la substance infinie, saisit à la fois le rapport et la distance de la conscience représentante et des choses représentées. Quand Descartes distingue dans l'être de l'étant la réalité formelle et la réalité objective des mêmes substances finies, il établit une position que reprendra la pensée

phénoménologique postérieure à Husserl : c'est la différence entre la manifestation spatio-temporelle de l'objet, en tant qu'elle est indépendante des rapports qui le lient à la connaissance, et la même manifestation vue dans ce rapport.

Quand Descartes médite sur un savoir universel, l'A. rapproche son mouvement de pensée de celui de Fink, par exemple, qui fait de la compréhension du monde conçu comme milieu originaire d'intelligibilité, l'horizon de toute compréhension. Cette réduction dite cosmologique, en établissant une différence entre le monde (où la totalité de l'être est celle de l'espace-temps) et les étants intra-mondains, fonde la différenciation des sciences de ces étants, et cela n'est pas sans rappeler les distinctions cartésiennes. Se réclamant de cette pensée onto-cosmologique, et pour appuyer Descartes, l'A. objecte à Husserl que, puisque la totalité des rapports d'intentionnalité, qui lient le sujet de la représentation à son objet, est en son principe même un monde donateur de temps et d'espace, elle ne peut être saisie par cette intentionalité ; et c'est pourquoi cette totalité ne peut être constituée par la subjectivité transcendentale. Quand Husserl interprète l'être de l'étant comme étant l'être pour moi, ce moi renvoie à l'*ego* transcendantal et non au moi pris dans le monde. Selon l'A., l'être en soi est ce qui se manifeste d'emblée dans l'espace-temps, et en tant qu'espace-temps, sans évidemment renvoyer à un être qui se cacherait derrière l'apparaître.

Nous ne nous étendrons pas sur ceci, qui importe moins à Descartes qu'à la critique de la pensée husserlienne. On retiendra du moins ce mérite, que l'A. reconnaît à Descartes, d'avoir essayé de penser la différence entre la transcendance objective et l'immanence subjective : la réalité formelle est l'être en soi de l'étant fini, dont la raison est dans la substance infinie, la réalité objective est l'être pour moi de cet étant, être qui se manifeste dans les rapports représentatifs de la conscience. Pour Husserl, cette différence est purement intérieure à l'immanence absolue de la conscience transcendentale, puisque celle-ci la constitue : la transcendance du monde spatio-temporel n'est qu'une simple structure noématique de cette conscience. Pour Descartes, cette différence est également intérieure, mais à la substance infinie et créatrice, donc à la totalité de l'être. L'A. se range aux côtés de Descartes : la constitution de la différence entre être en soi et être pour moi par cette totalité lui semble plus fondée que sa constitution par la subjectivité transcendentale ; elle est assurée et fondée en raison dans l'être de l'étant.

J.-P. D.

2. 3. 5. ROGERS (G. A. J.). — « Descartes and the Method of English Science ». Contre Laurens *Laudan*. — « The Clock Metaphor and Probabilism : The Impact of Descartes on English Methodological Thought 1650-65 », *Annals of Science*, 1966, 22, p. 73-104, l'A. s'interroge sur la note juste qu'il conviendrait d'affecter à l'influence de Descartes sur le mouvement scientifique en Angleterre avant et aux alentours de la fondation de la Royal Society. Son propos est centré sur l'interprétation des affinités cartésiennes qui peuvent être relevées chez Boyle et souligne la difficulté d'une *via media* qui permette d'éviter les deux écueils contraires, majorer ou minimiser. Il a l'avantage de mettre l'accent sur les recherches qui seraient à faire pour mieux situer la philosophie mécaniste de Descartes par rapport au courant probabiliste qui la précède et auquel elle n'est certainement pas restée étrangère malgré les apparences. Mais l'auteur suggère plus qu'il n'explique.

P. C.

2. 3. 6. THOMSON (Arthur). — « Ignace de Loyola et Descartes ». La thèse de l'A. est nette : Descartes se serait inspiré de la doctrine spirituelle d'Ignace de Loyola, et bien davantage pour la méthode et la psychologie qu'en morale et en religion. Une analogie s'impose entre ce que fit Ignace pour la religion par ses *Exercices spirituels*, et Descartes pour la philosophie par ses textes sur la méthode. On découvre trop de parallèles (plus fréquents néanmoins dans le *Discours* que dans les *Regulae* et les *Méditations*) pour pouvoir en douter. L'A. s'attache à montrer comment on perçoit en Descartes cette estime particulière qu'il a toujours conservée aux retraites, aux méditations, à la discipline mentale et à la psychologie de la pensée et de la volonté qu'elles demandent. C'est ainsi que dans le *Discours*, il ordonne ses pensées en méditations groupées en six jours successifs. Le titre même des *Méditations* est emprunté au langage religieux. Comme Ignace, Descartes s'est ménagé une retraite intellectuelle pour méditer ; et tout comme lui, il croit avoir découvert le moyen de guider efficacement l'esprit vers une fin désirable. Les conseils que donne chacun d'eux à ses exercitants trahissent une indéniable parenté. Les très nombreux rapprochements proposés par l'A. à ce sujet sont fort intéressants : même insistance sur la recherche de la vérité, l'usage de la critique, l'aide de la pratique, l'importance de la méthode et de l'ordre des méditations.

En psychologie, le parallèle est également frappant. La division des facultés chez Ignace recouvre celle de Descartes, parmi lesquelles la raison et la volonté sont les plus importantes ; on y remarque la même insistance sur la maîtrise des sens, le même usage de l'imagination et de la mémoire pour aider la raison, la même

subordination de la raison à la volonté, la même conception, à peu près, des rapports entre le corps et l'esprit.

J.-P. D.

3. Études particulières.

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. AITON (E. J.). — *The vortex theory of planetary motions*. — Londres, Mc Donald ; New-York, Elsevier, 1972, 282 p.

3. 1. 2. BOLLE (Louis). — « La méthode existe-t-elle ? », *Les Lettres Romanes*, 1972, p. 315-331.

3. 1. 3. Di MARCO (M.). — « Spiriti animale e mecanicismo fisiologico in Descartes », *Physis*, 1971, 13, 1, p. 21-70.

3. 1. 4. HEIDSIECK (F.). — « L'amour selon Descartes d'après la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 (commentaire) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1972, 67, 4, p. 421-436.

3. 1. 5. KAPLAN (Francis). — « La récusation probabiliste du cogito », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1972, 67, 4, p. 401-419.

3. 1. 6. KEEFE (F.). — « Descartes' morale provisoire : a reconsideration », *French Studies*, 1972, 26, 2, p. 129-142.

3. 1. 7. LEFRANC (A.). — « Explication d'un texte du *Discours de la méthode* », *Revue de l'enseignement philosophique*, 1973, 5, p. 18-25.

3. 1. 8. MARTORANA (A. L.). — « Il valore del dato storico in Cartesio e la sua conseguente ambiguità : l'antistoricismo come « remedium » al naturalismo », *Sophia*, 1972, 2, p. 281-289.

3. 1. 9. MOUT (Nicolette). — « Comenius, Descartes and Dutch Cartesianism », *Acta Comeniana*, 1972, 3, XXVII, p. 239-242.

3. 1. 10. O' NEIL (Brian). — « Cartesian simple natures », *Journal of History of Philosophy*, 1972, X, 2, p. 161-180.

3. 1. 11. SPAEMANN (Robert). — « La morale provisoire de Descartes », *Archives de Philosophie*, 1972, 35, p. 353-367.

3. 1. 12. WEBER (J.-P.). — « La méthode de Descartes d'après les *Regulae* », *Archives de Philosophie*, 1972, 35, p. 51-60.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. SPECHT (Rainer). — *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte.* — Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Verlag, 1970, 238 p.

3. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

3. 3. 1. CHOUILLET (Jacques). — « Descartes et le problème de l'origine des langues au XVIII^e siècle », *Dix-huitième siècle*, 1972, 4, p. 39-60.

3. 3. 2. FRANÇON (Marcel). — « Montaigne, le Discours de la méthode de Descartes et l'humanisme », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 1972, 1, p. 49-57.

3. 3. 3. JAKI (Stanley L.). — « The Milky Way from Galileo to Wright », *Journal of the History of Astronomy*, 1972, 26, 2, p. 199-204.

3. 3. 4. MANDROU (R.). — « Sur l'influence de Comenius en France au XVII^e siècle », *Acta Comeniana*, 1972, 3, XXVII, p. 235-238.

3. 3. 5. O' HEAR (A.). — « Belief and the will », *Philosophy*, 1972, 47, p. 95-119.

3. 1. 1. AITON (E. J.). — *The Vortex theory of planetary motions.* Si le thème de ce livre relève de la catégorie des « études particulières », il recouvre en réalité les diverses rubriques adjointes et intéresse aussi bien Descartes que les Cartésiens et la diffusion du Cartesianisme. L'A. y présente la synthèse de travaux d'histoire des sciences auxquels il a déjà, depuis 1955, consacré divers articles. Son but est manifestement double : situer l'importance du modèle tourbillonnaire par rapport à la philosophie de la matière, analyser les raisons de son déclin dans l'application au mouvement des planètes. Sous un volume réduit, il a le mérite d'offrir une histoire documentée de ce thème à double face qui est en effet très caractéristique pour la science aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il en fait cependant sentir la complexité davantage qu'il n'en explicite les composantes de manière absolument satisfaisante.

Préoccupé de tenir les liens que le modèle tourbillonnaire a — bien avant Descartes — avec la philosophie générale de la matière, et de rendre compte, dans cette perspective, des avatars de la résistance cartésienne à la physique newtonienne jusqu'au milieu du xviii^e siècle, l'A. ne s'est pas libéré suffisamment des interprétations classiques dans la littérature de langue anglaise. La thèse de Boyle, dénonçant la connivence des cartésiens et des atomistes, a en particulier à ses yeux la faveur d'un paradoxe significatif. C'est de ce fait, semble-t-il, que l'auteur en reste à une simple approche de la valeur exemplaire qu'il entendait donner à son thème. Il se défend de suivre les suggestions des rapprochements sommaires de dates à propos des réactions de Newton contre la physique de Descartes, mais il est évident que ces réactions, parce qu'elles sont antérieures à l'approfondissement par les cartésiens de la fin du siècle de leur héritage, polarisent quelque peu son regard. Il ne va donc pas jusqu'au bout de ce qui rendrait compte de la consistance propre à la position de Descartes ; à savoir que la théorie des tourbillons, présentée publiquement en 1644 dans les *Principia*, manifeste la mise au point d'une physique du plein qui rejette aussi bien les formes substantielles que les atomes, et qui garantit avec le mouvement — et son mode de communication qu'est l'impulsion — le seul principe organisateur permettant de maintenir en enfer les monstres condamnés par la métaphysique.

D'ailleurs discuter de la philosophie de la matière est une chose et examiner la technique opératoire du modèle tourbillonnaire en est une autre. L'A. fait pour Descartes ce que tant de lecteurs ont fait depuis la parution des *Principia*, c'est-à-dire coller au texte et prendre la nausée de son bric à brac de particules hiérarchisées. Aussi passe-t-il à côté de ce que l'on découvre seulement avec quelque recul — celui sans doute que Descartes attendait de ses lecteurs avisés — et qui mérite d'être fortement souligné : à savoir que le modèle cartésien demeure inachevé, mais ouvert sur la complétude ; il n'a pas de forme et l'ébauche de sa structure correspond à ce que nous appelons la conservation du flux. C'est parce que ce second aspect n'a pas été bien compris que les cartésiens ont usé leurs forces sur le perfectionnement de la forme, rencontrant avec la sphère, comme Huygens et Malebranche, des difficultés redoutables.

Quant à l'application du modèle au mouvement des planètes, l'A. n'attache pas suffisamment d'attention aux raisons susceptibles de la favoriser et que Leibniz a pourtant bien marquées dans ses lettres à Huygens, à savoir le fait que les planètes tournent dans le même sens autour du soleil et à peu près dans un même plan. Raisons auxquelles Laplace a été particulièrement sensible. L'A. le sait, mais le témoignage de Laplace ne le rend pas plus réservé

dans l'appréciation.

Si la bibliographie de l'A. est abondante et aussi complète que possible, on ne peut se défendre de l'impression que son siège étant fait quant à la partie relevant plus spécialement de l'histoire des sciences, il a systématiquement négligé les compléments qu'il aurait pu puiser dans quelques analyses fines auxquelles il renvoie en note d'un simple « See also ». Dans un cas précis, où l'ouvrage cité dans la bibliographie n'est pas utilisé par rapport à la référence caractéristique qu'il apporte au sujet traité, on ne peut manquer d'être surpris.

En définitive un projet intéressant, une approche philosophique valable, encore qu'insuffisante, une documentation utile (surtout au point de vue du cartésianisme au XVIII^e siècle), un ouvrage qui fait réfléchir, mais qui, par rapport à Descartes et à la physique cartésienne, c'est-à-dire au point de vue qui est le nôtre ici, appelle des compléments importants.

P. C.

3. 1. 2. BOLLE (Louis). — « La méthode existe-t-elle ? ». A propos de la lettre du 27 juillet 1638 à Fermat, on voit que Descartes n'a pu s'empêcher d'être infidèle à sa méthode, et ce n'est là rien que de très concevable, puisqu'une méthode s'appuie toujours sur une métaphysique implicite qui ne peut garantir l'universelle utilisation de ses règles.

J.-P. D.

3. 1. 3. DI MARCO (M.). — « Spiriti animale e mecanicismo fisiologico in Descartes ». L'A. tient que la physiologie de Descartes vaut surtout par la manière dont il y applique les règles du mécanisme le plus rigoureux, en réduisant l'univers matériel à l'étendue et au mouvement : la physiologie n'est qu'une partie de la physique, et ainsi est aboli tout vitalisme. Mais comme la physiologie de l'époque était avant tout vitaliste, les contemporains furent contraints de faire violence à leurs connaissances anatomiques et physiologiques pour les accorder au nouveau mécanisme (l'A. le montre et démontre en étudiant les doctrines de Jean Fernel).

J.-P. D.

3. 1. 4. HEIDSIECK (F.). — « L'amour selon Descartes d'après la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 (Commentaire) ». Au long de son commentaire, l'A. entend montrer avant tout que Descartes ne mérite certes pas l'habituelle accusation d'intellectualisme. Il insiste heureusement sur la nature ambiguë et la permanence du « premier amour » dans ce grand enfant que reste l'homme sa vie durant, et il semble que ce thème aurait pu être exploité encore davantage,

en utilisant encore d'autres textes cartésiens au besoin. Enfin, même si on nuance avec justesse les conclusions de Ravaisson sur les rapports de Descartes avec le christianisme, on ne peut dire en rigueur de termes, quant à l'amour d'autrui, que Descartes aille au-delà du précepte de l'Évangile, puisque celui-ci renferme maintes exhortations à l'oblation amoureuse de soi.

J.-P. D.

3. 1. 5. KAPLAN (Francis). — « La récusation probabiliste du cogito ». La recherche de la certitude absolue, telle que l'a poursuivie Descartes, n'est pas hors de saison. Le problème du *cogito* en reste un, ce qui revient à dire que demeurent tous les problèmes posés par l'intervalle entre le sujet connaissant et la réalité à connaître. L'A. entend donc poser à nouveau celui de la distance entre conscience réflexive et conscience réfléchie, et en particulier les conséquences de leur identité éventuelle. Si tel était le cas, il faudrait que la conscience réfléchie fût une pensée sans objet, « puisque *je pense* ne spécifie pas le contenu de ma pensée » (p. 403). Il ne peut y avoir d'évidence réflexive que des connaissances réflexives particulières — telle : je pense que je vois un tapis —, et encore de celles des moments précédents. Tout ceci rappelle l'*Entretien avec Burman*. La conscience réflexive revient à un souvenir immédiat, et même si l'on convient avec Descartes que l'âme peut penser plusieurs choses en même temps, on n'échappe pas, en définitive, à la distinction de fait et de raison entre la conscience réflexive et la conscience réfléchie, celle-ci débordant celle-là.

Le débat n'est finalement que celui, bien contemporain, de l'illusion possible de l'existence du sujet. Si les multiples critiques opposées au cartésianisme en arrivent à établir qu'effectivement le *je* n'est pas responsable de ses pensées, il est pure illusion. Ce qui embrouille le problème du sujet, selon l'A., c'est qu'il existe deux démonstrations : l'une menant à l'inconcevabilité de l'inexistence du sujet pensant, l'autre démontrant cette inexistence. Il y a là deux plans qui ne coïncident pas. Et l'A. de conclure, quant à lui : « toute démonstration est susceptible d'être mise en doute entraînant dans le même doute le *je pense* » (p. 419).

J.-P. D.

3. 1. 6. KEEFE (F.). — « Descartes's morale provisoire : a reconsideration ». L'A. veut montrer que ce que Descartes dit de sa morale provisoire ne doit pas être réduit à une opinion de pure circonstance, ou du moins à une simple mention autobiographique. Ce n'est pas pour cette simple raison que la troisième partie du *Discours* aurait été ajoutée après coup, qu'on ne doit pas prendre au sérieux la morale provisoire qui y est exposée. L'A. reproche donc à G. Gadoffre

et à F. E. Sutcliffe de se limiter à une critique simplement historique et psychologique du texte cartésien, et de ne pas tenir compte de la cohérence philosophique du texte pris en lui-même. Son article revient à une critique judicieuse des conceptions de ces deux auteurs sur la genèse du *Discours* et conclut en soulevant à nouveau le problème intrinsèquement philosophique posé par la morale provisoire.

J.-P. D.

3. 1. 7. LEFRANC (A.). — « Explication d'un texte du *Discours de la Méthode* ». Cette explication de texte concerne le passage très souvent cité de la 3^e partie du *Discours de la Méthode* (AT VI 22, l. 30-24, l. 17) sur la morale provisoire. On ne peut que se réjouir de la clarté avec laquelle se trouve exposé ce qui fait l'attrait de la position cartésienne, à savoir la méditation qu'elle entraîne pour tous ceux qui sont persuadés — et c'est aujourd'hui la multitude — que tout dans notre monde est changement. Si Descartes le croit aussi, il a l'humilité de ne pas feindre connaître les lois du changement, il évite de s'installer dans une morale « définitive » parce que scientifique (même si cette science devait être essentiellement historique). Et sa morale provisoire est d'une grande actualité.

Une note complémentaire mettant en cause le commentaire d'Étienne Gilson (rectification en particulier de la signification de *vœux* et *commerce* in DM) termine cet excellent article à l'usage de l'Enseignement.

P. C.

3. 1. 9. MOUR (Nicolette). — « Comenius, Descartes and Dutch Cartesianism ». Traite surtout de la visite de Comenius à Descartes, à Endegeest ; rejoint à ce sujet l'opinion de Luise Thijssen-Schoute : Descartes aurait réagi, en 1639, aux *Praeludia* de Comenius, publiés par Hartlib à Oxford en 1637, et non au *Pansophiae Prodomus* (Londres, 1639), où Comenius semble répondre aux objections de Descartes⁹ ; comme destinataire de la lettre CXL, L. Thijssen-Schoute avait suggéré Cornelis Van Hoghelande¹⁰ ; l'auteur suggère plutôt Abraham Heidanus, trait d'union entre Descartes et les Coméniens anglais (même opinion chez W. Rood, *Comenius and the Low Countries*, Prague-Amsterdam, 1970). L'auteur cite enfin le jugement porté par Comenius sur Descartes (*Continuatio admonitionis fraternae...*).

J.-R. A.

9. AT⁹ II, p. 651 et note p. 737.

10. AM III, 21 ; AT⁹ II, p. 345 et note p. 730.

3. 1. 10. O'NEIL (Brian). — « Cartesian simple natures ». Cette étude s'inscrit dans le long débat sur le statut des natures simples ; il s'agit une fois encore de déterminer si elles consistent en éléments premiers des choses mêmes, ou des concepts originaux ; l'A. a le mérite de ne pas retomber dans l'alternative, qui conduirait à tenir l'une des « solutions » pour exclusive de l'autre ; il entreprend en effet de montrer comment leur ensemble reste « un produit sans doute très mêlé » (p. 162), comprenant aussi bien des concepts (natures intelligibles), des « entités » (natures matérielles, terme mal choisi d'ailleurs, puisque pour D. *entitas* = *ens philosophicum*), et enfin des propositions (natures « communes », que l'A. ne distingue pas en principes et transcendants, comme il le faut pourtant) (p. 162). Une fois cette multiplicité repérée (et d'ailleurs D. la donne explicitement), l'A. admet qu'il la faut maintenir (p. 163), et, parmi elles, remarquer que certaines « ont une nature ontologique » (p. 164, voir 167, 170, 172, 178, etc.) ; il s'agit évidemment de celles que D. qualifie de *matérielles*, figure, mouvement et étendue. — Nous ne voyons pas pourquoi une si longue démonstration est nécessaire pour en arriver à redire ce que D. pose explicitement. Surtout deux questions fondamentales ne sont même pas abordées, voire formulées : a) les natures simples matérielles ne constituent précisément que des termes abstraits (ou du moins dérivés) correspondant aux κοινὰ αἰσθητά d'Aristote (*De l'Âme*, 425 a 15, etc. = AT X, 419, 18-20, etc.), et donc ne peuvent prétendre à aucune auto-suffisance ontique (caractérisant les substances premières) ; l'évidence de la matérialité comme signe de la « réalité » est trompeuse, ici ; la conclusion de l'A. le reconduit, au mieux, à la question de départ. (b) Il serait quand même temps de se demander si l'entreprise qui fonde la connaissance à part de l'ordre des choses mêmes ne rend pas définitivement caduque l'alternative précitée : le propre des natures simples consiste en ceci, peut-être, qu'elles échappent totalement à l'interrogation ontique, parce qu'elles ne se définissent que comme « atomes d'évidence », et n'ont en commun, annulant la multiplicité de leur origine, que leur parfaite conformité, à titre d'objets privilégiés, aux exigences de l'*intuitus*. Leur seul point commun étant leur évidence, la question de leur origine n'éclaire aucunement leur statut, mais doit disparaître ou faire contre-sens.

L'A. s'attache à démontrer ensuite, laborieusement, que les natures simples sont saisies immédiatement par l'*intuitus* — ce qui va de soi —, et ceci sans l'intermédiaire d'une idée (p. 171, 178), ce qui prouverait leur statut de « choses » ; remarquons que si aucune idée ne médiatise la connaissance des natures simples, ce n'est pas qu'elles soient des « choses », au sens de l'A., mais parce qu'elles ne sont jamais que des idées, et toujours déjà des idées.

La règle « que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons » (*A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, 476, 8-11) ne souffre aucune exception avec les natures simples, puisque celles-ci, comme « non dubium conceptum » (AT X, 368, 18, et par.) de l'*intuitus*, rendent possible la constitution des autres idées, à titre d'idées fondamentales.

Quant au rapprochement qui estime « évidemment parallèles » (p. 178, voir p. 177) la théorie thomiste de l'abstraction (*Summa theologica*, Ia, q. 85, a. 1) et la théorie cartésienne des natures simples, non seulement il demanderait à être confirmé en d'autres *testimonia*, mais surtout il se trouve grevé de deux oppositions criantes : que l'abstraction thomiste vise à dégager la *species*, la cartésienne à l'éliminer (*ens philosophicum*), et que l'abstraction thomiste se distingue en deux, l'une de composition des *res*, l'autre d'abstraction proprement intellectuelle, en un dédoublement que les *Regulae* entreprennent de réduire à une seule — l'abstraction « e quovis subjecto » (AT X, 374, 9 ; etc.).

Il est à craindre que la reprise trop fidèle de questions mal posées ne conduise — malgré l'érudition et la lucidité des épigones — qu'à des confusions renouvelées. Et particulièrement pour l'interrogation sur le statut des natures simples.

J.-L. M.

3. 1. 11. SPAEMANN (Robert). — « La morale provisoire de Descartes ». Cet article est la traduction d'une contribution à *Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin 1968, p. 683-696. Au point de départ de l'A., une remarque : la « morale provisoire » de Descartes est en réalité « une morale par provision » (AT VI, 22), et l'analyse d'un contexte : les controverses du xvi^e siècle en morale et la fin du tuticrisme. Le choix cartésien d'une morale « par provision » exprimerait le souci de détacher la certitude pratique de la certitude théorique ; l'A. va jusqu'à parler d'« une morale prévoyante » (p. 363). Nous ferons quelques réserves sur le sens de l'expression « morale par provision » ; l'A. y voit « une formule abrégée », où « l'accent porte non pas sur le caractère provisoire, mais sur le sens du terme *provision* comme *approvisionnement* » (p. 357). L'expression « par provision », en effet, est une tournure juridique figée, « en attendant qu'un jugement définitif soit rendu » (Estienne, *Dictionnaire français-latin*, éd. de 1549), « d'une manière qui ne représente pas une solution définitive » (Georges Chastellain, xv^e siècle) ; on dit aussi « de provision » (Madame de Sévigné ; *Dict. de l'Acad.* 1740-1878). Les Coutumes Normandes appellent « provision » la jouissance d'un bien accordée

préalablement à une partie en attendant le jugement définitif¹¹ ; « avoir provision de sa personne » (Guy Miège, *The great french dictionary*, 1688) signifie « être mis en liberté sous caution » (au sens où l'on parle de « provisions versées ») ; en ce sens, la « morale par provision » n'est ni provisoire, ni prévoyante, mais, simplement, provisionnelle (Philibert Monet, *Inventaire...* 1636), « qui s'applique aux choses qui requièrent célérité » (Cotgrave 1611 et Oudin, *Tesoro* 1660) (comme « le tiers provisionnel ») : aussi la traduction latine des *Specimina*, revue par Descartes, porte-t-elle : « ethicam quamdam ad tempus... » (AT VI, 552) : la morale de Descartes est une morale provisionnelle « de sûreté » ; mais l'A. a du reste parfaitement raison d'attirer l'attention sur un débat théologique auquel Descartes n'a pu rester étranger. Il est dommage que R. Spaemann n'ait pas voulu exploiter davantage son idée : l'article du *D.T.C.* auquel il emprunte sa documentation est un travail partisan ; l'auteur en est ainsi conduit à déprécier la « complication harassante » de la casuistique « raillée définitivement par Pascal », et à y voir l'expression de l'antinomie entre les normes objectives et la conscience, ce qui est trop simple (p. 362). Il est sûr que la seconde maxime (« les opinions les plus douteuses ») renvoie expressément au probabilisme, mais il convient de souligner ce qui est plus qu'une nuance : le probabilisme parle d'« opinions douteuses » (et pas nécessairement « des plus douteuses »). La distinction entre le fait et le droit, abordée par l'A., aurait pu être étudiée à partir des antécédents du système de défense « janséniste », dont Descartes n'a guère pu connaître que les prodromes. Enfin, les remarques de conclusion sur l'actualité de la problématique cartésienne nous semblent peu fondées : « toute l'éthique politique du monde moderne est une morale provisoire au sens de Descartes » (p. 365). La morale de Descartes est, bien sûr, « conservative », étant une morale individuelle : mais les morales révolutionnaires le sont également. Le problème d'une morale sociale, dans une conscience collective, est un problème nouveau, lié à l'humanisation croissante, qui ne se posait guère au temps de Descartes.

J.-R. A.

3. 1. 12. WEBER (J. P.). — « La méthode de Descartes d'après les *Regulae* ». Reprenant certains résultats de sa thèse sur *La constitution du texte des Regulae* (Paris, 1964), l'Auteur les corrige parfois, donnant ainsi un double intérêt à sa contribution. Celle-ci renforce, par ailleurs, la tendance des plus récents commentateurs, à découvrir

11. Autres exemples dans *F.E.W.* (Wartburg), s.u. « prouisio », t. IX, col. 487-488, Bâle, 1958, dans FURETIÈRE (1690) et dans HUGUET (*Dict. de la Langue Franç. du XVII^e s.*),

dans les *Regulae*, plus que dans le *Discours*, la formulation décisive de la méthode.

Premier résultat : la distinction de la *Règle IV* en deux sections, IV-A et IV-B, d'autant moins contestable que le ms H rejette IV-B en annexe, à la fin du texte (comme le font aussi certains éditeurs modernes, dont Gäbe, Springmeyer). Quelques remarques cependant : (a) il ne paraît en aucune façon possible de voir dans le ms H « le manuscrit original » (p. 54), qui, selon Crapulli, « n'est pas l'original » (*Regulae...* La Haye 1966, p. 87, n. 27 ; voir notre recension, *Bulletin Cartésien I*, p. 302-5) ; la disparition de l'original interdit toute décision définitive sur l'antériorité d'un texte sur un autre. (b) Il paraît inexact de parler d'une « Méthode universelle » dans la première partie de la *R. IV*, (p. 53), puisque *methodus* n'y est jamais qualifiée d'*universalis*, pas plus que dans tout le *corpus* cartésien (sauf erreur) ; à la rigueur, Descartes parle d'une « méthode générale » (AT I, 370, 10). Pareillement, IV-B ne parle non plus jamais de « mathématique universelle » (p. 53), mais toujours de *Mathesis Universalis* ; Descartes introduit avec la *Mathesis*, « valde diversa a vulgari » (376, 4), et très consciemment, non une mathématisation du savoir, mais un savoir qui dépasse, en les fondant, les mathématiques mêmes ; il faudrait, pour éviter le faux-sens coutumier qu'on retrouve encore ici, remarquer que jamais, en IV-B, *Mathesis* n'est synonyme de *mathematica*. (c) En conséquence, autant il ne paraît pas douteux que la *R. IV* doive se lire en deux fragments, autant il paraît difficile d'en conclure que « IV-B doit être exclu de la *Règle IV* » (p. 53), car la distinction diachronique des rédactions n'implique en rien, de soi, la contradiction conceptuelle des thèses. En effet, si *Mathesis* ne signifie pas *mathématique*, si elle permet d'atteindre des vérités « ex quovis subjecto » (374, 9) tout comme la *Methodus* le permet « in aliove quovis objecto » (378, 3), si de l'une (374, 6-7, « ...integumentum, potius quam partes »), comme de l'autre (378, 9-10, « in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae et Mathematicae partes appellantur »), alors l'opposition prétendue de la *Methodus* (IV-A), dite universelle, et supra-mathématique, à la *Mathesis universalis* (IV-B), dite mathématique, et moins universelle, ne paraît pas s'imposer à l'esprit, surtout en ces termes. Il ne paraît pas que d'une constatation de fait, indiscutable, l'hétérogénéité des deux fragments, on puisse conclure que, conceptuellement, « IV-B » « n'a rien à voir », (p. 53), « n'a rien de commun » (*La constitution...*, p. 11) avec IV-A.

La division de la *R. VIII* en deux fragments, dont un rejeté en annexe (il s'agit de 393, 22-396, 26) semble d'autant plus justifiée que le Ms l'indique, et que AT la signale scrupuleusement (AT X p. 485-6). Même, ici encore, si l'on doit à l'A. d'avoir poussé plus

avant l'analyse, il ne semble pas possible de conclure avec lui à une opposition conceptuelle stricte.

C'est pourquoi on se réjouit de voir ici reprise l'étude des deux méthodes CNS (Composition des Natures Simples) et LN (Liaisons Nécessaires), non plus dans le cadre « non seulement d'une différence, mais d'une incompatibilité et contradiction » (*La constitution...*, p. 121, voir p. 117, etc.), mais d'un équilibre où elles apparaissent « plutôt comme complémentaires que contradictoires » (p. 57). La levée de l'ancienne et abusive opposition permet à l'A. d'esquisser des analyses fort suggestives. Premièrement, la composition des unités minimales d'évidence que sont les natures *très* simples (*simplicissimae*) procède selon un ordre épistémologique seulement, sans considération des *genera entis* (381, 11, 413, 12, 438, 15, etc.), mais selon la seule rigueur de la mise en évidence. Il devient alors éclairant de rapprocher ce trait de l'épistémologie cartésienne « du positivisme de Comte, du nominalisme d'un Mach, d'un Duhem, voire de la philosophie de l'*Als ob* » (p. 56). On pourrait prolonger cette remarque en prenant strictement le rapprochement avec l'*als ob*, en songeant au *tanquam si* qui clôt, comme son dernier mot, la science cartésienne de la nature (*Principia*, AT VIII-1, 325, 29). Deuxièmement, l'A. rapproche judicieusement la méthode CNS de l'usage moderne de modèles mathématiques (voir les analyses de Röd, Gäbe, Rodis-Lewis). Troisièmement, si donc la méthode, sans se résumer aux obscurs préceptes du *Discours*, doit se chercher au long des *Regulae*, elle échappe peut-être aux reproches leibniziens, mais outre-passe encore le champ des *Essais de la Méthode*. D'où les indications pour une lecture des *Méditations* à partir des concepts élaborés par les *Regulae* (p. 60).

Reste la question du rapport des deux méthodes (CNS et LN) ; en fait l'A. nous paraît retrouver le dilemme entre une interprétation « idéaliste » (CNS), ou « réaliste » (LN) des natures simples, tel qu'il commande la plupart des analyses depuis, peut-être, Kneeling. Toute la question ne serait-elle pas de demander : le propre de l'épistémologie cartésienne ne consiste-t-il pas précisément dans l'indifférence au fondement ontologique de la nécessité qui permet les compositions ? Pareille indifférence rend compatible ce que sa méconnaissance fait paraître contradictoire. Resterait à penser rigoureusement cette indifférence.

J.-L. M.

3. 2. 1. SPECHT (Rainer). — *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Déjà connu des spécialistes par une étude fondamentale sur l'occasional-

lisme¹², R. Specht (Université de Mannheim) a étudié la catégorie d'*innovation* en philosophie, à partir d'exemples du xvii^e siècle. Le livre est dense, et même compact, sans notes infrapaginales. Il mérite d'être lu avec attention, car la concision de l'auteur cache une information encyclopédique et des intuitions très sûres.

Le chapitre premier s'attache à décrire l'innovation en philosophie. L'idéologie d'une *S-Welt* (monde particulier, monde subjectif) peut être soit reçue (« réception »), soit acceptée (« acceptation »); l'auteur parle de réception pour un auteur ou un groupe peu important (le spinozisme, l'immatérialisme) et d'acceptation pour une société ou un groupe important (le cartésianisme, l'empirisme de Locke); il refuse, en revanche, de distinguer l'*invention* de l'*innovation*, employant indifféremment, dans les deux cas, le mot « innovation ». L'innovation a un champ d'action et de développement limité par des contraintes : formation, héritage socio-culturel, accumulation historique. L'auteur a choisi comme exemple l'explication physique de l'Eucharistie dans le changement des substances. Il s'applique dans le chapitre second à montrer comment le modèle physique de la Transsubstantiation a varié, en théologie catholique, suivant les dominantes philosophiques en théorie de la connaissance. En particulier, la révolution ockhamienne sur la définition de la *quantité* comme catégorie a obligé à repenser l'explication traditionnelle : « au moment où Guillaume d'Ockham, en liaison avec Pierre Olive, et avec l'animosité des Franciscains contre les novateurs dominicains, lance dans le débat sa propre interprétation de la catégorie de quantité, l'explication thomiste de la transsubstantiation est physiquement dépassée et n'a plus que trois possibilités : 1) elle peut maintenir sa prétention physique, quitte à avoir le dessous dans le débat ; 2) elle peut abandonner sa prétention physique et se présenter comme matière théologique dépourvue de conséquences scientifiques ; 3) elle peut enfin être abandonnée. La première solution ne pouvait pas être publiquement réalisée ; la seconde avait l'inconvénient d'énoncer dans le monde particulier (*S-Welt*) et le contexte explicatif une région spéciale et séparée et de mener à l'isolement ; l'institution mit du temps à se décider pour la troisième » (p. 80).

Une analyse du contexte tridentin lui permet de conclure que le débat entre la transsubstantiation catholique et la consubstantiation luthérienne ne fait que refléter en théologie sacramentaire

12. *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966 (c.r. de Giorgio TONNELLI, *Journal of the History of Philosophy* X, 1, janvier 1972 ; de W. JANKE, *Philosophische Rundschau* XVIII/1, 2, 1971 : l'A. conteste et discute ce compte-rendu dans le présent ouvrage, p. 180-184 ; voir aussi son article dans *Archiv für Begriffsgeschichte* 1971, c.r. dans *Bulletin Cartésien* III, p. 494 *infra*).

l'impossibilité de deux physiques (une physique nominaliste et une physique réaliste) à s'entendre sur la réalité particulière de la quantité et de la substance (p. 83). Après le Concile de Trente, les théologiens sont donc à la recherche d'une théorie qui a) respecte le sens réaliste de l'Eucharistie ; b) sans être pour autant incompatible avec l'interprétation spiritualiste ; c) en respectant la formulation tridentine, sans postuler de miracle supplémentaire pour l'explication ; d) et pouvant préserver l'explication eucharistique des changements intervenant en Physique. La tentative cartésienne répond à cette attente. L'auteur analyse avec justesse le lieu de l'innovation cartésienne : non pas les faits, mais les critères d'expérience ; revenant sur l'*occasionalisme* de Descartes, il en rapproche avec justesse la théorie du refus nominaliste d'une théologie sacramentaire : le sacrement est *causa per accidens*, or « de causis per accidens non est scientia ».

Le cartésianisme est une vision du monde en rupture avec la tradition ; l'enchaînement causal est dénoncé, et le déterminisme historique contesté : par une foule de notations érudites et ingénieuses (sur Gómez Pereira¹³, sur Basson, p. 121), l'auteur relève l'innovation dans l'enseignement de Descartes. Le renversement spinozien fait l'objet du chapitre 4, tandis que le chapitre 5 étudie l'*Essay* de Locke comme rénovant les critères reçus en matière de réalité de la connaissance.

Rainer Specht illustre sa thèse initiale de manière rigoureuse et claire. Le lecteur peut pourtant se demander s'il n'a pas exploré qu'un seul versant, celui de l'innovation, sans voir le versant de la persistance en longue durée dans l'idéologie. Sans doute, il étudie les limites et contraintes de l'innovation, mais la tradition n'est-elle faite que de limites et de contraintes ? La persistance n'entraîne-t-elle pas un dynamisme de conservation, de persévérance dans l'être qui, sans être créateur, n'est pas moins porteur de croissance ? Il se produit un dévoilement, un éclairage de secteurs demeurés dans l'ombre, mais présents depuis toujours. L'auteur a bien vu combien les « novateurs » restent liés, dans leur terminologie, dans leurs choix des priorités et leur réception du *novum*, à la tradition (p. 132-133). Cette remarque pourrait être longuement exploitée. Tout *novum* n'est-il pas, en quelque sorte, déjà-là (*das Schon-Da*) ? Qu'y a-t-il en dehors du donné, sinon l'utopie ? Sans doute l'enseignement cartésien relatif à la causalité est-il à la fois nouveau et tributaire du nominalisme médiéval ; n'est-il pas également lié à la causalité physique de la tradition occultiste (connue de Descartes par Beekman, à qui l'auteur restitue avec raison une réelle influence,

13. *Son Antoniana Margarita* (1554) contient une des toutes premières métaphores mécanistes en physiologie.

p. 107-109) ? Surtout, en quoi les thèses de l'auteur sur les processus de réception et d'acceptation se distinguent-elles des thèses (courantes depuis Piaget) sur les processus d'accommodation/assimilation auxquels peut se réduire toute l'activité du connaître, « travail de transformation (*Verarbeitung*) de l'intuition et de la représentation en concepts »¹⁴ ? Les exemples que donne Rainer Specht et, en premier lieu, le traitement cartésien du problème eucharistique vont dans ce sens : les « petits cartésiens » (tels Desgabets ou Maignan) ont montré combien l'enseignement de Descartes (dont ils sont loin d'être des disciples soumis) n'a pas constitué de corpus clos, sorte de kyste doctrinal dans le développement organique de la pensée, mais bien plutôt une réserve à outils disparates : la *S-Welt* cartésienne possède-t-elle d'autre réalité sinon d'être un *lieu* idéal ? La *Verarbeitung* du donné (traditionnel) a-t-elle pris *place* quelque part ? Il nous semble que ces questions ne sont pas résolues par l'auteur ; mais son livre a le mérite d'obliger à les poser.

J.-R. A

3. 3. 2. FRANCON (Marcel). — « Montaigne, le Discours de la méthode de Descartes et l'humanisme ». Cet article relève dans l'édition commentée du *Discours de la Méthode* d'E. Gilson les rapprochements faits avec Montaigne, les cite au long et assortit le tout de quelques citations d'autres auteurs.

3. 3. 3. JAKI (Stanley L.). — « The Milky Way from Galileo to Wright ». Descartes n'est utilisé qu'accessoirement pour montrer comment ses *Principia* ont contribué à l'abandon de la conception d'un univers clos.

3. 3. 4. MANDROU (R.). — « Sur l'influence de Comenius en France au XVII^e siècle ». R. M. rappelle les relations de Comenius avec Descartes et avec les méthodes pédagogiques des Petites Écoles de Port-Royal.

3. 3. 5. O'HEAR (A.). — « Belief and the Will ». Dans une étude générale sur le rôle de la volonté dans les croyances, l'A. examine les critiques que J. L. Evans¹⁵ opposa à la théorie cartésienne de l'erreur et essaie de la défendre, en insistant sur le rôle et la nature exacts de la prévention et de la précipitation.

14. K. Marx, *Einleitung...*, MEGA 13, 632.

15. Cf. en particulier son article « Error and the Will », *Philosophy*, 1963, 38, pp. 136-148.

4. Varia.**4. 1. DESCARTES**

4. 1. 1. MITTON (Roger). — « Professor Hintikka on Descartes' 'cogito' », *Mind*, 1972, LXXXI, 323, p. 407-408.

4. 1. 2. PAVAN (Antonio). — « Appunti di storiographia cartesiana », *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padoue, Editrice Antenore, 1972, p. 383-408.

4. 2. CARTÉSIENS

4. 2. 1. SPECHT (Rainer). — « Über Occasio und verwandte Begriffe vor Descartes », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1971, 15, 2, p. 215-255.

4. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

4. 3. 1. ARNDT (Hans Werner). — *Methodo scientifica per tractatum...* (cf. *infra*, recension de S. Auroux, p. 510-515).

4. 3. 2. BEAUDE (Joseph). — « Laberthonnière et Descartes », *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre, Oratoriana*, 1971-72, n. série, 17-18, Paris, Beauchesne, p. 113-129.

4. 3. 3. FRANCE (Peter). — *Rhetoric and truth in France. Descartes to Diderot*. — Oxford, Clarendon Press, 1972, 282 p.

4. 3. 4. HARRIS (Errol E.). — « Materialism and existentialism », *Human Context*, 1972, 4, 2, p. 339-349.

4. 3. 5. JOLY (André). — « Cartésianisme ou linguistique cartésienne : mythe ou réalité ? », *Beiträge zur romanischen Philologie*, 1972, 1, p. 86-94.

4. 3. 6. LATTRE (André de). — « Perception et réflexion chez Descartes et Bergson », *Études Philosophiques*, 1972, 2, p. 180-199.

4. 1. 1. MITTON (Roger). — « Professor Hintikka on Descartes' 'Cogito' ». R. Mitton (Stanford University) oppose à l'argumentation de Hintikka une critique fondamentale : la proposition « Je n'existe pas » est-elle *toujours* « self-defeating » ? Evoquant les techniques modernes de transmission et d'archivage du message, l'A. conclut que, de manière générale, on croit à l'existence d'un locuteur en l'entendant affirmer n'importe quelle proposition (y compris « Je n'existe pas »). Ou bien Descartes-auditeur ne sait pas cela — et ne peut donc pas être sûr de l'existence de Descartes-locuteur disant : « Je n'existe pas » —, ou bien il le sait — et n'importe quel message peut convenir —.

J.-R. A.

4. 1. 2. PAVAN (Antonio). — « Appunti di storiografia cartesiana ». Après une introduction aux principes méthodologiques de toute historiographie cartésienne, l'A., qui souvent cite et s'inspire d'A. Del Noce (*Riforma cattolica e filosofia moderna*. Tome I : *Cartesio*, 1964), fait un rapide tour d'horizon de ce qu'elle est devenue à l'époque actuelle.

4. 2. 1. SPECHT (Rainer). — « Über *Occasio* und verwandte Begriffe vor Descartes ». Ce travail pourrait servir de complément à l'*Index scolastico-cartésien* d'E. Gilson, puisqu'il donne un grand nombre de significations et de synonymes du terme *Occasio*, que Gilson avait renoncé à exploiter en raison de l'ampleur de la matière. L'A. a rassemblé ces matériaux au cours de recherches qu'il dit avoir limitées à l'occasionalisme (cf. *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1966). Mais l'abondance des notes, extraits et références fait de ses deux articles un instrument de travail indispensable à l'approche lexicologique de l'occasionalisme.

J.-P. D.

4. 3. 2. BEAUDE (Joseph). — « Laberthonnière et Descartes¹⁶ ». Le Descartes de Laberthonnière avait déjà fait l'objet d'une étude d'E. Bréhier (*Revue de Mét. et de Mor.*, 1935, p. 533-547). J. Beaudé présente ici, en quelques pages, « Descartes dans Laberthonnière » et « Laberthonnière dans Descartes ». Il rappelle les principales lignes de la critique de Descartes (comme démystification de certaines interprétations) par Laberthonnière ; il est certain que les études de l'Oratorien sur Descartes ont répondu à de plus fondamentales questions qu'un exposé de l'histoire de la philosophie. Il conviendrait aussi de souligner ce qu'était, quand Laberthonnière

16. *Oratoriana*, n.s. : 75, rue de Vaugirard, Paris 6^e.

écrivait, l'interprétation universitaire canonique de Descartes. Il y a chez Laberthonnière le désir de réagir contre l'interprétation du cartésianisme chez Brunschvicg et son école. La lecture de Descartes, enfin, n'éclaire que partiellement (et masque en partie) les sources qui ont permis à Laberthonnière la constitution d'une philosophie religieuse originale, dans le contexte de la réflexion chrétienne de l'entre-deux-guerres.

J.-R. A.

4. 3. 3. FRANCE (Peter). — *Rhetoric and Truth in France. Descartes to Diderot*. L'A. confère tous les textes où Descartes exprime son opinion — défavorable — à l'égard de la rhétorique, établissant un rapport entre son rejet de la dialectique scolastique et son peu de goût pour l'acquisition livresque des connaissances et pour les controverses et les contentions : la vérité ne peut s'y trouver. Toute la thèse de l'A. est fondée sur la distinction entre dispute et discussion, énoncée par Descartes dans une lettre à Arnauld (4 juin 1648). Il étudie le changement d'opinion de Descartes au sujet de l'opportunité des publications, de 1630 à 1645 : pour exposer ses idées, Descartes n'hésite pas à en passer par certains moyens qui ne sont pas sans rappeler ceux qu'il professait dédaigner ; il s'agit d'une technique de persuasion qui est moins logique que rhétorique, quand elle n'est pas polémique. Et l'A. d'examiner en détail les procédés d'exposition et les moyens de soutenir l'attention du lecteur. Il étudie en particulier le rôle de la métaphore et les effets du rythme (ces deux fleurs de la rhétorique de l'époque) dans la prose française de Descartes, pour conclure que s'il touche son lecteur, ce n'est pas simplement grâce à la justesse de ses pensées, mais également parce qu'il sait les communiquer, comme fait tout orateur traditionnel. En résumé, en ce qui concerne Descartes, une bonne étude sur les théories d'un auteur et l'art de les mitiger.

J.-P. D.

4. 3. 4. HARRIS (Errol E.). — « Materialism and Existentialism ». Il s'agit en fait d'un compte-rendu très détaillé du livre de Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (1966), qui établit un parallèle entre le nihilisme né du dix-septième siècle à la faveur de la distinction cartésienne et radicale entre esprit et matière, et le nihilisme bien particulier qui s'exprime dans le gnosticisme des premiers siècles.

J.-P. D.

4. 3. 5. JOLY (André). — « Cartésianisme ou linguistique cartésienne : mythe ou réalité ? ». Poussant plus avant sa réflexion cri-

tique (déjà exposée dans son *Introduction* à F. THUROT, *Tableau des progrès de la science grammaticale*, Bordeaux, 1970), l'A. pose en gros que la plupart des auteurs, de 1660 au début du 19^e siècle, que Chomsky a rangés sous l'appellation de linguistique cartésienne, le sont arbitrairement : tout simplement, ils n'ont jamais fait partie de ce « monde » cartésien, si bien que c'est l'idée même d'une linguistique cartésienne que l'A. conteste, et donc celle que Chomsky se fait du cartésianisme. La linguistique de l'âge classique n'est pas plus cartésienne qu'une autre ; tout au contraire, la linguistique du xviii^e siècle ne se reconnaît aucune dette à l'égard de Port-Royal et est même résolument anti-cartésienne, elle vient de Bacon, Locke, Leibniz et Condillac. Le recours au dualisme et à la théorie des animaux-machines pour expliquer un siècle et demi de grammaire générale est inutile, car seuls les modèles de pensée antiques y ont été utilisés. Et l'A. de conclure en dénonçant l'antipathie de Chomsky pour la philosophie empiriste et en soutenant qu'il n'y a pas de révolution cartésienne, mais bien une rétrogradation cartésienne.

J.-P. D.

4. 3. 6. LATTRE (André de). — « Perception et réflexion chez Descartes et Bergson ». Du parallèle, que construit l'A. avec la rigueur de l'élégance et la méditation d'un style, nous ne retiendrons que l'analyse de la perception comme réflexion chez Descartes — encore qu'il ne s'agisse pas ici d'écrire pour un historien de la philosophie.

La perception cartésienne ne rencontre ce qu'elle substitue aux « choses » qu'après s'être elle-même éprouvée comme telle ; d'où, à propos de la réduction du morceau de cire, la remarque que « l'observation des choses est inspection de soi et découverte là de mes capacités » (p. 180). La perception, s'originant dans une prise de possession de soi par soi, paraît alors comme prise de possession des choses par l'*Ego* ; dès la perception nous devenons maîtres et possesseurs (p. 181). — Nous ne le pouvons que parce qu'en fait ce n'est point de la « chose » dont il s'agit, mais seulement de ce que nous retenons perceptivement d'elle : « on veut bien que le monde se fasse connaître, mais sans outrecuidance de sa part » (p. 182) ; réduction non seulement à l'étendue, mais bien aux natures simples dans leur ensemble, qui soumet la « chose » au savoir, parce qu'elle la reconstruit pour celui-ci. D'où la « facilité » imposée aux objets du savoir, comme condition et conséquence de leur reconstruction (p. 182).

Cette profonde analyse, qui dit beaucoup plus en quelques pages que de longues études, moins méditatives, contient pourtant quelques scories. — Ainsi la formule : « si la physique en tout n'est

que géométrie, c'est qu'il faut pour la publier, l'hypothèse d'un Dieu géomètre » (p. 182), fait contre-sens appliquée à D., qui, par opposition à Képler, Galilée, Malebranche, Leibniz, refusera l'univocité du savoir mécanique, maintenant l'équivocité étrange que suppose une garantie, et une création des vérités mathématiques. Ce point reste capital. — Ensuite, tout en commentant avec pertinence la définition de l'*intuitus* (traduit à tort par *intuition*) de la *Règle III*, l'A. la rapproche de l'« illustration de l'esprit » (et donc de la « connaissance intuitive » citée dans le même texte) de la *Lettre au marquis de Newcastle* (à Silhon ?, Delaunay ?, mars-avril 1648, AT V, 136, 14-18) (p. 184) ; or ce dernier texte ne concerne pas la connaissance intellectuelle, mais la vision béatifique, au sens strict de « la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude » (*loc. cit.*) ; ce que confirme d'ailleurs le rapprochement avec saint Thomas, *Summa theologica, Ia-IIae*, q. 101, a.2, c. et par. En aucune manière, *intuitus* et « connaissance intuitive » ne se correspondent, l'un relevant de la théorie de la science, l'autre de la théologie des fins dernières ; aussi D. ne les a-t-il jamais confondus. — Enfin, l'assertion, à propos de la mise en ordre, si justement soulignée par l'A., que cette « belle supposition ne peut réussir » (p. 185) semble discutable : sans doute la sensation de douleur ou plaisir échappe-t-elle à l'ordre des natures simples ; mais la science, que cet ordre vise seule, n'en a non plus que faire. On peut seulement dire : la science se dispense de l'expérience de la douleur et du plaisir, mais que celle-ci n'en demeure pas moins agissante sur l'*ego* ; il n'y a donc pas, quand l'*ego* épistémologique souffre, « supposition qui ne peut réussir », mais réussite (d'une épistémologie) qui doit supposer un approfondissement de l'*ego* (ontologie des *Meditationes*).

J.-L. M.