BULLETIN CARTÉSIEN

par l'ÉQUIPE DESCARTES (C.N.R.S.)*

Bibliographie critique des études cartésiennes pour l'année 1971.
A Critical Bibliography of Cartesian Studies for 1971.

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.

État des études cartésiennes au Japon (1961-1971)

L'année 1971 a vu paraître trois importantes études sur Descartes en langue japonaise : le *Descartes et Pascal* d'Arimasa MORI, le *Descartes et son temps* de Matao NODA et le tome 2 (« Perspectives de la pensée cartésienne ») du *Descartes* de Takéfumi TOKORO. Nous avons demandé à ce dernier, Professeur à l'Université Chûô, de nous présenter, avec une analyse de son ouvrage, l'état des études cartésiennes, si vivantes dans son pays et si peu connues des chercheurs occidentaux.

J. R. A.

Avant de présenter les travaux japonais sur Descartes au Japon pendant ces dix dernières années, il me paraît indispensable de mentionner les rééditions, pendant cette période, de livres et de travaux qui conservent encore une grande valeur ; je regrette de m'abstenir de m'en occuper dans les détails, pour autant qu'il s'agit de travaux dont la publication originale remonte au-delà de 1961.

* Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines, 156 Avenue Parmentier, 75010 Paris ; directeur de l'Équipe : Pierre Costabel ; secrétaire : Jean-Robert Armogathe ; responsable du Bulletin : Jean-Pierre Deschepper, Aspirant du Fonds National Belge de la Recherche Scientifique ; collaborateurs : Rémi Brague, Jean Lebrun, Jean-Luc Marion. Les initiales identifient la participation des 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.

Dans l'ordre chronologique vient d'abord KATSURA Juichi : *La philosophie de Descartes et son évolution après lui* (1966). M. Katsura, Professeur émérite à l'Université de Tôkyô, actuellement Professeur à l'Université Chûô, ancien Président de l'Association Japonaise de Philosophie et Membre de l'Institut Japonais, est un des maîtres de la philosophie au Japon. La réédition en question est la publication réunie de deux ouvrages antérieurs : *Étude sur la philosophie de Descartes* (1944) et *L'évolution de la philosophie cartésienne après Descartes* (1948). Les recherches contenues dans le second sur les petits Cartésiens, tels H. Regius, J. Rohault, P. S. Régis, L. de la Forge, J. Clauberg et G. de Cordemoy, sont si exhaustives et si précises que même en France, on pourrait difficilement trouver des études équivalentes. Ce qui ne doit pas m'empêcher d'insister sur l'importance du premier ouvrage, étude de Descartes lui-même : car c'est ce livre qui a pratiquement fondé les études cartésiennes dans notre pays. Son attitude fondamentale devant Descartes consiste à considérer ce dernier comme « penseur rationaliste » au sens propre du terme. Je crois donc pouvoir comprendre que l'auteur s'est fait une obligation de « parcourir des travaux récents de grands interprètes de Descartes, ceux d'Alquié par exemple, et de se mettre en confrontation avec des résultats de leur nouvelle interprétation », qui insiste sur l'élément « irrationnel » ou « anti-rationnel » chez Descartes (cf. la nouvelle préface à la réédition) : l'auteur semble craindre de voir sa prise de position en quelque sorte « démodée ou dépassée ». Crainte qui me semble vaine, car il étudie par là des problèmes toujours anciens et toujours nouveaux de la philosophie cartésienne, avec des vues originales pleines de suggestions précieuses. J'aimerais rappeler à cette occasion que M. Katsura est l'auteur d'une *Étude sur la philosophie de Spinoza* (1946) qui lui a valu le Prix de l'Institut Japonais.

Ensuite vient *Descartes et Pascal* (1971) par MORI Arimasa. L'auteur, ancien Professeur à l'Université de Tôkyô, actuellement Professeur Associé à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Université de Paris-III), a réuni en un volume la majeure partie des articles qu'il avait publiés sur Descartes et Pascal dans diverses revues avant de venir en France en 1950. La première partie du livre contient sept articles sur Descartes et la seconde, deux autres, importants, sur Pascal : neuf articles donc en tout, plus ou moins étendus, et tous rédigés avec précision. Il est à remarquer que c'était avec ces articles — ou, à parler plus proprement, avec d'autres plus anciens que l'auteur avait publiés dès 1940 — qu'on est arrivé, dans notre pays, à considérer aussi Descartes comme moraliste et à étudier les préoccupations morales de sa philosophie. Tout en poursuivant la genèse secrète de l'image

de l'homme que Descartes concevait en tant que « moraliste », l'auteur attache dans ces articles une attention particulière au problème du « doute », à l'histoire de « trois songes » ou à l'élément mystique de sa métaphysique et « entreprend de saisir le philosophe, non pas à partir du système qui est en effet le sien, mais du point de vue de l'expérience d'un homme vivant qu'il était » (cf. A. Mori : *Sur les fleuves de Babylone*, 1968, p. 90). La lecture de ce passage me fait comprendre que l'auteur se trouve, chose très rare au Japon, dans le sillage d'Alain pour qui Descartes se révélait « un homme terrible à prendre pour maître ». Nette y est la résonance d'une fascination émanant de la rencontre avec le penseur redoutable.

En troisième lieu vient *Descartes et son temps* (1971) par NODA Matao. L'auteur, actuellement Professeur à l'Université de Kyôto, qui joue un rôle très actif au Japon, avait déjà publié un *Descartes* en 1937. Ce recueil, déjà publié en 1950, était composé de sept articles dont cinq s'occupent d'Élisabeth en relation avec Descartes et de penseurs contemporains de ce dernier : Campanella, Uriel d'Acosta, Gassendi et Pascal ; ces articles avaient été écrits séparément ; cette réédition, augmentée de deux articles nouvellement rédigés, comporte donc neuf articles en tout. De tous ces articles écrits plutôt dans un style d'essai, le plus important est celui où l'auteur tente d'éclaircir le fondement théorique de la physique de Descartes par le passage d'un intellectualisme platonicien à une prise de position volontariste ; mais je voudrais ici mentionner seulement un des deux articles nouvellement ajoutés qui traite de la modernité de Descartes et en citer un passage, lequel révèle l'attitude fondamentale de l'auteur vis-à-vis de la philosophie cartésienne : « Descartes fut le penseur qui, tout en jouant un grand rôle dans la révolution scientifique au début de l'âge moderne, poursuivait des problèmes authentiques de la philosophie traditionnelle en vigueur depuis le moyen-âge », et « il tâcha d'éclaircir le sens de cette nouvelle physique à la lumière de la tradition issue directement de la philosophie scolastique ». A ce point de vue, l'auteur considère que la pensée cartésienne dont la source philosophique se trouve au centre même de la philosophie de l'Europe et qui est, en même temps, le témoignage d'un homme qui a vécu la révolution scientifique du xvii^e siècle, conserve encore sa signification dans la situation du monde où nous vivons, de ce monde foncièrement déterminé par cette révolution même. Autrement dit, elle implique des éléments instructifs pour le problème : comment vivons-nous dans cette situation du monde d'aujourd'hui ?

C'est en 1966 que M. Noda nous a donné un autre *Descartes*, qui est une série de vingt-six conférences radiodiffusées sur le philosophe. Cette série de conférences qui reposent sur une vaste

connaissance de la matière, au style aisé, constitue une bonne initiation à la philosophie de Descartes. C'est aussi le livre d'un chercheur qui nous présente une interprétation encore mûrie et mieux équilibrée. Il définit en bref la pensée cartésienne comme une philosophie dualiste, non pas au sens conventionnel selon lequel l'esprit et le corps sont deux substances réellement distinctes, mais un dualisme de l'objectivité intellectuelle et de la subjectivité volontaire, ce dualisme cartésien que Leibniz a qualifié d'« anti-chambre de la Vérité ». Et il pense que dans cette philosophie dualiste la science et la morale, la cognition et la décision, ou la théorie et la pratique provoquent sans cesse, au sein du même sujet qui pense et qui agit, une situation humaine en tension ; que cette « situation cartésienne », « en s'intensifiant, constitue actuellement, se généralisant non pas seulement à travers l'Europe, mais à travers le monde entier, la situation humaine elle-même » ; et donc que la philosophie cartésienne « n'ouvrit pas seulement l'âge moderne de la pensée, mais encore fit face à quelques siècles de distance à des problèmes actuels auxquels devait aboutir l'âge moderne ainsi amorcé ». L'auteur pense, enfin, que « la vraie instruction qu'en face de cette situation d'antagonisme moderne, nous pouvons et devons puiser dans cette philosophie dualiste, consiste à nous encourager, pour ainsi dire, à mener simultanément une guerre sur deux fronts, bien loin de nous reposer en une synthèse tranquille mais superficielle d'éléments d'ordres différents ».

* * *

En ce qui concerne les études qui doivent continuer celles des trois noms susmentionnés, mis à part diverses monographies sur Descartes publiées dans des revues, je crois ne pouvoir citer que *Descartes* en deux tomes : I. Genèse de la pensée cartésienne (1967) et II. Perspectives de la pensée cartésienne (1971) par TOKORO Takéfumi, Professeur à l'Université Chûô, qui n'est autre que le présent rapporteur. Cette division en deux tomes n'est pas seulement faite par commodité, mais au contraire, selon l'intention du philosophe lui-même qui, dans son *Discours*, a commencé la présentation de sa philosophie par une esquisse de l'« histoire de son esprit ». L'auteur dirige son attention vers l'importance de ce fait : la véritable étude de la philosophie de Descartes en tant que philosophie ne deviendra possible qu'après que sa formation philosophique aura été suivie, à travers plusieurs de ses écrits achevés ou inachevés et à travers certains des événements de sa vie, jusqu'au moment, du moins, où elle aboutit au *Discours*, cette première ébauche publique de l'ensemble du système de sa philosophie. C'est ainsi que la rédaction du tome I, qui est réservé à l'étude de la vie et des œuvres de

Descartes, n'est pas menée au point de vue purement biographique — ceci n'empêchant pas que le tome I ne soit en lui-même une description des plus globales et des plus détaillées de la vie de Descartes jamais faites au Japon —, mais, et surtout, a pour but principal de préparer le tome II, destiné à l'étude systématique de la philosophie de Descartes.

Or, ce *Discours*, récit du cheminement de l'esprit du philosophe et, en même temps, exposé de son système philosophique, en montrant la constitution graduelle de la position fondamentale de sa philosophie (« formation cartésienne de la philosophie ») et à la fois l'orientation de cette même philosophie (« explication — au sens étymologique du mot — cartésienne de la philosophie »), nous suggère le rapport multilatéral de ces deux aspects qui, finalement, constituent le caractère double, ou même dualiste de cette philosophie. Nul doute que l'ordre dans lequel s'échelonnent les chapitres du *Discours* — (méthode) dans la Deuxième Partie, (métaphysique) dans la Quatrième Partie et (physique) dans la Cinquième Partie — ne soit littéralement l'ordre chronologique de la formation de la pensée de Descartes : en effet, il a d'abord écrit les *Regulae*, ensuite un *petit Traité de Métaphysique* à Franeker et en troisième lieu le *Monde*. Et cet ordre (de la rédaction et de la chronologie) représente aussi, et certainement, celui de l'explication systématique de sa philosophie : seront venues en effet, à la suite de ce *Discours* (méthode), les *Méditations* et la Première Partie des *Principes* (métaphysique), à qui succéderont la Deuxième Partie et les suites des *Principes* (physique). En ce sens, l'ordre de la formation cartésienne de la philosophie et celui de l'explication cartésienne de la philosophie reliées comme charnière par le récit du philosophe qu'est le *Discours*, s'engrènent, si l'on peut dire, précisément dans l'ordre même de l'exposition de ce *Discours*. Néanmoins, la Deuxième Partie du *Discours* ne préconise-t-elle pas la conception d'une « science universelle » ? Et les *Trois Essais* n'en construisent-ils pas des exemples ? La prétention à la conception d'une science universelle doit entraîner l'applicabilité générale de la méthode à toutes les sciences — y compris la métaphysique — devant qui elles se présentent toutes au même titre. Par ailleurs, comme on le verra dans la Préface des *Principes*, par la comparaison du corps des sciences à un arbre, le philosophe s'acheminera effectivement vers une hiérarchisation des sciences ayant la métaphysique comme racine, la physique comme tronc et les autres sciences appliquées comme extrémités. S'il en est ainsi, il s'ensuivra que ces deux ordres de sa formation philosophique et son explication systématique ne se reflèteront plus l'un l'autre ; car la méthode, du moins telle que Descartes l'a prescrite dans les *Regulae* ou dans le *Discours*, ne pourrait-elle pas cesser d'être efficace pour cette

systématisation hiérarchisante des sciences ? La réflexion ainsi faite nous permettrait de dire que le *Discours* lui-même comporte deux aspects irréconciliables ou bien deux plans incompatibles, dans la mesure où, d'une part, il prône la méthode qui conduit à la conception d'une science universelle, et où, d'autre part, la métaphysique de sa Quatrième Partie fonde, ou doit fonder, la physique de sa Cinquième Partie. Voilà pourquoi le présent auteur, en cherchant une clef pour transposer la formation cartésienne de la philosophie en explication cartésienne de la philosophie, a commencé le tome II de son *Descartes* en procédant à la définition du vrai caractère de la méthode cartésienne et à la vérification des modes d'application de cette méthode par rapport respectivement aux *Trois Essais* : la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, qui sont des « essais de sa méthode » ; il a visé, par là, à préciser le rapport établi entre la méthode et le système chez Descartes d'abord et, ensuite, par là même, à trouver confirmation du mode de passage de la méthode (de sa formation philosophique) au système (à son explication systématique). C'est en effet là que nous pouvons nous trouver face aux perspectives de la philosophie de Descartes.

En ce qui concerne la méthode qu'on a ordinairement qualifiée de cartésienne, on la considèrerait souvent sous un double point de vue : 1° une méthode analytique élaborée par rapport à la méthode d'Euclide, qui, elle, est de nature synthétique (ou déductive) et 2°, inversement, une méthode synthétique (ou déductive) en vue d'organiser le système des sciences. Mais où pourrait-on alors fixer la vraie image de la méthode de Descartes ? L'auteur, en insistant sur la distinction de la méthode en tant que « méthode » (c'est-à-dire, en tant que cheminement vers l'éclaircissement de l'objet) et de la méthode en tant que règles de cette méthode (c'est-à-dire, en tant que règles opératoires pour venir à bout de ce même cheminement), définit que la méthode cartésienne est une « méthode » analytique comportant les « règles » d'analyse et les « règles » de synthèse. Ainsi pense-t-il que les quatre règles du *Discours* ne sont autre chose que ces règles opératoires de cette méthode ; mais que, cette méthode (en tant que méthode analytique) ne pouvant jouer qu'un rôle préparatoire ou propédeutique au système hiérarchique des sciences, la méthode (en tant que méthode synthétique) — ou plutôt, les méthodes — que Descartes utilise effectivement pour l'organisation de son système philosophique doivent être tout autre chose que celle-là. En un mot et en définitive, la méthode hypothético-déductive pour la physique, et la méthode qui consiste à « aller de la pensée à l'être » pour la métaphysique.

Je ne parlerai, cependant, ni d'observations que l'auteur a faites sur ce problème, ni de réflexions qu'à la suite de ce chapitre préliminaire, il a faites sous forme d'études topiques sur les problèmes

suyvants : le « Cogito, ergo sum », qui est le premier fondement de toute la philosophie de Descartes (chapitre I) ; le « cercle cartésien », sur l'importance duquel il se permet d'insister par rapport à la structure systématique de la métaphysique de Descartes (chapitre II) ; les motivations de la thèse « corps-étendue », autour de laquelle gravite toute la pensée philosophique de Descartes (chapitre III) ; la preuve de l'existence du corps-étendue, qui est la base effective de cette thèse (chapitre IV) ; et les difficultés que cette thèse soulève dans son rapport avec la théorie cartésienne de la substance (chapitre V).

Je ne parlerai pas non plus des diverses réflexions que l'auteur a faites dans le chapitre complémentaire sur la double structure de la philosophie de Descartes renfermant, d'une part, la thèse de « séparation de l'âme et du corps » (le plan de la philosophie théorique) et, d'autre part, la thèse d'« union de l'âme et du corps » (le plan de la philosophie d'action). Je me suis borné ici à l'orientation fondamentale de mon œuvre.

* *

Comme je l'ai dit, je mets de côté les nombreux articles, même intéressants, qui furent publiés dans les années 1961-1971. Et je m'abstiendrai de parler, pour diverses raisons, des deux autres livres parus pendant ces années : *La jeunesse de Descartes — sa pensée et sa vie réelle* — (1965) par TAKEDA Atsushi et *L'image de l'homme chez Descartes* (1970) par ITO Katsuhiko. Pour le premier, par exemple, il s'agit, pour ainsi dire, d'un récit romancé de sa jeunesse selon lequel Descartes est présenté comme un enfant adultérin, sans l'aide de motifs justificatifs. Et l'auteur croit ainsi pouvoir expliquer la peur et l'inquiétude du jeune Descartes. La prétendue motivation de la publication des *Méditations* — de l'invention du « Malin Génie » qui n'avait pas figuré dans la métaphysique du *Discours* — cherchée dans l'histoire amoureuse (!) avec Hélène n'a rien à faire, me semble-t-il, avec les mots de Leroy empruntés par l'auteur : « Retrouvons l'homme en ce Descartes froidement stylisé ! »

Et le second introduit dans l'interprétation qu'il a faite de Descartes, la notion du « Retour Éternel ». Selon l'auteur, Descartes a transcendé la vie d'ordre quotidien où nous vivons, lorsqu'il a atteint, à la suite de son procédé du dépouillement des sens, la conscience intellectuelle du moi séparé du corps, mais lorsqu'en se demandant alors : qu'est-ce moi ?, il répond : je suis une chose qui pense, « nempé dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens », il finit par se retrouver au « moi concret » qui vit avec le corps. Et cette « ascension vers le

ciel » et cette « descente sur la terre » — et leurs répétitions incessantes qui caractérisent, dit l'auteur, la pensée de Descartes — se trouvent réduites à une situation foncière pour nous du Retour Éternel. Cela me semble l'idée de l'auteur, si sa discussion pompeuse ne m'empêche pas de l'interpréter objectivement. Je reste perplexe devant cette rencontre si inhabituelle des deux notions de la philosophie de Descartes et du Retour Éternel dont la conception est déformée, en outre, à la façon de l'auteur.

Takéfumi TOKORO.

* * *

1. Publication de textes.

1. 1. DESCARTES

1. 1. 2. 1. *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY. *Correspondance*, tome III (janvier 1640-juin 1643), nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1971.

1. 1. 2. 2. DESCARTES, *Rozprawa o metodzie* [Discours de la Méthode], introduit, traduit et annoté par Wanda WOJCIECHOWSKA (Biblioteka Klasyków Filozofii), Varsovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970, 19 × 13, xiv-98 p., 24 zloty.

1. 1. 2. 3. Renato DESCARTES, *Discorso sul metodo*. Interpretazione ed esposizione essenziale, a cura di D. BACCINI (Guide alla lettura dei classici di filosofia et di pedagogia), Rome, Casa Editrice « Le Muse », 1970, 15 × 10, 140 p., 900 liras.

1. 1. 2. 4. René DESCARTES, *Meditationen über die Erste Philosophie*. Aus dem lateinische übersetzt und herausgegeben von Gerhardt SCHMIDT (Reclam Universal Bibliothek), Stuttgart, Reclam, 1971, 177 p.

1. 1. 2. 5. *Il pensiero di René Descartes*, a cura di G. CRAPULLI, Turin, Loescher, 1971, 340 p.

1. 1. 2. 6. *Descartes Philosophical Letters*, translated and edited by Anthony KENNY, Oxford, Clarendon Press, 1970, 270 p., rel. 3,35 livres G.B.

1. 1. 2. 7. Geneviève RODIS-LEWIS, « Cartesius », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1971, n° 2, Notes et documents, pp. 211-220.

1. 1. 2. 8. Joseph BEAUDE, « Une page inédite de Descartes », *Archives de philosophie*, 1971, 34, n° 1, pp. 47-49.

1. 1. 2. 9. Paul DIBON, « Note critique sur deux lettres de la correspondance de Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 1971, 11, n° 1, pp. 63-67.

1. 2. PICOT.

1. 2. 1. Joseph BEAUDE, « Lettre inédite de Picot à Carcavi (5 août 1649) ». Édition critique, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1971, 24, n° 3, pp. 233-246.

1. 1. 2. 1. *Oeuvres de Descartes* publiées par AT. *Correspondance*, tome III (janvier 1640-juin 1643). La publication en 1971 de ce tome de la Correspondance de Descartes est une occasion de faire place dans ce bulletin à une information concernant la mise à jour de la grande édition des *Oeuvres de Descartes* par Adam et Tannery.

Commencée en 1964 et poursuivie jusqu'en 1967 sous la responsabilité de Bernard Rochot en ce qui concerne les tomes VI à XI relatifs aux œuvres proprement dites, cette mise à jour est depuis 1969 assurée par Joseph Beaudé et Pierre Costabel pour les tomes I à V de la *Correspondance*. Le tome IV est sorti de presse en 1972 et le tome V est prévu pour la fin de 1973. Il aura donc fallu dix ans pour réaliser la réédition prévue par le Comité directeur composé de MM. Gilson, Gouhier, Gueroult, Alquié et Belaval.

D'aucuns trouveront certainement cette durée trop étendue pour une opération qui ne visait qu'à reproduire par procédé photographique (et réduction de format) la grande édition — de manière à conserver au texte de celle-ci son caractère de référence, sans qu'il soit touché même à sa pagination, alors que ce caractère correspond à plus de soixante ans d'utilisation — et qui se proposait seulement de signaler les corrections nécessaires ou d'adjoindre les notes critiques et documents résultant du progrès de la recherche. Ceux qui ont assuré la charge du travail effectif, et ont en particulier essayé le plus honnêtement possible de garantir la révision complète des textes de Descartes livrés au lecteur, sont probablement seuls à pouvoir dire que ce délai de dix ans n'a pas été excessif.

Dès le début de l'entreprise, il était évident que la *Correspondance* poserait le plus de problèmes. Il fallait tenir compte de l'édition plus récente d'Adam et Milhaud, de l'édition en cours de la *Correspondance* du P. Mersenne et de toutes les lettres publiées de-ci de-là depuis le début de ce siècle, particulièrement de la Correspondance avec Huygens publiée par Roth en 1926. Les nouveaux tomes de la *Correspondance AT* comportent sous le titre de *Nouvelles Additions* : a) les lettres publiées par Adam et Tannery dans un fascicule de Supplément édité en 1913 ; b) les lettres de l'édition Roth ; c) les lettres plus récemment retrouvées, dans la mesure où elles étaient

connues et accessibles. Les *Appendices* qui font suite à ces *Nouvelles Additions* contiennent les notes qui visent, comme pour les autres tomes, à préciser ou à rectifier les données de critique externe ou interne (mais à l'exclusion de tout commentaire formel), et à discuter les datations douteuses qui constituent ici un type de problème particulier.

Les tables des matières ont été complétées avec une signalisation qui permet au premier coup d'œil de situer les lettres nouvelles par rapport à la première édition Adam-Tannery. C'est ainsi que le nouveau tome III contient 28 documents que l'utilisateur n'avait pas à sa disposition avec l'édition précédente. La même signalisation, à l'intérieur du texte ancien, avertit le lecteur qu'il y a lieu d'aller rechercher dans les *Nouvelles Additions* un document qui s'insère chronologiquement.

Il n'appartient pas au signataire de ces lignes, trop engagé lui-même dans l'entreprise, d'aller au-delà de cette information générale. Puisque la mise à jour en question sera bientôt achevée, d'autres que lui seront mieux placés pour en effectuer la critique. Celle-ci, on l'espère, voudra bien rester à la fois bienveillante et constructive. Plus que tous les autres, le tome V actuellement en composition fait apparaître à ses éditeurs combien il conviendrait de remettre de l'ordre dans la masse des notes et de corrections qui se sont accumulées avec le temps, de décanter les éclaircissements qui se complètent ou interfèrent, combien il conviendrait aussi de reprendre méthodiquement et sérieusement le problème des sources. L'édition scientifique correcte de la Correspondance de Descartes est encore à faire et ne verra probablement pas le jour avant longtemps étant donné les difficultés intrinsèques à son projet. Toute imparfaite qu'elle soit, la mise à jour de l'édition AT, qui s'achève, apporte au moins à tout projet futur la base documentaire indispensable.

Qu'il soit permis de souhaiter que son existence soit effectivement enregistrée par le public érudit. Les premiers tirages (à 1 000 exemplaires) de chacun des tomes VI à XI de la nouvelle édition sont presque épuisés, ce qui prouve que Descartes AT est encore une marque qui attire l'acheteur ; mais la grande majorité des bibliothèques n'ont pas jugé utile de faire les frais correspondants et il est très rare de rencontrer dans les travaux récents l'utilisation des améliorations et données nouvelles pourtant mises à la disposition des chercheurs. Il y a là une situation paradoxale dont on est bien en droit d'espérer qu'elle ne se prolongera pas trop longtemps.

P. C.

1. 1. 2. 2. R. DESCARTES, *Rozprawa o metodzie*. La réédition de cette traduction (1^{re} éd. : Cracovie, 1950) dans une collection populaire est le signe de la vitalité des études philosophiques en Pologne (voy. *BC* 1, p. 285). L'introduction rappelle l'ancienneté de la pénétration du cartésianisme en Pologne (André Wiszowati, *Religio Rationalis*, 1685). Des notes abondantes, empruntées pour la plupart à l'édition Gilson du *DM*, aident à la lecture du texte. A signaler pp. 89-93 une précieuse liste des éditions et traductions récentes du *DM* dans quatorze langues et, pp. 96-97, un court *index verborum* des notions-clefs en polonais et en français.

J. R. A.

1. 1. 2. 4. R. DESCARTES, *Meditationen über die Erste Philosophie*. La présente traduction remplace celle, parue chez le même éditeur, de L. Fischer (1891), et double celle de Buchenau et Gäbe ; elle joint au texte des *Méditations*, celui de la lettre à la Sorbonne, de la *Praefatio* et de la *Synopsis* ; quelques courts extraits de la correspondance complètent l'ensemble.

L'introduction permet à G. Schmidt d'esquisser une théorie du texte des *Méditations* : texte sans contexte (l'A. soutient en effet que « der Text kann auch ohne Anmerkungen bestehen », p. 4, c'est-à-dire sans les *Objections/Réponses*), qui récuse tout commentaire qui ne se reconnaisse pas comme tel en retrait ; en ce sens, le texte achève le « *Paradoxon* » qu'énonçait déjà le *Discours* récusant toute langue philosophiquement liée à une tradition, en établissant l'équivalence du langage d'école et du bas-breton (p. 6), mais aussi le dépasse en organisant le rapport d'une pensée radicalement inaugurale avec le langage commun des philosophes. D'où la difficulté d'un texte sans généalogie, mais riche de parentés ; cette difficulté retient, comme telle, l'auteur, qui y remarque que « der Anfang ist das schwerste » (p. 7), citation nietzschéenne sans doute (cf. *Wille zur Macht*, § 731) ou hégélienne, mais surtout situation de Descartes même, reconnu comme l'initiateur de la pensée « non seulement jusqu'aux grands systèmes de l'idéalisme allemand, mais par delà aussi bien jusqu'à la destruction et l'auto-dissolution de la métaphysique aux XIX^e et XX^e s. » (p. 13). — Notons toutefois que le parallèle entre Descartes et Bacon, l'un « rationaliste » et l'autre, bien entendu, « empiriste » (p. 5), est aussi désuet qu'inutilement forcé ; et qu'inversement, minimiser la portée de l'immortalité de l'âme, en la qualifiant d'« appeau pour les théologiens » (p. 7), semble éclairer moins la pensée de Descartes que celle de l'auteur.

La traduction s'appuie malheureusement sur l'éd. 1642, alors

que depuis l'éd. Alquié¹, la primauté de celle de 1641 semble assurée. Elle obéit au propos délibéré, conforme à l'importance inaugurale reconnue au texte, de « traduire non seulement les concepts cartésiens en allemand, mais aussi (de les traduire) dans les concepts de la philosophie allemande » (p. 14). — Ce qui appelle une double critique. Quant au principe, d'abord. A supposer qu'on puisse jamais préciser ce que signifie « la philosophie allemande », la légitimité d'une telle réinterprétation resterait encore à établir ; une traduction n'a point pour but de comprendre un texte à partir de concepts préalablement reçus (même si ceux-ci découlent du texte, par des chemins à suivre plus au long historiquement et historialement), mais de laisser le texte produire, pour ainsi dire, ses propres concepts transcrits ; elle s'accommode assez mal d'une conversion fichtéenne de l'*ego*, surtout si, de l'aveu même de l'A., il s'agirait par ailleurs d'opérer une réversion cartésienne des thèses de l'idéalisme allemand qui proviennent des *Méditations*. — Quant au lexique, ensuite, sommairement mais impérativement dressé (pp. 14-15), il dit trop ou trop peu ; en posant comme équivalents *cogitatio* et *Denken* mais aussi (pourquoi ce dédoublement ?) *Bewußtsein*, *idea* et *Vorstellung*, *imaginatio* et *Einbildungskraft*, *imaginari* et *sinnlich* ou (pourquoi ce doublet ?) *anschaulich vorstellen*, *intelligere* et *geistig vorstellen*, etc., on s'expose à d'immédiates difficultés. Parmi lesquelles on remarque :

(a) que *cogitatio* signifie, à quelques lignes près (p. 47), « *Denken* (= *Bewußtsein*) », et « *ich denke* » (voir pp. 49, 57 etc.), comme si le *cogito* opératoire pouvait devenir quasi hétérogène au *cogito* fondé et fondateur dans l'être ;

(b) *Einbildungskraft* traduit parfaitement bien « *vis imaginandi* » (p. 49) ; *Med.* II, AT VII, 29, 9-10), mais non, plus habituellement, « *imaginatio*, *imaginare* » (p. 47 : *Méd.* II, AT VII, 27, 17 etc.).

(c) comme *intueri* se traduit bien, et indifféremment, par *einsehen* (p. 56 : *ibid.* *Med.* III, AT VII, 36, 3 et 12), ou par *anschauen* (p. 73 : *ibid.* 52, 15 ; p. 92 : *ibid.* 72, 9 et 17 ; p. 93 : 73, 20 etc.), la seconde traduction fait confusion avec celle d'*imaginari*, savoir *anschaulich vorstellen* ; et ce d'autant plus, que *Vorstellung* correspond en principe à *idea* ; même si l'*intuitus* de la V^e *Méd.* a rapport à l'imagination, ce n'est là qu'un des usages possibles d'un *intuitus* défini d'abord par son opposition à tout « *male componentis imaginationis iudicium fallax* » (*Regulae*, AT X, 368, 14-15).

(d) surtout, la décision de traduire les occurrences d'un *ego* « grammaticalement superflu » (p. 15) comme des emphases méritant la majuscule fichtéenne du *Ich*, et de réserver le banal *ich* aux exigences explétives de l'allemand, ou aux occurrences supposées

1. Voir *Bulletin Cartésien* 1, *Archives de Philosophie*, avril-juin 1972, 35, n° 2, p. 268.

insignifiantes du personnel latin, si elle paraît d'abord soucieuse de précision conceptuelle, soulève vite d'insurmontables apories de lecture : comment décider entre l'*ego* explétif (*ich*) et l'*Ego* métaphysiquement fondé (*Ich*), et même, faut-il les distinguer — car peut-être l'*ego* n'est-il principe qu'en ce qu'il est, d'abord, principe d'une opération, *cogitare* ? L'intenable de cette position apparaît sitôt sa mise en œuvre ; il suffit que l'accusatif *me* devienne un nominatif *ego*, pour que du *ich* on puisse passer au *Ich* ; ainsi « *ego sum, ego existo ; quoties a me profertur... = Ich bin, Ich existiere, sooft ich ihn ausspreche...* » (p. 45 : *ibid.* 25, 12-13 ; voir aussi p. 45 : *ibid.* 25, 7-8 ; p. 47 ; p. 49 etc.). Cette discontinuité conceptuelle de l'*ego*, provoquée par des critères grammaticaux inadéquats, et par des références historiques non critiquées, conduirait à dissoudre le *cogito* ; aussi est-il finalement préférable de ne pas la respecter ; ainsi tantôt le *me* se voit reconnaître le statut d'un *Ich* (« *cum cogito ...me esse substantiam = ich denke mir ferner mein Ich als Substanz* » p. 65 ; *ibid.* 44, 21-23) ; tantôt, inversement, à quelques lignes près, l'*ego* ne vaut plus que *ich* (« *ego autem substantia = ich aber eine Substanz bin* », p. 66 : *ibid.* 45, 7). — Il ne s'agit ici que de remarquer la difficulté extrême de toute lecture par récurrence d'un texte comme celui des *Méditations*, aussi grandes que puissent être les qualités déployées à cet effet.

Sans relever les quelques erreurs de traduction (sauf la dangereuse équivalence de *verus* et *wirklich*, et les paraphrases constantes du texte latin etc.), il faut retenir, outre l'intérêt d'une tentative aussi systématisée de traduction, quelques heureuses correspondances ; *cogito, ich denke mir* reprend ainsi très justement l'expression kantienne. L'apport de G. Schmidt se trouve principalement dans la recherche de telles équivalences, qui, plus que la thèse initiale, semble tracer la juste voie, en matière de traduction cartésienne, et donc, simplement, de lecture.

J. L. M.

1. 1. 2. 5. G. CRAPULLI, *Pensiero di R. Descartes*. Ce recueil de morceaux cartésiens ne présente intégralement que les *Méditations* ; les *Regulae* et le *Discours* même y subissent des coupures, *a fortiori* les *Réponses* et les *Passions de l'Âme*, coupes souvent fort malheureuses (ainsi l'omission du texte de la *Règle V*, hormis le titre). Remarquons toutefois que des *Principes*, on donne quelques articles des 3^e et 4^e parties, à l'encontre de bien d'autres recueils de cette sorte. La traduction, assez lâche, reste correcte.

Le principal intérêt de ce recueil aurait pu être l'introduction de G. Crapulli, dont les travaux antérieurs laissaient attendre beaucoup. En suivant un ordre strictement chronologique, il retrace les étapes de la pensée cartésienne ; malgré de constantes

références à la méthode génétique de lecture des textes de F. Alquié (pp. VIII, XXV, XXVIII, etc.), ce travail ne sort point des étroites limites où il a voulu se cantonner.

J. L. M.

1. 1. 2. 6. A. KENNY, *Descartes Philosophical Letters*. Jusqu'à présent, une vingtaine seulement des lettres de Descartes avaient été traduites en anglais. Cette édition en contient une centaine (parfois en extraits), choisies pour leur intérêt philosophique, accompagnées d'une annotation et d'un commentaire discrets qui replacent les lettres dans leur contexte, ainsi que d'index des personnes citées, des sujets traités et des citations de l'œuvre de Descartes. La traduction coupe les longues phrases de Descartes, les éclaircit. Parfois, certains concepts sont gommés, par exemple à Mersenne, 20 novembre 1629 (AT I, 89 sq.) « établissant un ordre entre toutes les pensées (...) de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres » est traduit : « all the thoughts (...) must be arranged in an order like the natural order of the numbers » (p. 5). Le jeu conceptuel sur *établir* et *nature* est rendu inapparent (cf. sur établissement / nature le 2^e *Discours sur la condition des grands* de Pascal). L'aspect surprenant de l'expression « établir un ordre » est supprimé (cf. Duns Scot, *Op. Ox.* I d. 44 q. 1 n. 2 et Machiavel, *Discorsi...* III, 36). De même, à Villebressieu AT I, 213 sq. « mes principes sont mieux établis » est rendu par « more certain » (p. 20). A Élisabeth, mai 1645 (AT IV, 218 sq.) « regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréables » est traduit par « to look at things from the most favourable angle » (p. 163). Ce qui ne fait nullement contresens, mais ce qui efface deux concepts, celui de *se présenter* (cf. *Reg.* I, AT X, 359, *occurrere* ; *Passions...* § 1, 53, 160) et celui de *biais* (cf. par exemple *Discours de la méthode* 3, AT VI, 26).

R. B.

1. 1. 2. 7. RODIS-LEWIS, « Cartesius ». Il faut remercier M^{me} Rodis-Lewis d'avoir attiré l'attention sur un texte trop négligé. *Cartesius* est le titre qui figure en tête d'un groupe de folios conservés dans le fonds Leibniz à Hanovre et dont Adam et Tannery ont assuré la publication intégrale (t. XI AT, p. 647-653), tout en manifestant leurs hésitations quant à l'authenticité cartésienne. M^{me} Rodis-Lewis fait la part des doutes, mais relève davantage les concordances entre certaines des notes qui composent ce texte et les thèmes et expressions employés ailleurs par Descartes (notamment dans les *Cogitationes privatae* et les *Regulae*). La correspondance d'une de ces notes avec un passage de la lettre à Élisabeth du 4 août 1645, à propos de la subordination de la volonté à l'entendement, est même telle que l'A. peut à juste titre considérer comme

exclue la possibilité de « mettre sous ces lignes un autre nom que celui de Descartes ».

« Le caractère fragmentaire des pensées contenues dans *Cartesius*, leur insertion parmi certaines observations scientifiques, répondent bien », poursuit M^{me} Rodis, « au nom de *miscellanea* qu'emploie Leibniz pour évoquer des registres qu'il a vus chez Clerseher. » Et elle incline à considérer que ces pages ont été copiées sur le registre B de l'Inventaire des papiers de Descartes. Puis elle essaie de donner au lecteur une vision d'ensemble des notes philosophiques de la première partie du texte : réflexion sur la liberté de l'homme, sur les rapports de l'esprit et du corps (à propos des rêves), sur la volonté. Et elle met bien en évidence que l'intérêt de ces pensées est de restituer un Descartes en état de recherche.

L'analyse fine à travers laquelle M^{me} Rodis transmet à ses collègues philosophes « la trace d'une pensée de Descartes en cours d'élaboration » a tout pour retenir l'attention, et fait simplement regretter que son auteur ne livre la traduction que de rares passages.

Dans la mesure où le service rendu ainsi à la connaissance de Descartes est important, il apparaît que l'A. s'est davantage intéressée à la leçon à tirer du texte qu'à ce texte lui-même, et du point de vue de l'érudition plusieurs remarques s'imposent.

Le manuscrit de Hanovre, tel qu'il est encore accessible, porte des corrections nombreuses de la part de Leibniz et son examen rapide prouve qu'il s'agit d'une copie que Leibniz a collationnée en la confrontant avec le document copié. Pour la nouvelle édition (1967) du tome XI d'AT, Bernard Rochot a mentionné dans l'Appendice toutes les notes critiques que la première édition avait négligées. Et une occasion d'utiliser l'outil que constitue la nouvelle édition se présentait normalement à propos de *Cartesius*. L'abondance et la nature de ces notes critiques mettent en évidence que le copiste au service de Leibniz ne savait guère de latin. Sans doute s'agissait-il d'un domestique de Tschirnhaus plutôt que de Tschirnhaus lui-même comme nous l'avions d'abord cru. Mais il y a plusieurs indices de ce que le texte soumis à la copie présentait certainement des difficultés de lecture et Leibniz lui-même a renoncé à combler une des lacunes laissées par le copiste. C'est là un cas significatif qui ne s'accorde guère avec l'hypothèse d'un registre autographe de Descartes, dont l'écriture n'offre aucune difficulté.

D'autres remarques vont également contre l'idée que le document copié ait pu être un original émanant de Descartes lui-même. La première partie de *Cartesius*, celle dont traite M^{me} Rodis, comporte sur le manuscrit de Hanovre les divisions des paragraphes ou pensées diverses, à l'aide d'un signe caractéristique qui confirme le passage à la ligne. Mais il y a un cas où le copiste a enchaîné sans transition deux paragraphes *bien qu'il y ait changement de sujet*,

et c'est Leibniz qui a rétabli la coupure et le passage à la ligne. Il est extrêmement difficile d'admettre qu'à cet endroit le copiste n'avait pas sous les yeux un texte présentant dans sa disposition matérielle de quoi l'induire en erreur, ce qui ne convient guère pour l'hypothèse d'un document original.

Et encore : dès le deuxième paragraphe de *Cartesius*, le copiste a intégré à son texte un *vide infra* qui y apparaît comme un corps étranger et que Leibniz a barré pour le replacer en marge où une telle note de renvoi a en effet une place plus normale. Comment ne pas conclure, dans un tel cas, que le *vide infra* se trouvait effectivement sur le document copié et placé de telle sorte qu'il faisait corps avec des mots qui le suivaient, probablement directement en tête d'une ligne. Cette note de renvoi très vague est admissible pour un document composé de quelques feuillets. On peut aisément en déterminer l'application à un paragraphe situé au folio suivant de *Cartesius*, et ceci malgré le caractère disparate des paragraphes consécutifs. Mais on voit mal comment une telle note aurait pu se trouver sur un registre original et présenter un intérêt quelconque à défaut d'une continuité matérielle suffisante, défaut que postule la disparité soulignée.

On ne saurait ici s'étendre davantage. L'intérêt de l'analyse philosophique de l'A. reste entier, que *Cartesius* soit une copie opérée directement sur un registre de Descartes ou bien, plutôt, une copie de copie. Il est évident cependant que la solution du problème relatif à la nature exacte du texte, de ses sources et de sa transmission, n'est pas indifférente pour l'interprétation.

D'ailleurs il y aurait lieu de soumettre à un examen particulier et approfondi les paragraphes scientifiques de cette première partie dont a traité M^{me} Rodis. Et aussi la deuxième partie — de facture rédactionnelle différente — dotée du titre *Annotationes quas videtur Dominus Descartes in sua principia scripsisse*, dont nous avons donné la traduction française dans le second tirage (1971) de la nouvelle édition du tome IX₂ (*Principes*) AT.

Comme M^{me} Rodis, nous ne doutons pas de l'authenticité cartésienne globale et nous faisons confiance à Leibniz. Nous ne doutons pas non plus des compléments importants que l'ensemble de *Cartesius* est susceptible d'apporter aux études cartésiennes, en fonction même de l'étalement dans le temps qu'il faut accorder à ses composantes. Mais il paraît clair que la voie est seulement ouverte au travail qui serait nécessaire et que cette voie est certainement très pénible.

P. C.

1. 1. 2. 8. J. BEAUDE, « Page inédite de Descartes ». L'A. a publié ici un fragment de lettre de Descartes à Clerselier relatif à la

Transsubstantiation, contenu dans une lettre de Clerselier à Viogué (BM Chartres MS 366) ; une meilleure version du même texte, retrouvée par J. R. Armogathe à la BN, MS fr. 13262, pp. 54-59, a été publiée dans le supplément du t. IV d'AT, avec une importante note de P. Costabel. L'attribution à Clerselier des corrections portées sur la copie de Chartres reste incertaine.

J. R. A.

1. 1. 2. 9. P. DIBON, « Lettres de la Correspondance de Descartes ». La première lettre est une lettre d'André Rivet à Descartes, publiée en 1930 par J. Honders dans *Andreas Rivetus als invloedrijk gereformeerd theoloog in Holland's bloeitijd* et présentée comme « inédite » par G. Milhaud, *Correspondance de Descartes*, t. VII (1960) lettre 441 bis, pp. 390-391. L'original se trouve dans le codex BPL 293 A des *Rivetiana*, Département des MS occidentaux, Bibliothèque de l'Université de Leyde. Paul Dibon apporte une importante correction sur la date de cette lettre, furtivement fixée par J. Honders au 19 décembre 1644 et, de façon plus justifiée, par G. Milhaud au 19 juillet 1644. Paul Dibon fait remarquer que la date originale « le 19^e de l'an 1644 » doit s'entendre du 19 janvier 1645 : son expérience des correspondances manuscrites est d'ailleurs corroborée par une analyse interne fort convaincante (cf. AT² IV, 726-727).

La deuxième lettre est celle de Descartes à Matthias Pasor en 1645 (J. Orcibal, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, p. 110 ; AT² IV, 808). Paul Dibon met en relief le rôle de Pasor dans l'envoi à Descartes du jugement de Groningue ; il signale que la lettre de Pasor à Descartes a été publiée par Paul Voet à la première page de *S. Maresii Tribunal iniquum in causa Cartesio-Schoockiana*, Utrecht, 1646, (sur cette affaire, voy. G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande...*, 1921, pp. 575-578 et 595-597 ; AT IV, 196-199 ; la lettre de Pasor, publiée par AT V, 657-658, a été reprise avec les notes de Roth, dans AT IV², 792-794).

J. R. A.

1. 2. 1. J. BEAUDE, « Lettre inédite de Picot à Carcavi ». C'est par une copie en langue italienne que ce document est parvenu à notre connaissance. Joseph Beaudé expose clairement les problèmes d'identification et de datation et les résout complètement. Il effectue correctement la traduction française sans prétendre pour autant restituer de manière satisfaisante l'original qui fut sans aucun doute écrit en français.

L'intérêt de cette lettre est de permettre de compléter quelques données de lettres contenues dans le tome V d'AT, notamment de préciser et d'identifier deux ouvrages signalés à Descartes par

Carcavi. Mais cet intérêt est surtout de fournir une tentative d'explication détaillée des expériences barométriques par les principes cartésiens. Interrogé et sollicité en tant qu'interprète autorisé de Descartes, l'abbé Picot répond à ce titre et s'il est impossible de savoir ce que Descartes a pu penser de son initiative, il est utile de voir au moins un disciple formuler ce que nous n'avons pas du maître.

L'explication est subtile et malaisée à commenter, surtout en ce qui concerne la manière dont elle cherche à dégager l'expérience de tout caractère probant par rapport au problème du vide. On peut regretter que Joseph Beaudé ait reculé devant la difficulté du commentaire, mais on doit lui savoir gré d'avoir mis au jour un document que devront désormais connaître tous les spécialistes du xvii^e siècle.

P. C.

2. Études générales.

2. 1. 1. Olivier René BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique* (Archives internationales d'histoire des idées, n° 38), La Haye, Nijhoff, 1971, 16 × 14, xxx-526 pp., 75 Hfl.

2. 1. 2. Jürgen DENNERT, *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus, eine Untersuchung des politischen Denkens Aristoteles', Descartes', Hobbes', Rousseaus und Kants* (Beiträge zur politischen Wissenschaft, 11), Berlin, Duncker und Humblot, 1970, 382 pp., 63, 60 DM.

2. 1. 3. Harry G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis et New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970, 14 × 21, x-194 p., 7, 95 dol. américains.

2. 1. 4. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I, II*. Traduction française par P. KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1971.

2. 1. 5. Katsuhiko ITO, *Descartes no ningenzô* [Descartes, l'homme et la philosophie], Tokyo, Keiso-Shobo, 1970, 391-15 p.

2. 1. 6. Alfred KLEMMT, *Descartes und die Moral* (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 83), Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1971, 23 × 15,5, 182 p.

2. 1. 7. Michel LE GUERN, *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, s.d. (1971), 19 × 14, 192 p.

2. 1. 8. Alexandru MANOILESCU, « 315 de ani de la nașterea lui René Descartes. Considerații asupra poziției istorice a filozofiei carteziene » (Trois-cent-quinzième anniversaire de la naissance de Descartes. Considérations sur la position historique de la philosophie cartésienne), *Revista de filozofie* (Bucarest), 1971, 18, n° 12, pp. 1571-1578.

2. 1. 9. F. PICARDI, *Il concetto di metafisica nel rationalismo cartesiano*, Milan, Marzorati, 1971, 104 p.

2. 1. 10. Wolfgang RÖD, *Descartes' Erste Philosophie* (Kantstudien. Ergänzungshefte, 103), Bonn, Bouvier, 1971, 147 p.

2. 1. 11. Geneviève RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, 2 vol. 18 × 11, 576 pp., 45 F.

2. 1. 12. Juan de Dios VIAL LARRAIN, *La metafisica cartesiana*, Santiago du Chili, Ediciones de la Universidad de Chile — Editorial Andrés Bello, 1971, 23 × 16, 306 p.

2. 1. 1. O. R. BLOCH, *La philosophie de Gassendi*. Il serait hors de propos de présenter ici la très importante contribution d'Olivier Bloch à l'histoire de la pensée moderne¹ ; mais son travail touche trop à l'histoire du cartésianisme pour ne pas être mentionné dans ce *Bulletin*.

L'A. s'était signalé, en 1966, par une étude très neuve sur « Gassendi, critique de Descartes », publiée par la *Revue philosophique* (pp. 217-236) : il en reprend l'essentiel, en le complétant, dans son grand ouvrage. Dans la philosophie de Gassendi, l'A. croit pouvoir discerner les deux thèmes majeurs du nominalisme : l'inséparabilité de l'essence et de l'existence et la séparation de l'essence et de l'idée. C'est ce point de vue nominaliste qui préside à la démarche critique de Gassendi en face de l'ontologie cartésienne (p. 120). Le nerf de la *Disquisitio* est le refus de l'intuition intellectuelle, tel qu'il se fait jour dans la cinquième Instance contre la deuxième Méditation. Comme plus tard Arnauld dans sa polémique contre Malebranche, Gassendi ramène d'abord la réalité objective de l'idée au seul caractère représentatif de celle-ci, sans qu'on puisse trouver à l'intérieur de l'idée quelque chose d'analogue à la réalité formelle de l'objet. Il ressort de là que l'assaut gassendiste contre la méthode cartésienne (plus que contre son contenu métaphysique) ne se réduit pas, comme on l'a cru parfois, à une série d'objections sans lien systématique : elles procèdent toutes, au contraire, d'un seul et même refus de tout ontologisme de l'idée et de l'éternité des

1. Voyez le c. r. de J. R. Armogathe dans *Revue Philosophique de Louvain* (à paraître).

essences. Constamment, Gassendi dénonce en Descartes le passage *ex statu ideali in statum rerum*.

L'exemplarité de cette dénonciation apparaît dans la théorie gassendiste du temps et ses applications mécaniques à la chute des corps. Le primat absolu de l'espace et la réduction du temps en un mode subjectif ne pouvaient pas permettre à Descartes de penser la véritable loi de la chute des corps ; il n'est jamais parvenu qu'à admettre, non sans réserves et à partir de 1643 seulement, la loi $v = gt$. Gassendi a su découvrir cette *affinité suprême* du mouvement au temps qu'avait sentie Galilée dès 1609, et l'A. prouve, par un examen attentif des corrections manuscrites de Gassendi, que cette découverte de la vraie loi sur la chute des corps est exactement contemporaine de sa nouvelle définition du temps comme un continuum infini, infiniment divisible, indifférent à son contenu et strictement parallèle dans son écoulement régulier à l'espace immobile (pp. 190-194). L'A. établit à ce propos que le ralliement de Descartes à la loi de Galilée est postérieur de quelques jours à la communication, probablement par Huygens, des *Epistres* de Gassendi : suivant les annotations des éditeurs de la *Correspondance* de Descartes (AT III, 633-634 ; Adam-Milhaud V, 266-267), l'A. pense que ces *Epistres* sont soit les deux premières lettres du *De Motu* soit du *De Apparente Magnitudine solis* ; il ne saurait s'agir, en aucun cas, du *Novem Stellae...*, dont la pièce essentielle (le *Iudicium* de Gassendi) est datée du 4 avril 1643 (p. 194, n. 100).

Gassendi, en revanche, semble bien avoir eu connaissance des lettres de Descartes à Mersenne des années 1639-1640, traitant de la conservation du mouvement (principe utilisé par Beeckman, rappelons-le, dès 1618 ; De Waard, *Correspondance de Mersenne*, t. 2, p. 123 et pp. 633-642 : extraits du *Journal* de Beeckman) ; dès avant sa lecture des *Principia* (entre octobre 1644 et janvier 1645), Gassendi a donc pu tirer la leçon des principes mécaniques cartésiens : le texte du *De Motu* sur le mouvement naturel et le mouvement violent est repris, sans modification, de la rédaction antérieure, que l'A. peut faire remonter à 1641-1642 (*Syntagma*, dans les *Opera omnia*, Lyon 1658, I, 343b, où Gassendi reprend le texte des *Animadversiones* [459-460], lui-même tiré, à quatre mots près, du MS B.M. Tours 709, f° 306 r/v). Remarquons toutefois que le principe d'inertie avait été révélé, sous une formulation il est vrai incomplète, à Gassendi par Beeckman lors de leurs rencontres de juillet 1629 (*Correspondance de Mersenne*, t. 2, p. 248 ou édition De Waard du *Journal de Beeckman*, La Haye, 1939-1953, t. 3, p. 123)². Ce même texte du *De Motu* permet à l'A. d'expliquer

2. Voyez Bernard Rochot, « Beeckman, Gassendi et le principe d'inertie », *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 20-21 (1952), pp. 282-289.

comment, contrairement à l'opinion de Koyré, Gassendi a pu accorder « le mouvement perpétuel des atomes avec le principe d'inertie » : la démonstration est concluante, encore que l'A. en ait négligé certains développements. En particulier, l'idée d'une série discontinue de mouvements indivisibles n'est peut-être pas seulement une « hypothèse d'occasion » ; ses sources anciennes mériteraient une étude, en particulier chez Arriaga, « le subtil Arriaga » à qui Bayle emprunta ses théories du mouvement. Mais l'enquête gassendiste de l'A., volontairement limitée, est pleine de justesse et de précision.

En dernier lieu, nous signalerons le lien remarqué par l'A. entre la critique gassendiste de la théologie cartésienne et le refus de la nécessité d'un monde infini : la cosmologie finitiste et atomiste de Gassendi est sentie, ultimement, comme compatible avec la théologie que l'A. ne fait qu'évoquer, mais dont il étudie de près les concepts métaphysiques.

L'exposé de ces quelques détails d'études cartésiennes ne rend compte qu'insuffisamment de l'apport central de l'A. à notre connaissance du dix-septième siècle. Tout au plus, nous limitant à notre propos, devons-nous reconnaître que cette approche gassendiste de Descartes enrichit notre connaissance du cartésianisme en le situant plus précisément dans son contexte polémique ; il est à désirer qu'une telle enquête puisse être poursuivie pour la seconde moitié du siècle, avec l'impact de l'*A brégué* de F. Bernier.

J. R. A.

2. 1. 2. J. DENNERT, *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*. Introduction faite du point de vue de l'histoire des idées, à une analyse globale des théories politiques du vingtième siècle. L'A., juriste et historien du droit, analyse successivement les œuvres d'Aristote (pp. 22-114), de Descartes (pp. 142-166), de Hobbes (pp. 167-198), de Rousseau (pp. 199-223) et de Kant (pp. 224-323). Le tout est complété par une longue bibliographie (pp. 336-382). La partie consacrée à Descartes est précédée (pp. 115-141) par une étude sur les fondements philosophiques de la science moderne de la nature, appuyée sur Husserl (*Krisis*), Heidegger, Heisenberg, etc... Pour l'A., c'est la science de la nature qui introduit une coupure radicale dans l'histoire de la science politique (cf. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 20 sq.) ; l'étude de l'œuvre de Machiavel aurait peut-être permis de nuancer cette affirmation en même temps que d'approfondir encore l'étude des fondements philosophiques de la science de la nature. Descartes fait du principe de la science de la nature (sich den Stoff nach Massgabe eines vorher ausgedachten Modells [Experiment] zurechtstellen, p. 142) le principe de la connaissance tout court. L'horizon

ontologique est restreint à ce qui peut être l'objet d'une connaissance scientifique possible (p. 146) et dont l'être est présupposé (p. 148). Le sens de l'exactitude devenant purement scientifique (par opposition avec le concept d'*akribeia* chez Aristote, p. 145), une science politique n'est plus possible. La connaissance de Dieu comme fondement ontologique demande cependant une autre sorte de raison que la connaissance mathématique et exacte du symbole (p. 154), Dieu est saisi comme tout sans qu'on en saisisse les parties, comme perfection. Dans le langage d'Aristote, Dieu est saisi par noèse (p. 154). Mais tandis que chez Aristote, noèse et dianoèse portent sur le même objet, chez Descartes, substance finie et infinie se séparent, l'homme est cassé en une personne (qui a l'idée de Dieu) et une raison (qui produit tout ce qui n'est pas Dieu) (p. 155) sans que l'on puisse passer de l'un à l'autre (p. 156). Le seul texte cartésien que l'A. analyse dans ses quelques pages sur la politique de Descartes (pp. 158-166), est *DM* II (AT VI, 12-15). La supériorité sur l'état « empirique » d'un état qui a eu un législateur est parallèle à ce qui se passe dans les sciences dans la nature (p. 159). On doit considérer (sich vorstellen, *mente concipere* disait Galilée) dans toute société le modèle donné par un législateur, dans lequel et dans lequel seul le modèle est réalisé concrètement. Ce qui ouvre la possibilité d'un changement de l'état actuel, d'une révolution adaptant l'état à son modèle conçu. Mais Descartes — selon l'A. — recule devant l'application de sa propre méthode à l'univers politique, sans doute parce qu'il prend en vue l'habitude comme « idée métaphysique de la vie » (p. 163). La même méthode qui conduit à la sagesse dans le domaine des sciences de la nature devient « folie » une fois appliquée à la cité (p. 165). L'A. se limite malheureusement à ce seul texte de Descartes. On aurait aimé le voir étudier la correspondance, ne serait-ce que la lettre sur Machiavel à Elisabeth (sept. 1646 ; AT IV, 485 sq.), ou encore le voir réfléchir sur le vocabulaire politique de la morale cartésienne. Pourquoi Descartes traduit-il le *eph' hēmin* stoïcien par « en notre pouvoir » ? Pourquoi parle-t-il d'un « empire absolu » sur nos passions ? (*Passions*, § 50, 152). Il aurait peut-être fallu examiner d'encore plus près les fondements ontologiques. La politique des philosophes est quelque chose de trop sérieux pour qu'on la laisse aux spécialistes de philosophie politique.

R. B.

2. 1. 3. H.G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers and Madmen*. Il est courageux de consacrer une collection à l'histoire de la philosophie ; c'est pourquoi Harold Weisberg, de l'Université Brandeis, doit se réjouir de commencer la *History of Philosophy Series* de la Bobbs-Merrill Company par un volume de grand intérêt. L'étude de Harry

Frankfurt sur les *Méditations* démontre clairement l'intérêt d'une telle collection.

Le sous-titre est plus adéquat au contenu du volume que son titre : il s'agit, en fait, de la défense de la raison dans les *Méditations*, à partir très précisément d'une lecture attentive de la première Méditation.

Gassendi croyait pouvoir réduire le doute cartésien à la simple et brève déclaration que toute connaissance est incertaine (AT VII, 257, 26-27). La réponse de Descartes aux Cinquièmes Objections n'est pas des plus cohérentes avec le texte des *Méditations*. L'A. établit avec justesse que les arguments sceptiques jouent chez Descartes le rôle de critères pour discerner le vrai du faux, et non le rôle de générateurs d'un doute généralisé (cf. l'exemple du panier de pommes dans les Septièmes Réponses, AT VII, 481, 4-10), quoi qu'en dise Descartes lui-même.

L'étude de l'A. sur la perception du monde extérieur le conduit à l'examen attentif du statut de la folie comme le seul défaut corporel pris en compte par Descartes : la démonstration de l'inadéquation du sens commun se doit de reposer *uniquement* sur des matériaux procurés par le sens commun, et seule la folie permet la perception fautive de ces matériaux (ce qui n'est pas le cas de la cécité ou de la surdité). Mais la présence de propositions mathématiques dans la stratégie de la Première Méditation semble faire intervenir des objets non sensibles. En fait, l'A. soutient que « les doctrines que Descartes présente ou assume dans la *Meditatio Prima* ne sont pas nécessairement les siennes. Il dirige sa discussion des propositions mathématiques du point de vue de l'empirisme naïf dont il veut dénoncer les faiblesses, sans que cette discussion reflète pour autant sa propre conception mathématique » (p. 61). La raison n'intervient pas, après l'argument du rêve, dès la Première Méditation, mais bien plus tard seulement. La Première Méditation ne considère que ce que l'empirisme naïf, au nom de qui est conduit le raisonnement, pense être procuré par les sens. L'A. va, à ce sujet, à l'encontre de la plupart des interprétations reçues du rôle de la proposition mathématique dans la Première Méditation. Les interprètes anglais (L. J. Beck, Kemp Smith ou A. Boyce Gibson) et français estiment que la discussion porte sur des propositions perçues de façon claire et distincte. Ils concluent de là que le malin génie est introduit pour soulever des doutes en rapport avec une perception claire et distincte. Or l'A., soutenant que la perception claire et distincte n'intervient pas dans la Première Méditation, doit trouver au malin génie une fonction : en un premier temps, il remarque que l'argument du rêve n'infirme pas l'existence possible d'objets sensibles naturels (non imaginaires), mais établit seulement que le monde physique peut ne pas comprendre tous les objets particuliers

révélés à nos sens ; en un second temps, l'A. constate que le malin génie joue un rôle différent et supérieur : il révoque en doute les choses simples dont l'existence matérielle pourrait avoir survécu à l'argument du rêve ; mais aussi, par ailleurs, il conduit à douter des vérités mathématiques, laissées intactes par le rêve. L'erreur mathématique n'est pas d'une nature autre que l'illusion sur les objets sensibles ; l'exemple donné par Descartes (Septièmes Réponses, AT VII, 476, 5-8) n'a pas assez retenu l'attention des historiens¹ : Descartes veut simplement montrer par là que l'erreur mathématique, elle aussi, a l'illusion pour origine (et non pas, par exemple, le trouble de la mémoire).

A partir de cette lecture de la Première Méditation, l'A. propose, dans la seconde partie de l'ouvrage, une analyse du *cogito* et de la défense cartésienne de la raison. Nous ne retiendrons de cette étude dense et importante que l'examen de deux passages consécutifs de la *Meditatio Secunda* : AT VII 25, 25 à 27, 17 et 27, 17 à 28, 20. Chacun de ces deux extraits se termine sur l'affirmation *sum res cogitans* (à rapprocher du *Discours de la méthode*, AT VI, 33, 4-5). Mais dans le premier, il écrit que seule la pensée ne peut pas lui être enlevée (« haec sola a me diuelli nequit », AT VII, 27, 8) ; après cette affirmation sur l'essentialité de la pensée, il poursuit en supposant qu'il cesse entièrement de penser : il se *pourrait* alors, si cela était, qu'il cessât d'être (« forte etiam fieri posset... », AT VII, 27, 10). Une incohérence de même ordre peut être relevée dans le deuxième extrait, où Descartes nie et affirme tour à tour que quelque chose de corporel puisse lui être essentiel. L'A. tente de lever l'objection d'incohérence en expliquant qu'il ne faut pas chercher ici une définition de l'essence de l'homme. Nous ne saurions tout à fait le suivre dans son explication, car l'anthropologie cartésienne est délicate : l'A. rappelle justement la définition de la *Meditatio Sexta*, en termes d'union de l'âme et du corps ; cette définition exclut-elle une définition provisoire en terme de *pensée* (comme essence de l'esprit) ? C'est ici qu'aurait dû intervenir chez l'A., en justification du titre de son ouvrage, une étude du statut du *fou* dans la pensée cartésienne (à enrichir par le problème de la folie et du rêve au dix-septième siècle, inséparables de toute étude sur la découverte méthodique de la validation rationnelle).

Les chapitres 12 et 13 portent sur la perception claire et distincte et les objections à la règle cartésienne de l'évidence : sans entrer dans le détail des raisonnements de l'A., indiquons seulement qu'il montre que l'évidence cartésienne n'exclut nullement le recours à une validation rationnelle.

1. Voyez aussi Harry FRANKFURT, « Memory and the Cartesian Circle », *The Philosophical Review*, 1962, 71, pp. 504-511.

C'est de la validation rationnelle qu'il est question dans le chapitre de conclusion. L'A. a voulu montrer que le raisonnement cartésien, dans les *Méditations*, ne veut pas tant prouver la vérité de ce qui est perçu clairement et distinctement, qu'établir qu'il n'y a pas de motifs raisonnables d'en douter. Il est bien possible, en effet, que l'objet d'une perception claire et distincte soit parfois faux, même si nous ne pouvons pas avoir de motif raisonnable de le penser. Descartes reconnaît cette possibilité dans sa réponse au 4^o des Seconde Objections (AT VII, 144-145). Ce qu'il tente d'éviter n'est pas tant l'*erreur* que la *trahison* : la vérité qu'il demande n'est pas celle de Sirius, ou de Dieu, ou d'un ange, mais une vérité suffisamment bien établie pour qu'on ne puisse pas craindre sa réfutation par une enquête ultérieure. La connaissance claire et distincte que l'A. nous propose donc, au terme de cette défense de la raison, repose sur une activité rationnelle consciente de sa valeur et de ses limites : il s'agit là, sur un point précis et important de la théorie de la connaissance, d'une analyse, sinon très neuve, du moins originale et bien menée, qui fait honneur à son auteur.

J. R. A.

2. 1. 4. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*. Il aura fallu attendre dix ans pour que paraisse en français les textes édités en 1961 (G. Neske Verlag) sous le titre de *Nietzsche* ; on sera très reconnaissant au traducteur d'avoir eu le courage, sitôt achevé son *Cercle Vicieux* (1969), d'achever ce travail long, périlleux et fondamental. — Fondamental peut-être aussi pour les études cartésiennes, pour autant que le second volume, rassemblant des textes issus de séminaires échelonnés de 1939 à 1941, envisage la situation historique de Nietzsche, dans le rapport qu'il entretient avec la métaphysique, et donc aussi bien, mais sur le mode de l'oubli, avec la question de l'Être ; or cette mise en situation conduit l'auteur à méditer la pensée cartésienne, en ce qu'elle a de décisif et de définitif, pour ceux-là mêmes qui ne la « dépassent » que parce qu'ils en proviennent. Trois d'entre les dix textes qui composent ce second volume s'attachent à préciser la situation de Descartes ; ce sont respectivement *Le nihilisme européen*, *La métaphysique en tant qu'histoire de l'Être*, et enfin *Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique*. D'autres indications se trouvent éparses par ailleurs, que ce choix ne méconnaît que par souci de brièveté.

L'analyse du *cogito, ergo sum* retient principalement l'attention. Elle procède en plusieurs temps.

a) Tout *cogito* se développe comme un *cogito me cogitare* ; avant que de s'étonner de l'absence de cette séquence dans le corpus

cartésien¹, on tentera de la comprendre : *cogitare* a pour synonyme cartésien *percipere*, ou mieux *per-cipere*, qui se peut entendre comme « disposer devers soi de la manière dont on pose quelque chose devant soi » (p. 122 = S. 151) ; mais cette disposition vise entièrement à une prise de possession certaine, donc aussi bien à une mise à l'écart de l'incertain ; comme le confirmerait surabondamment une lecture des *Regulae*, où l'exclusion du probable découle, comme son envers, de la distinction du distinct, les caractères et moments de l'épistémologie cartésienne découlent nécessairement de l'initial *per-cipere* (ou comme on voudra le nommer) ; « le fait de penser est essentiellement scrupule » (p. 123 = S. 152)².

b) De même que le moment du doute tient à l'essence de la manière cartésienne de penser, l'*ego* n'y vient pas ajouter une note superflue de subjectivité, comme pour teinter un savoir et une méthode qui lui préexisteraient : non seulement il se trouve déjà inscrit dans la structure même du *percipere* (aucune *perceptio* ne se peut concevoir sans celui devers qui elle se dispose), mais surtout, jamais la *perceptio* ne se met en œuvre, sans devoir aussi bien mettre au fondement l'*ego* : « Tout ' je me représente / je pose devant moi / quelque chose ' du même coup ' me ' représente / me pose devant moi, / moi qui me représente quelque chose / qui pose quelque chose / » (p. 124 = S. 153)³. Il y aurait contre-sens à s'imaginer l'*ego* ainsi défini au sein de la *perceptio* / *repraesentatio* une vague représentation parmi d'autres, doublet obligé mais inutile de toute autre, — puisque inversement, il s'agit ici de voir que, plus essentielle à la *cogitatio* qui (se) représente, que l'objet ainsi représenté, se trouve-sous-jacent l'*ego* ; lequel assure seul de bien se représenter l'objet que toute *perceptio* se présente à regarder. Ce qu'énonce l'explicitation de la *perceptio* / *cogitatio* en un *cogito me cogitare*, explicitation qui se formule : « Cette conscience des choses et des objets est par essence et dans son fond avant tout conscience de soi, et ce n'est qu'en tant que telle (*als dieses*) que la conscience des objets / ' obstants ', /, est possible. Pour l'acte de représenter le *Soi* de l'homme est essentiellement ce qui en constitue le fondement. Le *Soi* est *subjectum* » (p. 126 = S. 155). Le *subjectum* ici ne désigne point d'abord la subjectivité (et c'est pourquoi Descartes ne qualifie jamais, à notre connaissance, l'*ego* comme

1. A notre connaissance du moins ; on notera cependant *Med. II* « Cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre » (AT VII 34, 11).

2. « Das Denken, das wesentlich Bedenken ist », on pourrait risquer : « le penser, qui essentiellement est sous-(pe-)ser ».

3. Le traducteur utilisa fort habilement, pour rendre ce qu'on nomme les « jeux de mots » de Heidegger le procédé d'une double traduction, sens « normal » / « jeu de mot », ici *Vor-stellung, vor-stellen*, rendus par représenter / poser devant soi.

subjectum, mais entend ce concept comme équivalent d'*objectum*⁴, mais bien ὄποκειμενον. En ce sens, les choses perçues n'admettent rien qui leur demeure par avance sous-jacent, sinon l'*ego* ; lequel dans toute *perceptio* doit donc premièrement percevoir comme ὄποκειμενον lui-même : *cogito me cogitare*. Si donc le seul ὄποκειμενον — *subjectum* pensable se résume en l'*ego*, comme *fundamentum inconcussum* (voir AT VII, 24 : 12 ; 25, 23 etc.), si le monde ne trouve, pas plus que René Descartes même, d'ὄποκειμενον — *subjectum*, qu'en l'*ego* (Voir *Mutation de l'ὄποκειμενον en subjectum*, p. 346 = S. 431-2), il ne faut surtout pas parler de « subjectivité », avant d'avoir fondée celle-ci comme *Subjectité* : c'est-à-dire avant d'avoir compris que la subjectivité n'est ici décisive (et donc possible) que dans l'exacte mesure où l'ὄποκειμενον vient la lester et l'attester (Voir *Projets...*, pp. 370 = S. 460). Ce qui donc importe ici, ce n'est aucunement, bien sûr, que soit prise en vue la relation du représenté au représentant (Voir *Les positions métaphysiques fondamentales de Descartes et de Protagoras*, dans *Le nihilisme européen*, p. 136 = S. 189), mais que cette relation soit accentuée au profit de l'*ego* (p. 126 = S 155) ; indication qui ferait peut-être songer à la non-réversibilité du πρὸς τι : là même où Aristote par accentuation fait tomber (πτώσει *Catégories* 6 b 33) sur la chose même (le senti, le connu, etc.) le poids qui la fait un [τόδε] τι, le *cogito me cogitare* se pose comme plus intime à la chose qu'elle-même — au sens où le morceau de cire ne voit rien qui lui soit sous-jacent, que cette constatation même « *cera, quae non nisi sola mente percipitur* » (AT VII, 31, 19-20)⁵.

c) Reste le moment le plus, apparemment, audacieux de la méditation heideggerienne, mais aussi le plus décisif. Et d'abord, si, comme il est admis, le *ergo* ne désigne point de syllogisme, le *cogito (ergo) : sum* énonce une décision et une définition, « je me (re-)présente ; et c'est en quoi je réside » (p. 130 = S. 160) ; ou encore, en se donnant dans le *cogito : sum*, l'*ego* à la fois définit son essence et décide de son existence ; il est de l'essence (*Wesen*, p. 160) de l'*ego* de dire *sum* en cela seul qu'il dit *cogito*. Si la locution définit en un sens l'*ego cogitans*, il devient possible d'étendre la définition cogitative *a parte rei*, maintenant. Ce qu'énonce au fond la thèse n'est rien moins qu'une thèse sur l'étant en général (cf. p. 135 = S. 167),

4. Ainsi les équivalences *Discours de la Méthode* AT VI, 20, 1 & 6 ; *Regula*, I AT X, 360, 5 & 9, etc. — Sur le rapport des deux concepts, voir déjà *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. 1962, pp. 80, 94-5, 96, 98 etc.

5. Les occurrences du verbe *supponere* pourraient, dans ce cadre, être prises sérieusement en compte, qui désigne l'établissement d'une *cogitatio* sous-jacente à ce qu'on connaît ainsi ; cf. AT VII, 27, 22 ; 29, 8 etc.

à savoir « la pleine essence de la manifestation elle-même » (p. 131 = S. 162) ; ce qui avec le *sum* de l'*ego* se trouve mis au fondement comme *subjectum* unique, c'est précisément que tout étant n'est qu'en tant que pris par la *perceptio*, donc en tant que nécessairement rapporté à l'*ego*. En un mot, parce qu'il est de l'essence (*Wesen*) du *cogitare*, de ne rien per-cevoir sans le percevoir devers soi, la position de l'existence de l'*ego cogitans* pose du même coup et indissolublement les *cogitata* n'existant que sur le mode de la *cogitatio* ; ou, sitôt la décision de penser l'*ego* en tant que *cogitans* comme *subjectum* unique pour toute chose, la thèse qui pose l'« être de l'*ego* en tant que *cogitans*, pose immédiatement que l'être des choses ne peut les définir que sur le mode des *cogitata* ». Le *cogito : sum* ne pose pas moins que cette double thèse.

Une telle analyse en permet plusieurs autres, dont nous ne donnons que les acquis. — Que la *cogitatio* ne peut se comprendre rigoureusement (et ce malgré les traducteurs autorisés par Descartes) comme « pensée », puisque précisément, elle s'étend jusqu'à comprendre l'imagination, la sensation, la volonté etc. Elle ne « cogite » donc pas des pensées déjà dotées de la clarté distincte de l'évidence, mais « *omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum nobis conscientia est* » (*Principia* I, § 7, cité p. 126 = S. 156) ; la *cogitatio*, ici, vise à « mettre en évidence » (*Recherche de la Vérité* AT X 496, 14) cela même qui de soi ne se donne pas comme évident : action de la pensée, dont les *Regulae* avaient montré la machine⁶. — Que, en conséquence, si le terme *idea* convient aux résultats de cette mise en évidence, l'opération même qui les produit se définit mieux comme *perceptio* (*loc. cit.*), ou comme *reflexio*, dont la réflexion sur soi du monde apparaît comme « un trait fondamental de la formation du concept » (*Projets...*, p. 374 = S. 464). La difficulté à découvrir un correspondant français à *cogitatio* pourrait peut-être trouver ici un commencement de solution. — Qu'aussi bien il faut attacher la plus grande importance au virage historial qui s'opère avec l'*idea*, celle-ci étant bien sûr entendue dans ses rapports aux précédents concepts ; « lorsque l'*ιδέα* est devenue l'*idea*, c'est-à-dire *perceptio* » (p. 375 = S. 465), alors la subjectivité confisque tout *ὄποκείμενον*. — Qu'enfin le concept de *méthode* ne doit point s'entendre au sens d'une question de méthodologie, mais « au sens métaphysique, en tant que voie d'une détermination de la vérité » (p. 109 = S. 133) ; et la *Regula IV* ne dit pas autre chose (cité p. 138 = S. 170).

Ces approches de la méthode, de l'*ego*, de la *perceptio* permettent, conformément en cela au dessein général de l'ouvrage, une mise en

6. D'où l'importance décisive du concept *quatenus*, qui marque l'opération par laquelle le non évident (sensible, imaginaire, etc.) se traduit en évidence. Par exemple AT VII 160, 21.

commerce de Descartes et Nietzsche au-delà des polémiques, qui, chez ce dernier, masquent ici, comme souvent, l'essentiel. En quel sens « la métaphysique de Nietzsche se déploie en tant que l'achèvement de la position fondamentale de Descartes » (p. 150 = S. 187), c'est à la fois ce qui est exigé pour comprendre l'essence du nihilisme, et, peut-être aussi, tout simplement pour comprendre l'un et l'autre penseur. — On ne peut que souhaiter que les historiens de la philosophie, acceptant de mettre un temps à l'écart la question de l'« exactitude des citations », entreprennent, à lire le *Nietzsche*, d'aviver ou de raviver le souci de savoir de quoi il est, à la fin, question en histoire de la philosophie⁷.

J. L. M.

2. 1. 5. K. Ito, *Descartes no ningenzô*. Voici une des études cartésiennes au Japon dont l'état est dressé dans le présent numéro par Takéfumi Tokoro, un des éditeurs de la nouvelle traduction japonaise de Descartes. On se bornera donc à présenter l'ouvrage sans essayer de le situer dans l'ensemble des travaux japonais sur le philosophe. D'abord un mot sur le titre difficile à rendre en français. « L'homme Descartes », pourrait-on dire à la rigueur. Mais il s'agit là non pas d'une biographie, mais en réalité d'une approche du Descartes penseur, bien que dans le titre original ne figurent ni « philosophie » ni « penseur ». L'auteur tire le plus grand profit de la richesse et de l'ambiguïté que comporte le mot japonais *ningenzô* (littéralement, *image de l'homme*). Et il s'explique sur son dessein fondamental, en disant que « l'on ne peut pas pénétrer la pensée vivante d'un homme sans saisir l'élan par lequel il se décida un jour à être philosophe » (p. 20). C'est alors qu'après avoir insisté sur le « moment existentiel » de la philosophie dans une courte introduction, Ito procède à l'examen de diverses alternatives qui se trouvent dans les idées que l'on se fait du philosophe, à savoir Descartes savant ou apologiste, le philosophe avec ou sans masque etc., et voit « le vrai Descartes » dans sa volonté d'accorder la science nouvelle avec la religion. Le chapitre II se propose d'éclairer le rapport entre la science et la morale dans le système cartésien et prétend que les *mirabilis scientiae fundamenta* ont donné au jeune Descartes le moyen de concilier les deux termes apparemment incompatibles. Le chapitre III, qui est central, examine la méthode cartésienne

7. Il semble que le contre-sens serait complet, qui comprendrait l'analyse de l'*ego cogito* comme *subjectivité* à la manière d'une reprise, voire d'un travestissement, de l'interprétation du même *ego cogito* en un Sujet transcendantal, qui ignorerait encore sa dignité phénoménologique ; car ce que présuppose une telle compréhension, c'est précisément qu'un « sujet » puisse être constituant ; la lecture phénoménologique se donne comme acquis justement ce qu'on prend ici en vue, et en considération.

dans la métaphysique. Selon l'auteur, le Cogito ne mène à aucune existence. Mais Descartes a envisagé la *res cogitans* non seulement sous un aspect intellectuel et théorique, mais aussi sous un aspect volontaire et pratique. De là le glissement du *moi* comme condition universelle de toute connaissance possible au *moi* personnel concret permettant ainsi au philosophe de fonder le *cogito*. C'est ce glissement qui, d'après Ito, explique le sens profond du « cercle cartésien ». Les chapitres iv et v s'efforcent de mesurer le caractère moderne de la pensée cartésienne par comparaison à celle de Pascal. Le dernier chapitre est un essai sur « la structure de l'homme moderne ». Malheureusement le résultat des trois derniers chapitres n'égale pas leur dessein ambitieux. L'auteur ne paraît pas suffisamment prêter attention à la diversité et à la complexité des mouvements scientifique et religieux de l'époque. Il a, en revanche, bien assimilé la littérature cartésienne jusqu'aux années 1960, à un curieux silence près, oubli de *La pensée métaphysique de Descartes*, de Henri Gouhier.

Tetsuya SHIOKAWA.

2. 1. 6. A. KLEMMT, *Descartes und die Moral*. L'A. commence ici une série d'études sur le « système des valeurs » ; les approximations et négligences de ce premier volume ne nous rendent guère favorable à la suite du travail de l'A. On ne saurait, en particulier, réduire la morale cartésienne aux seuls principes du *Discours* (p. 164) ; du moins cette thèse demanderait une démonstration que l'A. ne fournit pas, se contentant de notations dépourvues d'intérêt sur la Reine Christine. Quant au *désir*, l'A., qui ne nous épargne pas les travaux des biologistes américains (à propos de la glande pinéale, p. 116), n'en parle pas, Descartes l'ayant, selon lui, méconnu (p. 125).

J. R. A.

2. 1. 7. M. LE GUERN, *Pascal et Descartes*. Michel Le Guern est connu pour ses travaux pascaliens¹ ; il aborde aujourd'hui les relations entre Descartes et Pascal du point de vue d'un historien : *Pascal, lecteur de Descartes* (1^{re} partie) et *Pascal et le cartésianisme* (2^e partie).

Dans quelle mesure Pascal a-t-il connu et lu l'œuvre de Descartes ? L'A. apporte à cette question des éléments de réponse nouveaux, fruits d'une connaissance attentive des textes et cette première partie est précieuse pour l'historien. L'étude de la polémique entre Pascal et le P. Noël, à l'occasion des *Expériences nouvelles touchant le vide*, permet d'y voir la première mention de Descartes. L'A. cherche ensuite des allusions à Descartes dans l'*Entretien avec M. de Saci* et dans les *Réflexions sur la Géométrie* (pp. 20-40) : l'influence des

1. *L'image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Colin, 1969, 284 p.

Principes et des *Secondes Réponses* semble bien marquée dans ce dernier texte.

L'étude des *Pensées* apporte moins d'éléments nouveaux, et l'A. est parfois porté à des rapprochements insuffisamment fondés : ainsi le fragment Lafuma major 959 (Brunschvicg 512) est présenté, sans hésitation, comme « une série de réflexions sur la lettre de Descartes au Père Mesland, datée par conjecture du 9 février 1645 » (pp. 55-58) : il nous semble au contraire que ce fragment, probablement rédigé à Vaumurier vers 1642, ne contredit pas le modèle eucharistique cartésien² : l'A. est d'ailleurs contraint d'y voir une réfutation de la lettre à Mesland lue... à partir de la fin ! Plus heureux avec d'autres fragments, l'A. n'appuie pas toujours ses découvertes d'arguments totalement convaincants : les « échos » et les « réminiscences » décelés chez Pascal peuvent souvent aussi bien provenir de Montaigne — ou de tout autre « précurseur » de Pascal³ — que de Descartes : un fleuve a souvent plusieurs sources.

La seconde partie, consacrée au *Cartésianisme de Pascal*, est bien décevante : partir du « Pascal cartésien » de Méré est suivre un témoignage bien suspect et s'exposer à l'approximation dans un jugement sur la « philosophie » de Pascal : l'ouvrage de M. Le Guern n'est donc pas l'ouvrage définitif sur le sujet. Il a du moins le mérite de mettre en évidence que « l'influence des *Principes* et des *Méditations* sur Pascal est au moins aussi importante que celle des *Essais*, et peut-être même supérieure si l'on tient compte du fait qu'il a lu Descartes avant Montaigne » (p. 175).

J. R. A.

2. 1. 8. A. MANOILESCU, « Position historique de la philosophie cartésienne ». Cet article assez général traite de la signification historique du cartésianisme dans la culture occidentale. On y insiste sur les méthodes d'investigation scientifiques et surtout sur les conséquences que l'on tira méthodiquement du dualisme cartésien : c'est lui qui régna sur la philosophie de cette époque de transition menant d'un mode religieux de pensée à un mode scientifique, car il permit la coexistence des anciennes croyances et du nouvel esprit scientifique durant quelque temps, le temps que ce dernier s'impose. Le cartésianisme fut donc une sorte de cheval de Troie, et c'est ce qui fait son caractère dialectique.

J. P. D.

2. Cf. J. R. ARMOGATHE, « Dom Desgabets et Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, 1969, 17/18, p. 68-87.

3. Julien-Eymard d'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, Paris, N.E.L., 1956.

2. 1. 9. F. PICARDI, *Metafisica nel rationalismo cartesiano*. Remarquant que la pensée cartésienne « semble restreindre le champ de la métaphysique » (p. 8), en le limitant à Dieu et à l'âme, abandonnant la question de l'être en tant qu'être, l'A. demande si, le concept de l'unité du savoir étant acquis (p. 9), l'intention métaphysique ne résulterait pas seulement d'une gnoséologie, et, en un mot, si méthode et métaphysique ne se réciproquent pas. Suit (chap. 1) une bonne analyse de la méthode : unité du savoir qui l'emporte sur la diversité des objets (p. 20), rejet de la similitude, série, évidence, *intuitus* (pp. 24-25), qui définissent finalement la philosophie cartésienne. Puis on dégage (chap. 2) dans la métaphysique une duplicité d'intention, qui fait demander si l'application de la méthode à la métaphysique n'est pas transfert illicite (p. 34) ; on insiste longuement sur la possibilité, de par cette duplicité même (p. 38), de comprendre les principes — définis comme certains, fondamentaux et féconds (p. 37) — aussi bien comme inclus dans une gnoséologie que dans une recherche pragmatique. D'où une vue cavalière des *Méditations* (chap. 3 et 4), soulignant que l'entreprise vise à fonder la méthode de connaissance. Au contraire l'intention pragmatique (chap. 5) « se propose des termes de nature ontologique » (p. 81), et s'attache au fondement radical des étants. La distinction laborieusement mise en place paraît alors enfin inadéquate, au point que « l'implication réciproque des deux ordres de problèmes » (p. 83) lie toutes les sciences à la métaphysique, comme les principes à leurs conséquences scientifiques (p. 100) etc. ; donc, finalement (chap. 6, et conclusion) reste le sentiment que Descartes substitue à la métaphysique comme question sur l'être en tant qu'être, par la mise à l'écart de Dieu (p. 104) et du monde concret (p. 105), une « metafisica del fare » (p. 106), de l'action et de la *praxis*.

La thèse n'éviterait l'arbitraire que si elle se fondait sur de rigoureuses analyses de textes ; or on constate — outre l'usage exclusif de traductions au second degré (latin / français / italien) — que l'œuvre de Descartes semble se réduire à la *Préface* aux *Principes*, à la V^e partie du *Discours*, et à certains commentateurs français, avec quelques exceptions pour les *Regulae* et la *Seconde Méditation* : surtout jamais ces textes ne commandent l'interprétation, mais en donnent seulement une lâche corroboration après coup. Cette absence de rigueur de la lecture n'ouvre sur aucune vigueur des vues historiques : aucune référence, même nominale, à Aristote ou à la pensée médiévale ne vient éclairer les concepts de métaphysique, être en tant qu'être, philosophie etc. ; aucune allusion à Kant ou à Nietzsche ne vient appuyer les assertions sur l'agir, la pratique en philosophie. Dans ces conditions, rien de surprenant dans l'emploi de concepts absolument dépourvus de fondement cartésien, ou autre (gnoséologie, pragmatique etc.).

Aussi bien est-il impossible de voir dans cette rapide, plaisante et parfois brillante étude, ne serait-ce qu'une approche de la question : Dieu et l'*ego* n'interviennent-ils que pour fonder la méthode, ou ne la fondent-ils que parce qu'ils la transcendent en une découverte métaphysique de l'être ?

J. L. M.

2. 1. 10. W. RÖD, *Descartes' Erste Philosophie*. La remarquable étude de W. Röd exige d'être soigneusement considérée ; elle se distingue, entre la dense littérature qu'inspire le même sujet, par la rigoureuse mise en lumière, non seulement de la pensée métaphysique de Descartes, mais de celle-ci comme fondement de et des science(s). La lecture ainsi proposée situe *Regulae* et *Meditationes* comme les deux pôles — respectivement épistémologique et métaphysique — d'une unique instauration, qui, d'elle-même, fait signe également vers Aristote et Kant. Vers Aristote, parce que l'idéal du savoir (pp. 7, 34, etc.) demeure inspiré de l'appréhension des principes et de la subordination mutuelle des sciences, de l'ensemble des *Analytiques* donc (p. 6) ; on regrettera seulement que l'A. ne s'appuie point sur les nombreux rapprochements qu'il dégage (p. 4, 6, 7, 28, 34, 53, 58, 100, 108, etc.), pour mesurer exactement l'ampleur des déplacements conceptuels propres au cartésianisme. Reste qu'autre semble l'intention dernière de l'A., qui poursuit jusque vers Kant ; si la lecture constante de D. comme pré-kantien (*Vorstufe der Transzendentalphilosophie* p. 3, *Vorstufe von Kants transzendentaler Deduktion*, p. 53, *Vorläufer Kants*, « en une forme relativement primitive d'ailleurs » p. 54, voir pp. 69, 117, 122, 132, etc) peut prêter à la critique, elle permet néanmoins une interprétation vigoureuse de la pensée cartésienne comme « théorie construite des principes de l'expérience » (pp. 2, 10), au sens d'une détermination des conditions de possibilité « du fait qu'*überhaupt* des objets puissent être expérimentés c'est-à-dire connus » (p. 76, et aussi 5, 99 etc.). Conditions de connaissance et conditions d'expériences coïncident absolument ; mais les unes comme les autres dépendent, dès les *Regulae*, de la méthode ; il faut demander aussitôt, comment la méthode, si elle (se) met en œuvre (selon) des modèles scientifiques, peut comprendre les conditions de la méthode *en général*, et donc s'affermir jusqu'à se constituer et se dépasser en philosophie première. D'où le double moment de la recherche : examen de « la » méthode selon les *Regulae* (et les *Essais*, pp. 13, 33, avec mise en retrait du *Discours de la Méthode*), qui en teste l'unicité en suivant ses avatars dans le champ des sciences physico-mathématiques seulement ; puis l'étude de l'application de « la » méthode, ou de ce qui demeure d'unique dans les méthodes, à la méditation de philosophie première. L'oscillation entre l'unicité et la pluralité de méthode

(pp. 2, 4, 7, 8, 9, 141 etc.) ne se réduit pas à un problème de méthodologie, parce qu'elle met en jeu rien moins que l'origine du fondement métaphysique. Remarquons que l'A., distinguant entre métaphysique et philosophie première, en ce que celle-ci exclut la considération de thèmes *materialiter* métaphysiques (et, bien entendu, selon l'A., en première ligne, de Dieu pris comme « objet » d'une théologie naturelle et d'une théodicée), ne tient la métaphysique cartésienne que pour l'un des domaines, parmi d'autres, où se manifestent les principes constitutifs de toute expérience, principes dont la recherche seule concerne la philosophie première ; ce départ (annoncé dès la p. 3), s'il permet, plus qu'une étude historique, une « remise en vie » (p. 5, 118) de la philosophie cartésienne, porte la marque, trop évidente, d'une précompréhension kantienne, grosse de malentendus.

L'étude précise et juste des *Regulae* dégage les moments de la $\mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\eta}$ méthodologique. Particulièrement l'équivalence de l'*intuitus* et de la déduction (p. 51), inscrites dans la même dépendance envers la *series* (p. 14), en sorte qu'en mathématiques la suite des égalités se parcourt *subito* (p. 20 = *Regula XI*, AT X, 409, 13), et que la composition se réduit finalement en résolution (pp. 23, 24). Pareillement énumération (il faudrait dire d'ailleurs « dénombrement ») et *inductio* prennent un sens rigoureux (*Regula, VII*), sitôt qu'on y voit le moyen de recenser les faits physiques, conformes à une hypothèse donnée (pp. 32, 33). Puis l'A. distingue rapidement les applications différentes de la méthode unique ; mathématiquement, sur l'exemple de la théorie des proportions ; en physique, de l'anaclastique, où les moments physique et mathématique restent distincts (pp. 30, 31), et de l'arc-en-ciel ; enfin et surtout, l'A. distingue de la physique mathématique, ce qu'il nomme *Naturphilosophie*, qui, considérée du moins comme telle, cesserait de devoir être méprisée comme une « physique qualitative » (ainsi le magnétisme, in *Regula VIII*). A la lumière de l'unique composition-résolution, par un nouveau décrochement, se trouve introduite la méthode hypothético-déductive : d'où une excellente exposition (pp. 40-46) du rapport de l'hypothèse à la vérité, qui, hiérarchisant les degrés de vérité physique, esquisse une approche du *comme si* (« etsi forte non talia sint ». *Principia IV* § 204) jamais évacué du savoir cartésien. — Ces analyses qui mesurent les modulations de l'unique méthode, selon les domaines de sa mise en œuvre, permettent dès lors de dégager une déduction, ni mathématique ni syllogistique, mais quasi kantienne (p. 53), des conclusions à partir des principes, eux-mêmes connus comme condition de possibilité de tel ou tel domaine des étants (que l'on songe à l'exclusion du vide, « déduite » de l'étendue comme essence des corps). Et ceci de pair avec la très juste mise en équivalence de l'*intuition* avec l'*Erfah-*

rung ; l'A. distingue les deux sens d'*experientia*, soit comme expérience des *naturae simplicissimae* (AT X, 394, 13—à quoi on ajoutera 423, 2 et 22), soit comme expérience du sensible (comme le confirment 422, 25 ; 427, 20) ; dans le premier cas s'impose l'équivalence avec *intuitus* (365, 1 ; 425, 18), mais aussi dans le second, puisque « *intuitum mentis... extendi, ad omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur* » (425, 14-18) ; l'extension d'*intuitus* recouvre celle d'*experientia*, laquelle peut donc toujours se réduire à la compréhension de celui-là, et non, bien entendu, l'inverse. Ainsi, comme la déduction, l'*intuitus* vaut comme condition en général de l'expérience ; d'où la possibilité d'une organisation des champs du savoir selon leur rapports à l'ordre (pp. 55-59), et à l'*intuitus* (pp. 60-71), et ce jusqu'aux limites de la présentation sensible — jusqu'à la métaphysique non comprise —. Ainsi se trouve à la fois strictement définie et démultipliée la résolution/composition, et l'opération *intuitus/deductio* ; première étape de la philosophie première, étrangère à la métaphysique.

Mais y conduisant nécessairement. L'examen des *naturae simplicissimae* interdit d'y voir une manière de composants primordiaux, simples en eux-mêmes, antérieurs et indépendants de l'analyse (comme le prétend, pour assurer une facile critique, l'« épistémologie non-cartésienne ») ; elles résultent au contraire du processus du savoir comme « moments universels des objets, et dans cette mesure, objets idéaux, c'est-à-dire ensembles, qui ne sont pas réalisés en soi, mais seulement dans des choses particulières » (p. 78) ; en ce sens, comme « moments de l'essence » (p. 78), elles rendent possible l'intelligibilité immédiate de celle-ci, en ce qu'elles en réduisent (et composent) la connaissance à elles seules. Aussi l'A. propose-t-il très finement de rapprocher les *naturae simplicissimae* des *magis simplicia et universalia* (*Med.* I, AT VII, 20, 11), puisque la *Med.* I n'envisage précisément pas les universaux au sens scolastique du terme (p. 101) ; soumise au doute, l'expérience des natures très simples ne renvoie plus *immédiatement* à l'auto-manifestation d'une vérité fondée en soi ; plus généralement, dans les *Med.*, la saisie par *intuitus* ne livre plus *immédiatement* la *natura simplicissima*, mais l'idée seulement, comme réalité objective d'un corrélat supposé : seule l'idée se trouve alors saisie *immédiatement* (AT VII, 160, 8, 15 ; 181, 6-8 etc.), en sorte que la *natura simplicissima* médiatisée par l'idée (« *ideae naturarum* », AT VII, 163, 8), ne se distingue point de soi de l'idée forgée ; elle perd donc la suffisance épistémique que lui reconnaissaient les *Regulae*, comme perçue *immédiatement* (p. 82-3 ; 84-5 ; 101, etc.). Ce qui signifie : à l'uniforme immédiateté des *naturae simplicissimae* en général, doit se substituer, après le doute et la médiatisation par idées, « la supposition d'une expérience d'existence non médiatisée par la représenta-

tion idéale » (p. 84) ; l'*ego* apparaît dès lors comme seule *natura simplicissima* que ne médiatise aucune représentation objective, « contenu *immédiatement* présent » (p. 99) de l'*ego* à soi-même ; l'immédiateté ne convient donc qu'à l'*ego*, au contraire de toutes autres *naturae simplicissimae* — dont seule l'absence du doute maintenait dans les *Regulae* l'immédiateté (p. 98, note 23) ; la hiérarchie des idées permettra de fonder, mais aussi de révoquer l'uniforme immédiateté.

La mise en rapport de la philosophie première des *Regulae* avec celles des *Meditationes* permet encore plusieurs remarques ;

(a) le doute hyperbolique reste incompréhensible, tant qu'on ne voit qu'il révoque l'une des présuppositions des *Regulae* — que va de soi la division entre l'ordre des choses quant à leur nature, et leur ordre « ad cognitionem nostram » (*Regula XII*, AT X, 418, 1 sq.) seulement ; la condition de l'intelligibilité épistémique dans les *Regulae* devient, *ipso facto*, la raison suffisante de la mise en doute ontique, selon *Med. I.* (p. 97 = p. 16).

(b) Le *cogito (ergo) sum* peut se penser aussi bien comme « intuition » comme raisonnement discursif, puisque *intuitus* et *deductio* conviennent ensemble dans l'unique *series* (p. 106 = 51).

(c) L'existence de l'*ego* découle, en un sens, nécessairement de la constatation de toute autre existence, comme terme d'un rapport, dont la résolution peut le détacher à titre de « sujet », entre « sujet » et *objectum* (p. 104 ; p. 5) ; ce principe non critiqué, parce que constitutif de toute connaissance et critique, permet, une fois adjoints les principes de causalité et de substantialité (tout mode suppose un sujet d'inhérence, un ὑποκείμενον), de conclure de l'*ego cogito* à la *res cogitans*.

(d) Comme premier principe, l'*ego*, conformément à la double signification et fonction du principe (d'Aristote à Leibniz, pp. 107-110), vaut aussi bien comme existence première (*causa*), que comme « relation fondamentale constituant l'expérience en général » (*ratio*) — *causa sive ratio* (AT VII, 165, 2), l'*ego* ne comprend et ne constitue l'expérience que parce qu'il la précède ontiquement et « causalement » (p. 111).

Il serait encore possible de multiplier les analyses, où la méthodologie des *Regulae* éclaire, en s'y laissant reprendre et déplacer, l'ordre métaphysique des *Meditationes* — en appliquant peut-être le concept de *series* au problème du « cercle », en rapprochant la distinction du clair et du distinct de l'intention de « distinguer le vrai d'avec le faux » etc. Nul doute que l'A. n'ait ici dégagé entre les deux moments de la philosophie première cartésienne des corrélations décisives.

Il faut cependant risquer quelques réserves. — Et d'abord, il faut souligner l'impossibilité de mettre entre parenthèses, dans la

philosophie première de D., l'instance théologique, comme le veut l'A. (pp. 3, 10, 17, 91 etc.); non seulement parce que Dieu comme personnel n'est peut-être pas indifférent à la problématique des *Méd.*, et n'est donc peut-être pas révocable, pour le seul profit d'« anticiper sur l'idéal kantien de la raison pure » (p. 117) ; mais surtout parce que l'argumentation contredit les textes invoqués par l'A. lui-même. En effet, comme l'A. ne veut pas lire la preuve par les effets comme une preuve de l'existence de Dieu, il suppose que D. a seulement « choisi » (p. 119) parmi d'autres cette idée, afin de prouver que « la réalité objective en général ne peut être pensée sans relation en général (*im allgemeinen*) à une effectivité indépendante de la pensée », sans « quelque chose de réel indépendamment de la pensée en général (*überhaupt*) » (p. 120, italiques nôtres). Pour rendre innocent ce coup de force, l'A. remarque, bien sûr, que D. considère « l'idée d'un être singulier » (p. 120) dans la preuve ontologique ; mais nous sommes conviés, aimablement mais fermement, à n'y voir qu'une de ces faiblesses « dont les plus grands esprits restent toujours encore tributaires » (p. 94) envers leur siècle. Cette censure du discours cartésien en matière de théologie se heurte, bien sûr, et dès la preuve *a posteriori*, au « *sola restat idea Dei...* » (*Méd.* III, AT VII, 45, 9) que l'A. ne cite pas ; il avance au contraire l'axiome 10 de l'Appendice aux II^o *Responiones* selon lequel « *In omni rei idea sive conceptu continetur existentia quia nihil possimus concipere, nisi sub ratione existentis* », en vue de montrer Dieu comme simple cas particulier d'une conséquence universellement valide de l'idée à l'existence, aussi affaiblie qu'elle soit ; ce texte, seul cité, serait peut-être démonstratif, s'il n'avait été tronqué de sa suite, qui contredit explicitement l'interprétation qu'en veut donner l'A. ; il établit en effet aussitôt que la perfection de l'idée détermine seule la nécessité ou la contingence de l'existence correspondante : « *...nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti* » (AT VII, 166, 14-18). La réduction du rapport idée de Dieu / existence nécessaire, à une « manière de dire », valable pour une théorie générale de l'existence de l'idée (hégélienne), ou de l'existence comme position du concept (kantienne), outre qu'elle semble évidemment importée d'un domaine étranger, au risque d'un parfait contre-sens sur le rapport fini/infini chez D., manque, pour le moins, d'appuis textuels, quand elle ne les contredit pas violemment. — On regrettera pareillement que des imprécisions de concepts jouent dans ces discussions de métaphysique ; ainsi « anthropomorphisme » (p. 118) et analogie (p. 119) sont rapprochés polémiquement, alors qu'auparavant (p. 37) analogie traduisait *imitatio* (AT X, 395, 10 ; *comparaison in Dioptrique*, AT VI, 83, 17, 104, 23, etc.), et que *quandam analogiam*

(AT X, 441, 20) se traduit par *mechanische Analogie* ; il y a donc au moins deux sens d'*analogie*, qui semblent encore confondus ici, la seule « analogie anthropomorphique » selon D. étant, bien sûr, l'analogie de toute chose avec l'étendue géométrique ; remarque qui aurait évité quelques considérations vagues et inopérantes sur l'anthropomorphisme théologique de D. — L'interprétation kantienne conduit aussi à lire *intuitus* comme *Anschauung* (p. 71) ; en divisant celle-ci en sensible (*supra*) ou *intuitus* au sens strict, et en intellectuelle ; or, comme il ne se trouve aucune *intellektuelle Anschauung* en termes kantien, l'*intuitus* cartésien ne peut donc porter, comme tel, sur Dieu ; comme les textes interdisent cette conclusion, l'A. traduira, respectant l'orthodoxie kantienne, fort ingénieusement *intuitus* par « rein intellektuelle *Erfahrung*, nämlich Intuition » (p. 71) ; cette traduction ne garde rien du caractère visuel de l'*intuitus* (AT X, 400, 24), et reste inadéquate pour la séquence « *hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre possit, intueri, admirari, adorare* » (*Med.* III, AT VII, 52, 14-16), où l'« intellectualité » de l'« objet » ne contredit aucunement au regard de l'*intuitus*. La terminologie d'origine kantienne, qui sépare l'intuition sensible et l'(impossible) intuition intellectuelle, impose le faux-sens d'une multiple traduction d'*intuitus* (*Anschauung, Erfahrung*) ; peut-être faudrait-il se demander si *intuitus* doit se lire à partir de l'*Esthétique transcendantale* — ce qui, au moins, reste à montrer. — Enfin dans sa remarquable analyse du concept d'« ordre », dans les *Regulae* comme dans les *Med.*, l'A. insiste beaucoup sur un « ordre transsubjectif » (p. 7) ; qu'il faille affiner l'opposition entre ordre des matières et ordre des raisons, c'est ce qu'on accordera volontiers ; mais que la composition des *naturae simplicissimae* « in ordine ad cognitionem nostram » (AT X, 418, 2), et que l'ordre qui « ex uniuscujusque arbitrio dependet » (*Ibid.*, 391, 13) ne soient que provisoirement soumis à l'*ego* (p. 140), c'est ce qui demanderait plus longue démonstration. Que l'ordre se compose de multiples manières (pp. 57-59) ne prouve rien quant à l'indépendance présumée de cet ordre eu égard à l'ordonnateur ; car peut-être, entre termes cartésien, la condition de la « vérité » de l'ordre réside-t-elle *précisément* en son abandon définitif de l'essence des choses (comme catégories, et *genus entis*, AT X, 380, 11-12). En ce sens, plus qu'au prix de lectures rétroactives, D. entre-t-il en conférence avec Kant.

Ces remarques n'auraient pas lieu d'intervenir, si le travail de W. Rödl ne les avaient, par sa rigueur et sa richesse, suscitées et nourries. L'acquis consiste, au-delà des excès de rétroversion kantienne de certains points cartésien, en la considération de l'articulation des *Regulae* et des *Med.* comme constitutive d'une philosophie première : donc, non seulement d'une juxtaposition de

deux savoirs (scientifique et métaphysique), mais d'une construction *a priori* de toute expérience possible (y compris de l'infini) ; reste que cette institution cartésienne requiert, pour se situer dans un rapport exact à Kant, comme aussi à Aristote, que l'*ego* y soit plus complètement pris en vue.

J. L. M.

2. 1. 11. G. RODIS-LEWIS, *L'Oeuvre de Descartes*. L'ouvrage de Geneviève Rodis-Lewis est une somme sur Descartes. Un texte bien écrit, agréable à lire, les textes de références cités au bas des pages (toujours en français, un sigle signalant les traductions), les notes historiques, bibliographiques et critiques renvoyées dans un volume séparé, de consultation facile : l'A. nous fournit une étude à la fois compacte (les notes, très riches et souvent passionnantes, sont desservies par une typographie très serrée, aux caractères minuscules) et maniable (un Index de 750 entrées permet de retrouver aussi bien les noms des commentateurs cités que les titres des œuvres de Descartes étudiées ou les thèmes abordés). L'A. a voulu nous faire comprendre ce que Descartes s'est proposé (et nous propose) comme convaincant. En une première partie (pp. 15 à 214), elle nous entraîne avec Descartes à *la recherche de la vérité*. Cette « histoire d'un esprit » tient compte des (rares) travaux récents (dont l'étude de l'A. sur la scolarité de Descartes¹) sur la biographie de Descartes, encore si imprécise. Elle insiste avec raison, dans ce portrait intellectuel, sur le rôle capital joué par Beeckman dans l'itinéraire de Descartes ; plus réservé que l'A. sur l'opposition de Beeckman à l'occultisme, nous nous serions arrêté davantage sur sa venue en France (et ses séjours à Saumur et à Caen) et sa rencontre avec Gassendi. Mais c'eût été là sans doute trop s'écarter d'une biographie de Descartes ; de même aurions-nous aimé en savoir davantage sur « le groupe de Mersenne » (sous-titre de l'A., p. 80) et les salons scientifiques, si mal connus dans les années 1620-1630 (l'étude de Harcourt BROWN, *Scientific Organizations in XVIIth c. France 1620-1680*, Baltimore, 1934, que l'A. ne cite pas, est trop allusive pour ces « années obscures »). C'est pourtant dès 1622 que Mersenne, se référant à l'*Academia Musica* de Charles IX (1570), rêvait d'une *Academia Scientiarum (Quaestiones in Genesis)*, 1623 : col. 1683). Ajoutons à ce propos que le panorama lexicologique est également laissé dans l'ombre : c'est pourtant vers 1630-1640 que le substantif « sçavant » s'impose sur « docte » et « clerc » (Ulrich RICKEN, « *Gelehrter* » und « *Wissenschaft* » im *französischen. Beiträge zu ihrer Bezeichnungsgeschichte vom 12.-17. Jahrhundert*, Berlin, 1961, pp. 159-172 et 246-249). L'A. ne men-

1. *Archives de Philosophie*, 1971, 34, pp. 37-46.

tionne pas le Minime Durelle, lecteur attentif du philosophe et, surtout, adversaire de Robert Fludd, également oublié. Descartes n'a pas pu ignorer les travaux de Fludd, ni surtout l'*Effigies contracta Roberti Fludd* d'« Eusèbe de Saint-Just » (probablement Jean Durelle, B.N. : Z¹² 17167 ; P.J.S. WHITMORE, *The Order of Minims in XVIIth c. France*, La Haye, 1967, p. 147). Le si original Gaffarel valait mieux qu'une mention, pour ses *Curiosités inouïes*, p. 494 : sa *Quaestio pacifica*, adressée à Mazarin, révèle un philosophe hétérodoxe, dont René Pintard avait déjà vu les relations avec les libertins érudits. De même, les relations de Descartes avec Comenius auraient pu faire l'objet de quelques lignes dans le texte, plus explicites que la n. 55, p. 490. Dans cet itinéraire que l'A. nous retrace, Descartes est très souvent seul. Mais nous sommes trop tenté de réintroduire, à la faveur de nos recherches sur Descartes, tout l'horizon intellectuel et historique du xvii^e siècle européen. Le volume n'a pas pour titre *Descartes et son temps*, mais l'*Oeuvre de Descartes*, et l'A., philosophe et historien de la philosophie, mérite des éloges pour s'être intéressée, avec succès, à des questions trop souvent laissées, par les philosophes, aux historiens « de métier ».

L'ouvrage a d'autre part pour l'historien des sciences un très grand mérite. Celui de réunir sur Descartes savant les références les plus étendues et les plus récentes et d'en proposer une synthèse compréhensive. Le sujet n'est pas neuf, sans doute, bien que les philosophes aient rarement consenti à lui reconnaître une consistance propre suffisante, mais il a davantage donné lieu à des essais fragmentaires et dispersés qu'à un traitement d'ensemble, même lorsqu'il a fait l'objet d'un titre, comme chez G. Milhaud. C'est qu'en fait les études approfondies de certains aspects de l'élaboration scientifique chez Descartes sont soit encore incomplètes et inédites, soit tout simplement à faire, comme par exemple en ce qui concerne l'*Introduction à la Géométrie* et les problèmes que Descartes avait prévus pour l'illustrer. Consciente de cette situation, Mme Rodis-Lewis s'est entourée de toutes les précautions pour nuancer les traits de Descartes savant et compléter les notes critiques de son texte.

Dans la mesure même où la première partie de l'ouvrage est conçue sur une trame historique et suit la vie du héros, le lecteur est garanti contre l'erreur fréquente qui consiste à user de l'adjectif cartésien pour une mathématique, une mécanique, une physique qui n'auraient connu qu'un état, conforme à une vision classique qui n'est le plus souvent qu'une image d'Epinal. Mme Rodis fait très heureusement place, pour les origines en 1618-1619, à la rencontre de Descartes avec la spéculation sur les classifications, et pour la période cruciale qui termine la décennie suivante, à la reprise plus vigoureuse de ce thème. Elle restitue les étapes de l'élaboration de la Dioptrique, d'une manière plus complète qu'il n'était fait jusqu'ici.

Elle accorde attention à la manière dont d'autres sujets, la Musique ou l'Anatomie par exemple, apparaissent comme elle le dit « ça et là » dans les préoccupations de Descartes. Tout cela est juste, conforme à une information objective de base qu'il eût été nécessaire que les philosophes appliquent plus tôt en pareille matière. Il est certain que le projet philosophique qui reçoit un achèvement relatif dans les *Principes* et les *Méditations* ne se comprend bien que par la connaissance de ces démarches diverses.

La trame historique présente cependant quelques inconvénients lorsqu'elle est suivie dans un cadre qui ne permet guère de descendre dans de trop grands détails. Elle conduit à une certaine dispersion des données sans bénéfice pour le relief. On le voit bien dans la seconde partie de l'ouvrage consacrée à la synthèse. A propos de la preuve ontologique, par exemple, au chapitre vi, Mme Rodis souligne la suggestion que les mathématiques fournissent à Descartes pour passer de la « nécessité » à l'« existence », ce qui est en effet une note caractéristique. Mais le concept de nécessité que Descartes tire de sa propre application à l'étude des mathématiques et de la science est beaucoup plus riche et plus complexe que les illustrations qui viennent sous sa plume à certains moments de son propos philosophique. Et il vaut certainement la peine de montrer comment le travail scientifique nourrit le subconscient du philosophe au-delà de ce qui affleure dans ses propres expressions. Ce n'est pas se livrer à la conjecture et aux aléas de l'analyse psychologique que de constater, notamment à propos de la théorie des couleurs, la présence chez Descartes de la notion de saturation pour les modèles géométriques. Mme Rodis relève très justement les éléments correspondants sans aller jusqu'à la constatation proprement dite, laquelle, pour s'exprimer de manière moderne, n'en est pas moins objective et entre manifestement dans les composantes fondamentales de la démarche cartésienne. La « nécessité » dont Descartes reconnaît le gouvernement en matière scientifique résulte de la possibilité de saturer la recherche des possibles, et la procédure par « ordre » et « énumération » est l'expression même de cette possibilité.

Bien entendu, dans cette perspective qui fait resurgir le thème de la classification, il apparaît clairement que l'infini est un étranger. Mme Rodis suggère suffisamment ce que la notion de progrès potentiel et indéfini pour la connaissance humaine emprunte chez le philosophe Descartes au mathématicien et le convainc davantage d'une imperfection qui en appelle à l'infini divin, mais il eût été bon de souligner comment la science cartésienne procède par détour devant les difficultés reconnues majeures. Détour devant l'infini en mathématique, détour devant le temps en mécanique. Ce sont précisément les caractères qui seront dénoncés à la fin du siècle.

Le relief, d'autre part, ce n'est pas seulement ce qui permet de

prendre de l'altitude, c'est aussi la profondeur des vallées où il faut bien accepter de cheminer pour partir vers les sommets. L'algèbre de Descartes ne saurait être évoquée sans un minimum d'attention au phénomène qui commande son développement et son succès, à savoir l'introduction de notations nouvelles, l'importance découverte à l'aspect opérationnel des mathématiques et la transformation apportée au calcul. Reléguer tout cela dans un domaine réservé, c'est méconnaître qu'il ne s'agit pas de détails. L'opérationnel est le banc d'épreuve des idées.

L'important chapitre III, consacré à « la métaphysique de 1629 et les fondements de la physique », contient des analyses précieuses du recueil *Cartesius*² et des autres « pensées préparatoires » de Descartes. En quelques pages, l'A. situe la thèse de la création des vérités éternelles comme expérience cardinale du devenir intellectuel du philosophe : après en avoir établi la teneur et l'importance, elle remarque non sans justesse :

« Si la création des vérités éternelles n'a vraiment sa place ni dans l'ordre des *Méditations*, ni dans les exposés purement physiques, elle doit apparaître dans l'ouvrage qui fonde l'enracinement de la physique dans la métaphysique », c'est-à-dire dans les *Principes* (pp. 134-135).

Or l'A. a retrouvé, dans les *Principes de la Philosophie*, l'exposé explicite de cette thèse, aux articles 22-24 de la Première Partie. La réflexion part de Dieu, « source de toute bonté et vérité ». Nous pouvons passer de là à la connaissance des créatures. Cette *méthode* est sûre, « si nous essayons de déduire (cette connaissance des créatures) en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes » (a. 24). Ces textes confirment le point d'application de la thèse cartésienne : la correspondance établie entre les lois de la nature et les idées innées (a. 49 et 2^e partie, a. 3) permet à la physique de devenir « géométrie ». Ainsi est-on toujours renvoyé « à la justification fondamentale de l'ordre mathématique, en un mouvement qui l'assume pour le dépasser » (p. 13). La démonstration est parfaite et convaincante.

La seconde partie (pp. 215-415), intitulée « le fondement de la vérité », présente le système de Descartes en exposé suivi, guidé par les *Méditations* : « l'histoire du philosophe se confond presque entièrement avec l'illustration du système ». Du doute au cogito, des idées à Dieu, du monde des corps au dualisme humain, tout le cartésianisme est méthodiquement présenté et discuté. Cet exposé, fidèle et clair, n'appelle que des observations mineures ou des

2. En lire le c. r. dans ce Bulletin Cartésien, n° 1. 1. 2. 7.

réerves d'interprétation. Convaincu de l'intérêt des *Specimina Philosophiae*, nous regrettons que l'A. ne les utilise, semble-t-il, jamais. En particulier, sa présentation de la réalité objective de l'idée (pp. 278-279) eût été enrichie par la note marginale du Discours : « nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu » (AT VI, 559, voyez les textes cités par E. GILSON, *Commentaire...*, 1930, pp. 320-321). La fidélité de l'A. à l'enseignement de Descartes entraîne un effacement des débats modernes autour de sa pensée. L'actualité du cartésianisme, attestée par les controverses des historiens de la philosophie comme des logiciens, semble parfois mise en péril dans cette *Vulgate* si complète et si claire. L'A. ne situe pas (tout en en faisant mention) l'enjeu des débats entre Martial Gueroult et Ferdinand Alquié ; elle estime le doute du *Discours* aussi radical que celui des *Méditations* (pp. 224-225) : nous pouvons regretter que la discussion de l'opinion contraire ne puisse avoir lieu dans le corps du texte, les objections de F. Alquié, fort justement présentées du reste, étant rejetées en note, p. 519. Le statut logique du *cogito*, *ergo sum* a fait l'enjeu de débats récents (en particulier après les articles de Jaako HINTIKKA, dans la *Philosophical Review* de 1962 et 1966). La note 40, p. 525, où l'A. mentionne, à juste titre, le travail précurseur de H. Scholz (*Kantstudien*, 1931), aurait gagné à une mise au point du débat³. L'exemple de la folie nous semble devoir être soigneusement distingué de l'argument du rêve ; les réflexions de Jacques Derrida (rappelées n. 11, p. 519) dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, refusant cette différence, nous semblent peu fondées en véricité textuelle.

L'A. n'a pas voulu donner sur la participation du cartésianisme au mouvement des idées davantage que des perspectives ; mais la démonstration cartésienne de l'existence des corps gagne en profondeur lorsqu'elle est étudiée en référence au (pseudo) solipsisme ou « Egoïsme » de type idéaliste dénoncé par les anticartésiens (la confusion p. 530, n. 1, entre Claude et Jean Brunet était inévitable⁴, mais l'A. ne mentionne pas le travail de W. HALBFASS, *Descartes' Frage nach dem Existenz der ausserlichen Welt*, Munich, 1968, par ailleurs peu connu en France).

Mais nous semblons vouloir reprendre les « disputationes » que

3. Voyez, en dernier lieu, la thèse de John Walter Lynes, *Descartes, Hintikka and the Cogito*, University of Illinois, 1970, et l'article de Ronald Suter, dont nous rendons compte dans ce Bulletin Cartésien, n° 3. 1. 12.

4. Cf. l'article « Brunet, Jean », *Dictionnaire des Journalistes de Langue Française 1660-1789* (à paraître), et la note dans les *Oeuvres Complètes de Jean Meslier*, t. 3 (Paris, 1972), p. 383-384.

Descartes abhorrait et que l'A. a délibérément écartées. Ces cavillations risquent en effet de dissimuler la richesse d'une étude qui n'est pas une simple « Introduction à Descartes », mais bien une vue cavalière (et fouillée, à la fois) du système cartésien ; cette *Somme* n'a rien de scolastique, et seule une grande familiarité avec les textes et les problèmes pouvait permettre d'allier cette hauteur de vue avec le soin du détail. L'Index et le volume de notes nous ont permis plusieurs lectures thématiques de l'ouvrage, et chaque lecture a exhumé de nouvelles pépites. On peut regretter de ne pas trouver, dans le corps du texte, le *status quaestionis* en matière de recherche cartésienne. Mais les notes portent souvent remède à cela, et la lecture de ces pages bien remplies, aux petits caractères, récompense l'attention du lecteur par des indications précieuses, des suggestions de recherche (ainsi p. 420, n. 1, pour l'usage des ordinateurs), des intuitions fines et profondes. Mme Rodis-Lewis a su éviter d'écrire un *Tombeau* de Descartes, qui aurait bloqué les recherches en *imposant* une Vulgate d'interprétation arrêtée au mois de juin 1971 : ce livre est destiné, au contraire, à devenir une source de recherches neuves, compte tenu de l'acquis scientifique, en mettant à jour les lieux vivants et problématiques du cartésianisme. Indispensable instrument de référence pour tout enseignement sur Descartes, ouvrage désormais *classique*, *L'Oeuvre de Descartes* doit aussi permettre aux chercheurs de poser, à ces pensées anciennes, de nouvelles questions.

P. C. et J. R. A.

2. 1. 12. J. DE D. VIAL LARRAIN, *Metafisica cartesiana*. Ce livre est une étude précise et fouillée des *Méditations*, dont le texte français est donné et expliqué paragraphe par paragraphe. La méthode analytique suivie par Descartes dans les *Méditations métaphysiques* justifie le choix de l'A., qui appuie sa *lectio continua* sur dix-huit *thèses*, avec une attention particulière au statut de la vérité dans la démarche cartésienne — « la vérité étant une même chose avec l'être » —. A partir d'une définition de l'intuition comme l'acte propre de la lumière naturelle de la raison (thèse 3), l'A. conclut à l'unité nécessaire de la *méthode* : le *cogito* exprime l'identité fondamentale de la pensée, de l'existence et de la vérité dans l'être de l'homme, dont l'existence ainsi attestée est le critère de la vérité (thèses 8 et 11), aussi bien pour l'existence de Dieu que pour celle du corps et de la réalité extérieure.

Malgré l'intérêt que l'A. affirme avoir pris dans la lecture des études d'E. Gilson ou H. Gouhier, son travail ne dépend pas d'une grille historicisante : sa recherche d'une structure du cartésianisme selon l'ordre des raisons ne tient pas assez compte d'autres œuvres de Descartes, ni de l'évolution de sa pensée. L'A. a tenté d'écrire

sur les *Méditations* un commentaire très proche, par la forme et l'esprit, de l'exégèse heideggerienne du livre VII de la *République* de Platon. Nous ne pouvons pas, comme historien de la pensée de Descartes, le rejoindre sur toutes ses thèses (en particulier, sur celles relatives à l'argument ontologique, nos 15 à 17) ; mais nous ne pouvons pas méconnaître une authentique réflexion philosophique, dans un dialogue d'une grande richesse avec le texte des *Méditations*. La lecture de l'A. est une contribution estimable au débat sur le point de départ de toute métaphysique.

J. R. A.

3. Études particulières.

3. 1. 1. Wladislaw AUGUSTYN, « Le rôle du scepticisme dans la méthode de Descartes », *XII^e Congrès international d'histoire des sciences. Paris, 1968. Actes. Tome III, B : Science et philosophie, 17^e et 18^e siècles*, Paris, Albert Blanchard, 1971, pp. 5-8.
3. 1. 2. Giuseppa BATTISTI, « L'occasionalismo in Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1971, 52, pp. 262-298.
3. 1. 3. Fred FELDMAN and Arnold LEVISON, « A. Kenny and the Cartesian Circle », *Journal of the History of Philosophy*, 1971, 9, n^o 4, pp. 491-496.
3. 1. 4. Pierre FONTAN, « Une certaine idée de Dieu. Lecture de Descartes », *Revue thomiste*, 1971, n^o 2-3, pp. 349-366.
3. 1. 5. Jean-Marc GABAUDE, « Descartes et la politique : de la conscience des conflits à l'absence de conflit entre morale et politique », *Annales publiées trimestriellement par la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse*, 1970, 6, n^o 4 [Homo, 9], pp. 19-26.
3. 1. 6. Alan GEWIRTH, « Descartes : Two Disputed Questions », *Journal of Philosophy*, 1971, 68, n^o 9, pp. 288-296.
3. 1. 7. Donald GÖTTERBARN, « An Equivocation in Descartes' Proof for Knowledge of the External World », *Idealistic Studies*, 1971, 1, n^o 2, pp. 142-148.
3. 1. 8. Richard Kennington, « The Finitude of Descartes' Evil Genius », *Journal of the History of Ideas*, 1971, pp. 441-446.
3. 1. 9. Denise LEDUC-FAYETTE, « Une lecture de Descartes au 18^e siècle : l'Essai sur Descartes du Comte Algarotti (1754) », *Les Études philosophiques*, 1971, n^o 2, pp. 165-173.
3. 1. 10. Walter LYNES, *Descartes, Hintikka and the Cogito*, thèse University of Illinois, 1970.

- 3. 1. 11.** Ben MIJUSKOVIC, « Descartes's Bridge to the External World : the Piece of Wax », *Studi internazionali di filosofia*, 1971, 3, pp. 65-81.
- 3. 1. 12.** Ludger OEING-HANHOFF, « Descartes' Lehre von Freiheit », *Philosophisches Jahrbuch* (Munich), 1971, 78, n° 1, pp. 1-16.
- 3. 1. 13.** Daisie RADNER, « Descartes' Notion of the Union of Mind and Body », *Journal of the History of Philosophy*, 1971, 9, pp. 159-170.
- 3. 1. 14.** Roger LEFÈVRE, « La méthode cartésienne et les passions », *Revue des sciences humaines*, 1971, 36, n° 142, p. 283-301.
- 3. 1. 15.** B. F. PORCHNEV, « Descartes und die Fronde », *Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur (Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, 24 × 16,5, pp. 281-287.
- 3. 1. 16.** Geneviève RODIS-LEWIS, « Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste ? », *Archives de philosophie*, 1971, 34, n° 1, pp. 37-46.
- 3. 1. 17.** Geneviève RODIS-LEWIS, « Musique et passions au 17^e siècle. Monteverdi et Descartes », *Dix-septième siècle*, 1971, n° 92, pp. 81-98.
- 3. 1. 18.** Ronald SUTER, « Sum is a Logical Consequence of *Cogito* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1971, 32, pp. 235-240.
- 3. 1. 19.** Marie-Antoinette TONNELAT, *Histoire du principe de relativité*, Paris, Flammarion, 1971, 20,5 × 14,5, 550 p.
- 3. 1. 20.** Winfried WEIER, « Cartesianischer Aristotelismus im Siebzehnten Jahrhundert », *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1970 (Salzbourg-Munich 1971), 14, pp. 35-65.

3. 1. 1. W. AUGUSTYN, « Le scepticisme dans la méthode de Descartes ». L'A. s'oppose à l'interprétation classique d'un Descartes adoptant un scepticisme méthodique radical pour parvenir au critère du savoir certain. Apparemment Descartes l'adopte. Il s'agit certes de méthode, mais non de scepticisme : il traite les convictions acquises par l'éducation non comme incertaines, mais comme inexistantes. Il n'apprécie pas leur valeur épistémologique, il les met simplement hors jeu. Et lorsque plus tard il procède à cette appréciation, il ne recourt plus au scepticisme méthodique. S'il propose de traiter les jugements douteux comme faux, il n'affirme pas qu'ils le soient. Il fait donc la chasse à l'incertitude non par méthode, mais pour parvenir à la vérité.

J. P. D.

3. 1. 2. G. BATTISTI, « L'occasionalismo in Descartes ». L'essentiel de cet article est l'étude du sens cartésien du mot *occasio*, qui apparaît, au sens de « cause occasionnelle », chez Digby, *Demonstratio immortalitatis animae rationalis*, 1655, p. 277 et 280. L'expression *occasionem dare* (fréquente chez Clauberg, à partir du *De coniunctione animae et corporis*, 1663) permet à l'auteur de retracer l'archéologie sémantique d'*occasio* : l'occasion cartésienne est un terme médical, c'est le produit de la *causa procatartica* (ou *prophasis*) dans la liste des causes établie par exemple dans le *Lexicon Medicum* (Nuremberg, 1682) conformément à la tradition hippocratique des causes primaires. La *causa procatartica* est la cause qui donne *occasion*.

J. R. A.

3. 1. 3. F. FELDMAN and A. LEVISON, « Cartesian Circle ». Cet article critique une des thèses essentielles d'A. Kenny¹ : en invoquant la véracité divine pour conjurer le doute et établir que nos intuitions sont absolument vraies, DESCARTES ne s'est pas rendu coupable de quelque « cercle ». Il ressort de cette critique que c'est surtout la distinction que Kenny établit entre doute du premier ordre et doute du second ordre (ou métaphysique), qui lui permet de disculper Descartes ; à l'examen, elle ne semble pas légitime. Surtout, les A. s'appliquent à réduire l'importance du thème de la véracité divine dans les *Méditations*, jusqu'à supposer que non seulement elle n'y est pas nécessaire, mais qu'elle n'est même pas suffisante, et que Descartes ne pouvait que lui accorder bien peu de prix, s'il n'est pas allé jusqu'à l'expulser de son texte. Tout l'aurait poussé à le faire, selon son argumentation elle-même. Ainsi réapparaît l'accusation de circularité. A. Kenny répond à cette critique par une mise au point de deux pages.

J. P. D.

3. 1. 4. P. FONTAN, « Une certaine idée de Dieu ». La foi est à la lumière divine ce qu'est la raison naturelle à l'idée véritable. Comme celle-ci est créée immédiatement par Dieu, il importe de montrer ce qu'est au juste cette intervention divine, et cet examen doit se faire en dehors des vérités de la foi. Dieu intervient dans la lumière intérieure par son idée, idée qui, plus que toutes les autres, contient le plus de réalité objective : elle est celle d'un acte et d'une cause infinis, elle se ramasse dans la conscience distincte de l'unité de l'infinité de Dieu. Ce qui fait l'originalité de cette idée de Dieu, c'est qu'elle « s'affirme et se découvre dans la constatation et méditation des degrés de connaissance, c'est-à-dire dans l'exercice

1. Cf. *Descartes. A Study of his Philosophy*, New York, 1968.

même de la réflexion » (p. 355). L'A. insiste sur la coïncidence de l'ordre ontologique et de l'ordre de la connaissance : la connaissance découvre en elle-même l'ordre ontologique, et qu'il est l'ordre intime d'elle-même. Ces deux ordres conjoignent car c'est le principe de causalité qui fait le nerf de l'argumentation : l'essence de Dieu est identifiée à la puissance infinie. De plus, l'idée de Dieu non seulement précède toutes les autres que nous formons sur nous-mêmes, mais nous permet de toujours dépasser le langage de l'analogie appliqué à Dieu ; c'est elle qui nous permet de nous déprendre de l'anthropologisme (Premières réponses, AT VII, 114, 5-11). L'idée de Dieu nous donne un contenu indépendant d'elle à ce point qu'il est non seulement hors de notre entendement, mais hors de ses contradictions. Dieu s'impose à nous qui pouvons le reconnaître, sinon le connaître de part en part, par une sorte de contemplation de son infinité en acte, de son efficence absolue : l'esprit humain est éclairé par une lumière qui n'est pas lui-même.

L'A. conclut par les critiques d'inspiration thomiste et kantienne, qu'on peut adresser à l'idée cartésienne de Dieu, en rapprochant celle-ci de la première de ces critiques, face à la seconde : « Descartes n'est pas sans analogie avec les doctrines dont il dénonce l'insuffisance et qu'il veut ramener à soi. Pour lui comme pour elles, la pensée est ouverte au réel, lui-même ouvert sur son principe, ainsi communiqué » (p. 366).

J. P. D.

3. 1. 5. J.-M. GABAUDE, « Descartes et la politique ». L'évidence ne régnant pas dans l'art politique (les rapports sociaux sont tout au plus raisonnables, mais non rationnels), Descartes s'est refusé à écrire un Traité politique. Mais on peut néanmoins démêler ses intentions, ce que fait l'A. Bien que Descartes prône le dévouement envers les autres (générosité), il reconnaît que cette vertu n'est pas à la portée de tout un chacun et insiste en conséquence sur l'utilité, règle de la prudence qui nous engage à nous conformer aux lois communes de la société pour à la fois en retirer profit et travailler à la solidarité universelle. On retrouve chez Descartes un empirisme politique qui se ramène finalement à un semi-machiavélisme (cf. en particulier la lettre à Elisabeth, 25 avril 1646, AT VII, 57) : la raison d'État est le « substitut raisonnable » de l'évidence en matière politique. L'état de fait est respectable parce qu'il exprime un ordre qui, bien qu'il soit perçu comme étant de fait, est quand même de droit puisqu'il n'est qu'une des expressions de l'ordre universel, établi par Dieu ; d'où conservatisme social. De plus, cet état de fait est régi par un « paternalisme de droit divin ». La liberté est personnelle, et Descartes ne l'envisage pas à l'œuvre dans l'univers social et politique ; l'utilité, sinon la générosité, y pourvoit. Le progrès

moral naît donc de l'effort individuel et non d'une action politique ou sociale ; la morale influe sur la politique, et non l'inverse. Mais, conclut diligemment l'A., ce « conservatisme » de la pensée politique de Descartes est renversé par les conclusions de sa pensée purement philosophique : le bien moral individuel sera transformé par le développement scientifique et technique. Précautionneusement, Descartes s'abstient d'en tirer les conséquences politiques ; « d'où l'accord de fait entre morale et politique malgré l'intervalle de principe. C'est la conscience d'une époque conflictuelle qui amena Descartes à *postuler* l'absence de conflit entre morale et politique » (p. 26).

J. P. D.

3. 1. 6. A. GEWIRTH, « Disputed Questions ». L'A. répond à la critique que lui fit A. Kenny (cf. *Bulletin cartésien* 1970, p. 284) au sujet d'un article sur le cercle cartésien (cf. *Bulletin cartésien* 1970, p. 283). A vrai dire tous deux conviennent du fait que Descartes échappe à l'accusation de circularité, mais non de la même manière. L'A. maintient que la véracité de Dieu est prouvée dès qu'on a reconnu la clarté et la distinction de son idée, et que dès lors elle garantit la *vérité* de toute idée claire et distincte, c.-à-d. sa certitude métaphysique. Sans doute revient-on aux idées claires et distinctes, mais en partant de la clarté et de la distinction conçues en elles-mêmes pour aboutir à la vérité : il ne s'agit donc pas d'un cercle. L'A. oppose à A. Kenny qu'il ne fait porter la garantie de la véracité divine que sur cette proposition générale qui dit que tout ce qui est conçu clairement et distinctement est vrai, et il lui reproche de faire supposer que les idées claires et distinctes particulières, dès qu'elles sont psychologiquement certaines, ne nécessitent nulle garantie divine de leur certitude métaphysique. C'est en cela, chez A. Kenny, que Descartes échappe au cercle (ces idées peuvent prouver l'existence de Dieu), mais la garantie divine paraît bien surrogatoire. L'A. conclut qu'A. Kenny ne parvient pas à surmonter le cercle car il ne peut établir que ces idées claires et distinctes que Descartes utilise pour prouver l'existence et la véracité divines, échappent au doute métaphysique, doute que Descartes veut éliminer en invoquant cette existence et cette véracité. Donc, les propositions qu'il utilise pour prouver celles-ci feraient partie des propositions que la véracité divine est appelée à garantir et ainsi A. Kenny maintiendrait Descartes dans le cercle.

J. P. D.

3. 1. 7. D. GÖTTERBARN, « Equivocation in Descartes ». En inférant de l'existence d'un être parfait que cet être ne peut tromper, Descartes aurait raisonné illégitimement. Pour l'établir, l'A. critique

l'usage cartésien de l'idée de perfection : Descartes essaie de prouver que l'être qui a le plus de réalité objective est parfait, et il ne fait qu'affirmer qu'un tel être ne peut tromper. Ce faisant, il ne fait que reprendre l'adéquation scolastique de l'*ens perfectissimum* à l'*ens realissimum*, et surtout il passe indûment de la perfection ontologique à la perfection axiologique. De plus, même si cela était légitime, le principe par lequel nous passons de la réalité formelle à l'objective ne joue que pour les degrés de réalité et non pour ceux de perfection axiologique. Enfin, conclut-on, Descartes ne peut passer de la perfection divine à l'absence de toute tromperie en Dieu, sa conception des rapports entre volonté et intellect divins le lui interdit.

J. P. D.

3. 1. 8. R. KENNINGTON, « Descartes' Evil Genius ». L'A. conteste que le Malin Génie soit tout-puissant comme l'est Dieu ; et s'il ne l'est pas, le doute n'est pas universel ; il y a une corrélation nécessaire entre ces deux limitations. On remarque, dans la version latine des *Méditations*, que le Malin Génie est appelé « *summa potens* » et « *potentissimus* », entre autres qualificatifs, tandis que Dieu est plus que cela : il est celui « *qui potest omnia* », « *omnipotens* ». Dans la version française il y a un partage semblable des qualificatifs entre Dieu et le Malin Génie, qui montre que le pouvoir de celui-ci n'est pas infini comme celui de Dieu. La finitude du Malin Génie est exigée par l'argumentation : s'il était tout-puissant, le principe de non-contradiction serait aboli et il n'y aurait plus de raisonnement possible. Il suit que le Malin Génie ne peut mettre en doute les certitudes mathématiques, car seul un être tout-puissant le peut. Le doute n'est donc pas universel et n'a d'effet que si le Malin Génie est limité dans son pouvoir. L'A. est amené aux mêmes conclusions en étudiant les *Principes* (I, 5-7).

J. P. D.

3.1.9. D. LEDUC-FAYETTE, « *L'essai sur Descartes* du Comte Algarotti (1754) ». *L'Essai sur Descartes* du Comte Algarotti (1712-1764) n'est pas d'une grande originalité : sans doute en est-il d'autant plus représentatif de l'anticartésianisme moyen du XVIII^e siècle. Algarotti reproche à Descartes son mépris de l'expérience et son dogmatisme ; il y ajoute des griefs d'ambition (son départ à Stockholm), assez peu fréquents dans la polémique anticartésienne. On regrettera que l'A. n'ait pas davantage situé *L'Essai* d'Algarotti dans le contexte de la réception du cartésianisme en Italie (à partir de travaux comme l'*Étude* de Gabriel Maugain

sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ, Paris, 1909, ou les références données par Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana*, sous le n° 433).

J. R. A.

3. 1. 10. W. LYNES, *Hintikka and the Cogito*. S'inspirant au départ des travaux de Hintikka, l'A. se propose de reprendre une fois encore la 2^e *Méditation*, pour critiquer quelques unes de ses thèses au sujet de l'« existential inconsistency » appliquée à l'usage des propositions en première personne pour énoncer un jugement. Il oppose à Hintikka que, dans le *cogito*, Descartes ne pensait pas à la proposition « Je n'existe pas », et soutient qu'Hintikka ne décrit pas avec la précision voulue la restriction de *cogitare*, opérée par Descartes, à la seule conception mentale d'un quelconque objet de pensée. Reprenant cependant l'interprétation « performative » du *cogito* par Hintikka, l'A. propose son interprétation pour insister davantage sur le caractère « performatif » de l'acte de pensée. En éprouvant la valeur de cet acte de pensée, Descartes découvre de quoi conjurer le pouvoir d'illusion du Malin génie. Et l'A. est amené finalement à cette thèse connue selon laquelle Descartes ne croit pas pouvoir séparer l'existence de la pensée. Il suit que le *cogito* est un principe premier de l'épistémologie cartésienne.

J. P. D.

3. 1. 11. B. MIJUSKOVIC, « The Piece of Wax ». L'A. entend montrer que la 2^e *Méditation*, avec son exemple du morceau de cire, tente surtout d'établir une distinction entre une connaissance directe et intuitive et une connaissance médiante, indirecte et discursive (distinction posée plus explicitement en d'autres textes). Cette double capacité permet à l'entendement de saisir les choses immédiatement (ainsi sa propre existence) dans le *cogito*, et de poser des inférences et des jugements. L'A. insiste sur ce dernier point, car le « morceau de cire » n'aurait d'autre but, finalement, que d'établir ce pouvoir discursif, lequel seul permet d'atteindre le monde extérieur ; en effet, grâce à cette capacité qu'a l'esprit de « transcender » ce qui lui est immédiatement donné, il parvient à échapper à la prison de l'immédiateté et au solipsisme tout à la fois. C'est donc un même mouvement qui permet de connaître la cire et le monde extérieur : l'existence de ce monde est fondée dans une inférence, et c'est pourquoi le « morceau de cire » est exemplaire. L'A. s'oppose ainsi aux interprétations traditionnelles (il cite surtout A. E. Taylor, S. V. Keeling, A. B. Gilson et L. J. Beck) qui soutiennent que le « morceau de cire » entend prouver la nature étendue des objets matériels, et se rallie à cette autre interprétation

selon laquelle l'identité des corps matériels est conçue par le seul entendement, mais en insistant donc sur la nature double de ce dernier.

J. P. D.

3. 1. 12. L. OEING-HANHOFF, « Descartes'Lehre von Freiheit ». L'A. a remarquablement vu que la théorie cartésienne de la liberté se construit à partir d'un refus de la confusion (d'origine nominaliste, mais étendue à toute la scolastique tardive) de la *raison* et de la *volonté* en Dieu. Une analyse serrée des textes — en insistant sur une phrase de l'*Entretien avec Burman* : « quamvis Deus maxime indifferenter egerit, simul tamen maxime necessario egit » (AT V, 166) — permet à l'A. de développer les distinctions cartésiennes des Troisièmes Réponses et de la grande lettre latine à Mesland. On ne saurait lui reprocher, dans l'état actuel des études sur le nominalisme « tardif »¹, d'avoir insuffisamment défini l'enseignement nominaliste sur le libre-arbitre divin ; l'analyse des textes cartésiens est correcte et bien menée ; avec le travail de J. M. Gabaude (dont J. L. Marion a rendu compte dans le précédent *Bulletin, Archives de philosophie*, 1972, 35, n° 2, pp. 275-282), l'article de L. Oeing-Hanhoff est une importante contribution à une meilleure connaissance de la métaphysique cartésienne.

J. R. A.

3. 1. 13. D. RADNER, « Union of Mind and Body ». L'A. résume la problématique de l'union de l'âme et du corps : comme Platon et saint Augustin, Descartes met l'accent (*emphasize*) sur le dualisme. Comment une influence causale réciproque est-elle possible entre deux êtres de nature différente ? Descartes s'en tire en atténuant (*de-emphasize*) la doctrine de la totale disparité. La notion de l'union est première. Elle devrait alors être claire et distincte (selon *Reg. XII.*) Elle l'est en tant que sensation, mais pas en tant que représentation. Comment peut-il y avoir union substantielle entre deux natures différentes ? Les analogies (gravité/grave, main/corps, os/chair) ne permettent pas de comprendre comment une substance peut être qualité d'une autre. Contre Gouhier et Beck, l'A. montre que ce que nous expérimentons n'est ni l'union (Gouhier) ni l'interaction (Beck), mais la sensation et le mouvement volontaire.

R. B.

1. Aussi sommes-nous heureux de signaler que le même *Philosophisches Jahrbuch* (77, p. 320-354 ; 79, pp. 106-136 et 361) publie une étude de très grande qualité, due à Heinrich SCHEPERS, sur le nominalisme anglais du xiv^e siècle, spécialement dans les problèmes linguistiques (« Holkot contra dicta Crathorn »).

3. 1. 14. R. LEFÈVRE, « Les passions ». L'A. entend montrer que le traité *Des Passions* n'est pas une œuvre de circonstance, qu'il n'entretient pas quelques fragiles relations avec l'ensemble de la doctrine mais qu'au contraire il condense tout l'enseignement de la métaphysique et de la physique cartésiennes, et surtout que, contrairement à l'avis de certains interprètes, Descartes y applique la méthode qu'il a retirée des mathématiques et appliquée à la physique et à la métaphysique. C'est ainsi que le *Traité* débute par la détermination de l'essence de la passion, donc par une définition. Descartes procède par distinction différentielle pour définir, et c'est ainsi que dans les passions causées par une action du corps sur l'âme, on exclut celles qui sont rapportées aux corps pour ne retenir que celles qui sont causées par une action des esprits animaux sur l'âme et qui sont rapportées à l'âme. L'A. compare la théorie que développe Descartes à ce sujet, à la théorie intellectualiste de Herbart ou de Nahlowsky, aux théories périphériques du genre de celles de James et de Lange et aux théories purement centrales ou cérébrales pour conclure qu'elle est corticale, globale et cyclique.

Après la définition des passions, passons à leur classification. Là aussi, le seul moyen est la recherche et l'exposition des causes, mais autres. La définition renvoyait à la cause dernière ou prochaine, montrait en quoi les passions se ressemblent. La classification renvoie aux causes premières ou lointaines et montre en quoi les passions diffèrent ; c'est en fait partir de l'expérience, constater et examiner méthodiquement ce qu'on constate. Ces causes premières sont multiples et hétérogènes, dont Descartes cite une foule et écarte une grande partie pour ne retenir que les causes objectives, car ce sont les objets extérieurs qui excitent au mieux les passions (art. 51). L'A. classe les passions premières selon le critère recommandé par Descartes, leur rôle pratique, puisqu'elles sont faites pour l'usage. Leur nature, c'est l'usage qu'en retire l'homme incarné dans un monde dans lequel il lui faut bien vivre. Dans cette classification, l'A. ordonne toutes les indications éparses dans le traité *Des Passions*, en juxtaposant analyses psychologiques, descriptions physiologiques et recherches des causes.

Enfin, conclut l'A., jusqu'en sa thérapeutique, le *Traité* applique les préceptes de la méthode puisqu'il s'appuie tout entier sur cette conviction qu'il suffit de bien juger pour bien faire, et donc que les passions peuvent être dirigées, la volonté se mettre au service de la pensée, et la vie être menée dans la liberté.

Peut-être aurait-on pu caractériser avec plus de précision ce qu'est la scolastique à laquelle D. s'oppose. Et peut-on dire de la corrélation action-passion qu'elle est une « évidence formelle, axiome indubitable et de tout temps reçu » ? (286). Enfin on peut regretter que l'A. n'ait pris la méthode cartésienne qu'au niveau du *Discours*,

et ait négligé l'étude des *Regulae*. La comparaison entre *industria* et industrie (*TP*, §§ 44, 47, 50, 211) a peut-être un sens. La nécessité de l'ordre dans l'examen des passions est peut-être déjà leur domination (cf. *TP*. § 52 et *Reg. V*, AT X, 379 ; Nietzsche, *Jenseits...* § 230, Schlechta II, 695).

J. P. D. et R. B.

3. 1. 15. B. F. PORCHNEV, « Descartes und die Fronde ». Le Prof. Porchnev demande la réhabilitation scientifique de la Fronde — comme mouvement politique et comme mouvement idéologique (ou intellectuel). A titre d'exemple, il considère le troisième séjour de Descartes en France après 1628 : de la fin mai au 28 août 1648. Descartes s'est donc trouvé à Paris le 26 août, qui était la « journée des barricades ». Or on n'a pas suffisamment remarqué que le 27 août, Descartes quitte Paris, sans revoir Mersenne, malade et qui mourut cinq jours plus tard, et regagne précipitamment Amsterdam, où il arrive le 6 septembre, pour être le 9 septembre de retour chez lui, à Egmond.

La raison de ce voyage a été exposée par Descartes lui-même dans une lettre à Chanut du 31 mars 1649 (AT V, 328) : « il m'avait été commandé de la part du Roi. Et pour me convier à le faire, on m'avait envoyé des lettres en parchemin, et fort bien scellées, qui contenaient des éloges plus grands que je n'en méritais, et le don d'une pension assez honnête. Et, de plus, par des lettres particulières de ceux qui m'envoyaient celles du roi, on me promettait beaucoup plus que cela, sitôt que je serais arrivé ». En effet, une pension de 3 000 livres avait été accordée en septembre 1647 à Descartes, « en considération de ses grands mérites et de l'utilité que sa philosophie et les recherches de ses longues études procuraient au genre humain ; comme aussi pour l'aider à continuer ses belles expériences qui requéraient de la dépense... » (Charles Adam, *Descartes, sa vie et ses œuvres*, AT XII, 458). Descartes reçut cette lettre d'éloges à la fin de janvier 1648, mais ses démêlés avec Utrecht ne lui permirent pas de quitter la Hollande avant le mois de mai. Or en arrivant à Paris, il constate les désordres et les dangers qui pèsent sur la monarchie : « leur cuisine était en désordre et leur marmite renversée », écrira-t-il à Chanut le 26 février 1649 (AT V, 292). Sa position politique mériterait d'être éclaircie, mais le Prof. Porchnev suggère avec justesse que cet éclaircissement devrait être cherché dans les relations de Descartes avec Arnauld, dans la mesure où les Jansénistes avaient une attitude cohérente (bien qu'il nous semble inexact et sommaire de reprendre ici les analyses de Franz Borkenau ou de Lucien Goldmann, ce que semble faire l'A.). Autre rapprochement digne d'intérêt : l'attitude de Gassendi, qui se replie sur Toulon en 1649 et ne retourne à Paris

qu'à la fin des troubles, en 1653. Mais s'agit-il d'une attitude *politique* ? Ou plutôt, simplement, chez Descartes et Gassendi, du comportement de « savants » soucieux de poursuivre leurs travaux dans le calme ? Il est exact que la situation de Descartes aux Pays-Bas à cette date n'était pas des plus sûres, et qu'il a dû chercher à profiter de la faveur royale pour s'établir en France. Devant la Fronde, il a regagné les Pays-Bas avant de partir pour la Suède. L'explication du Prof. Porchnev n'est pas totalement convaincante (de surcroît, l'empoisonnement de Descartes par les proches de Christine afin d'empêcher la conversion de la Reine est une hypothèse peu fondée). Du moins a-t-elle le mérite d'attirer notre attention sur l'état lacunaire de nos connaissances biographiques sur Descartes.

J. R. A.

3. 1. 16. G. RODIS-LEWIS, « Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste ? ». L'occasion de cet article a été la découverte d'une liste de six propositions censurées en octobre 1613 dans la Compagnie de Jésus, et qui venaient d'être enseignées dans le collège des Jésuites de La Flèche. L'A. donne le texte des cinq propositions philosophiques condamnées (il est regrettable qu'elle n'ait pas jugé utile de donner le texte de la sixième proposition, d'ordre théologique), conformément au MS, Arch. Rom. S.J., fondo gesuitico 656, f° 436. L'essentiel de l'article est la discussion de son titre : ces propositions, condamnées apparemment pour leur nominalisme, seraient-elles dues au professeur de philosophie de Descartes ? On connaît les difficultés chronologiques pour fixer la scolarité de Descartes à La Flèche : 1604-1612 (dates de Baillet), 1605/6-1613/14 (dates d'Henri Gouhier) ou bien 1607-1615 (dates de J. Sirven et d'Étienne Gilson) ? La première donnée autobiographique est lorsque Descartes écrit avoir passé à La Flèche « huit ou neuf ans » (AT III, 100 ; IV, 122) ; un important document reproduit (?) par Baillet (*Vie*, II, 450) laisserait penser que Descartes a été saigné pour la première fois à l'âge de treize ans, alors qu'il était en Rhétorique. Mme Rodis-Lewis ne fait pas confiance à cette indication de Baillet que je serais, pour ma part, porté à croire authentique (avec Henri Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, p. 73 et pp. 158-159). Une seconde donnée autobiographique figure dans la lettre du 14 juin 1637 (AT I, 382-384), de destinataire inconnu, à qui Descartes rappelle qu'il fut son élève « il y a vingt-trois ou vingt-quatre ans », ce qui renvoie vers 1613-1614. Le destinataire en serait alors le P. Fournet, comme l'indique AM et la réédition d'AT, et non pas le P. Noël, d'abord indiqué comme tel par AT. Étienne Noël s'est vu confier la Logique en 1612-1613 ; les maîtres suivant leurs élèves d'année en année, Noël aurait donc enseigné la Philosophie en 1614-1615, ce qui concorde avec le témoignage de

François du Ban (Bannius), arrivé à La Flèche en 1614 (cité, sans référence, par Sirven, *Les années d'apprentissage*, pp. 41-42 et 45) ; enfin, il est possible de supposer que Descartes a redoublé une classe, pour en approfondir l'enseignement, pratique courante dans les collèges du temps. Il reste que l'édifice d'hypothèses est fragile ; l'A. conclut : « il est des plus probables qu'en 1612-1613, René Descartes ait suivi l'enseignement de Logique du Père Étienne Noël » (p. 43). Je crois que c'est possible, mais je ne serais pas porté à accorder à cette possibilité le plus haut degré de la probabilité.

J. R. A.

3. 1. 17. G. RODIS-LEWIS, « Monteverdi et Descartes ». L'A. a voulu rassembler un groupe de « libres évocations autour du musicien et du penseur qui ont le plus radicalement renouvelé leur discipline » (p. 98), sans qu'on puisse raisonnablement imaginer une rencontre matérielle entre eux. Leurs préoccupations avaient de quoi se rencontrer. On sait que l'intérêt que Descartes portait à la musique se manifesta dès son premier ouvrage (*Compendium musicae*, 1618), où il aborde le problème des rapports entre la musique et les passions, et son dernier ouvrage (*Passions de l'âme*, 1639) y revient. C'est la correspondance avec Mersenne qui nous renseigne le mieux à ce sujet, et également la correspondance générale de Mersenne avec tout un monde de musiciens et de musicologues européens débattant des problèmes musicaux de l'heure. Mersenne était comme le nœud de ce réseau. Un des problèmes agités était celui de la musique dite « flexamine » (inclinant les âmes), à l'occasion du débat ouvert entre Boesset et Bannius. Il s'agissait de retrouver, par l'union du chant au texte, les effets de la musique sur les passions et de savoir si l'expression musicale des sentiments contenus dans un texte était subordonnée au sens des paroles et surtout si elle obéissait à des règles précises et déterminées. Bannius le soutenait : les règles peuvent suppléer à l'inspiration, une théorie musicale rationnelle doit faire correspondre à chaque sentiment un intervalle déterminé, les plus grands intervalles affectant d'autant plus vivement. En bref, c'est vouloir une esthétique rationnelle qui établisse la raison infaillible du beau. Contrairement à ce qu'on imaginerait, Descartes penche pour la subjectivité des goûts et la liberté d'inspiration, après avoir délaissé les tendances rationnelles de son texte de 1618. En somme, Bannius pouvait s'estimer plus cartésien que Descartes. Et c'est en Monteverdi qu'il voulait apercevoir l'auteur qui prouvait au mieux la justesse de ses thèses sur les raisons scientifiques de l'heureux effet des consonances musicales.

J. P. D.

3. 1. 18. R. SUTER, « *Sum* logical consequence of *cogito* ». R. Suter de l'Université du Michigan, relance le débat logique autour du *cogito, ergo sum* qui a tant marqué les recherches cartésiennes récentes aux États-Unis¹. Pour Hintikka (et Suter le suit sur ce point), la proposition

$$(1) \quad B(a) \supset (\exists x)(x = a)$$

est fautive² : le *cogito, ergo sum* est bien quelque sorte de performance. Suter rejette aussi, contre Bernard Williams³, la proposition

$$(2) \quad B(a) \text{ présuppose } (\exists x)(x = a)$$

mais il propose

$$(3) \quad \text{penser entraîne l'existence,}$$

ce qui peut être formulé :

$$(3a) \quad (\text{si } x \text{ pense, alors } x \text{ existe}) \text{ est une proposition analytique.}$$

R. Suter s'oppose, dans sa définition des propositions analytiques, à la théorie de Frege-Russell et Strawson sur les implications existentielles des propositions d'identité. Il rejoint Wittgenstein écrivant : « je peux le chercher s'il n'existe pas ; je ne peux pas le prendre s'il n'existe pas » (*Philosophical Investigations*, § 462). *Cogito* est une proposition existentielle irremplaçable (aussi bien par l'*ambulo* de *Gassendi* que par le *dubito* de saint Augustin et des logiciens modernes⁴) : c'est la seule proposition impliquant une certaine métaphysique (ce que dit Descartes, AT VIII, 8).

J. R. A.

3. 1. 19. M.-A. TONNELAT, *Histoire du principe de relativité*. On ne saurait chercher dans cet ouvrage de grande valeur, mais qui vise une réflexion épistémologique approfondie sur la science moderne, une contribution proprement dite aux études cartésiennes. Descartes sans doute y est assez souvent cité, mais davantage en raison de sa Méthode et de cette géométrisation à outrance dont on lui attribue volontiers la paternité, que par des références précises à son œuvre. Il est utile toutefois qu'un auteur hautement

1. Deux articles essentiels de Jaako Hintikka dans la *Philosophical Review*, 71 (1962) et 72 (1963) sont à l'origine du débat ; voyez une critique des thèses de Hintikka par Harry Frankfurt, « Descartes' Discussion of his Existence in the Second Meditation », *Philosophical Review*, 75 (1966).

2. Hintikka, « *Cogito, ergo sum* : Inference or Performance ? », *Philosophical Review*, 1962, 71, p. 6.

3. « The Certainty of *Cogito* », *Descartes : a Collection of Critical Essays*, 1967.

4. Par exemple H. Scholz, « Über das *cogito, ergo sum* », *Kantstudien*, 1931, 36, pp. 126-147 ; sur le *cogito* comme « ambiguous performance », voyez aussi l'essai de James B. Wilbur dans *Cartesian Essays : a Collection of Critical Studies*, La Haye 1969 (c.r. de J. R. Armogathe dans la *Revue philosophique de Louvain*, 1972, 70, n° 2, p. 295-296).

spécialisé dans la Théorie Physique d'aujourd'hui permette avec autant de netteté de faire le point en ce qui concerne la confrontation de l'héritage cartésien, ou du moins de ce qui peut être considéré comme tel par un physicien de notre temps, avec le concept moderne de relativité générale. Nul ne peut désormais, après avoir lu Mme Tonnelat, être tenté de voir en Descartes un précurseur des principes unitaires actuels, ne serait-ce, comme elle le souligne à plusieurs reprises, qu'en fonction de l'exclusion opérée pour le temps dans l'élaboration cartésienne ; mais faut-il tellement distinguer la Méthode et les résultats de la physique cartésienne ? Celle-ci seulement étant stigmatisée comme « rigide dans ses principes, minutieuse dans ses détails, purement qualitative dans ses conclusions » (p. 454) et convaincue « aujourd'hui » d'échec. Encore que Descartes en ait appelé lui-même au jugement des générations futures, et qu'il ne puisse se plaindre des conséquences de cet appel, il semble qu'il soit difficile de considérer ces conséquences, sévères, comme parfaitement adéquates.

Interprétant la conservation du mouvement à la manière triviale d'une longue tradition inadéquate, Mme Tonnelat note que le principe d'inertie cartésien est incapable de s'insérer sans contradiction dans la relativité totale que postule Descartes pour le mouvement. L'exemple est caractéristique du danger des commentaires qui modernisent à partir d'une analyse trop générale et donc superficielle des données de fait concernant Descartes lui-même. Conclure qu'il convient peut-être de lui attribuer « moins de clairvoyance et plus de sincérité » (p. 63), c'est bien indiquer que le Descartes dont on traite emprunte sans doute beaucoup à l'image que s'en fait le commentateur. Mieux vaudrait se demander si la contradiction en question n'est pas le sous-produit d'une interprétation.

Du moins de telles affirmations ont-elles le mérite de provoquer le lecteur, de situer des voies où une recherche cartésienne proprement dite aurait intérêt à s'engager. A ce point de vue, il n'est pas douteux que le présent ouvrage doit retenir l'attention et cela dans la mesure même où il répond bien à son titre.

P. C.

3. 1. 20. W. WEIER, « Cartesianischer Aristotelismus ». Cette étude porte pour l'essentiel sur Clauberg et sur les relations entre aristotélisme et cartésianisme dans la « scholastique cartésienne » décrite par J. Bohatec ; aussi ne pouvons-nous pas l'analyser ici : mais les spécialistes du cartésianisme ne sauraient se passer de la lecture de cet article, dû à l'auteur d'une excellente monographie sur Clauberg (Mayence, 1960).

J. R. A.

4. Varia.

- 4. 1. 1.** Ruhi Muhsen AFNAN, *The Revelation of Baha'u'llah and the Bab*. Book I : *Descartes' Theory of Knowledge*, New York, Philosophical Library, 1970, 21 × 14, xiv-222 p., 7,50 dol. américains.
- 4. 1. 2.** Sergio CAMPAILLA, « Metodo cartesiano e metodo baconiano nel *De nostri temporis studiorum ratione* del Vico », *Belfagor*, 26, n° 3, pp. 253-272.
- 4. 1. 3.** Paul DIBON, « Samuel Desmarets ; les rapports de Descartes et de Rivet ; Samuel Desmarets et la philosophie de Descartes », *École pratique des hautes études, IV^e section, sciences historiques et philologiques. Annuaire 1970-1971*, pp. 585-600.
- 4. 1. 4.** Mirko Dražen GRMEK, « Descartes gérontologiste », *XII^e Congrès international d'histoire des sciences. Paris, 1968. Actes. Tome III, B : Science et philosophie, 17^e et 18^e siècles*, Paris, Albert Blanchard, 1971, pp. 25-30.
- 4. 1. 5.** Max JAMMER, *Storia del concetto di forza*. Studio sulle fondazioni della dinamica, Milan, Feltrinelli, 1971, 294 p., rel. 3 800 lires.
- 4. 1. 6.** CHIN-TAI KIM, « Cartesian Dualism and the Unity of a Mind », *Mind*, 1971, 80, n° 319, pp. 337-353.
- 4. 1. 7.** Joseph MOREAU, « Leibniz. Examen de la philosophie de Descartes », *Les Études philosophiques*, 1971, n° 1, pp. 57-66.
- 4. 1. 8.** Harold MORICK, « Cartesian Privilege and the Strictly Mental », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1970-1971, 31, n° 4, pp. 546-551.
- 4. 1. 9.** John MORRIS, *Descartes Dictionary*, New York, Philosophical Library, 1971, 21,5 × 15, 248 p., 10 dol. américains.
- 4. 1. 10.** Thomas A. O'KELLY, « Locke's Doctrine of Intuition was not Borrowed from Descartes », *Philosophy*, 1970, 46, n° 176, pp. 148-151.
- 4. 1. 11.** Robert PLANTE, « Cybernétique et dualisme cartésien », *Dialogue* (Montréal), 1971, pp. 743-750.
- 4. 1. 12.** Betty POWELL, « Descartes' Machines », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970-1971, vol. 71, pp. 209-222.
- 4. 1. 13.** A. TILLMANN, « Descartes et la psycho-pédagogie de l'enfance », *XII^e Congrès international d'histoire des sciences. Paris, 1968. Actes. Tome III, B : Science et philosophie, 17^e et 18^e siècles*, Paris, Albert Blanchard, 1971, pp. 161-165.

4. 1. 1. R. M. AFNAN, *Baha'u'llah and the Bab and Descartes*. L'A. entend confronter Baha'u'llah et Bab, deux Iraniens fondateurs d'une nouvelle religion au XIX^e siècle, avec les auteurs de quelques uns des grands systèmes philosophiques modernes. Voici un premier volume, sur Descartes, auquel l'A. remonte d'emblée qu'il existe en fait une cause formelle (qu'on applique à l'évolution humaine), qui est représentée par les prophètes. Puis viennent des études sur la religion révélée et l'apport de Descartes, la doctrine cartésienne des formes, la réalité du monde extérieur chez Descartes, sa conception de Dieu, la destinée de l'homme. Une des conclusions majeures de l'ouvrage, c'est que le rationalisme de Descartes est dû au rôle d'observateur dans lequel il s'est cantonné. Mais dans tout cela il est bien davantage question des prophètes iraniens et d'autres auteurs, tels Platon et saint Thomas d'Aquin, que de Descartes lui-même.

J. P. D.

4. 1. 2. S. CAMPAILLA, « Descartes, Bacon, Vico ». Cet article s'attache avant tout à Vico, pour montrer qu'en rejetant toute la méthodologie des cartésiens, il élit comme modèle de toute recherche la philosophie expérimentale des Anglais. La polémique contre Descartes implique le recours à Bacon, bien que Vico décerne à Descartes le qualificatif d'« ingens ». L'A. rejoint ainsi certaines des conclusions des *Studi vichiani* de G. Gentile.

J. P. D.

4. 1. 3. Paul DIBON, « Conférences E.P.H.E. 1969-1970 ». Les conférences de Paul Dibon pour l'année 1969-1970 portaient sur deux sujets d'importance centrale pour l'histoire du cartésianisme : « philosophie et critique biblique » pour la première conférence (où il souligna l'importance du livre de Lodewijk (Louis) Meyer, *Philosophia Scripturae Sacrae Interpres*, 1666, qui marque une date dans la réception européenne du cartésianisme), les rapports de Descartes avec André Rivet pour la deuxième heure hebdomadaire. La liaison entre les deux sujets est constituée par une présentation de Samuel Desmarets (Maresius), qui réfute dès 1667 la *Philosophia Scripturae Sacrae Interpres* et dont, en 1670, l'ouvrage *De Abusu Philosophiae Cartesianae in rebus theologicis* déclenche aux Pays-Bas de grandes polémiques anticartésiennes. C'est en effet la réception du cartésianisme aux Pays-Bas qui est le point central des travaux de Paul Dibon, qui vient de publier l'*Inventaire de la Correspondance d'André Rivet* (La Haye, 1971) et prépare une étude sur « Descartes et ses amis wallons ». Le rapport des conférences insiste sur le rayonnement des wallons de Leyde et de La Haye avec, au centre, le Français Rivet (1595-1650) qui accueillit Mersenne et Gassendi

et protégea H. Renieri ; l'attention des chercheurs français est attirée sur le cercle de Leyde, où Descartes et Constantin Huygens purent rencontrer Saumaise et Desmarets aussi bien que Vossius, Gronovius ou Renieri. Quels étaient les rapports entre Descartes et Rivet ? Étaient-ils amis, comme le rapporte Baillet, ou bien peut-on penser, avec Constantin De Waard, que Rivet poussa Gassendi à écrire contre les *Principia* ? La connaissance des milieux universitaires wallons permet à Paul Dibon d'opter pour la sincérité de Rivet, sans sous-estimer pour autant l'immense influence de Gassendi, dont les observations scientifiques avaient retenu l'attention de toute l'Europe.

J. R. A.

4. 1. 4. M. D. GRMEK, « Descartes gérontologiste ». La sénescence est un mouvement de croissance inclu dans la progression continue du développement embryonnaire (Descartes est précurseur sur ce point). Elle est causée par des troubles de la nutrition. Descartes ne songeait pas à une simple usure de la mécanique corporelle et pensait pouvoir bien prolonger la durée de la vie.

J. P. D.

4. 1. 5. M. JAMMER, *Storia del concetto di forza*. On connaît les trois monographies déjà classiques de l'A. sur l'histoire des concepts d'espace, de masse et de force, toutes trois publiées par Harvard University Press. Les deux premières existaient déjà en traduction allemande (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt). Feltrinelli nous en offre maintenant la traduction italienne. Le chap. 6 « La force et la naissance de la mécanique classique » contient quelques pages sur Descartes.

R. B.

4. 1. 6. C.-T. KIM, « Cartesian Dualism ». Définissant, d'après Descartes, l'esprit comme étant un sujet d'expériences, sans propriétés physiques, et le corps comme ce qui a des propriétés physiques et pas d'expériences, l'A. entend s'opposer au dualisme cartésien et confirmer, en la dépassant, la thèse de P. F. Strawson¹, pour lequel un esprit doit être également un corps, ce qui revient à dire qu'un sujet d'expériences doit être aussi sujet de propriétés physiques et que ce sont celles-ci qui l'identifient comme sujet. Strawson nie que des « esprits » (au sens cartésien) puissent exister ; un tel esprit ne pourrait même pas s'attribuer ses expériences, c.-à-d. ne pourrait même pas se concevoir comme étant le *sujet* de ses expériences. D'après l'A., la critique de Strawson est insuffisante

1. Cf. en particulier *Individuals*, Garden City (New York), 1963.

car elle ne porte que sur l'*identité* de l'esprit. Le problème de l'*unité* de l'esprit est plus fondamental ; de quel droit dit-on que l'esprit ramène la multiplicité de l'expérience à l'unité ? L'A. est ainsi renvoyé, on pouvait s'en douter, à Hume et surtout à Kant et conclut que l'unité de l'« esprit » cartésien est inexplicable et discrédite par là-même le concept d'un tel esprit. Cette conclusion, faisant suite à un article solide et rigoureux dans l'argumentation, semble tourner un peu court ; l'A. aurait pu pousser sa critique du cartésianisme, sur ce point précis de l'unité, plus avant, et peut-être aurait-il pu par ce moyen montrer davantage en quoi le problème de l'unité de l'esprit est plus vaste que celui de son identité. La thèse de Strawson lui semble en tous cas pouvoir justifier l'unité de l'esprit mieux que ne le font les behaviorismes, qui ramènent toujours le problème de l'unité de l'esprit à celui de l'unité du corps, ce qui est, pour le moins, esquiver toute solution du premier de ces problèmes.

J. P. D.

4. 1. 7. J. MOREAU, « Leibniz. Philosophie de Descartes ». Traduction inédite du fragment, sans titre, de mai 1702, classé au numéro 11 des textes anti-cartésiens dans Gerhardt, *Leibniz, Die philosophischen Schriften*, t. 4, pp. 393-400. Quelques références à des textes parallèles éclairent, en note, la traduction de « cet exposé particulièrement net des principes de la physique leibnizienne » (p. 57). L'intérêt propre de ce texte tient particulièrement à la situation de la critique cartésienne à l'intérieur d'une topique beaucoup plus vaste, qui met en leurs places Descartes, Leibniz, mais aussi Aristote, Platon et les Atomistes ; tout se passe alors comme si le dépassement, apparent du moins, du mécanisme exigeait préalablement la référence de celui-ci à la pensée aristotélicienne ; ce qui donne à ce court texte une ampleur que n'ont point, peut-être, les *Adnimadversiones*, tout en gardant une précision que n'avait, sur ces questions, pas le *Discours de Métaphysique*. En ce sens, il s'agit moins ici d'un examen critique, que d'une topique comparative.

J. L. M.

4. 1. 8. H. MORICK, « Strictly Mental ». Il s'agit bien moins de Descartes que de la controverse née il y a quelque trente ans entre Wittgenstein et Moore à propos de la sensation personnelle de douleur, le dernier se rapprochant de cette thèse cartésienne selon laquelle nous pouvons avoir une parfaite connaissance de nos propres états psychologiques¹. L'A. se range du côté de Moore : nous

1. Cf. à ce propos Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Londres, 1958, p. 33.

avons un accès « épistémiquement » privilégié à quelques uns de nos sentiments et pensées, même si nous ne pouvons en avoir une connaissance distincte, ce qui revient à dire que personne ne peut parler mieux que moi de la sensation de douleur que j'éprouve au moment même. Et ainsi on délimite le domaine du « mental » face au physique, ce que Descartes aurait exprimé de manière enveloppée en disant que nous connaissons mieux que quiconque nos pensées.

J. P. D.

4. 1. 9. J. MORRIS, *Descartes Dictionary*. L'A. s'est proposé, dans ce *Dictionnaire*, de présenter au public de langue anglaise le vocabulaire philosophique de Descartes dans les définitions mêmes qu'en donne Descartes. Il a pour cela retenu 550 items classés, par ordre alphabétique, d'*absolute* à *world* ; un ou plusieurs extraits des œuvres de Descartes sont donnés pour chaque item, avec les références dans AT. L'A. a souvent traduit lui-même les citations, ayant constaté l'imprécision technique des anciennes traductions en langue anglaise.

Ce petit glossaire cartésien n'est pas la *Concordance* que de précédentes études de l'A. nous laissaient espérer¹. Le choix limitatif du vocabulaire, l'absence d'un lexique français-anglais, le petit nombre de citations pour chaque item réduisent considérablement, pour le chercheur français, l'intérêt de l'entreprise. Un fragment sur les animaux-machines apparaît à l'article « Dog », alors que sont omis les traductions anglaises des mots « eucharistie », « *capacitas* » ou « création » (alors que sont relevées, à un article « Genesis » les deux allusions, dans l'*Entretien avec Burman*, au Livre de la Genèse) ; le nom de Gibieuf n'apparaît pas dans les articles « freedom » et « free-will » : nous pourrions allonger cette liste, qui ne sert qu'à prouver que seul un *Index* exhaustif (et lemmatisé) est philosophiquement significatif et utilisable. Tel quel, néanmoins, le *Descartes Dictionary* témoigne de l'intérêt constant porté outre-Atlantique aux études cartésiennes et peut être utile aux étudiants de philosophie, leur fournissant un premier glossaire des mots clefs (ou réputés tels) du cartésianisme ; nous regretterons seulement, dans cette perspective, que les dates de rédaction des textes (situés dans une courte chronologie p. 3-7) ne soient pas rappelées pour chaque item.

J. R. A.

4. 1. 10. T. O'KELLEY, « Locke's Doctrine of Intuition ». L'A. étaye la thèse contenue dans le titre en exposant ses recherches

1. Cf. André ROBINET, « Descartes à l'ordinateur », *Études philosophiques*, 1970, 2, pp. 219-223.

historiques sur la composition des œuvres de Locke : il n'a pu emprunter sa théorie de l'intuition à une copie faite sur les manuscrits des *Regulae*, d'autant qu'une étude poussée de cette théorie semble bien montrer que le rôle qu'il attribue à l'intuition dans l'*Essay* diffère sensiblement de celui qu'on remarque chez Descartes.

J. P. D.

4. 1. 11. R. PLANTE « Cybernétique et dualisme ». « La Cybernétique n'est que l'extension la moins contaminée qui soit du mécanisme cartésien, et le cartésianisme ne recevra pas de ce côté le coup qui doit le disloquer ».

4. 1. 12. B. POWELL, « Descartes' Machines ». Descartes recourt à l'esprit dans sa physiologie mécaniste pour en défendre les conclusions scientifiques.

J. R. A.

4. 1. 13. A. TILLMANN, « Psycho-pédagogie de l'enfance ». On connaît la méfiance de Descartes à l'égard de l'enfance, âge où s'opposent « appétits » et « précepteurs ». L'A. étudie ce thème de l'enfance, sœur d'ignorance et promise cependant à la connaissance.

J. P. D.

5. Autres ouvrages.

Nous mentionnons ici d'autres ouvrages et articles, dont certains, dont nous n'avons pu prendre connaissance pour en rendre compte dans le présent *Bulletin*, seront recensés dans le suivant :

Lourenço Heitor Chaves de ALMEIDA, *La structure de l'œuvre philosophique de Descartes et ses facteurs de filiation stoïcienne*, thèse de 3^e cycle lettres, Toulouse, 1970.

Lia BERNARDINI, « Antonio Arnauld. Natura e soprannaturale nella questione della res extensa cartesiana », *Miscellanea seicento* (Istituto della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova), tome I, Florence, Felice Le Monnier, 1971, p. 235-269.

« Bulletin cartésien. Bibliographie critique des études cartésiennes pour l'année 1970 », *Archives de philosophie*, 1972, 35, n^o 2, p. 263-319.

Milena DI MARCO, « Spiriti animali e meccanicismo fisiologico in Descartes », *Physis*, 1971, n^o 1, p. 21-70.

Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Husserl und die Meditationen des Descartes (Antrittsvorlesung)* (Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswiss. Reihe. H. 48), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1971, 29 p.

Wolfgang JANKE, compte rendu de Rainer SPECHT, *Commercium mentis et corporis. Ueber Kausalvorstellungen im Cartesianismus* (Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1966), *Philosophische Rundschau*, 1971, n° 1-2, p. 92-105.

Sergio RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna* (Molino de ideas, 9), Madrid, G. del Toro, 1971, 224 p.

Roger TEXIER, « La théorie cartésienne de l'action », *Impacts*, 1971, n° 3, p. 49-63.