

BULLETIN CARTÉSIEN IV

par L'ÉQUIPE DESCARTES (C.N.R.S.)*

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1973.

An international critical bibliography of Cartesian Studies for 1973.

Tout en maintenant le principe indiqué dans le premier Bulletin Cartésien (pour l'année 1970, *Archives de philosophie*, 1972, 35, 2, p. 263-319) donnant priorité à l'utilité, nous avons fait quelques progrès dans le sens d'un dépouillement exhaustif de la bibliographie¹.

Heidegger et la situation métaphysique de Descartes

Le moment semble venu de prendre en vue l'ensemble des textes que Heidegger a consacrés — et consacre — à une mise en situation proprement philosophique de la pensée cartésienne

* Au 1^{er} janvier 1975 cette équipe est officiellement associée à l'E.R. 56, formation propre du C.N.R.S.

Adresse postale : E.R. 56, Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines (C.N.R.S.), 156, Avenue Parmentier, 75010 Paris.

Secrétaire : Jean-Luc Marion ; Secrétaire de rédaction : Bénédicte Guinamard ; Membres : Jean-Robert Armogathe, Rémi Brague, Catherine de Buzon, Pierre Cahné, Pierre Costabel, Jean-François Courtine, Jean-Pierre Deschepper, Jean Lebrun.

Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

1. Naturellement, des ouvrages, articles ou parties d'ouvrages concernant Descartes continuent d'échapper à notre atteinte non seulement en raison des lacunes de l'information mais encore en fonction des difficultés d'accès à certaines publications étrangères. Les Auteurs qui seraient surpris de notre silence à leur égard voudront bien considérer que l'envoi à la Rédaction d'un exemplaire de leur travail serait le meilleur moyen de pallier le défaut constaté. (Voir l'avis encadré p. 307).

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'histoire de la métaphysique. Plusieurs raisons à cela. D'abord, l'écllosion de nombreux travaux directement (ainsi J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, recension plus bas en p. 263), ou indirectement (L. Gäbe, W. Röd, H. Caton, etc.) inspirés par cette méditation. Ensuite, les traductions récemment parues en français (*Nietzsche*, et bientôt *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971, à paraître en traduction française chez Gallimard). Enfin et surtout, parce que le temps n'est plus, où l'étude de Descartes relevait de, et inaugurerait la « philosophie française » (Bergson), comme par opposition et contradiction avec, par exemple, la « philosophie allemande ». Plus, tout se passe, depuis une dizaine d'années (à la suite des travaux de Gouhier, Alquié, Gueroult, Rodis-Lewis) comme si le travail décisif sur Descartes attirait, autant que les chercheurs français, les chercheurs étrangers, et notamment allemands. Il nous paraît que l'impulsion en vient, en grande partie, de la méditation au cours de laquelle Heidegger souligna, de plus en plus nettement, le rôle décisif de Descartes, non seulement pour la « philosophie française », mais aussi dans le destin de la métaphysique occidentale. Ce rôle, Heidegger ne le mesure pas absolument d'emblée, mais — ce qui mérite l'attention — le découvre peu à peu, et d'autant mieux en discerne l'étrangeté incontournable².

§ 1. *Sein und Zeit* : Descartes ou l'absence de la « mondanité ». — La pensée qui entreprend, par « destruction de la métaphysique », de mettre au jour une ouverture de l'étant où l'Être ne se résume, ni ne se perde, en simple présence atomisée et figée, orpheline du temps, rencontre Descartes, d'emblée, comme un obstacle et une errance. En effet, la question du sens de l'Être se concentre dans l'approche du *Dasein*, de « l'être - le - là »³, où tout autre étant se trouve mis au monde, à condition du moins que l'analyse fondamentale du *Dasein* délivre bien la possibilité d'un Être - au/dans-le-monde. Mais justement, un tel monde suppose bien autre chose que la scission, qu'il rend digne de question, d'une *res cogitans* avec une *res extensa*. Pour que monde il y ait, sans doute faut-il une collection d'étants, mais surtout, et plus fondamentalement, la dimension où ceux-ci se découvrent toujours déjà mis en rapport au seul étant avec lequel il en va toujours de l'Être (*S.Z.* § 9) ; du sien comme du leur, puisque, pourrait-on dire, il s'agit du même, ou plutôt, le Même constitue précisément ce qui maintient, comme Être, l'ouverture de celui-ci aux autres.

2. Voir l'annexe bibliographique, *infra* p. 264 pour la présentation détaillée et pour la détermination des sigles utilisés dans le développement ci-dessous.

3. Voir *Lettre sur L'Humanisme*, in *Questions III*, p. 93, *Wegmarken* S. 157 et *S.Z.* § 9.

La question du monde comme tel, de la mondanité donc, exige une manière de retrait de l'étant mondain immédiatement donné, jusqu'à ce qui le met au monde. La question de la mondanité en appelle donc au *Dasein*, premièrement. Par rapport à ces exigences, Descartes offre « le cas le plus opposé » (S.Z., § 18, S. 88), et ceci parce qu'il méconnaît radicalement, dans l'évidence aveuglée qui pose la *substantia extensa* face à la *cogitatio*, le rapport qui rend possible la mondanité du monde : « La tendance à restreindre le problème du monde à celui de la 'choséité naturelle', tenue pour l'étant intramondain accessible de prime abord, fut aggravée par Descartes. Il a renforcé l'opinion que la connaissance ontique, supposée la plus rigoureuse, d'un étant est aussi bien une ouverture possible en vue de l'être premier de l'étant mis à découvert par une telle connaissance » (S.Z. § 21, S. 100). La question du monde, comme question sur l'Être des étants, se trouverait dissimulée (malgré les occurrences d'*in mundo* : *Meditationes*, AT VII, 25, 3 ; 42, 22 ; 43, 9 ; 58, 27 ; 61, 24 ; 66, 19) du fait même de son assimilation à la simple connaissance de tel ou tel étant intramondain.

Et ceci, parce que, d'abord, l'étant intramondain ne se trouve jamais compris que comme ce qui demeure (*ipsa remanente*, *Principia Philosophiae* II, § 4, AT VIII-1, 42, 21 et § 12, *ibid.*, 46, 18, etc.)⁴, comme « standiger Verbleib » (§ 19, S. 92), « ständige Vorhandenheit » (§ 21, S. 96) etc. — Comment ? Descartes obtient la *res extensa* au terme d'éliminations conscientes et répétées, d'abord des futures « qualités secondes », ensuite de la pesanteur (y compris la dureté). Ce qui lui reste tout aussi bien, ne lui reste que parce qu'il a su rester, demeurer dans une permanence indépendante, qu'aucune expérimentation n'a pu entamer ; du morceau de cire ne reste (*remanet*, AT VII, 30, 19, 25) que l'étendue, qui précisément, ne se définit qu'en ce qu'elle demeure. La méthode de mise en évidence, ici comme dès auparavant (*Regulae*), n'a rien de provisoire : à chercher ce qui reste, elle détermine de fond en comble le reste comme ce qui reste assez pour s'identifier à sa subsistance. Le privilège, dans cet ensemble, du savoir mathématique (§ 21, S. 95-96) devient intelligible : les mathématiques, procédant par abstraction, construisent et atteignent un objet indifférent à la contingence physique, et qui, donc, demeure ; ce qui, du monde, reste après l'abstraction, cela justement — reste. Le savoir mathématique, donc, à rebours de tout mathématisme, tient sa prééminence de la définition du savoir comme certitude, et de l'objet physique comme permanent.

4. La définition de l'étant dans son Être à partir de la seule rémanence de la présence vaut en ce sens aussi bien pour l'*ego cogito* qui, lui aussi, le premier, « remanet » (AT VII, 25, 23).

Ainsi bloqué dans la seule présence permanente, l'étant intramondain ne saurait rien livrer au sujet de la mondanité du monde. Mais surtout, il interdit aussi bien toute autre voie qui, en sus, ouvrirait sur la question de l'Être même. En effet, non seulement Descartes ne permet pas de questionner sur l'Être directement à partir de la détermination de l'étant intramondain comme permanent ; non seulement il ne trace pas d'autre voie pour en penser l'Être, et donc la mondanité ; mais surtout il masque et méconnaît le statut ontologique de sa thèse sur l'étant intramondain, et ce, en plusieurs façons. (a) La *substantia*, appliquée à Dieu comme seule indépendance absolue, et aussi à la *cogitatio* et à l'*extensio*, quelque finies qu'elles soient, exigerait une théorie de son équivocité, c'est-à-dire une méditation sur l'analogie (de l'Être, ou théologique, le débat restant à penser) ; mais « Descartes demeure très en arrière de la scolastique » (§ 20, S. 93) sur la question de l'analogie, à supposer même qu'il l'envisage ; en effet le texte des *Principia I*, § 51 se contente d'énoncer la difficulté, sans même l'approcher. Première esquivé de l'interrogation ontologique. (b) Comme Descartes détermine la *substantia* d'après la permanence (*subsistentia*), il ne l'aborde jamais que par ce qui demeure, et donne en permanence accès à la vérification, c'est-à-dire « nos afficit » (*Principia I*, § 52, AT VIII-1, 25, 5) ; or, précisément, l'affection permanente, qui pourtant définit l'étant, ne met en jeu qu'un attribut, qui, pour principal qu'il demeure, ne « couvre » cependant pas la substance elle-même, qui, comme telle, ne nous affecte pas. « L'Être lui-même ne nous affecte pas, et c'est pourquoi il ne peut pas être appréhendé (...) Ceci constitue une renonciation radicale à toute possibilité d'une problématique pure de l'Être » (§ 20, S. 94). L'écart de l'attribut principal et de la substance, s'il garantit l'irréductibilité de celle-ci, en écarte définitivement le questionnement originel. Ce qui explique la double signification de *substantia*, entendue « tantôt dans un sens ontologique, tantôt dans un sens ontique » (*ibid.*), où joue à plein la confusion entre la connaissance de l'étant (permanent) et l'approche de l'Être (mondanité). (c) Ainsi entrevoit-on l'esquivé la plus fondamentale : la chose intramondaine se trouve abordée comme un objet, « traduite » (§ 21, S. 97 ; voir « interpréter », § 14, S. 66) en termes et dimensions mathématiques. Cette traduction (voir *Règle XIV*, AT X, 441, 20) ne vise pourtant pas, on l'a vu, une mathématisation, ni même une formalisation. Elle entreprend de transcrire la *παρουσία* en ce qui, en fait de permanence, satisfait le mieux au requisit de certitude. Et donc Descartes poursuit, dans l'oubli même de la mondanité du permanent, la décision originelle de la métaphysique — ne pas interroger l'essence dissimulée de la présence. Le

silence sur la mondanité ignorée des étants permanents d'étendue s'inscrit comme oublié de l'Être (§ 6, S. 25).

L'analyse de la pensée cartésienne du monde comme *res extensa* (alors que c'est l'inverse qui reste à penser, § 14, S. 66) conclut à une triple esquivé de l'essentiel. Cette esquivé, au temps de *Sein und Zeit*, Heidegger ne la conçoit pas encore comme virage décisif dans le destin de la métaphysique, mais il en crédite déjà le *cogito*. S'il faut une « destruction phénoménologique du *cogito, sum* » (§ 18, S. 89), c'est d'abord parce que l'indétermination ontologique (non pas ontique, certes) de la *res* (comme) *extensa* lui provient de l'*ego* qui la cogite originellement comme son objet. C'est aussi, par conséquent, parce qu'en l'*ego* lui-même se fait jour l'indétermination ontologique concernant la mondanité (et donc le *Dasein*) : « Ce que Descartes laisse dans ce commencement « radical » indéterminé, c'est la manière d'être de la *res cogitans*, plus précisément le sens d'être du *sum* » (§ 6, S. 24 ; voir § 10, S. 46 ; etc.). Loin qu'on puisse en appeler, de la faillite ontologique de la *res extensa*, à un surcroît du *cogito*, celui-ci, au contraire, abrite d'autant plus pareille faillite, qu'il la provoque ailleurs. L'exercice ontique triomphant du *cogitare* masque la « *Bodenlosigkeit*, l'effondrement du soi » ontologique, où se meut « la problématique du moi depuis la *res cogitans* de Descartes, jusqu'au concept hégélien d'Esprit » (§ 64, S. 320, A. 1). La destruction du *cogito* consistera donc moins en sa critique (en termes de Kant, Husserl, etc.), qu'en la mise au jour de ce qu'il manque : la manière d'Être que suppose le simple *sum*, qui, loin de clore le doute, devrait, en un sens, l'ouvrir à sa dimension véritable. Mais Descartes, s'il doute de tout étant, ne se doute pas que l'Être même fait question, et ne va pas de soi. — Ainsi *Sein und Zeit*, pour avoir critiqué le monde méconnu comme *res extensa*, se renvoie lui-même au (*cogito*) *sum*.

§ 2. *La subjectivité de la subjectivité*. — Le renvoi au *cogito, Sein und Zeit* l'indique, sans jamais l'accomplir : la « destruction phénoménologique du 'cogito sum' » devait prendre place dans la II^e partie, 2^e section (§ 18, S. 89), c'est-à-dire après une analyse du schématisme kantien comme prélude à une problématique de la temporalité, et avant l'approche aristotélicienne du temps comme base et limite de l'ontologie ontique (§ 8, S. 40). *Sein und Zeit* esquivé aussi l'insuffisance du *cogito sum* par son inachèvement même : tout se passe comme si sa problématique hâtive et provisoire, tout en suffisant à critiquer la *res extensa*, ne permettait pas encore de lire en profondeur le *cogito sum* — comme si Descartes devenait jalon sur le chemin de Heidegger, et borne d'un territoire

encore à pénétrer. Il n'en est que plus significatif que, dès la défaillance de *Sein und Zeit*, apparaisse, presque furtivement, la formule plus tard décisive, « cogito me cogitare rem » (§ 82, S. 433). Mais précisément, comment celle-ci permettra-t-elle de penser en profondeur — de « détruire phénoménologiquement » — le *cogito sum* ?

Comme souvent, Heidegger pénètre en force au cœur de la question, avec, en apparence, un total mépris des exactitudes textuelles. Mais qui contraint, ici, de se fier aux apparences ? — Première thèse : la subjectivité de la subjectivité. Ce qu'entendait Aristote par ὑποκείμενον, ce qui demeure en soubassement, tout en restant en commerce privilégié avec l'οὐσία, Descartes en maintient certes la subjectivité (*subjectum*). Mais il la comprend de manière radicalement neuve, en l'attribuant à l'*ego* ; c'est-à-dire en l'inscrivant au compte de la réflexion intime (et bientôt intimiste) de la conscience de soi. N'importe donc pas tant l'autonomie de la pensée, que le statut d'ὑποκείμενον /*subjectum* que se reconnaît l'*ego* : « Le décisif, ce n'est pas que l'homme se soit émancipé des anciennes attaches pour arriver à lui-même, mais que l'essence même de l'homme change, pour autant que l'homme devient sujet. Ce mot *subjectum*, nous devons à la vérité le comprendre comme traduction du grec ὑποκείμενον. Mot qui désigne ce qui gît là devant, et qui, comme fondement, rassemble tout en soi. Pareille signification métaphysique du concept de sujet n'a de prime abord aucun rapport particulier à l'homme et pas du tout au Je » (*H*, S. 81 = p. 80). Que signifie, en réponse à l'« interprétation » de l'étant comme *res extensa*, l'« interprétation de l'homme comme *Subjectum* » (*H*, S. 91 = p. 89 et toute la note 4. Cf. *Schelling* S. 72 et 112) ? Peut-être rien moins que l'identification de la connaissance avec la question du fondement de l'étant ; ou plutôt, la compréhension de l'étant à partir d'un fondement en général (*Satz vom Grund*), lequel même s'il commence par avoir nom monade, Dieu, etc., se résorbe finalement dans l'indépassable figure de la *cogitatio* réfléchie, qu'elle soit humaine, ou non. Ainsi comprise — comme figure moderne de la subjectivité — la subjectivité implique, loin de s'y opposer, l'objectivité, parce qu'elle y provoque, et la produit : « La liberté moderne de la subjectivité se confond entièrement avec l'objectivité qui lui est faite sur mesure » (*H*., S. 103 = p. 99, et toute la note 9).

— Cette première thèse en commande immédiatement une seconde : il faut penser sans la travestir, ni la manquer en un banal subjectivisme, la subjectivité de la subjectivité. Pour ce faire, il faut comprendre que l'énoncé du *cogito, sum* n'offre pas seulement la première vérité de la métaphysique ; ou plutôt, il ne l'offre qu'en tant qu'il devient vérité première, qui demeure au fondement de toute

autre vérité, ou conception. Toute pensée peut et doit, en dernière analyse, se comprendre comme, ou se contre-appuyer sur le *cogito, sum* (voir, entre autres, AT VII, 352, 1-18, dont « ... nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est »). Comme *co-agitatio*, la *cogitatio* accompagne et double toute autre pensée (*H.*, S. 100 = p. 96) ; elle devient la thèse, ou mieux le principe qui rend possible tout énoncé sur le monde, et donc à la fois le monde et l'énonciation. Bref, « dans la proposition comme proposition, et en conséquence, dans le principe suprême comme principe du *Je*, est posée en même temps la validité tout aussi originelle du principe de la contradiction à éviter (en un mot : principe de contradiction)... 'Je pense' signifie : j'évite la contradiction, j'obéis au principe de contradiction » (*F.D.*, S. 89, et le § F, en entier). Le *cogito, sum* tient lieu du principe de contradiction, et, en ce sens, devient fondamentalement inébranlable, *inconcussum quid* (voir *S.G.*, S. 132 = p. 175, et S. 89 = p. 61). C'est en le prenant en vue à partir d'Aristote (*Métaphysique* Γ, et le βεζαιοτάτον de 1006 a 5), qu'on pense le *cogito, sum* dans sa radicalité de fondement non seulement du moi subjectif, mais d'abord des étants dans leur objectivité.

Reste à préciser comment telle pensée particulière peut doubler et donc précéder toute autre⁵. C'est — troisième thèse — que Descartes comprend la pensée comme représentation, l'*idea* comme *perceptio* (*H.*, S. 100 = p. 96). Le tournant décisif ne se produit, en effet, peut-être pas avec la transcription d'εἶδος/*ιδέα* en *idea* ; car les scolastiques font toujours effort pour penser celle-ci comme *essentia*, qu'elle soit sise en un entendement divin ou humain.

Plus radicale semble encore la transposition de « l'*ιδέα* en *idea*, c'est-à-dire en *perceptio* » (*N. II*, S. 465 = p. 375 ; voir S. 151 = p. 122, etc., *Schelling*, S. 43-44 ; et S. 110-111). C'est alors seulement, que la représentation, qu'elle se charge ou non de l'εἶδος (comme au long du *Traité de l'Âme* d'Aristote), reste égale à elle-même, c'est-à-dire se maintient dans une autopossession que nulle idée adventice ne peut — même si elle l'occupe — troubler. Heidegger dit ailleurs (*N. II*, S. 466 = p. 376 ; S. 156 = p. 127, etc.) qu'il ne convient pas, en toute rigueur et malgré l'usage ratifié par Descartes lui-même, de traduire *cogitatio* par *pensée*, puisqu'il s'agit-là d'une pensée sur le mode de la réflexion, c'est-à-dire de la remise à disposition du regard de tout ce qui l'occupe — d'une réduction tangentielle du pensé quelconque à l'identité transparente de la pensée de soi.

5. Sur les thèses 3 et 4, particulièrement développées dans *N. II*, voir notre recension in « Bulletin Cartésien II », *Archives de Philosophie*, 1973, 36/3, p. 455-459.

Mais alors, faudrait-il conclure que toute pensée devient de droit et pour ainsi dire structurellement assimilable au *cogito, sum* ?

D'où la quatrième thèse — *cogito me cogitare (rem)*, qui achève seule ce qu'indiquait elliptiquement *Sein und Zeit* (*loc. cit. supra*). Deux abords en sont possibles. Premièrement à partir du *corpus* cartésien, pour demander : Descartes emploie-t-il jamais le redoublement *cogito me cogitare* ? Jamais directement, à notre connaissance. Indirectement plusieurs textes y approchent, outre les *V^{ae} Responsiones* (AT VII, 352, 1-18), on relève *Meditatio II* (AT VII, 33, 12-14) « ... cum videam sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre », et « ... quamvis concipiam me esse rem cogitantem » (*ibid.*, 44, 24), ou encore *l'Entretien avec Burman* (AT V, 149, 17), « Conscium esse est quidem cogitare et reflectare supra suam cogitationem ». Mais l'essentiel ne se trouve pas ici. La vraie question demande bien plutôt : pourquoi Heidegger a-t-il cru pouvoir concentrer le *cogito* dans une thèse qui, loin de l'énoncer, met en lumière son fondement, fondement que dissimule, en un sens, son énoncé performatif — *cogito* < ergo > *sum* ? Les textes les plus explicites (*V.A. I* « Ueberwindung der Metaphysik » § 4, § 18 = *Essais et Conf.* p. 83 sq. ; *Z.S.D.*, S. 68 ; *N. II*, S. 148 fg. = p. 120 sq. ; *Schelling*, S. 36-37) répondent formellement : pensant toute chose sur le mode de la *co-agitatio* et de la *reflexio*, l'*ego* garde en vue, quel que soit le contenu représentatif qu'il cogite, et comme par transparence à travers lui, le seul point avéré et certifié — « illud tantum... certum et inconcussum » (AT VII, 25, 23-24) : la *cogitatio*, en tant qu'elle cogite, demeure en parfaite certitude. L'assurance substantielle de l'*ego* ne constitue pas, en quelque manière, une simple dérivée existentielle de la détermination existentielle, mais en ceci que le monde ne trouve de fondement qu'en sa réduction toujours possible, souvent potentielle seulement, à la *cogitatio*. Celle-ci devient manière universelle d'aborder le monde (AT X, 398, 14-17), et donc mode pour les étants d'affleurer à leur Être. *Sein und Zeit* questionnait l'insuffisance ontologique du *sum*, que la *cogitatio* masquait. Mais ici, c'est la *cogitatio* elle-même, qui, approchée dorénavant comme principe suprême (thèse 2), devient détermination ontologique des *ὄντα* sur le mode de *cogitata*. La détermination du *sum* ne se trouve ni en lui (*Bodenlosigkeit*), ni dans un autre étant, mais dans la *cogitatio* elle-même — à condition bien sûr de la penser comme mode d'Être des étants. Ce qui revient à dire que, pour Heidegger, *cogito, sum* n'aurait rien de déterminant ni d'irréversible pour toute la métaphysique, s'il ne devait s'entendre que comme preuve de *mon* existence (n'est-ce pas sur ce point que des antécédents l'épuisent, et des conséquents le critiquent ?) — mais qu'il apparaît décisif, pourvu qu'on y lise d'abord une thèse sur le

mode d'existence *en général* des étants à partir de ma *cogitatio* (voir *Wegmarken*, S. 383 fg.) Et si *ego* il y a, c'est qu'une telle fonction de la *cogitatio*, dans son fond, relève d'une structure d'« égotisme » : la cogitation réfléchit vers ce qu'ainsi elle constitue comme un *ego*. — Mais alors, faudrait-il croire que la *Bodenlosigkeit* du *sum* disparaît, maintenant que la *cogitatio* l'investit ? C'est au contraire l'inverse : que l'*esse* des $\delta\nu\tau\alpha$ / *cogitata* dépende d'abord de la *cogitatio* en une « métaphysique de la connaissance » (V.A. I, 67 = *Essais et conférences* p. 86), tel paraît bien le suprême glissement de terrain, où le sol manque, et où marche cependant « d'un si bon pas » la métaphysique moderne.

§ 3. On comprend maintenant en quel sens Heidegger peut dire, de toute autre manière que Bergson prouvant historiquement la supériorité de la « philosophie française » sur les autres, que « Descartes a pensé à l'avance le fondement de la métaphysique des Temps Modernes, ce qui ne signifie pas que toute la pensée ultérieure ne soit que du cartésianisme » (N. II, S. 148 = p. 120), ou encore qu'« avec Descartes commence l'achèvement de la métaphysique occidentale » (H., S. 91 = p. 89), et que la pensée cartésienne reste déterminante jusque pour l'idéalisme allemand (*Schelling*, S. 72-113). C'est qu'en effet, Descartes opère le renversement à l'intérieur duquel demeurera toute postérité : il substitue à la question sur l'Être de l'étant, celle sur le savoir certain de l'objet ; ou moins grossièrement : c'est le savoir certain de l'objet qui désigne maintenant le mode d'Être de l'étant ; car sans doute ne disparaît pas — et surtout pas dans l'oubli de l'oubli — la question de l'Être. Mais elle se dissimule en se métamorphosant en une autre interrogation : comment cet X se laisse-t-il prendre en vue comme un *cogitatum*, au fondement duquel, comme $\delta\pi\omicron\kappa\acute{\sigma}\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, gît le *principe* : *cogito me cogitare (ergo sum)* ? Si donc c'est à Descartes que revient l'ambiguïté (et non plus seulement la *Bodenlosigkeit*) d'une « métaphysique de la connaissance » si celle-ci triomphe, loin de se diluer, dans le primat de la volonté (de volonté) sur la (volonté de) vérité chez Nietzsche, alors sans doute faut-il tenter de mettre au clair la situation essentiellement cartésienne des penseurs postcartésiens.

(a) Leibniz : la monade permet d'interpréter chacun des étants, humains ou non, à partir de l'*ego (cogito)*, généralisant le rapport cogitatif au monde au-delà même de la conscience, en réflexion (aperception) (voir *Wegmarken*, S. 379-384) ; par quoi le rapport polémique de Leibniz à Descartes apparaît secondaire quoique inévitable (S.G., S. 29 = p. 61) face à la commune compréhension de la subjectivité de la subjectité (*ibid.* S. 132 = p. 175).

(b) Kant : dès *Sein und Zeit*, Heidegger place Kant dans le droit fil de la méditation cartésienne, et pour plusieurs raisons. Premièrement, « ... Kant reprend, dans tous ses traits essentiels, dogmatiquement la position de Descartes » (§ 6) concernant le sujet subjectivement ὑποκείμενον ; en effet, la problématique d'un *ego* indépendant du monde (parce que antérieur à lui) demeure, quand bien même cette indépendance ne se démontre pas en psychologie rationnelle, mais joue « seulement » comme fondement transcendantal : « ... même si l'on abandonne le primat ontique du sujet isolé et de l'expérience intérieure, la position de Descartes n'en demeure pas moins encore, ontologiquement » (§ 43, S. 204 ; voir S. G., S. 132 = p. 175 ; V.A. *Überwindung* ... § 18, S. 78 = *Essais...*, p. 98 sq.). Deuxièmement, et en conséquence, la détermination de l'Être de l'étant, particulièrement de l'étant « matériel » reste offusquée par le primat de l'existence posée (Kant), c'est-à-dire de ce qui seul « nos afficit » (Descartes). — L'attribut seul témoigne de l'inconnaissable οὐσία, comme aussi le *Sein* ne se livre que hors de la proposition : « 'L'être n'est pas un prédicat réel', selon l'expression de Kant, qui reprend seulement la proposition de Descartes » (§ 20, S. 94). Commune scission de la connaissance et de l'« être », qui permet de réduire aisément l'*extensio* cartésienne à l'intuition pure de l'espace, puisqu'il s'agit de deux prises de possession par l'*ego* de la mondanité du monde (§ 21, S. 101).

(c) Fichte et Schelling doivent leur situation métaphysique à l'accomplissement en eux de l'*Ichheit* (V.A., *Überwindung...* § 18), et plus généralement à l'explicite prise en vue de la subjectivité subjective comme telle, c'est-à-dire comme principe et fondement — comme liberté (Schelling, S. 72 fg.).

(d) Hegel : le passage se trouve nettement thématé (H., S. 118-119 = p. 110) ; puisque, le souci de Descartes ayant été de « choisir et élaborer parmi les divers modes du représenter, celui qui est destiné à un savoir absolu », le souci de Kant, « de mesurer selon sa nature et ses limites le savoir ainsi choisi », reste à Hegel le souci de résorber l'écart contradictoire qui distingue le savoir (absolument certain) de l'Absolu (à savoir certainement). Il convient donc de maintenir le primat de la méthode sur ses objets (*Wegmarken*, S. 260 = *Questions II*, p. 51), et aussi le rapport sujet/objet (*ibid.* S. 261 = *ibid.* p. 52), pour en surmonter l'irréductibilité — pour faire jouer *dans* le savoir absolu le sujet et l'objet, penser non seulement toute substance par rapport à un *ego* (Descartes, Kant), ou comme *ego* (Leibniz), mais aussi l'*Ego* comme effectif sujet, comme substance absolue. C'est bien pourquoi Hegel même revendique Descartes comme « sol assuré » de la métaphysique (*ibid.* S. 257-258 = *ibid.* p. 48-49).

(e) Nietzsche : le plus évident mérite de la lecture heideggerienne nous semble la mise en rapport de Nietzsche avec Descartes. Rapport qui rend l'un et l'autre à un dialogue d'autant plus éclairant qu'il ne sombre plus dans la polémique (*N. II*, S. 189 = p. 152 ; S. 174 = p. 140, « car la relation de Nietzsche à Descartes est *essentielle* pour la mise en situation métaphysique de Nietzsche »). La relation se dégage en quatre thèses (*N. II*, S. 190 = 152 sq.) : 1. Descartes pense l'homme comme sujet (*ego*), que Nietzsche approfondit comme *corps* (fait dernier). 2. Descartes formule l'Être de l'étant dans la représentativité (*cogitatio*) qu'en prend et donne l'*ego* ; ce que Nietzsche reprend dans l'estimation que la volonté se donne de chaque étant dans son Être, comme valeur. 3. Descartes éprouve la vérité sous le mode de la certitude, et Nietzsche comme tenir-pour-vrai, affermissement par l'affirmation. 4. La maîtrise de l'étant se fonde pour Descartes sur la mesure que la représentation humaine en propose ; Nietzsche fonde l'organisation et la « perspective » du monde sur la volonté de puissance. — C'est dire que l'*ego cogito* se trouve déjà comme investi de la valeur, précisément parce qu'il la rend possible (*H.*, S. 220 = p. 196). Il faudrait en ce sens se demander pourquoi, comme par hasard, Descartes a esquissé une théorie de la valeur ; et encore, pourquoi et comment la volonté cartésienne *précède*, de sa certitude, parfois l'évidence (et pas seulement à partir de 1644-1645) ; ou enfin, pourquoi l'exigence épistémologique de certitude coïncide avec la maîtrise technique. Toutes questions que l'interprétation de Descartes à la lumière de Nietzsche — ou mieux de l'un et l'autre comme illuminant l'histoire de la métaphysique — pose aux historiens de la philosophie, comme tels.

C'est d'ailleurs une semblable interrogation que suscite la méditation cartésienne de Heidegger dans son ensemble. Il s'agit moins de la prendre, au risque de s'en étonner comme « inexacte », ou contournée, pour un essai d'histoire de la philosophie, que d'y voir la mise à jour des parentés profondes, des échos et rencontres — intemporelles *parce qu'historiques* — qui réunissent les plus grands parmi les penseurs autour de la même question — de la question du Même. C'est donc aux historiens de la philosophie qu'il revient de féconder l'érudition historique, l'investigation calculante et l'établissement philologique par la semence d'une pensée de la métaphysique comme telle. Ce qui revient à dire que les études cartésiennes progresseront moins au rythme de la documentation techniquement accumulée, qu'à la mesure des questions proprement philosophiques qui les susciteront. Parmi lesquelles, Heidegger permet de le comprendre, Descartes reste fondamental, comme l'essence de la technique qui s'origine en lui.

J.-L. M.

Annexe bibliographique

1. Principaux textes de Heidegger sur Descartes.

Date de
composition
(non de
publication)

- 1927 *Sein und Zeit* cité S.Z.
(partiellement traduit ; pagination originale reproduite)
§ 18-21
§ 6, § 10, § 64
§ 82
- 1938 *Holzwege / Chemins qui ne mènent nulle part* cité H.
(a) S. 80-81 = p. 79-81
et les notes 4 et 9, S. 91 fg. et 98 fg. =
p. 89 sq. et 95 sq.
- 1936-1940 (b) S. 220 = p. 196
- 1936 (c) S. 282 = p. 249
- 1955-1956 *Satz vom Grund / Principe de Raison* cité S.G.
S. 29 = p. 61
S. 132 = p. 176
- 1935-1936 *Die Frage nach dem Ding / Qu'est-ce qu'une chose ?* cité F.D.
(pagination originale reproduite)
S. 76-83
S. 85, 87
- Schellings Abhandlung über das Wesend der menschlichen Freiheit* cité Schelling
(non traduit)
S. 43-44 / 30-40
S. 72 / 110-112
- 1936-1946 *Vorträge und Aufsätze* cité V.A.
Überwindung der Metaphysik
§ 4-5, § 18 (S. 65-68 ; S. 78-79), = *Essais et Conférences*, p. 83-86, 98-100.
- Nietzsche II* cité N. II
- 1940 (a) S. 131 = p. 107 sq.
S. 148-199 = p. 120 sq.
- 1941 (b) S. 427-436 = p. 340-350
S. 450-454 = p. 360

- 1941 (c) S. 460 = p. 370
 S. 463 = p. 373
 S. 465 = p. 375
 S. 466 = p. 376
 S. 472 = p. 381
 S. 474 = p. 382
- 1941 *Zur Sache des Denkens* cité Z.S.D.
 S. 66
- Wegmarken* cité *Wegmarken*
- 1930-1931 (a) S. 138 = *Questions II*, p. 156
- 1958 (b) S. 257 = « p. 48-49
 S. 260 = « p. 51-52
 S. 264 = « p. 56
- 1928 (c) S. 383 fg. (non traduit)

2. Principaux commentaires par Heidegger de textes précis de Descartes.

Regulae

- F.D.* S. 78-81 *Règles III-IV-V*
N. II S. 170 = p. 137-138 *Règle IV (titre)*
Wegmarken S. 138 = *Questions II*, p. 156 *Règle VIII*

Discours de la Méthode

- AT VI, 61, 28-62, 8 : *N. II*, S. 188-189 = p. 151-152.
 (traduction à discuter).

Meditationes

- III (AT VII, 35, 13-15) : *N. II* S. 427 = p. 342.
 IV (AT VII, ?) : « S. 426 = p. 341.

Principia Philosophiae

- I, 7 « S. 157 = p. 128.
 I, 9 « S. 156 = p. 126.
 I, 10 « S. 176 = p. 142.
 I, 49 « S. 432 = p. 346.
 I, 51-52 *Sein und Zeit* § 20
 I, 53 « § 19
 I, 63 « § 20
 I, 64-65 « § 19
 II, 4 « § 19, § 21
 II, 3 « § 21

* * *

1. Textes et documents.

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René). — *Œuvres de Descartes* publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY, tome VII : *Meditationes de prima philosophia*. — Paris, J. Vrin, 1973, 614 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René). — *Œuvres philosophiques (1643-1650)*, tome 3, texte établi, présenté et annoté par Ferdinand ALQUIÉ. — Paris, Garnier, 1973, [24] + 1152 p.

1. 1. 3. DESCARTES (René). — *Discours de la Méthode*. Introduction d'ALAIN, commentaire et notes de Jean-Marie BEYSSADE. Paris, le Livre de Poche, 1973.

1. 1. 4. ESZE (J.). — « Deux documents inédits sur Descartes », *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae*, Hongrie, 1973, 15, 1-2, p. 230-244.

1. 1. 5. DESCARTES (René). — *Œuvres de Descartes* publiées en japonais par Noriyoshi MIYAKE et Takéfumi TOKORO, en 4 volumes (vol. I, 447 p. ; vol. II, 527 p. ; vol. III, 480 p. ; vol. IV, 447 p.). — Tôkyô, Lib. Hakousouisha, 1973.

1. 1. 6. DESCARTES (René). — *Regulae ad directionem ingenii*, kritisch revidiert und herausgegeben von H. SPRINGMEYER und Hans G. ZERKL. — Hambourg, Meiner Verlag, 1973. (« Philosophische Bibliothek » n° 262 c.)

1. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

1. 3. 1. LOBKOWITZ (J. C.). — « Obiezioni inedite alle ' Meditationi ' di Descartes (a cura di Dino PASTINE). Objections inédites aux Méditations de Descartes (éditées par Dino Pastine) », *Rivista critica di storia della filosofia*, Italie, 1972, 27, 2, p. 177-221.

1. 1. 2. DESCARTES, *Œuvres philosophiques (1643-1650)*, tome 3, texte établi, présenté et annoté par Ferdinand ALQUIÉ. Ce troisième volume d'œuvres philosophiques complète l'édition si pratique qu'a préparée F. Alquié⁶. Les principes d'édition sont les mêmes

6. Voir notre compte rendu des tomes 1 et 2 dans le *Bulletin Cartésien I, Archives de Philosophie*, 1972, 35 /2, p. 268-269.

que dans les précédents volumes, appliqués ici à la période 1643-1650, dont le corpus principal est constitué des *Principes* et des *Passions de l'Ame*, complétés d'une abondante correspondance, particulièrement avec la princesse Élisabeth. La plupart des lettres de la période ont d'ailleurs été retenues et reproduites en français. Le texte des *Principes*, donné ici dans son intégralité, est celui de l'abbé Picot, revu par Descartes ; notons que F. Alquié a préféré, pour respecter l'ordre chronologique qu'il s'est imposé, renvoyer en 1647 la lettre-préface de Descartes, qui ne se trouve que dans l'édition française. Du reste, l'éditeur indique en note les principales différences entre le texte latin et la version française des *Principes* ; les figures sont conservées dans le texte, conformément à l'édition latine et pour plus de commodité. Relevons que l'éditeur avait déjà publié, au tome 2, la réponse de Descartes aux *Instances* de Gassendi, que Baillet date de janvier 1646. Mais la commodité du lecteur l'a emporté sur le souci chronologique et l'éditeur n'a d'ailleurs pas manqué, en janvier 1646, d'indiquer ce texte en renvoyant au tome 2. Les *Notae in programma* sont données dans la traduction de Clerselier, ce qui est extrêmement précieux. Pour l'édition des *Passions de l'Ame*, l'éditeur a respecté la ponctuation qui donne à ce traité un style si particulier.

Plusieurs tables portant sur les trois volumes terminent cette édition, qui doit rendre les plus grands services. L'annotation historique et philosophique de F. Alquié est claire, précise ; elle éclaire de manière concise les principales difficultés du texte et constitue un guide sûr dans la lecture de l'œuvre cartésienne. On ne saurait exagérer les mérites de cette édition qui présente, en trois volumes maniables, agréables à consulter et bien présentés, l'essentiel de l'œuvre de Descartes. L'édition Adam-Tannery révisée servira encore, malgré ses imperfections, d'édition de référence⁷, mais l'édition Alquié est la véritable édition classique, qui est l'indispensable instrument de travail des historiens de la philosophie moderne.

J.-R. A.

1. 1. 3. DESCARTES (René). — *Discours de la Méthode*. Introduction d'ALAIN. Commentaire et notes de Jean-Marie BEYSSADE. Quelques pages fort connues introduisent le texte courant d'AT. — L'intérêt principal de cette édition destinée au très grand public (d'où la sobriété des notes) réside dans le commentaire concentré et perti-

7. Sur certains points de critique érudite (lettres soi-disant « à Boswell », d'après la première édition AT, *Notae in programma*, correspondance avec More), les tomes 4 et 5 de la réédition Costabel-Beaude d'AT apportent des compléments importants, dont l'édition Alquié n'a pas pu tenir compte.

ment qui l'achève. Il procède en trois temps. — Histoire et historicité du *Discours* : l'A. montre parfaitement que le dilemme entre légende et historicité devient suspect sitôt compris que la seule biographie qui intéresse Descartes reste l'histoire de sa propre pensée ; dans une pensée au second degré, l'anecdote ou le reclassement deviennent, en un sens, plus signifiants que la simple exactitude (p. 114) ; de même on doit souligner le lien étroit de la méthode progressivement découverte et de la morale par provision (p. 118). — L'essai de situation scientifique du *Discours* remarque l'idéal de « cité scientifique » (p. 130, 132, au sens bachelardien, bien sûr) conforme à l'universalité de la science (d'où les appels au public). La science maintenant hypothético-déductive se déploie sans fondement métaphysique, et n'opère que comme un code (remarquable analyse du concept de *code*, p. 136), et à titre de supposition. Une seule réserve : pourquoi opposer cette épistémologie à celle des *Regulae* (p. 130) ? La théorie du code (*R. XII-1, IX*), de la *suppositio* (*R. VIII*) s'y trouvent plus explicites que dans le *Discours* ; quant à l'« individualité du savant » (p. 130), elle ressortit moins à l'individualisme, qu'à la théorie des bornes de l'esprit humain (*R. VIII*), ou à l'*universalis/humana sapientia* (*R. I*). — Le passage enfin à la métaphysique, « ce voyage au bout de l'extravagance » (p. 141), s'esquisse, dès le *Discours*, dans le souci de distinguer et de hiérarchiser les degrés de certitude ; l'A. insiste fortement, comme à son habitude (voir B.C. III, *Archives de Philosophie*, 1974 /3, p. 465-6), sur la continuité entre la métaphysique et les autres sciences : première, elle reste de leur nombre (p. 143, 145), décisive, elle demeure périphérique (p. 144), en un mot sa structure reste celle commune aux sciences en général (caractère temporel et médiat du raisonnement), même si elle en transcende les objets. Reste à savoir si telle analyse vaut toujours pour le discours métaphysique des *Méditations*.

Il est déjà bien, qu'en si peu de mots l'A. puisse laisser affleurer pareille question.

J.-L. M.

1. 1. 4. Esze (Judith). — « Deux documents inédits sur Descartes ». Il s'agit en fait de deux copies de lettres de Descartes lui-même. La connaissance trop tardive de cette publication a empêché les éditeurs de la réédition AT d'intégrer ces nouveaux documents dans le tome V de la Correspondance de Descartes (1974).

Ce sont de courtes lettres latines. Les copies ont été trouvées dans les manuscrits de la Bibliothèque de l'Église Réformée de Hongrie, à Debrecen. L'A. en donne la reproduction photographique, précaution utile qui permet au lecteur de corriger lui-même un certain nombre de fautes dans la transcription typographique.

La première comporte en tête, de la même main, la mention explicite qui identifie le texte comme étant celui d'une lettre de Descartes à Régius, datée du 6 février 1642 à Endegeest. La seconde ne s'attribue à Descartes que par critique interne et sa datation à fin 1639 résulte de la nature de la question soulevée au sujet de Stampioen. Il s'agit peut-être d'un billet à Waessenaer.

Seule la première présente un intérêt réel. Grâce à une autre lettre de Descartes du 6 février 1642, récemment découverte à Hanovre et intégrée dans le tome III de la nouvelle édition AT, nous savions déjà que l'abbé Picot était envoyé par Descartes à Utrecht avec une mission, mais il pouvait sembler que cette mission était limitée à des sujets mathématiques (cf. AT III nouvelle édition p. 736). La lettre nouvelle apporte un complément d'importance. Descartes, refusant de discuter davantage au sujet de Voetius, prie Régius de faciliter la tâche de « très cher ami Picot » pour déterminer « an aura (et non *aura*) Ultrajectensis amoenior sit quam Lugdunensis ». Ainsi se trouve comblée, au moins en partie, la lacune que AT signalait déjà, tome III, p. 527.

L'A. signale qu'elle n'a pas eu à sa disposition les éditions complètes d'AT et d'AM. On peut souhaiter qu'elle obtienne la nouvelle édition AT à la suite de la présente mise au point qui montre l'importance de la circulation correcte de l'information.

L'A. déclare, sans indiquer ses raisons, que les documents qu'elle publie proviennent du réformé Janos Dalyai Vas qui fut étudiant à l'Université de Franeker en 1710 et à celle d'Utrecht en 1712. Elle donne quelques pages très intéressantes sur le cartésianisme en Hongrie à la fin du xvii^e siècle et sur les rapports avec le milieu de la Réforme. Mais elle omet de situer le contexte de manuscrits dans lequel se présentent aujourd'hui les documents et elle ne se pose pas la question du corpus dans lequel l'étudiant hongrois a pu effectuer ses copies en Hollande au début du xviii^e siècle. On doit espérer qu'elle complètera dans ce sens son étude, au bénéfice des études cartésiennes et pour d'autres découvertes éventuelles. Régius et Waessenaer sont, tous les deux, à des titres différents, des disciples que Descartes a dû ensuite renier. La question posée par les documents découverts à Debrecen est celle de l'existence à Utrecht d'un dossier constitué par un groupe qui pouvait avoir intérêt à rappeler à Descartes son ancienne faveur.

P. C.

1. 1. 5. DESCARTES (René). — *Œuvres de Descartes* publiées en japonais par Noriyoshi MIYAKE⁸ et Takéfumi TOKORO⁹. Cette

8. Professeur de Linguistique Française à l'Université Municipale de Tôkyô.

9. Professeur d'Histoire de la Philosophie Occidentale à l'Université Chûô.

publication en langue japonaise couvrant presque tous les écrits principaux du philosophe poitevin (sauf sa correspondance) n'est rien moins en elle-même qu'une grande œuvre, qui fait date dans l'histoire des études cartésiennes au Japon. Il est à signaler, en effet, tout particulièrement :

1^o — qu'elle a été soigneusement préparée depuis cinq ans par les collaborateurs, qui sont tous des chercheurs de première qualité, réunis pour cette traduction et affectés à chacun des écrits cartésiens selon leur spécialité.

2^o — qu'elle renferme les vraies premières traductions japonaises de la *Dioptrique*, des *Météores*, des *Objections et Responses des Meditations*, des *Cogitationes Privatae*, du *Traité de l'Homme*, de l'*Entretien avec Burman* et de la *Naissance de la Paix* (et, en outre, que les autres écrits — dont nous avons eu des traductions, par exemple, les *Regulae*, le *Traité de la Lumière*, le *Discours*, la *Géométrie*, les *Meditationes*, les *Principia*, les *Passions de l'Ame*, etc. — ont eux aussi été nouvellement traduits en vue de cette publication).

3^o — qu'elle comporte des notes et des commentaires, écrits par les traducteurs ; et que ceux-là ne sont pas seulement précis et utiles, mais aussi, et surtout, précieux en tant que témoignages du niveau actuel de nos études cartésiennes.

Rien qu'à y penser, je suis convaincu que cette publication servira désormais d'un bon instrument de travail pour l'assimilation japonaise de la pensée du philosophe en suscitant de nouvelles recherches cartésiennes au Japon dans l'avenir, sans parler de la grande utilité qu'elle y aura également pour la vulgarisation de la philosophie de l'auteur.

Takéfumi TOKORO.

1. 1. 6. DESCARTES (René). — *Regulae ad Directionem Ingenii*, kritisch revidiert und herausgegeben von H. Springmeyer und Hans G. Zerkl. Il s'agit de la troisième édition, chez Meiner, des seules *Regulae* (après Buchenau et Gäbe), commencée par H. Springmeyer, et menée à terme par Hans G. Zerkl. Elle comprend une introduction, le texte critique, et un index. — Introduction qui reproduit les principaux arguments avancés par Springmeyer sur l'histoire du texte ; nous avons déjà (*B.C.* I, *Archives de Philosophie* 1972, 2, p. 302-5) analysé leurs convergences avec les conclusions de G. Crapulli ; nous ne signalons ici que les divergences ; principalement, Springmeyer a estimé que le texte H non seulement mérite la priorité sur les autres (et A), mais encore remontait directement à l'original, ou du moins à une première copie de celui-ci par Descartes même ; et ceci sans la médiation d'un intermédiaire perdu auquel G. Crapulli attribue toutes les imperfections

de H (imperfections qu'on peut, au contraire, faire remonter à la copie cartésienne). — En conséquence, le texte sera revu en tenant H pour autorité dernière, sans exception. D'où, malgré une reprise globale du texte de G. Crapulli, les différences suivantes :

Springmeyer	Crapulli
370, 22 <i>et si</i> H.A.AT	<i>etsi</i> N (tr. hollandaise 1684)
378, 7 <i>addictas</i> H	<i>addictam</i> AT cj
396, 37 <i>laboret</i> H.A.AT.	<i>laboremus</i> N
424, 13 <i>aethereum aliquod</i> H	<i>aethereum aliquid</i> N. cj Cr.
429, 9 <i>invenimus</i> H.A.AT	<i>inivimus</i> N. cj Cr
429, 16 <i>cognosci</i> H.	<i>agnosci</i> A.AT.
428, 17 <i>quinto</i> H.	<i>octavo</i> A.

Cette dernière correction nous paraît, seule peut-être, faire question : la réfutation des arguments de G. Crapulli (s. XVII) s'appuie sur les analyses de Weber, supposées entièrement valides, et surtout ne récuse pas celle de G. Crapulli (en particulier l'emploi de « ex quibus colligitur », voir note ad loc.). Quelque intéressant qu'il soit, ce travail ne remplace pas l'éd. Crapulli, même s'il la complète parfois. — L'index qui clôt l'ensemble offre un outil jusqu'ici introuvable ; on regrette l'absence, parmi les concepts retenus, entre autres, d'*admirare*, *capax*, *determinatio*, *existentia*, *nota*, *principium*, *vis*, etc. Ce qui prouve l'excellence de principe d'une telle entreprise, et la difficulté de la mener à bien sans moyens informatiques de traitement du texte.

J.-L. M.

1. 3. 1. LOBKOWITZ (J. Caramuel) et PASTINE (Dino). — « Caramuel contro Descartes : Obiezioni inedite alle Meditazioni ». L'auteur présente et édite les objections contre les *Méditations* rédigées par Jean Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), à partir d'un manuscrit vraisemblablement autographe retrouvé dans les archives capitulaires de la Cathédrale de Vigevano. Le texte des objections : *I. Caramueli Lobkowitzi animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio*, est précédé de la minute d'une lettre de Caramuel adressée à Descartes le 7 juillet 1644. Baillet (*Vie*, II, p. 209-210) évoque ces objections de Caramuel pour signaler que Descartes ne les a jamais reçues. Caramuel signalait par ailleurs lui-même dans une lettre adressée à Gassendi en 1644 son intention de soumettre à Descartes ses objections (P. Gassendi, *Opera omnia*, Florence 1727, VI, 429). Grâce au travail de Dino Pastine, l'existence de ces objections a cessé d'être fantomatique, encore que le manuscrit retrouvé ne comporte que les *Animadversiones* contre les *Méditations* III, IV, V et VI. L'auteur-éditeur présente rapidement Caramuel ;

pour plus de détail sur ce personnage assez remarquable du xvii^e siècle, on peut se reporter au *Dic. Th. Cath.* II, col. 1709-1712, ou à L. Ceysens, *Autour de Caramuel*, « Bulletin de l'Institut historique belge de Rome », 1961, p. 329-440^{9b}. Né à Madrid, devenu cistercien, Caramuel reçut une formation théologique classique à Alcalá, puis à l'Université de Salamanque, en 1638 il est docteur en théologie à Louvain ; il s'engage à maintes reprises dans des controverses doctrinales avec les Protestants. Cette formation et cette situation dans les conflits de l'époque expliquent en partie certains traits des objections de Caramuel : celui-ci extrait du texte cartésien des *Principia per se nota*, lesquels sont censés fonder la démonstration cartésienne. Ainsi à propos de la *Méditation* III, Caramuel dégage trente deux *Principia*, s'attachant à chaque fois à montrer leur caractère simplement probable, douteux, voire totalement erroné. Cette critique se développe de façon purement dialectique, usant à la limite d'une argumentation seulement verbale, et sans aucun souci de la cohérence propre des différentes critiques. On songe ici au *protervus* et à sa fonction polémique dans les textes nominalistes du xiv^e siècle. Après cet examen des *principia*, Caramuel expose, selon une forme strictement syllogistique, la « démonstration » cartésienne, afin de montrer qu'elle est non concluante et irrecevable. Il en va de même à propos de chacune des *Méditations* suivantes. Étant donné le caractère formel et éristique de ces objections, il est difficile de déterminer quelles sont les questions fondamentales à propos desquelles la pensée de Caramuel se heurte à celle de Descartes. L'auteur indique deux points de rupture, qui lui paraissent essentiels : le refus des idées innées, le refus du mécanisme. On peut signaler aussi le refus de l'assimilation de la création et de la conservation, qui démasque dans ce rapprochement une possibilité de développement de l'occasionalisme, et corrélativement un risque de désintérêt pour l'étude des causes physiques. L'auteur mentionne aussi la critique centrale des *entia rationis*, qui sont assimilés à des *entia linguae*. C'est ce dernier point qui nous paraît le plus important, surtout si on le rapproche de l'argumentation systématiquement critique du *proterviens*, et d'une doctrine de la *demonstratio*, qui, sans être explicitement formulée, soutient l'ensemble des *Animadversiones*. Une telle doctrine, hypercritique, et totalement logicisée, de la démonstration nous renvoie une fois encore à Ockham. Ces derniers traits permettent-ils de caractériser comme nominalistes les objections de Caramuel ? C'est une direction dans laquelle l'auteur ne s'engage pas, préférant insister sur le traditionalisme

^{9b}. Une équipe de l'Université de Gênes (Prof. Sciaccia) travaille actuellement sur Caramuel [note de J.R.A.].

de Caramuel et sur son souci de défendre l'orthodoxie catholique face aux bouleversements intellectuels suscités par les protestants et les libertins. Peut-être est-ce cependant dans cette direction qu'il conviendra de se tourner pour apporter davantage de lumière sur ces « nouvelles » objections, dont le caractère formel et dialectique ne laisse pas d'être surprenant, nous invitant à songer à la réponse de Descartes, dans sa lettre à Clerseilier du 12 janvier 1647 (AT IX, 202-217), à propos des Instances de Gassendi : « ... l'erreur qui est ici la plus considérable est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique... Et c'est faute d'avoir pris garde à ceci que notre auteur s'est trompé en tant de propositions... car il n'a fait que composer de fausses majeures à sa fantaisie, comme si j'en avais déduit les vérités que j'ai expliquées. »

J.-F. C.

2. Études générales.

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BEAUFRET (Jean). — *Dialogue avec Heidegger* (en 3 volumes). I. *Philosophie grecque* (147 p.) ; II. *Philosophie moderne* (228 p.). — Paris, Éditions de Minuit, 1973. (Coll. *Arguments*).

2. 1. 2. BEYSSADE (Jean-Marie). — « Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la première *Méditation* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973, 78, 3, p. 273-294.

2. 1. 3. DORTER (K.). — « Science and religion in Descartes' *Meditations* », *Thomist*, U.S.A., 1973, 37, 2, p. 313-340.

2. 1. 4. MARION (Jean-Luc). — « A propos d'une sémantique de la Méthode », *Revue Internationale de Philosophie*, 1973, 27, 103, p. 37-48, 3 tabl.

2. 1. 5. RODIS-LEWIS (G.). — « Descartes — cartésiens et anti-cartésiens français », *Histoire de la philosophie II*, (La Pléiade). Paris, Gallimard, 1973, p. 364-403.

2. 1. 6. RÖD (Wolfgang). — « Descartes 'Mythus oder Ryles Mythus ? Überlegungen zu Ryles Descartes-Kritik », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1973, 55, 3, p. 310-333.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. MORTUREUX (M. F.). — « A propos du vocabulaire scientifique dans la seconde moitié du XVII^e siècle », *Langue française*, 1973, 17, p. 72-80.

2. 2. 2. VERGA (Leonardo). — *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*. Vita et Pensiero (Università Cattolica del Sacro Cuore). — Milan, 1972, 2 vol., VI + 430 p., VI + 404 p.

2. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

2. 3. 1. LEFEVRE (R.). — « Descartes, maître en son siècle », *Revue des Sciences Humaines*, 1973, 149, p. 5-16.

2. 3. 2. ROGER (J.). — « La théorie de la terre au XVII^e siècle », *Revue d'histoire des sciences*, 1973, 26, 1, p. 23-48.

2. 3. 3. RUESTOW (Edward G.). — *Physics at 17th and 18th Century Leiden : philosophy and the new science in the University*. (Coll. : *Archives internationales d'histoire des idées*, series minor 11). — La Haye, M. Nijhoff, 1973, 174 p.

2. 1. 1. BEAUFRET (Jean). — *Dialogue avec Heidegger* (2^e tome).
Présence de Descartes dans ce livre :

- I. — « Remarques sur Descartes » pp. 28 à 53
 - a) La garantie divine de la vérité
 - b) Cogito ergo sum
- II. — A l'intérieur du chapitre « La question de la technique », les pages 161 à 165 sont consacrées à Descartes
- III. — A l'intérieur du chapitre « Le concept de valeur », les pages 186 à 195.

I. — La première étude sur Descartes reprend la discussion classique sur le cercle cartésien que Burman définissait ainsi : « Il semble bien que l'auteur a commis un cercle : car dans la Troisième Méditation il prouve que Dieu existe par des axiomes alors qu'il ne lui est pas encore constant qu'il ne soit pas trompé par eux ». Jean Beaufret récuse l'accusation de cercle en montrant que Descartes n'a jamais étendu la puissance du Dieu trompeur à la subversion de l'évidence actuelle, car, en présence d'une telle thèse, rien ne pourrait jamais sortir le penseur de la solitude de l'*ego cogito*, et aucun pas ne serait possible hors de la *Seconde*

Méditation. L'activité perverse du malin génie n'est que de nous rendre « surnaturellement inadvertant » (voir p. 31) ; elle ne peut que relâcher notre attention dans laquelle l'évidence, comme *veritas aperta*, ne peut nous échapper.

La recherche de la garantie divine n'est un objectif pour Descartes que dans la mesure où elle l'assure contre les errances d'une mauvaise mémoire ; où, la simultanéité des évidences présentes n'étant pas possible, l'action corrosive du malin génie trouve une brèche par où venir brouiller l'efficacité de l'attention. Le Dieu vérac de Descartes ne permet qu'une confiante navigation loin des axiomes, et ne saurait intervenir dans la démonstration de sa propre existence, où les deux ou trois concepts mis en cause sont en fait simultanément présents à la conscience et vus « d'une seule ceillade, *unico intuitu* ».

Le second paragraphe de cette étude — *cogito ergo sum* — médite l'origine « égotiste » de la métaphysique cartésienne, où la subjectivité est devenue la mesure universelle, comme aussi le « je pense » un « point archimédique » : « ... l'*ego cogito* de Descartes comporte un atavisme métaphysique qui lui vient directement de la tradition scolastique : celui par lequel il se représente à lui-même comme une substance, à savoir la chose qui pense ». Parcourant à longues enjambées — mais remarquablement précises — la carrière d'une telle définition de la conscience chez Kant, Hegel et Nietzsche, Jean Beaufret aborde en quelques pages le dialogue du *cogito* et du *Dasein* heideggerien. En fait, c'est à une méditation du *Da-sein* que visait tout ce chapitre, afin de montrer qu'en lui il n'y a pas « dépassement du cogito », mais plutôt « retour en amont », en direction d'un départ plus originel de la philosophie, que le *cogito* cartésien voile de son impérieuse présence. Il laisse oublier qu'en l'*ego*, au-delà de sa propre présence à lui-même, est le fait qu'il est « *le là* » de toute présence.

II. — Dans ce paragraphe, J. Beaufret acclimate la thèse heideggerienne d'une essence non-instrumentale de la technique, qui alors, d'élément neutre et moyen en vue d'une fin, devient le terme où il faut entendre l'essence même de notre histoire, récente et à venir. Tout naturellement, Descartes est encore une fois nommé, et envisagé dans une halte prolongée.

« Nous pouvons dire que c'est par l'étincellement, tel qu'il fut si éblouissant à Descartes, de l'être comme méthode, que le monde moderne entre dans l'ère de la technique ». Ainsi pour Descartes, la Méthode n'est pas seulement un procédé capable d'assurer une juste prise sur les choses, mais bien plutôt la qualité qu'ont les choses de se présenter comme *series rerum cognoscendarum*, de « telle sorte que les unes puissent être connues à partir des autres ».

C'est en tant qu'auteur d'un projet, qui interprète mathématiquement la nature entière, que Descartes est nommé dans ce chapitre où le sens de la technique n'est pas seulement de fournir l'instrument innocent de la conquête de la terre, mais bien plus sûrement le signe d'une nouvelle « époque de l'être », où la machine n'est pas un outil grossi, mais « un théorème réifié. »

III. — Ces lignes sur Descartes renvoient directement au dernier paragraphe où il lui est fait longuement référence. A plusieurs reprises, J. Beaufret parle d'une éclosion cartésienne de la philosophie moderne, dont le signe distinctif est la naissance d'un sujet privilégié, le moi *cogitans*, dont l'activité solitaire est décisive de la vérité. L'être même est réduit à la dimension d'un *cogitatum*, dont l'*ego cogito* ordonne à soi seul le réseau méthodique. Or le fond même de l'*ego*, lieu d'une perception elle-même objet d'un jugement, est la volonté. L'acte de juger est comme une bataille, où c'est la décision qui l'emporte. Ainsi la détermination de la vérité « se règle encore plus sur l'assentiment de la volonté que sur la perception de l'entendement ».

C'est tout autant avec cette percée de la volonté — où l'on voit la radicalisation de l'attention — dans la sphère de la vérité qu'avec le projet de « maîtrise et possession de l'univers », que Descartes peut être pensé proche de Nietzsche, au sens de « l'amitié stellaire ».

P. Ca.

L'ouvrage ici recensé appartient à l'interprétation de Descartes que la pensée de M. Heidegger a rendue possible, d'où la présentation générale de P. Cahné. Il reste que certaines thèses abordent des *quaestiones disputatae* communes à tous commentateurs de Descartes, d'où une seconde discussion, plus restreinte.

Et d'abord la « garantie divine de la vérité ». — En fait, la thèse ici proposée revient à nier la question même d'un tel cercle (1. 37 = l'interprétation de Gilson ?) ; en effet, il ne faut pas parler d'un « trucage » de l'évidence présente par Dieu, puisque dans ce cas l'évidence du *cogito* elle-même pourrait, parce qu'indépassable, devenir suspecte, et le doute, définitif (p. 34). S'appuyant sur plusieurs textes (*Entretien avec Burman*, AT V, p. 178 et 148 ; *IV^e Resp.* AT VII, 245, 25-247, 2 ; *II^{ae} Resp.*, 140, 12-142, 13 ; etc.), on montre que le doute naît bien de la possibilité d'une intervention divine ; non cependant d'un trucage de l'évidence présente (perturbation de l'entendement), mais d'une « inadvertance qui pourrait bien être surnaturelle » (p. 31 = p. 36) (affaiblissement surnaturel de l'attention, donc de la volonté). La défaillance de la mémoire reste donc bien la seule raison d'un recours à la garantie

divine ; mais pareille défaillance pourrait dépasser le simple champ psychologique, pour résulter d'une intervention destructrice de la volonté, et par là, de l'unique similitude que l'homme garde avec l'infini. — Un cercle de perdu, mais un autre retrouvé : Descartes connaît un cercle « qui n'a rien de spécifiquement cartésien » (p. 37), puisqu'il caractérise la métaphysique « quand elle va de l'étant à l'être et de l'être à l'étant » (p. 38). Le rapport de l'*ego cogito* à Dieu témoignerait, plus que d'une difficulté logique dans la démonstration, d'une structure propre au discours métaphysique : celle par laquelle il ne parle de l'être comme tel — ici comme cogitativ — que pour en venir à l'étant suprême, « ce que tous nomment ' Dieu ' ».

La reprise du cercle logique à l'intérieur du cercle onto-théologique éclaire peut-être plus rigoureusement la pensée cartésienne, que ne le fait la déconstruction du « cercle cartésien ». Sans entrer dans un débat sans fin, remarquons les points suivants. (a) Il semble que plus d'« un seul texte » (p. 34) témoigne d'une mise en doute de l'évidence présente : *II^{ae} Resp.*, AT VII, 144, 6-15 (cité d'ailleurs p. 34), *Med. III*, 36, 7-12 (qui vaut explicitement pour les *Med.* antérieures), *Med. I*, 21, 1-16 (où il nous semble que le concept si strict de *talis... qualis* rend difficile la compréhension *propter inadvertentiam*, suggérée p. 31 et n. 11), et aussi les textes de *Principia I*, § 30, et peut-être § 13, etc. (b) Si toute évidence présente confond la mise en doute, pourquoi sont-ce précisément le *cogito* et Dieu qui se présentent, et non les plus familières démonstrations mathématiques ? L'A. répondrait : parce que le discours métaphysicien parcourt les deux pôles de la structure onto-théologique ; mais justement on retrouve ainsi, par la voie royale, la « différence qualitative » (Alquié, cité et critiqué p. 35) entre les évidences : car à supposer que toutes les évidences présentes résistent au doute, toutes n'inaugurent pas la mise à l'écart du doute, mais celles seulement qui permettent l'expérience de l'être comme tel, et de l'étant par excellence. En un mot, nous ne sommes pas si sûrs que les deux lectures se doivent contredire, puisque, nous semble-t-il, elles se renforcent mutuellement. (c) Reste la délicate question de la durée de l'évidence : l'A. se réfère du fameux texte de l'*Entretien* (AT V, 148), déjà commenté en ce sens par J.-M. Beyssade (in *Le Temps et la Vérité dans la Philosophie première de Descartes*, thèse d'État, Paris, 1971, à paraître), qui admet non la simultanéité de plusieurs conceptions, mais du moins de quelques-unes ; ce qu'on doit rapprocher de la théorie de la simultanéité longuement développée par les *Regulae* (R. XI, AT X, 407, 17, 20 ; 408, 6, 17 ; 409, 7 ; etc.). Mais ici encore, il faudrait poser la même question : pourquoi cette simultanéité — et pareillement, la puissance de l'attention —, qui de

droit devrait porter sur toutes évidences pour en garder présente la pluralité, intervient-elle, de fait, et comme par hasard, dans la *series* conceptuelle qui va de l'étant comme être à l'être comme étant suprême ? Les outils gnoséologiques s'ordonnent ici aussi à deux exceptions. Mais ce sont précisément celles que J. Beaufret nous invite à déplacer d'un cercle à cet autre, plus essentiel à Descartes que le « cercle cartésien » lui-même.

Quant au « cogito ergo sum » (p. 41-53), il se trouve analysé précisément comme une thèse sur l'être de l'étant. Il ne s'agit pas seulement, ni même d'abord de conclure du *cogito* à la substance, mais de concevoir que la substance, l'οὐσία ne se livre plus maintenant que sous les espèces de l'*ego* qui cogite. Ce qui ne veut pas dire qu'avant Descartes la pensée avait ignoré que c'est toujours un esprit qui connaît ; mais, comme le dit plusieurs fois Aristote (*Métaphysique*, Λ, 1074b35 etc.), ceci reste « un à-côté » (voir p. 42), face à l'εἶδος de la chose que la relation de connaissance délivre à la présence. Ce qu'opère Descartes, ce n'est pas tant de poser et penser l'*ego*, mais de faire passer le centre de gravité de la relation épistémologique du *cogitatum* à l'*ego* ; ou plutôt, c'est ce transfert même qui caractérise la connaissance comme cogitative, et la chose comme simple *cogitatum* — chose déplacée. Il s'agit en un mot « de l'égoïsation du rapport de la pensée à la chose, qui est la représentation de celle-ci comme objet » (p. 44). Par rapport, il faut entendre le λόγος dont Aristote (*De Anima*, II, 12, 424a 27, 30, etc.) fait le nom le plus juste de la sensation. Quand donc le rapport, qu'est l'âme, aux choses devient premier, et concentre sur lui la dignité de l'être, que, comme étant privilégié, il reconnaîtra ensuite seulement, sous forme de *cogitatio*, aux étants devenus ses objets, alors on comprend que « ce que Descartes substantialise, c'est en réalité un tel rapport » (p. 44). La question de la substantialité de l'*ego*, ou plutôt des *ego* qui se superposent (p. 44), question qui occupe le centre du débat jusques à Kant et Husserl, et plus encore chez les récents interprètes, a son importance. Mais plus décisive reste l'interrogation sur la substantialité du *cogito*, c'est-à-dire sur la compréhension de l'οὐσία comme retour du monde au sein de l'*ego*, qui en devient le régisseur (ir-)responsable. C'est par là que Descartes traverse, de manière décisive, toute l'histoire de la métaphysique ; et c'est pour cela aussi que ce *Dialogue avec Heidegger* suppose — et rend possible — un dialogue constant avec Descartes, et, pour l'historien de la philosophie, incontournable¹⁰.

J.-L. M.

10. Le troisième volume, ****Approche de Heidegger* (241 p. dont un index des noms) est paru en 1974, au même éditeur.

2.1.2. BEYSSADE (Jean-Marie). — « Mais quoi, ce sont des fous ». On se souvient du « festin » que fut, pour les philosophes, la discussion passionnée entre Michel Foucault et Jacques Derrida à propos d'un passage de la *Première Méditation* dans lequel Descartes prend les exemples successifs de l'erreur des sens, de la folie et du rêve pour mettre en œuvre le doute. Foucault proposa d'abord une interprétation de ce passage dans *l'Histoire de la Folie* en 1961 (p. 54-57) ; Derrida y répondit par des objections et des « contre-thèses » dans une conférence prononcée en 1963 au Collège philosophique et publiée sous le titre de *Cogito et histoire de la folie* dans *L'Écriture et la différence* en 1967. Enfin, la seconde édition du livre de Foucault consacra un long appendice : *Mon corps, ce papier, ce feu*, à la « remarquable critique de Derrida ». Telles sont donc les péripéties de cette aventure cartésienne, et telle est la toile de fond de l'article.

J.-M. Beyssade procède en trois temps : il commence par extraire d'une discussion « qui au départ n'était pas proprement historique », entre deux philosophes « qui au départ n'entendaient pas s'enfermer dans l'histoire de la philosophie », un intérêt pour l'historien de la philosophie qu'il est, lui, précisément. La question est ainsi déplacée de la polémique sur le terrain plus neutre (en apparence) de l'histoire de la philosophie — et l'auteur fait à cette occasion un certain nombre de remarques très intéressantes. Il est donc amusant de le voir, dans un troisième mouvement, — qui démontre ainsi que l'histoire de la philosophie n'est pas le « no man's land » souhaité — ramener la question à la vocation guerrière qu'elle avait d'abord manifestée : après Derrida contre Foucault, Beyssade contre Gueroult...

La conclusion de l'article s'efforce en effet de prouver que l'ordre des raisons n'est pas un instrument universel pour analyser les textes cartésiens, et propose de combiner avec cet ordre la règle de la « cohaerentia ». Cette « cohérence » serait un ciment plus fort que l'ordre des raisons pour l'entreprise progressive de libération qu'inaugure la *Première Méditation* : parler de cohérence plutôt que d'ordre permet de dire que l'exclusion de la folie (« mais quoi ? ce sont des fous... ») ne constitue pas, comme le veut Foucault, une première qualification, désormais immuable, du sujet pensant, la nécessité pour la pensée de n'être pas insensée étant alors comme le premier maillon de la chaîne, préalablement au Cogito. En réalité il semble bien que dans ce moment du doute il ne soit pas question d'affirmer quoi que ce soit, pas même une interdiction : « je n'ai rien assuré du tout dans la *Première Méditation*, qui est toute remplie de doutes », dira Descartes dans les *Réponses aux septième Objections*.

La question se redouble donc : y a-t-il vraiment exclusion de

la folie ? Foucault l'affirme, et Derrida le conteste. Pour le premier, le texte cartésien est l'écho philosophique du « grand renferme-ment » ; pour le second, la folie est rejetée parce qu'elle est moins démonstrative que le rêve. Quant à l'auteur, il estime que Descartes ne fait que citer ainsi une formule d'exclusion qui appartient à la tradition philosophique, une formule que l'on trouve déjà dans la bouche de Lucullus, dans les *Premiers Académiques* de Cicéron, une formule enfin qui reflète l'opinion courante de « l'honnête homme ». A l'appui de cette interprétation, deux références : l'une au petit dialogue de la *Recherche de la Vérité*, où Poliandre représente cet homme « d'avant la métaphysique cartésienne », cet homme sur lequel l'argument de la folie n'a pas de prise parce qu'il s'en offense ; l'autre, au texte latin des *Méditations*. Il se trouve en effet que le duc de Luynes a traduit : « je ne *serais* pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples », là où Descartes avait écrit : « je ne paraîtrais pas moins... (viderer) ». Selon la traduction donc, Descartes reprend à son compte l'exclusion de la folie ; mais selon le texte latin, il ne fait que dévoiler la résistance de l'honnête homme à l'argument de la folie. Cette résistance se manifeste d'ailleurs aussi à propos du rêve : et l'auteur fait remarquer avec quelque justesse que l'objection qu'énonce la pensée naïve à cet argument (« il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier... ») est après tout le symétrique de l'exclamation : « mais quoi ce sont des fous ». Si, cependant, l'argument vient à bout de la résistance de cet homme qui serait l'interlocuteur supposé de Descartes, c'est que la mémoire peut intervenir (« je me ressouviens d'avoir été souvent trompé lorsque je dormais... ») tandis qu'elle ne le peut pas pour la folie (qui se souvient d'avoir été fou ?)

Mais encore faut-il supposer la présence de cet interlocuteur de Descartes, « honnête homme » pour Beyssade, « paysan » pour Foucault, quelqu'un, en tout cas, qui soit le signe d'un extérieur du discours philosophique. A cet égard, Foucault a bien vu l'enjeu essentiel de la discussion : qui parle ? Qui assume le rejet (négligence ou bien exclusion) de la folie ? Ce rejet est-il dans l'intérieur même du discours philosophique, support nécessaire de sa constitution, ou est-il à l'extérieur ?

La morale de l'histoire est tout à l'honneur de Descartes. Si la richesse d'un texte philosophique se manifeste par la pluralité de ses lectures, alors ce passage est admirable — ce dont nous étions, du reste, déjà persuadés.

C. de B.

2. 1. 4. MARION (Jean-Luc). — « A propos d'une sémantique de la Méthode ». On trouvera une première présentation du travail

de l'Équipe Descartes pour un « Index Cartésien » dans la communication de Jean-Robert Armogathe aux journées d'études des 16 et 17 novembre 1970 du C.N.R.S. à Paris (« Saisie et maniement de l'information dans le *Discours de la Méthode* », *Les applications de l'informatique aux textes philosophiques*, Paris, C.N.R.S. 1971, p. 70-75). Trois ans plus tard, J.-L. Marion, de la même Équipe, fait le point sur le développement des travaux. Les Indices des *Essais*, des *Méditations*, des *Regulae* sont très avancés, tandis que celui du *Discours* est achevé¹¹. J.-L. Marion fait une première tentative d'utilisation de l'index exhaustif de cette œuvre. Mais il propose d'abord quelques réflexions préliminaires sur le rapport entre l'enquête philosophique et l'informatique, réflexions de la plus grande importance.

Les présupposés méthodologiques de l'utilisation d'un tel index (parallélisme sans exception entre signifiant et signifié, portée théorique d'un concept sur la base du nombre d'occurrences du signifiant, quantification de l'enquête) doivent, pour être acceptés, être libérés de toute interprétation et application rigide (cf. la note d'Armogathe, p. 38) : nous reparlerons, dans le cours de cette recension, de ces remarques, et en particulier des deux premières. Le jugement de Marion sur la quantification semble très pertinent : « le registre quantitatif ne permet, en lui-même, aucune réponse à quelque question strictement philosophique, à moins que le chercheur ne traduise sa propre question en termes déjà quantifiés » (p. 38) ; par là même, si l'emploi de *computers* dans la recherche porte l'histoire de la philosophie à assumer le caractère d'« une expérimentation avec instrumentation » (A. Robinet), « il faut bien maintenir le principe que l'expérimentation ne vaut que ce que vaut l'idée qui la commande, la théorie qui l'englobe et la main qui la pratique ». Marion avance cette réserve en se plaçant du côté du critique, de l'utilisateur érudit. Mais ces réserves valent aussi de la part de l'auteur lui-même : l'usage de la machine ne peut pas être valorisé au point de supposer que l'auteur écrit en suivant inconsciemment un automatisme que l'ordinateur serait capable de percevoir et de traduire quantitativement. La suggestion des données peut prendre le dessus sur l'interprétation, souvent laborieuse, qui suppose toujours une tentative de rencontre entre le lecteur et l'auteur. Le texte parle alors un langage mathématique formel, sinon dépourvu de sens, ou dissimule arbitrairement une interprétation préconçue.

Mais arrivons-en à ce premier sondage que Marion tente à partir des données de l'index exhaustif du *Discours de la Méthode*. Remar-

11. Voir l'état présent, donné dans le « Bulletin Cartésien III », *Archives de Philosophie*, 1974, 37/3, p. 453-458.

quons d'abord que nous n'avons pas pu suivre toutes les observations proposées, soit parce que les références ne sont pas toujours indiquées pour tous les mots examinés, soit parce que des erreurs typographiques — pour ne pas incriminer la fantaisie de l'ordinateur — paraissent avoir plus d'une fois mis en échec l'attention de l'historien (en particulier p. 42, 43 et 44, où plusieurs références ne correspondent pas dans le tome VI d'AT)¹².

Au second paragraphe, Marion donne les résultats du dépouillement électronique du *Discours* (items, formes, coefficients de fonctionnalité et de lexicalité, redondances fonctionnelle, lexicale et générale). Ces données ne permettent pas des conclusions sur une base comparative : le projet PIM 71 d'A. Robinet porte sur un assemblage de textes homogènes sur la théorie malebranchiste de la connaissance, tandis que le Trésor de la Langue Française de Nancy ne dispose pas encore des données sur le 17^e siècle.

Nous nous arrêterons au § 3, qui porte sur les treize occurrences de « méthode » (mais quelles sont, dans l'ordre, les références de occurrences ?). Pour résumer les conclusions tirées par Marion de leur examen : la méthode se situe entre deux recherches : l'une qui conduit, l'autre qui guide. La plus essentielle pour la vérité est la méthode qui en permet la recherche ; la méthode dépend du *Je* qui la forme ou qui se la prescrit. De ces points de vue centraux rayonnent les conclusions, non moins décisives (même si présentées sous la forme du doute) : « peut-être la connaissance de la vérité ne coïncide-t-elle pas avec le plein usage de la raison ; c'est pourquoi, peut-être, la fin de la méthode semble-t-elle consister plutôt en un contentement de la « capacité », bref en un « progrès », qu'en la vérité de l'être des étants » (p. 41). Il est plus difficile de suivre Marion dans l'alternative qu'il propose immédiatement ensuite : « à moins que déjà cette vérité ne se conçoive en un « progrès », comme semble l'indiquer le recours à la « pratique » (...) ». Sincèrement, nous ne parvenons pas à recueillir, à partir des informations fournies, le rapport voulu entre le *progrès* et la *pratique* : dans les occurrences indiquées, « pratique », « pratiquer » reviennent avec des acceptions diverses, pas toujours connexés à « méthode », et dans un contexte qui semble parfois renvoyer à « progrès », mais parfois aussi à « regret », parfois encore ni à l'un ni à l'autre

12. [Note de J.-L. M.] Nous remercions M. Crapulli de nous donner, par l'acribie de son compte rendu, l'occasion de rectifier quelques erreurs de références, dues sans doute à l'absence de secondes épreuves. P. 42, pour 51, 12, lire 51, 1-2, pour 10, 18, lire 10, 23 ; p. 43, corriger εἶδη (ligne 2), puis pour 5, 23, lire 5, 25, pour 36, 6, lire 32, 6, pour 34, 8, lire 38, 4 ; p. 44, lire, lignes 14-15, « la subjectivité » et non « la subjectivité de la subjectivité », pléonasme insensé. Enfin, p. 48, la référence 39, 28 est à supprimer ; p. 47, tableau 1, colonne 1, ajouter la référence 18, 6-8 omise.

(AT VI, 23, 17). La conclusion ne paraît donc pas légitime : « en sorte que devienne pensable « une autre (Philosophie) pratique » (62, 1) ; ce qui signifierait que déjà, pour le DM, la vérité relève moins de la contemplation que de la pratique, ce qui donne à penser » (p. 41). Descartes oppose « (philosophie) pratique » à « philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles », mais dans un contexte très limité, celui de la « physique », et dans la perspective de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature » (AT VI, 61, 19-62, 8).

En revanche, la suggestion que Marion fait du caractère rédactionnel de la troisième partie du DM paraît très juste, à ne pas prendre pour un rajout artificieux au tissu du DM, sur la base de la liaison entre méthode et morale provisoire : « la morale est provisoire parce que la méthode est progressive » (p. 42).

A propos du § 4 (table des absences), nous ne savons pas si Marion a raison d'affirmer que la comparaison des occurrences de « déduire » (6 items) et d'« expérience » (18 items) confirme la thèse d'un DM « expérimentaliste ». Pour les critères d'évaluation des tables de présence et d'absence, je crois qu'il faut tenir compte de deux paramètres : la pertinence et la densité, autrement dit le degré de probabilité de la présence et occurrence d'un concept (et dès lors des mots qui l'expriment, comme formes lexicales ou fonctionnelles) et l'entité numérique de leurs occurrences dans le cadre de la pertinence contextuelle. Nous pensons que la question de la pertinence appartient tout à fait au domaine du travail critico-interprétatif. Le terme « déduire » n'épuise pas « le réseau conceptuel de *déduire* ». Les deux premières occurrences du mot (AT VI, 19, 14 et 40, 22) se réfèrent aux « chaînes de raisons » (19, 26), à « la chaîne des... vérités » et renferment (abstraction faite de la Troisième Partie de la « morale par provision ») un contexte où la partie la plus évidente est représentée par l'exposition métaphysique de la Quatrième Partie qui se réclame indirectement du « petit traité de métaphysique », de peu postérieur à la rédaction des *Regulae* : on n'y trouve jamais le mot « déduire » et pourtant on est en présence d'une série de démonstrations en acte qui reflètent les « longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles » des géomètres. Pour noter le processus démonstratif, les formes fonctionnelles l'emportent sur les formes lexicales (« raisonnement », « raison », « démonstration », « suivant les raisonnements que je viens de faire... » AT VI, 35, 7) ; donc, Descartes, par l'absence du mot « déduire », ne déduit pas. Quant à « expérience » le mot se trouve pour la plupart des occurrences (13 sur 18) dans la cinquième et la sixième parties (jamais dans la quatrième) et de plus les occurrences sont regroupées en quatre foyers (Cinquième Partie : AT VI, 50, 6-52, 2, « mouvement du cœur et des artères » ;

Sixième Partie : 62, 31-65, 5 : dans ce passage « déduire » survient deux fois et Descartes rappelle l'« ordre » qu'il a suivi dans la « connaissance de la nature », dans lequel la déduction a une grande part : 72, 20-73, 26 ; 74, 31-76, 19 : même dans ce passage, « expérience » est liée à « déduire » ; les deux mots se trouvent chacun deux fois ; on relève entre autres : « ... les raisons s'y entrecroisent en telle sorte que ... » 76, 12-13). *Déduire* et *expérience* recouvrent le champ de la recherche, mais non pas nécessairement de manière disjointe, ils se recoupent clairement à plusieurs reprises. Le DM ne semble pas s'écarter des *Regulae* « ... notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem » (AT X, 363, 26-365, 1).

Quelques considérations sur les points principaux du § 5 :

(a) J.-L. Marion ne trouve pas dans le DM la confirmation de la thèse qui veut voir en Descartes « le penseur inaugural de la subjectivité », et cela à partir de l'analyse des occurrences du mot « sujet » : « le sujet ne garde que la soumission, il se confond avec un objet entièrement défini par rapport à l'*ego* » (p. 44). Il semble qu'il donne un poids excessif au mot « sujet » comme tel, au moment même où il souligne l'importance de l'*ego*, qui illumine la thèse de la subjectivité, par ailleurs clairement affirmée au § 3.

(b) A propos des correspondants français de « intuitus », « intueri » (extrêmement fréquents dans les *Regulae* : 32 occurrences d'*intuitus* et 33 d'*intueri* dans un dépouillement manuel de notre édition des *Regulae*). « Intuition » ne se trouve pas dans le DM. Marion suggère « regard », « regarder », et ses observations nous semblent pertinentes. Nous ne le rejoignons pas, néanmoins, du moins en partie, lorsqu'il affirme au sujet des deux Lettres à Silhon : « la connaissance intuitive se trouve pensée dans un horizon radicalement théologique (respectivement AT I, 353, 22 et V, 136, 18, 24 ; 138, 14, 20, 26), qui n'est justement pas celui des *Regulae* ni du DM » (p. 44, n. 11). Dans la première de ces deux lettres, Descartes parle de « connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général » (AT I, 353, 22-23), dans le contexte des méditations exposées dans le DM pour prouver de la manière la plus certaine et évidente « l'existence de Dieu et de l'âme humaine ». Nous avons déjà relevé le rapport de la rédaction du DM avec une époque proche de celle des *Regulae*. Cette lettre se situe à l'extérieur de l'« horizon radicalement théologique » dont parle Marion. Quant à l'hésitation de Descartes (« ... si j'ose ainsi parler intuitive... »), elle semble du même type que l'assertion du philosophe sur le sens que prennent « intuitus » et d'autres termes dans leur usage proprement philosophique :

« caeterum ne qui forte moveantur vocis *intuitus* novo usu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar a vulgari significatione remove, hic generaliter admoneo, me non plane cogitare, quomodo quaeque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpata... » (AT X, Règle III, 369, 1-10).

(c) Pour *évidence*, comparons de nouveau les *Regulae* et le DM : dans le DM, nous trouvons seulement deux occurrences d'« évidence » et neuf d'« évident », « évidemment ». Marion se demande, devant cette basse fréquence en face du « concept central que présentent les *Regulae* » (mais sans donner les occurrences des termes latins correspondants) : « doit-on attribuer cette manière de discrétion au seul souci d'exotérisme ? » (p. 48). Nous reconnaissons ne pas comprendre le sens de cette question et la solution à laquelle elle paraît faire allusion : l'exotérisme comportait-il chez Descartes une intention de vouloir réduire la part de l'évidence dans l'exposé de ses méditations ? Mais quant au rapport numérique entre *Regulae* et DM, nous renvoyons aux remarques déjà exposées dans le § 3, et nous relevons d'autre part que si « évidence » se rencontre deux fois dans le DM, « *evidentia* » se rencontre seulement quatre fois dans les *Regulae* (AT X, 369, 11 ; 370, 8 ; 419, 25 ; 446, 21).

La constitution de l'*Index Cartésien* est encore à ses débuts, et une enquête plus large et mieux articulée n'est pas encore possible. Mais dans l'usage des données que va nous offrir cet instrument de recherche, s'impose l'exigence fondamentale que Marion souligne très justement à la fin de son article : « ... il reste toujours indispensable de comprendre le penseur étudié, de le laisser parler, et donc de ne pas trop vite le considérer comme un objet que l'on suppose au discours de l'interprète ».

Giovanni CRAPULLI
Université de Naples

2.1.5. RODIS-LEWIS (G.). — « Descartes. Cartésiens et anti-cartésiens français ». Bien que Descartes fût « solitaire parmi ses contemporains, récusant d'avance sa postérité » (p. 364), on retrouve dans ce chapitre, à côté du maître, ses contemporains français, l'école dite cartésienne, les polémiques entre cartésiens et anti-cartésiens, et d'autres auteurs encore, tel Pascal. Tous ces personnages sont étudiés ou mentionnés dans la mesure où on peut les rapporter à Descartes, ce qui souligne quand même son rôle nettement privilégié. Ainsi Mersenne et l'accent mis sur la mécanique, Gassendi et le reproche fait à Descartes de créer une nouvelle scolastique, Pascal et son approfondissement original du mécanisme.

L'entreprise cartésienne est présentée dans son évolution par le biais de sa biographie, ce que l'on complète par des renseignements fournis par l'érudition et l'analyse comparée et minutieuse des textes — la réputation de l'A. n'est plus à établir à cet égard —. Ainsi, en commençant par le *Discours*, on fait bien ressortir que Descartes a passé sous silence deux épisodes de ses débuts : la rencontre avec Beeckman et ses conséquences, l'élaboration d'une classification ordonnée des courbes et des équations. Ainsi insiste-t-on sur l'importance des premières réflexions mathématiques et physiques, en corrigeant le *Discours* et l'antériorité qu'il accorde à l'entreprise critique chargée de découvrir les principes. A la recherche de ceux-ci, Descartes écrit les *Regulae* qui développent la méthode, mais l'A. fait remarquer l'importance des *Pensées privées* pour les réflexions méthodologiques et l'originalité des lettres de 1630 qui énoncent déjà la thèse de la liberté et de l'immuabilité de Dieu, importante par tout ce que Descartes en déduira plus tard. On s'attarde à bon droit moins sur le *Discours* que sur les *Essais* dont, après tout, il n'était que la préface. L'A. instaure heureusement des rapprochements qui sont difficiles à apercevoir pour les non-spécialistes, ainsi entre ces *Essais* et les *Regulae*, et également entre les deux dernières *Méditations* et les *Principes*. En quelque quatre pages denses, sans mentionner toutes les critiques qui ont été faites à Descartes à ce sujet, l'A. expose toute la problématique du *cogito* et les problèmes qu'il suscite dans les *Méditations*, qui se clôturent par un problème qui travailla Descartes peut-être davantage : l'union de l'âme et du corps. Les *Passions de l'âme* y sont consacrées, et l'A. montre comment en naît la question de la morale, alliée de bien près à la médecine dans le traitement des passions.

Une section est intitulée l'École cartésienne et ses limites, l'exposé y devient nécessairement historique avant tout : le cartésianisme et l'augustinisme, les animaux-machines, les discussions sur l'eucharistie, les résistances dans les ordres religieux, cartésianisme et aristotélisme, cartésianisme et jansénisme. Est cartésien celui qui reste fidèle aux principes métaphysiques du maître, quitte à faire œuvre particulière dans l'explication du détail des phénomènes. Des développements scientifiques apportés par ces disciples à partir de ces principes, il n'en résulta pas ce que Descartes en espérait. On évoque Rohault, Régis, La Forge en particulier avec son *Traité de l'esprit de l'homme* sur les rapports de causalité entre âme et corps, et surtout Cordemoy sur le même sujet, ces deux derniers auteurs ayant travaillé à établir ce qu'on appellera plus tard l'occasionalisme. Les cartésiens empiristes s'y opposent, l'A. s'étend un peu sur Régis et surtout sur Desgabets, qui le mérite bien. Et c'est d'ailleurs cette critique empiriste qui donne

le ton à la fin du xvii^e siècle et sanctionne le destin du cartésianisme : une nouvelle philosophie s'appuyant sur l'expérience, dénonce la physique que Descartes croyait avoir assurée, et entraînera dans sa critique sa métaphysique elle-même.

En acceptant de traiter en quarante pages le vaste sujet qui lui était proposé, l'A. a, en définitive, rendu un grand service aux étudiants et à un large public. Peut-être eût-il été opportun de sacrifier quelques développements particuliers pour faire place à une explication approfondie de la solitude de Descartes. Dans la mesure où ce thème semble avoir dominé l'ensemble de l'exposé, il y aurait eu intérêt à dégager plus nettement ce que le lecteur peut retenir de l'aventure cartésienne.

J.-P. D.

2. 1. 6. RÖD (Wolfgang). — « Descartes' Mythos oder Ryles Mythos ? Überlegungen zu Ryles Descartes-Kritik ». Quel est le statut philosophique de l'histoire de la philosophie ? On en a récemment discuté en France¹³, sans faire l'unanimité des historiens de la philosophie. Pour W. R., il y a un « bon usage » de l'histoire de la philosophie, qui est proprement philosophique : il a choisi, dans cet article, d'expliquer son point de vue à partir d'un contre-exemple : l'utilisation du cartésianisme dans la philosophie analytique anglo-saxonne, plus précisément chez Gilbert Ryle. Né en 1900 et, depuis 1947 fellow de Magdalen College (Oxford) et directeur de *Mind* jusqu'en 1973¹⁴, Gilbert Ryle a radicalement mis en question le statut d'un « langage philosophique ». « La tâche du philosophe », écrivait-il en 1931, « est la détection des sources, dans les usages linguistiques, de mauvaises constructions récurrentes et de théories absurdes »¹⁵. Le critère de l'adéquation philosophique d'un concept est « le langage commun », qui permet de démasquer les attitudes philosophiques fondamentalement erronées. L'exemple que Ryle a choisi dans *The Concept of Mind* (1949)¹⁶ est la « doctrine officielle » de la métaphysique occidentale : le dualisme corps-esprit. A l'origine de cette « erreur monstrueuse de jugement », une confusion de catégories, un mauvais usage

13. A la Société Française de Philosophie, entre autres, lors d'une communication d'YVON BELAVAL (*Bulletin de la Société Franç. de Philos.*).

14. Voir une bibliographie de Gilbert RYLE dans la trad. ital., citée note 16 (aux p. LV-LVII).

15. « Systematically Misleading Expressions », *Proceedings of the Aristotelian Soc.* XXXII, 1931-1932, p. 139-164 ; repris dans *Logic and Language* (I), p.p. A.G.N. Flew, Oxford, 1949, p. 11-36.

16. Hutchinson's Univ., Library, Londres, dern., rééd., 1966 ; trad., allemande (*Der Begriff des Geistes*) Stuttgart, 1969 ; texte italien (remanié, avec une importante étude d'introduction par Ferruccio Rossi-Landi). Milan (Einaudi), 1955 : *Lo spirito come comportamento*.

du langage. Lorsqu'on dit : « elle est arrivée en pleurs et en chemin de fer », la plaisanterie consiste, par un procédé de langage (qui est un abus de la syntaxe), à mettre sur le même plan deux catégories distinctes ; inversement, l'enfant qui assiste à un défilé militaire, ayant vu passer devant lui la mascotte, la musique, les bataillons, attend de voir passer « la division » ; il est surpris d'apprendre que ce qu'il a vu passer n'est pas autre chose que la division, qui se constituait et passait devant lui en même temps que passaient les hommes qui la composent. La distinction corps-esprit est du même ordre : sous prétexte qu'on parle des corps et des esprits, on a cru pouvoir conclure, explique Ryle, à deux réalités distinctes. Et il raille chez Descartes ce qu'il appelle « le mythe du fantôme dans la machine » : c'est *a category mistake*, « une erreur de catégorie » (p. 16). Descartes n'en est pas du reste l'unique responsable : « il a reformulé les théories théologiques de l'âme qui étaient dominantes à l'aide de la nouvelle syntaxe de Galilée ». A partir de là, Ryle développe sa critique du « mythe de Descartes » en « démythifiant » toute la philosophie occidentale. Refusant l'idéalisme comme le matérialisme, il professe l'unité « sensualiste » du corps humain, de la personne. La philosophie analytique a connu, surtout Outre-Manche et Outre-Atlantique, le succès que l'on sait : l'historien est frappé d'y retrouver les traits fondamentaux de la philosophie écossaise des années 1780-1820, avec l'influence de Condillac et des traits qui rappellent Maine de Biran. L'École d'Oxford (et Cambridge) attire aussi de bons esprits sur le Continent, et l'article de W. Röd doit s'entendre comme une mise en garde sur le danger que court l'histoire de la philosophie, qu'elle soit niée au nom d'une rupture, ou qu'elle soit récupérée par une interprétation (qui est, de fait, une « reconstruction »).

A l'ouvrage (polémique) de G. Ryle, W. Röd répond par quatre objections : d'abord la critique de Ryle ignore la cohérence du système de Descartes. Frederick Copleston, dans sa critique de Ryle en 1953, reprochait déjà aux « philosophes du langage ordinaire » de juger hors de tout contexte des propositions philosophiques ou théologiques (que signifie : « Dieu aime tous les hommes », en dehors d'une Révélation ?)¹⁷. Röd, sans utiliser Copleston, reprend le même argument : la théorie cartésienne de l'esprit et du corps, le « dualisme », n'est pas un « *ens rationis* » isolé, mais une pièce d'un système, un fragment d'une anthropologie *et* d'une philosophie

17. Frederick COPLESTON, « Contemporary British Philosophy », *Gregorianum*, 1953, repris dans *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, Londres, 1956. Présentation précise et intelligente, très hostile au néo-positivisme et à la philosophie analytique : « si l'on suit cette voie, la tâche principale du philosophe est de détruire la philosophie » (p. 13).

première. Du reste, lorsque Ryle touche les points faibles du cartésianisme, il se trompe encore en dénonçant un *mentalisme* qui n'y est pas : Gassendi avait vu plus juste¹⁸ ! En second lieu, l'exposé que présente Ryle des raisons de Descartes est inadéquat et incomplet : Ryle, il est vrai, n'a nullement l'intention d'écrire une histoire de la pensée cartésienne, et ne consacre que deux pages (p. 23-24) à un rappel historique. Röd a beau jeu de présenter arguments et citations : il est certain que Descartes n'a jamais enseigné que le corps et l'esprit aient, comme dit Ryle (p. 13) « deux différents genres d'existence ou de statut » ; il y a sans doute entre les deux une différence d'essence, certainement pas d'existence : Descartes n'en affirme pas moins l'unité de la personne (en des termes proches de ceux repris par Ryle à son propre compte : voyez les lettres à Élisabeth du 21 mai 1643, AT III, 666 : « puisque, dans les Méditations (...), j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul ou à l'âme seule... » et aussi celle du 28 juin 1643 (AT III, 692). Röd estime, en troisième lieu, que la critique de Ryle repose sur des prémisses non discutées et apparemment improbables : que signifie, du reste « une erreur de catégorie », sinon le désir de privilégier certaines catégories à la place de certaines autres ? Enfin, les arguments de Ryle ne prennent pas en considération le développement postcartésien de la philosophie de l'esprit : Röd utilise ici les conclusions d'une remarquable étude sur le fondement d'une philosophie transcendantale dans la métaphysique des 17^e et 18^e siècles, récemment parue dans le *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* (79/1, 1972, p. 57-76). La réponse de W. Röd laisse subsister peu de chose de l'argument historique de Ryle : le « mythe de Descartes » est, bien certainement, « le mythe de Ryle ». Il reste à savoir s'il n'y a pas « un bon usage du mythe » : le mythe n'est-il pas, dans le fond, une utopie en creux, l'empreinte, la trace de l'utopie ? Sans discuter de la légitimité du mythe (et de son usage en philosophie), nous constatons que l'essai de Röd, qui repose sur une solide connaissance de Descartes, doit nous mettre en garde contre tout « sauvetage » de l'histoire de la philosophie qui ne serait que la récupération de ses pierres en ruine pour édifier de fantastiques châteaux des brumes.

J.-R. A.

18. En dernier lieu : H. WAGNER, « Realitas objectiva : Descartes-Kant », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21, 1967, p. 325-340.

2. 2. 1. MORTUREUX (M.-F.). — « A propos du vocabulaire scientifique dans la seconde moitié du xvii^e siècle ». Ce trop court article est remarquable par la netteté de sa méthode. Au lieu des considérations générales que l'on pouvait craindre sur un tel sujet, il nous propose une délimitation stricte d'un corpus de recherches, puis l'analyse d'un exemple unique. Le corpus est constitué par deux types de discours : discours de « Physiciens », d'abord, (Descartes, Rohault, Régis, Fontenelle, et le *Traité des Tourbillons* publié en 1752) discours dits théoriques, ensuite (Arnauld et Nicole, B. Lamy, Fontenelle). L'objet de cette confrontation est de préciser la problématique qui oriente la formation des termes scientifiques. Quant à l'exemple choisi, c'est celui du « tourbillon ». L'auteur en étudie — mais, encore une fois, trop rapidement, les occurrences dans la partie III des *Principes de la Philosophie*. Plus intéressante encore est la dissociation qui s'opère entre l'utilisation hypothético-déductive de ce terme par Descartes et le caractère objectif et « scientifique » qu'il prend par la suite sous la plume des Cartésiens. Enfin, l'auteur conclut de manière très foucauldienne, en posant la question de savoir si le discours scientifique — vu à travers sa formation technique — est le discours de tel savant sur la Nature, ou bien le « Discours même de la Nature ». Où et quand la différence entre parler et connaître s'efface-t-elle ?

C. de B.

2. 2. 2. VERGA (Leonardo). — *Il pensiero filosofico di Antoine Arnauld*. « Le grand Arnauld » n'a jamais eu beaucoup de chance avec les historiens : les études de Jean Laporte, inachevées, donnaient plus le point de vue du philosophe que celui de l'historien ; et encore l'essentiel de la pensée d'Arnauld, la réflexion théologique proprement dite, avait échappé à Laporte. A part la *Logique de Port-Royal* et une réimpression de ses *Œuvres Complètes* (Culture & Civilisation, Bruxelles 1965-1967), ses écrits n'ont pas connu de réédition ni d'édition critique. Il est vrai que son œuvre est immense : 320 ouvrages grands ou petits et une correspondance de plus de mille lettres. Les trente mille pages de ses *Œuvres Complètes* sont une masse quasiment inexploitée, dont l'étude attentive révèle la place de premier rang qu'occupait leur auteur dans la *Respublica litteraria* européenne du xvii^e siècle. En l'absence de travail critique, l'étude de Leonardo Verga, professeur à Trieste, est un événement (l'auteur est déjà connu des dix-septiémistes par son volume sur *La philosophie morale de Malebranche*, Milan, 1964). L'A. part du principe que l'aspect théologique de la pensée d'Arnauld a déjà amplement retenu l'attention de Jean Laporte, et centre son travail sur la pensée philosophique et scientifique. Les chapitres

consacrés à la logique et à la théorie du langage n'apportent rien de neuf, mais notre attention a été retenue par le premier chapitre, qui est une longue étude, de cent soixante pages, sur « Théologie et Philosophie ». L'A. a lu les œuvres d'Arnauld, et excelle à tracer l'ambiance intellectuelle du temps (au prix de quelques raccourcis, comme sur le jansénisme) : les différentes querelles d'Arnauld, en particulier, sont bien évoquées. Le second volume aborde plusieurs problèmes philosophiques et, en premier lieu, la théorie de la connaissance. Les débats avec Malebranche font l'objet d'un important chapitre : l'A. a le mérite de réunir les textes (cités en notes en français ou en latin). On a pourtant souvent l'impression que son commentaire est une paraphrase. Le choix du plan méthodique adopté a ses avantages, mais nous y trouvons un inconvénient majeur : Arnauld est morcelé entre des têtes de chapitres (« la théodicée », « la morale », « la logique ») qui ne permettent pas de saisir la portée encyclopédique de son entreprise ; surtout, le fait d'avoir laissé de côté l'aspect théologique de sa pensée constitue une réduction fondamentale, qui ne permet pas, souvent, de comprendre le cheminement intellectuel préalable à tel ou tel choix épistémologique (sur la création du monde et la providence de Dieu, par exemple, ou encore sur le critère de la moralité). Les qualités et les défauts des livres de Jean Laporte se retrouvent ici : fragmentation de la pensée de l'auteur en fonction de catégories étrangères à son activité réflexive et, surtout, sous-estimation de l'évolution de sa pensée : les textes cités sont rarement datés ; à cet égard, un bio-bibliographie d'Arnauld n'aurait pas été inutile, non plus qu'un *Index nominum* à la fin de ces huit cents pages. Le rôle moteur que la controverse contre les protestants a joué dans l'évolution de la pensée d'Arnauld n'apparaît pas, non plus que l'impact de l'exil et de l'échec. Arnauld apparaît davantage comme un complexe d'idées, bien classées et ordonnées, que comme un penseur de rang exceptionnel, dont l'œuvre est sortie d'un temps de crises et de grandes tempêtes. Trop courtes, les « réflexions conclusives » ne permettent pas de reprendre, sous forme de synthèse, des notations éparses, souvent fort pertinentes. Il est certain que cet ouvrage reflète une grande connaissance de l'œuvre d'Arnauld ; mais ce reflet est renvoyé par un miroir brisé, lui-même fragmenté entre Laporte et Verga : qui restaurera l'unité de la pensée d'Arnauld ?

J.-R. A.

2. 3. 2. ROGER (Jacques). — « La Théorie de la Terre au xvii^e siècle ». Visant par l'expression de théorie de la Terre un système de pensée nettement représenté à la fin du xvii^e siècle, l'A. a comme premier mérite d'analyser d'abord les caractéristiques

de ce système, puis de chercher ses sources avec précision. C'est cette recherche qui le conduit à considérer que « le premier grand texte qui puisse passer pour une théorie de la Terre est la 4^e partie des *Principes* de Descartes ». Si la 3^e partie remet la Terre à sa place par rapport au soleil, « vue du ciel » et planète parmi d'autres, la 4^e élabore la physique tourbillonnaire dans une matière à trois éléments et l'applique à la Terre en affirmant la précarité de la superposition des couches concentriques originelles.

L'A. rencontre alors le problème de savoir si le récit cartésien est une fable, « fiction explicative à mi-chemin entre le mythe platonicien et le modèle » des modernes, ou bien s'il prétend correspondre à une histoire, succession irréversible d'événements, telle que la Genèse biblique la propose dans une perspective morale et surnaturelle. L'analyse est fine et très intéressante, l'A. montre bien comment l'ambiguïté se prolonge chez les commentateurs cartésiens comme Cordemoy et Burnet. Encore que chez ce dernier (dans sa *Telluris Theoria sacra* 1681) la liberté d'interprétation de la Genèse, possible sur le sol de l'Angleterre, ait permis une ouverture qui n'existait pas en France.

La pression subie par Descartes de la part de l'histoire biblique n'est pourtant qu'une face des choses et l'A. passe trop vite sur les expressions caractéristiques qu'il relève dans la même 4^e partie des *Principes*. Si Descartes considère « aussi utile pour la vie de connaître des causes ainsi imaginées que si on avait la connaissance des vraies », il ne nous propose pas une « médiocre consolation » et le fait de donner « à un texte chiffré un sens cohérent » a pour lui un intérêt véritable. C'est à ce propos qu'il importe de regarder de près la physique tourbillonnaire cartésienne. L'exemple que nous avons donné dans le récent tome V de la réédition AT, p. 608-609, au sujet d'une lettre de Picot à Carcavy du 5 août 1649 et de l'explication cartésienne de l'expérience barométrique, montre qu'il y a encore beaucoup à faire à cet égard.

Qu'on nous permette de souhaiter une fois de plus une diffusion correcte de cette nouvelle édition AT. L'A. aurait pu y trouver au tome IV paru en 1972 de quoi rapporter une citation à son contexte véritable, à savoir la correspondance avec Mersenne en octobre 1630 et non pas une soi-disant lettre à Boswell.

Ces remarques n'enlèvent rien à l'intérêt considérable que présente une telle étude dans un domaine peu fréquenté, et on peut espérer que l'A. produira sur la théorie de la Terre un ouvrage complet, qui fait manifestement défaut.

P. C.

2. 3. 3. RUESTOW (Edward G.). — *Physics at 17th and 18th Century Leiden*. Ce petit volume de 174 pages est le fruit d'un

travail commencé à Indian University et perfectionné par une enquête approfondie dans les fonds de bibliothèques hollandaises. L'A. a pu ainsi compléter le rassemblement de données éparses dans de nombreuses études antérieures, relativement à l'Université de Leyde, par l'analyse directe des cours professés par quelques-uns des maîtres les plus marquants. Par exemple Burgersdijck, qui était encore recteur au moment de l'arrivée de Descartes et dont l'enseignement restait scolastique ; plus tard le jésuite français François de Ban, puis Adriaen Heereboord dont la carrière universitaire eut à souffrir de son ouverture relative au cartésianisme et à qui le sénat académique préféra le prussien Albert Kyper en raison de sa franche obédience aristotélicienne. Bien entendu l'époque de Descartes lui-même n'occupe qu'un chapitre, et l'A., fidèle à son objectif d'ensemble, rend compte de l'évolution de la situation de la Physique à l'Université de Leyde, après Descartes avec son disciple Jean de Raei et jusqu'au XVIII^e siècle avec 'S Gravesande et Musschenbrock.

Ce tableau d'ensemble est utile pour les études cartésiennes. On peut regretter que l'A. ait presque systématiquement négligé de situer les dates des personnages dont il traite, dans la mesure même où il empruntait à cet égard à d'autres travaux. La référence à de tels travaux ne vaut pas, pour le lecteur, une information directe. La même remarque n'est heureusement pas à faire pour les œuvres de l'époque qui sont l'objet d'une analyse, analyse où en définitive réside l'apport le plus positif.

P. C.

3. Études particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Descartes et le Baroque* : trois études données dans *Baroque* revue internationale, Montauban, 1973, 6 :

LARSEN (Érik). — « Le Baroque et l'esthétique de Descartes », p. 69-73.

REISS (Thimothée J.). — « Poésie libertine et pensée chrétienne. Étude de l'*Élégie à une Dame* de Théophile de Viau », p. 75-80.

WAGNER (Jean-Marie). — « Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes », p. 81-95.

3. 1. 2. BLIZMAN (J.). — « Models, analogies, and degrees of certainty in Descartes. III », *Modern schoolman*, U.S.A., 1973, 50, 2, p. 183-208.

- 3. 1. 3.** CIGER (J.). — « Les rapports dialectiques de la médecine et de la philosophie chez Descartes. (en slovaque) », *Filosofia*, Tchécoslovaquie, 1973, 28, 4, p. 421-436.
- 3. 1. 3. bis** CRESS (Donald). — « Does Descartes' ontological argument's really stand on its own ? » *Studi Internazionali di Filosofia*, 1973, 5, p. 127-136.
- 3. 1. 3. ter.** HUSSAIN (Shahid). — « Descartes' concept of a person », *Pakistan journal of philosophy*, 1973, 11, p. 108-118.
- 3. 1. 4.** IMLAY (R.A.). — « Intuition and the cartesian circle », *Journal of the history of philosophy*, U.S.A., 1973, 11, 1, p. 19-27.
- 3. 1. 5.** KEEFE (T.). — « Descartes' morale definitive and the autonomy of ethics », *Romanic review*, U.S.A., 1973, 64, 2, p. 85-98.
- 3. 1. 5. bis.** LEVIN (M.E.). — « Descartes' proof that He is not His Body », *Australasian Journal of Philosophy*, 1973, 51, 2, p. 115-123.
- 3. 1. 6.** MALCOM (N.). — « Thoughtless Brutes », *Proceedings and addresses of the American philosophical Association*, 1972-73, 46, p. 5-20.
- 3. 1. 7.** MORRIS (J.). — « Descartes' natural light », *Journal of the history of philosophy*, U.S.A., 1973, 11, 2, p. 169-187.
- 3. 1. 8.** NOUSSAN-LETTRY (L.). — « Die Anerkennung des Historischen in der Lebenserfahrung und der Weg des Denkens bei Descartes », *Philosophisches Jahrbuch*, 1973, 80, 1, p. 15-37.
- 3. 1. 9.** PERINI (R.). — « Mathesis Universalis e metafisica nel metodo cartesiano », *Giornale di metafisica*, Italie, 1973, 28, 2-3, p. 159-207.
- 3. 1. 10.** RING (M.). — « Descartes' intentions », *Canadian journal of philosophy*, 1973, 3, 1, p. 27-49.
- 3. 1. 11.** SCHOOLS (P.A.). — « The Extent of doubt in Descartes' *Meditations* », *Canadian journal of philosophy*, 1973, 3, 1, p. 51-58.
- 3. 1. 11. bis.** SEBBA (Gregor). — « Descartes and Pascal : a Retrospect », *Modern Language Notes*, 1972, 87, 6, p. 96-120.

3. 1. 12. TARNOWSKI (K.). — « L'existence et la problématique formelle et ontologique de la substance chez Descartes (en polonais) », *Studia filozoficzne*, Pologne, 1973, 17, 2, p. 39-59.

3. 1. 13. THURNHER (R.). — « Das Gottesbild bei René Descartes », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1973, 27, 2, p. 190-204.

3. 1. 14. TIBBETTS (P.). — « An Historical note on Descartes' psychophysical dualism », *Journal of the history of the behavioral sciences*, U.S.A., 1973, 9, 2, p. 162-165.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. BATAIL (J.-F.). — *L'Avocat Philosophe Géraud de Cordemoy (1626-1684)*. (Coll. *Archives internationales d'histoire des idées*, 60). — La Haye, M. Nijhoff, 1973, 267 p.

3. 2. 2. GOYARD-FABRE (S.). — « Descartes et Machiavel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973, 78, 3, p. 312-334.

3. 2. 3. JOJA (A.). — « Les entités abstraites chez Galilée, Descartes et Leibniz », *Revue roumaine des sciences sociales, série Philosophie et Logique*, 1973, 17, 1, p. 3-35.

3. 2. 4. VAN DER HOEVEN (P.). — « Sur l'interprétation que Spinoza donne de la physique cartésienne et sur l'importance de cette physique pour le système de l'Éthique spinoziste (en néerlandais) », *Tijdschrift voor filosofie*, Belgique, 1973, 35, 1, p. 27-86.

3. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

3. 3. 1. GEHIN (E.). — « Descartes et Montesquieu : de l'objectivité de la nature à l'idée de système politique », *Revue française de sociologie*, 1973, 14, 2, p. 164-179.

3. 3. 2. GUTTERIDGE (J. D.). — « Coleridge and Descartes' *Méditations* », *Notes and queries*, G.-B., 1973, 20, 2, p. 45-46.

3. 3. 3. OLIVEIRA TORRES (J. C. de). — « Descartes elas ciencias sociais », *Revista brasileira de filosofia*, Brésil, 1973, 23, 90, p. 190-192.

3. 1. 1. *Descartes et le Baroque.*

LARSEN (Éric). — « Le Baroque et l'Esthétique de Descartes ». L'A. reprend en les complétant ses essais antérieurs pour combler ce qu'il considère comme une lacune des études cartésiennes, et s'élève contre les historiens de l'esthétique qui prennent les écrits intellectualistes de divers auteurs postérieurs pour expression de l'attitude de Descartes lui-même vis-à-vis des arts. Il estime que Descartes a manqué des loisirs nécessaires et « ne s'est rendu compte qu'en passant que le fait artistique constitue [comme la science] un chemin par lequel on peut atteindre la réalité », mais selon lui le philosophe a donné « accessoirement » des preuves suffisantes de sa perspicacité en la matière.

Si l'écho de la thèse aristotélicienne concernant la jouissance et le plaisir est notable dans le *Compendium Musicae* que Descartes composa en 1618, il y aurait avec la *Dioptrique* dépassement radical de la mimésis grecque, affirmation que la « ressemblance » n'est pas le fondement de l'excitation de l'esprit d'où naît le sentiment esthétique. Descartes serait donc à créditer d'une « justification philosophique de la majeure partie de notre art moderne, à l'exclusion naturellement des branches complètement a-représentatives ». Cette avance considérable sur les idées de son temps caractériserait sa participation au courant Baroque du Calvinisme hollandais, avec le souci d'opposer au matérialisme scientifique une vision claire de la liberté artistique.

La thèse est intéressante, mais beaucoup trop légèrement traitée. On peut souhaiter que l'A. poursuive sa recherche pour mettre au point une publication plus substantielle sur un sujet effectivement important.

REISS (Timothée J.). — « Poésie libertine et Pensée Chrétienne. Étude de l'Élégie à une Dame de Théophile de Viau ». L'A. se propose seulement de suggérer une possibilité de rapprochement entre le Théophile de Viau de 1620-1621 et le jeune Descartes, tel qu'il s'exprime dans les *Olympiques*. Chez l'un comme chez l'autre, il voit au-delà des apparences trompeuses la même réaction contre la perversion de la société humaine, la même confiance dans la lumière naturelle que Dieu donne en propre à l'esprit de l'homme et la même constatation des précautions qui s'imposent au sage : face à une société corrompue par l'artifice, sauver l'accès du langage à la vérité n'est possible qu'à travers une certaine dissimulation et au bénéfice d'une solitude. Cette solitude que Mersenne qualifie dans son *Impiété des Déistes* comme « une des marques certaines du libertin ».

Il faut cependant beaucoup de patience au lecteur pour suivre les méandres d'une rédaction plus attentive à la suggestion qu'à

l'expression ferme et qui néglige l'étude approfondie là où elle serait nécessaire. Entre le « langage nouveau » dont rêve le poète et la « langue universelle » dont le philosophe débat avec Mersenne, y a-t-il en particulier autre chose qu'une vague et superficielle ressemblance ?

L'A. éprouve le besoin d'ajouter in extremis une note pour déclarer que le Descartes de la *Méthode* et du *Cogito* n'a plus aucun rapport avec « l'ordre et l'unité théophilien ». Il eût été utile d'harmoniser ce remords avec le fait pourtant bien réel que Descartes cite Théophile en 1647 (cf. AT IV, p. 617, l. 1-7, citation qu'il est assez étonnant de ne pas voir mentionnée du tout dans la présente étude).

Mais même fugitives, les notations concernant la comparaison de Descartes avec des écrivains peu fréquentés d'ordinaire par les philosophes restent intéressantes et devraient susciter des recherches plus méthodiques.

WAGNER (Jean-Marie). — « Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes ». Cette étude, dont les notes érudites doublent le volume, est un modèle de rigueur. Renvoyant pour l'interprétation proprement dite à un ouvrage en préparation, l'A. se limite à la question préalable : en quoi le mot « songe » appliqué à ce qui est survenu à Descartes dans une nuit de novembre 1619 ou 1620 est-il adéquat ? Et à ce point de vue la problématique comme la réponse apportée confèrent à l'A. une originalité qui ne saurait lui être contestée.

Le récit de Baillet, constamment comparé avec ce que nous possédons encore de la copie des *Olympica* par Leibniz, est l'objet d'une analyse méthodique qui est conduite avec toutes les ressources de la littérature oniromantique depuis l'Antiquité jusqu'au début du xvii^e siècle. Particulièrement importantes sont les références à l'œuvre de Macrobe, amplement commentée à l'époque de Descartes et reconnue alors comme d'origine stoïcienne, et au traité *De observatione somnium* du jésuite Pererius (1591). Les citations de la *Quaestio IX* de ce traité donnent une correspondance surprenante, jusqu'à l'identité d'une formule, avec la description de Baillet qui présente Descartes doutant s'il rêve ou s'il médite, et *décidant* cependant qu'il est visité par un songe qu'il commence à interpréter avant que le sommeil ne le quitte. Descartes répondrait ainsi à la catégorie des hommes savants et sages, ou encore pieux, auxquels l'auteur du traité accordait le privilège de conserver dans le sommeil le libre usage de la raison, sans pour autant garder le plein et parfait usage du libre arbitre. A cette correspondance, l'ordre qui se révèle dans les *Olympica* apporte une note supplémentaire caractéristique : l'onirocritique commence avant que

ne s'achève l'oniroscopie, mais en appelle elle-même à un prolongement par la méditation « les yeux ouverts ».

Si les songes de Descartes apparaissent bien ainsi comme des *divina somnia* au bénéfice du bon chrétien, ils s'inscrivent aussi dans la tradition macrobienne des songes allégoriques. Au terme d'une étude serrée — qui restitue en particulier la condition favorable du couché sur le côté gauche au *Timée* de Platon — l'A. peut affirmer avec raison que si tous les *topoi* de l'oniroscopie traditionnelle ne sont pas réunis, il y en a cependant assez pour assurer le caractère savant de la présentation des songes de Descartes et leur lien avec un genre littéraire aussi bien qu'avec un art de la divination.

L'ultime question est bien celle que pose l'A. Quelle est en tout cela la part de la feinte, et qui adresse au lecteur un dernier clin d'œil ? Est-ce Baillet, ou Descartes lui-même ? Tout en apportant à son étude l'appui de l'impressionnante érudition que nous avons dite, l'A. a peut-être à son tour un peu trop compté sur le dernier clin d'œil. Mais il annonce une suite qui promet d'être passionnante. Souhaitons, pour les études cartésiennes, qu'il puisse la livrer bientôt.

P. C.

3.1.4. IMLAY (Roberts R.). — « Intuition and the Cartesian Circle ». S'interrogeant sur l'idée de Dieu, telle que la définit un passage étrange de la *III^e Méditation* (AT VII, 46, 15-28) comme en soi claire et distincte sans référence à l'existence de Dieu, l'A. pense pouvoir disqualifier la réponse de Descartes à l'accusation de cercle : ici en effet, la mémoire n'a qu'une importance seconde ; le centre de la question se trouve dans la possibilité de dépasser la connaissance représentative par idée, jusqu'à une connaissance directe de la chose même ; ce qui se produit dans le cas de Dieu : « Dieu est, dans la philosophie de Descartes, une exception à son 'représentationalisme' universel » (p. 24). Cette analyse reprendrait la thèse d'Alquié (distinction des « idées-objets » et des « idées-présence »), si l'A. ne pensait, curieusement, que les idées mathématiques font aussi exception au principe de représentation, parce qu'en elles aussi coïncident l'idée et la chose ; mais remarquera-t-on, dans leur cas, la coïncidence suppose qu'aucune réalité formelle n'est requise pour parler des idéalités mathématiques ; au contraire, l'idée de Dieu parvient à la même coïncidence, parce que, pour ainsi dire, la réalité formelle y absorbe la réalité objective. Poursuivant, l'A. conclut que seule l'« intuition » peut rendre effective une telle idée (p. 25-26). — Mais précisément une telle intuition directe n'échappe pas à la mise en doute, universelle et, pense l'A., indépassable. D'où le recul final de Descartes,

qui réduit la mise en doute à la mémoire des évidences, esquivant ainsi la question centrale.

Cet essai, court mais aussi sommaire, reste trop loin des textes, et trop près du fonds commun des commentaires pour apporter plus qu'une utile introduction à la question classique du « cercle ».

J.-L. M.

3.1.5. KEEFE (T.). — « Descartes 'morale définitive' and the autonomy of ethics ». A partir d'une problématique particulière, et qui reste étrangère aux études cartésiennes (la philosophie analytique et la question de l'autonomie de l'éthique), l'A. entreprend, dans un article intelligent et fort suggestif, de répondre à l'interrogation : Descartes définit-il jamais ce qu'il faut entendre par « le bien » ? — Deux constatations préliminaires ; (a) la morale se trouve explicitement mise en dépendance de la physique (« le tronc ») et de la métaphysique (« les racines ») : elle n'atteindrait donc pas à l'autonomie, mais devrait — ce qui paraît impossible par hypothèse — déduire son impératif d'un état de fait antérieur. (b) Quand Descartes tente lui-même de répondre à la demande d'une définition du (Souverain) Bien, il le fait dépendre de certains autres « biens » supposés connus, et allant se soi (AT IV, 292, 30 ; AT V, 82, 26, 30) ; et ceci en un circuit qui ressemble à un cercle. — Mais le dernier mot quant au bien se trouve-t-il précisément énoncé dans ce que Descartes entend sous le nom de « morale », provisoire ou définitive ? L'A. suppose ici, avec pénétration, que les thèmes éthiques fondamentaux (« morale définitive », si l'on veut) sont déterminés par la théorie de la création des vérités éternelles ; au nombre de celles-ci, il faut en effet compter, outre le vrai, le bien : « ... Dieu est auteur de toutes choses, et... ces vérités sont quelque chose » (AT I, 152, 7-8), « ... ratio eorum *bonitatis* ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere » (AT VII, 436, 2-3), « ... omnis ratio veri et boni ad ejus omnipotentia dependeat » (AT V, 224, 2-3), etc. Le fondement du bien, sa définition et son autonomie résident dans la création, par Dieu, arbitrairement et nécessairement, du bien même. Lequel se fonde sur la métaphysique (ou même avant elle) par une méta-éthique, mais, par là même, assure son autonomie. — On regrettera cependant que ce coup au but ne se développe pas en d'autres remarques : le bien absolu ne réside-t-il pas pour l'homme dans l'exercice du libre-arbitre, sans considération du vrai (AT IV, 173, 14-23, etc.) ? En ce sens, la volonté humaine ne mime-t-elle pas la volonté divine ? — L'A. aura su du moins provoquer des questions fines et pertinentes. Ce qui qualifie assez son travail.

J.-L. M.

3. 1. 5. bis. LEVIN (M. E.). — « Descartes'proof that he his not his body ». Cette preuve est essentiellement celle de la première partie des Quatrièmes Réponses (et de la Méditation Seconde), où l'A. voit l'application du principe leibnizien d'indiscernabilité des identiques :

$$(x) (y) [(x = y) \Rightarrow (P) (Px = Py)]$$

x est imaginé par *Descartes* distinct du *corps-de-Descartes* ; le prédicat est appliqué à Descartes, mais non au corps de Descartes. Mais ce prédicat n'a pas d'extension : cela ne prouve donc pas que *Descartes* et *le-corps-de-Descartes* violent le principe d'identité de Leibniz, du moins en logique classique. Mais l'A. fait état, brièvement, des nouveaux travaux de philosophie rationnelle (W. V. O. Quine et son école) : la notion de relation épistémique directe s'applique à la connaissance du *corps-de-Descartes* distinct de *Descartes*, comme dans l'exemple fameux :

- (1) Ludwig pense que Wolfgang est à Vienne ;
- (2) Ludwig ne pense pas que le compositeur de la *Jupiter* soit à Vienne ;
- (3) Wolfgang est le compositeur de la *Jupiter*, où chaque proposition prise séparément est vraie, mais où (1) et (2) sont contradictoires lorsqu'on sait par (3) que le-compositeur-de-la-*Jupiter* est Wolfgang.

J.-R. A.

3. 1. 6. MALCOLM (N.). — « Thoughtless Brutes ». De toute évidence, l'auteur a du mal à prendre ses distances par rapport à l'image d'un Descartes bourreau d'animaux... C'est ce qui justifie sans doute (à ses yeux) le procédé qui consiste à réfuter la doctrine cartésienne des animaux-machines par l'accumulation d'anecdotes concernant chiens et chats. Avant toutefois d'en venir à cet argument « concret », l'auteur tente de donner une explication philosophique du refus cartésien d'accorder aux animaux plus que le niveau physiologique de la sensation. Mais cette explication repose sur une interprétation très contestable du célèbre passage de la *III^e Méditation* sur les idées, interprétation qui réduit tout ce qui, d'un point de vue cartésien, est du côté de l'entendement, à être un contenu propositionnel et à n'être que cela. Ce point de vue logiciste conduit l'auteur à déclarer : « In my opinion, this is an absurdly overintellectualized view of the life of man » : jugement définitif qui fait mesurer son indignation, mais qui ne permet nullement, pas plus que le reste de l'article, d'éclaircir cette question pourtant passionnante des animaux-machines chez Descartes et ses contemporains.

C. de B.

3. 1. 7. MORRIS (John). — « Descartes' Natural Light ». Il existe peu de méthodes aussi efficaces pour la connaissance d'un auteur que l'étude approfondie d'une expression ou d'un concept, repérés dans toutes leurs occurrences et analysés dans le détail. John Morris en donne une illustration éclatante avec l'enquête qu'il mène à propos de l'expression cartésienne de « lumière naturelle ». L'importance de celle-ci est soulignée d'emblée par l'évocation de son rôle dans les *Méditations*, particulièrement dans la troisième : fondement jamais mis en doute de tous les axiomes auxquels Descartes a recours aux points cruciaux de ses preuves de l'existence de Dieu, la lumière naturelle est pourtant généralement apparue aux commentateurs comme une notion vague. John Morris s'attache au contraire à montrer l'extrême rigueur et la grande précision de son emploi, et en fait ainsi ressortir l'originalité par rapport à l'usage courant de la même expression chez Pierre d'Ailly, chez Thomas d'Aquin, ou par la suite au 17^e siècle. Signalons, par ailleurs, l'intéressante et convaincante contestation par J. Morris de l'identification entre lumière naturelle et pouvoir de connaître, identification souvent soutenue mais qui mène à un cercle vicieux dans les preuves des *Méditations*. En outre, les références aux *Regulae* sont très éclairantes en ce qui concerne la fonction exacte de la lumière naturelle par rapport à l'entendement pur. Peut-être peut-on regretter que l'auteur n'ait pas fait allusion à l'essentielle variabilité de cette lumière naturelle, qui peut s'augmenter par l'effort et l'exercice, ou bien au contraire disparaître du fait des doctes ou pour des raisons physiologiques : ceci aurait pu orienter la conclusion à la fois vers la radicale contestation par Descartes de la culture de son temps, et vers l'importance reconnue à la médecine, capable de soigner « un cerveau trop humide et trop mou » dont l'âme ne peut se dégager. Il reste que la valeur du travail de J. Morris réside dans sa conviction que chaque mot écrit par Descartes a été écrit en connaissance de cause, et ce respect de l'auteur crée du même coup la fécondité de l'entreprise critique.

C. de B.

3. 1. 9. PERINI (Roberto). — « Mathesis Universalis e metafisica nel metodo cartesiano ». Cet important article reprend le problème de la place de la métaphysique dans la pensée de Descartes à partir de l'examen critique du concept de *mathesis universalis*. On sait que la *Regula IV* permet de s'interroger sur le couple *methodus* (IV-A) — *mathesis universalis* (IV-B). Contre J.-P. Weber, l'A. retient la solution unitaire (cf. l'article de H. Springmeyer, que l'A. ne paraît pas avoir connu)¹⁹ et s'en explique : le concept le plus ancien (*mathe-*

19. C.r. détaillé de cet article, par J.-L. MARION, dans B.C.I., *Aph* 35, 1972, 35/2, p. 302-305.

sis universalis), pris à l'origine dans un sens restreint, se trouve élevé par Descartes à la même valeur d'universalité que la *méthode*, avec la juxtaposition des deux fragments ; si l'on envisage la substitution de IV-A à IV-B, on peut retenir, du reste, que *mathesis universalis* avait acquis, au moment de la rédaction de IV-A et du rejet de IV-B, la plénitude de sa valeur, c'est-à-dire l'identité avec le concept de méthode. Il ne s'agit pas ici de vouloir étendre la *mathesis universalis* aux disciplines extra-mathématiques, en oubliant sa nature mathématique (ce que J.-P. Weber semble craindre), mais bien plutôt de rapporter ces disciplines à cette nature mathématique. L'A. montre comment IV-A n'est que la formulation de cette réintégration des sciences dans la *vera mathesis*. Cet extension du modèle mathématique à tout le savoir (ce qui est l'essence même du concept « *mathesis universalis* ») devient évidente quand on pense que l'intuition et la déduction sont les deux fonctions typiques de la mathématique : l'intuition pour la connaissance des vérités premières (axiomes), la déduction pour celle des vérités dérivées. Le projet de *mathesis universalis* est donc ce qui sous-tend la méthode cartésienne. L'A. utilise cette hypothèse pour étudier les *natures simples* et est conduit à souligner très fortement leur fonction ontologique. Les *natures simples* ne sont pas des « atomes d'évidence » (Hamelin), mais bien des « atomes de réalité ». Après Beck et Keeling²⁰, l'A. conclut que, chez Descartes, la doctrine des *natures simples* cesse d'être une simple théorie de la connaissance pour devenir une théorie métaphysique : c'est des *natures simples* que dérive la construction du savoir comme construction de la réalité (p. 178) : la fin ultime de la méthode est de ramener le savoir à l'unité d'un acte simple de vision intellectuelle, l'unité du *regard* — ; la structure mathématique de la méthode de connaissance s'impose à la réalité connue. L'unité du savoir et le rôle crucial de l'expérience sont les conséquences nécessaires de cette prémisses impérative. L'aspect le plus intéressant de cette étude se trouve dans les conclusions de l'A. : à partir de son interprétation de la méthode comme la *mathesis universalis* portée à sa perfection, il conclut à l'aspiration constante, chez Descartes, à une connaissance *a priori* du réel (cf. la lettre si révélatrice, à Mersenne, du 10 mai 1632, où Descartes se vante de chercher l'ordre naturel de la situation des étoiles : « La connaissance de cet ordre est la clef et le fondement de la plus haute et plus parfaite science que les hommes puissent avoir, touchant les choses matérielles » AT I, 250). Les conséquences théologiques de cette conclusion particulièrement

20. L.J. BECK, *The method of Descartes*, Oxford, 1964, p. 72 ; S.V. KEELING, « Le réalisme de Descartes et le rôle des *natures simples* », *RMM*, 1937, 44, p. 63-99.

importantes pour comprendre le statut du « Dieu de Descartes », sont à peine évoquées. Ce travail marque une étape en vue d'une interprétation correcte de *mathesis universalis* ; la question demeure de savoir si ce concept est ou non lié à celui de quantité (conclusion centrale de G. Crapulli).

J.-R. A.

3. 1. 11. bis. SEBBA (Gregor). — « Descartes and Pascal : a Retrospect ». L'A. présente Descartes et Pascal comme des symboles d'une attitude d'esprit complémentaire, au seuil du nouvel âge scientifique. De l'optimisme scientifique de l'un, de la foi de l'autre au Dieu inconnu est jailli le dilemme qui cause l'angoisse de l'homme moderne ; mais ni l'un ni l'autre n'ont pu apporter la solution du drame qu'ils ont vécu et dont ils ont su désigner les éléments.

J.-R. A.

3. 1. 13. THURNER (Rainer). — « Das Gottesbild bei René Descartes ». L'auteur de ce bref article envisage en quelques pages un peu rapides, une question qui est décisive pour l'interprétation de la pensée cartésienne, celle du rapport qui existe entre l'apparition chez Descartes d'une nouvelle idée ou image de Dieu, et son interprétation de la méthode comme pro-position d'un ordre. Après avoir rappelé très brièvement, en s'attachant explicitement aux travaux de W. Röd, la spécificité de la méditation cartésienne de l'ordre et de la série, l'auteur s'attache à montrer ce en quoi le Dieu cartésien se distingue dans ses traits fondamentaux du Dieu de la tradition, c'est-à-dire essentiellement de la figure divine, telle qu'elle a été thématifiée par la théologie médiévale. C'est ce Dieu proprement cartésien qui est destiné à donner naissance en philosophie à une nouvelle tradition, celle de Geulincx, de Malebranche et de Spinoza.

Afin de définir la figure singulière dans laquelle se manifeste ce nouveau Dieu, il faut être attentif avant tout ici à la pensée cartésienne dans sa systémativité ; le reproche que l'auteur formule contre les commentateurs, c'est de prendre en vue tel ou tel trait du Dieu cartésien — la toute puissance ou la véracité — et de réduire ainsi à ses éléments simples l'idée de Dieu, pour montrer ensuite d'autant plus facilement en quoi cette idée correspond rigoureusement à la tradition théologique la plus orthodoxe. Et l'auteur a beau jeu ici de citer E. Gilson : « Qu'est-ce d'ailleurs en somme que ce Dieu de Descartes : être infini, parfait, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a fait l'homme à son image et ressemblance et conserve toutes choses par la même action qui les a créées, sinon le Dieu du Christianisme dont on reconnaît ici facilement la nature et les

attributs traditionnels ? »²¹ Mais on s'étonne qu'il ne reconnaisse pas que la pensée d'E. Gilson sur ce point doit certainement être nuancée, vu qu'il est précisément aussi l'auteur d'un chapitre intitulé : « une nouvelle idée de Dieu »²², où E. Gilson répond assez exactement au propos de R. Thurner.

L'auteur cherche à montrer ensuite comment la pensée cartésienne incline vers une doctrine de l'univocité du concept d'être, dans la mesure où elle est méthodiquement orientée sur un « modèle mathématique ». Et l'auteur renvoie ici au *Discours* : « Ces longues chaînes de raisons... » (AT VI, 19). Cette univocité entraîne aussi une réification et une substantialisation de l'idée de Dieu ; c'est ainsi méthodiquement réduit, conformément aux exigences de clarté et de distinction de la *cogitatio*, que le concept de Dieu devient « objectivable », c'est-à-dire qu'il permet à la pensée de dégager des « attributs », des « perfections », des « propriétés ». Dès lors le concept de Dieu peut « fonctionner », il est devenu « opératoire » : on peut le prendre comme principe pour en tirer des conséquences, principalement si on met l'accent sur ces propriétés capitales que sont la toute-puissance et la véracité divines.

On voit ainsi comment le principe est lui-même second relativement aux conséquences qui se laissent tirer de lui, et comment ce nouveau concept du divin correspond aux réquisits fondamentaux d'une pensée orientée d'abord méthodiquement.

Ce rapide résumé accentue encore sans doute les insuffisances de cet article, mais celles-ci demeurent patentes : l'auteur passe sans s'y arrêter sur l'idée de Dieu comme *causa sui*, il n'évoque pas même le rapport des vérités éternelles et de la volonté divine, il néglige presque complètement le concept cartésien de l'infinité et passe tout à fait sous silence la détermination, à nos yeux énigme essentielle, de la puissance divine comme « immense » (AT VII, 110) et comme *exsuperantia potestatis* (AT VII, 112).

On regrette d'autant plus que la réalisation ne soit pas tout à fait satisfaisante, que le projet de cet article et sa question nous paraissent philosophiquement décisifs.

J.-F. C.

3. 2. 1. BATAIL (J.-F.). — *L'avocat philosophique Géraud de Cordemoy (1626-1684)*. Après l'édition moderne des *Œuvres Philosophiques*, due à P. Clair et F. Girbal (Paris, P.U.F. 1966), la présente étude témoigne de l'intérêt renouvelé que suscite Cordemoy. Elle présente un certain intérêt pour les recherches cartésiennes,

21. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris, 1948, p. 12.

22. E. GILSON, *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3^e éd., Paris, 1967, p. 224-233.

pour autant qu'elle rencontre, au long de sa reprise en commentaire des principaux ouvrages, certains points fondamentaux de la dérive post-cartésienne des concepts originellement cartésiens. Transition d'abord vers Malebranche, comme l'indiquent le recours aux Écritures pour prouver l'existence des corps (p. 154-5), l'analyse soigneuse de la psychologie pré-lapsaire d'Adam (p. 175), la difficulté à percevoir une idée claire et distincte de l'âme (p. 181), etc... : avec Cordemoy, « le crépuscule du cartésianisme devient l'aube du malebranchisme » (p. 181), comme le confirment de récentes études conceptuelles (principalement, F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, 1974). Transition, ensuite, vers Leibniz, puisque l'atomisme annonce, par défaut, la monade ; il renonce à identifier le corps avec l'étendue, pour penser celui-ci comme « substance, qui ne peut être divisée » (*Œuvres...*, p. 95, 97, etc...) ; mais Cordemoy ne se donne pas les moyens d'une telle distinction, puisqu'il ne fonde pas la substance du corps sur la *vis activa*, qui pourrait seule l'arracher à l'étendue, puisqu'elle-même ne lui appartient pas. Pourquoi et comment Cordemoy reste-t-il dans l'entre-deux ? Nulle réponse à cette interrogation ne vient de la présente étude ; le souci et le scrupule de l'historien dissimulent mal une certaine timidité conceptuelle ; par quoi bien des points fondamentaux (occasion chez Descartes et Cordemoy, division de l'étendue et impénétrabilité, liberté et causalité, etc.) ne sont mentionnés que pour n'être pas traités.

Il faut donc prendre cet ouvrage comme celui d'un historien, qui offre d'utiles compilations sur la vie de Cordemoy (ch. 1), le destin de sa pensée (ch. 2), ses conceptions politiques et pédagogiques (ch. 1 et 8), etc. ; de même une bonne bibliographie rendra service en complétant celle des *Œuvres...* p. 3-12.

On déplorera que l'érudition et la prudence de l'A. ne lui aient pas fait repérer, au lieu de la reproduire, la grossière erreur d'hébreu des éditeurs modernes : dans la *Copie d'une lettre écrite à un savant religieux...*, il ne faut pas lire (comme en *Œuvres...*, p. 269-270 = *op. cit.* p. 78) *גפס ni *גשמה, mais bien גפס et גשמה, comme une lecture de la Massore (*Genèse* 2, 7) l'aurait confirmé. Vérification d'autant plus utile que, de fait, l'édition 1668 (B.N. 31 996), p. 45, lève seule l'ambiguïté (le *nun* y est identifiable sans conteste), alors que, p. 47, elle emploie la même graphie douteuse que l'édition 1669 (B.N. R 13.623) pp. 48 et 50. Puisque Cordemoy parle l'« hébreu qu'(il) ne connaît pas » (*Œuvres...*, p. 268), le chercheur moderne doit ou le connaître à sa place, ou, comme Cordemoy, encore, se faire aider de compétences auxiliaires. Ce qui prouve au moins que le passé nous garde des leçons.

J.-L. M.

3. 2. 2. GOYARD-FABRE (Simone). — « Descartes et Machiavel ». L'A. ne cherche pas à comparer terme à terme les deux penseurs, mais commente la lettre de Descartes à la princesse Elisabeth (septembre 1646), qui lui avait demandé de lire *Le Prince*. Le contexte de la lecture de Machiavel aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles est évoqué (pp. 313 sq.). Descartes simplifie la pensée de Machiavel (p. 315) en négligeant le contexte historique de ses écrits (pp. 320, 324, 331). Il ne s'attache pas aux problèmes juridiques (p. 315), mais au portrait du Prince, qu'il contredistingue de son « généreux ». En effet, pour Descartes seule l'idée de justice peut fonder une politique (p. 325).

R. B.

3. 2. 3. JOJA (A.). — « Les Entités abstraites chez Galilée, Descartes et Leibniz ». L'A. est très informé des publications qui se sont succédé en France depuis une trentaine d'années, et c'est sur cette base qu'à propos de Descartes il consacre une dizaine de pages à ce qu'il considère comme une vision originale des entités abstraites. Il estime que la division que les *Regulae* opèrent dans la connaissance, *a parte rei* et *a parte intellectus*, n'est pas contraire à l'aristotélisme, bien qu'elle annonce l'idéalisme transcendantal de Kant, et il voit la pensée de Descartes comme débouchant sur le réalisme.

Il s'agit là, sans aucun doute, d'une question importante, mais qui nécessite, comme le montrent divers travaux en cours, une recherche plus approfondie et une analyse très rigoureuse des sources premières.

P. C.

3. 2. 4. VAN DER HOEVEN (P.). — « Over Spinoza's interpretatie van de cartesianaanse fysica, en de betekenis daarvan voor het systeem der ethica. » Solidement charpenté, cet article reprend, quant à Descartes, la substance d'une thèse (*Metafysica en Fysica bij Descartes*) présentée en 1961 à l'Université de Groningue. Son titre (sur l'interprétation que donne Spinoza de la physique cartésienne et sur l'importance de celle-ci pour le système de l'Éthique) nous le dit : l'A. veut apprécier l'héritage cartésien dans le spinozisme. Ses conclusions : les deux systèmes, pris globalement et dans leurs prétentions scientifiques, ont failli, et Spinoza encore davantage que Descartes. En effet, quand Spinoza s'inspire de Descartes dans sa physique, il délaisse l'apport mathématique (géométrisation de l'espace et ce qui en découle), ce qui précisément était neuf et promis à l'avenir, et accorde une grande importance à ce qui allait être bientôt réfuté et rejeté. En transcrivant la physique cartésienne dans son système, Spinoza faisait un pas en arrière, bien que sa

doctrine des corps fût très proche du cartésianisme. Il ne put reprendre les lois quantitatives du choc, parce qu'il ne laissait aucune place à la loi de la conservation de la quantité de mouvement, loi inconcevable dans son système (cf. *Eth.* II, lemme 3). L'A. s'étend sur les conséquences chez Spinoza, en particulier sur l'impossibilité du créationnisme : Descartes appuie expressément sa loi de la conservation du mouvement sur l'action créatrice de Dieu. L'élimination de celle-ci entraîne celle-là.

La doctrine spinoziste des corps est toute cartésienne et est déterminante, car les formes conceptuelles de l'extension, qu'elle a reprises au cartésianisme, constituent les éléments authentiques de la connaissance du deuxième genre. Descartes et Spinoza conviennent bien à ce sujet et subissent la même critique : cette physique purement rationnelle méconnaît toute l'importance de la perception des sens.

J.-P. D.

3. 3. 1. GEHIN (E.). — « Descartes et Montesquieu : de l'objectivité de la nature à l'idée de système politique. » Malgré la symétrie du titre, cet article concerne bien davantage Montesquieu que Descartes. Celui-ci n'est guère invoqué que comme le héros éponyme d'une idéologie globale du xvii^e siècle dont le renversement constituerait précisément toute l'originalité de Montesquieu. L'objet de l'auteur n'est donc pas du tout de comparer deux œuvres, mais de « s'interroger sur le renversement de perspectives qui fait de la réalité sociale un objet d'investigation ». Ce point de vue entraîne à ne considérer que les aspects négatifs du cartésianisme : et particulièrement le silence de celui-ci quant aux problèmes posés par la société, le droit ou même l'histoire, silence qui se double naturellement d'une acceptation, fût-elle provisoire, de l'essentiel de ce monde religieux, moral ou politique. L'auteur n'a certes pas la naïveté de reprocher à Descartes ce silence, de l'inculper de conservatisme au nom du révolutionnaire (?) Montesquieu. Il se préoccupe plutôt du retard de l'émergence de l'objet social par rapport à l'émergence de l'objet physique au xvii^e siècle. On pourra cependant trouver contestable la conclusion qui affirme que « dans l'histoire du rationalisme français, l'entreprise de Montesquieu a été un moment plus fort que le moment cartésien » — et qui reproche au... marxisme ! d'avoir fait de Descartes un « penseur recommandable... ».

C. de B.

3. 3. 2. GUTTERIDGE (J. D.). — « Coleridge and Descartes' Méditations ». Note qui attribue à Descartes une citation faite par Coleridge dans ses « Notebooks » (« *Nec aliter quam captivus...* », final de la première méditation).

3. 3. 3. OLIVEIRA TORRES (J. Camillo de). — « Descartes e las ciencias sociales ». La distinction cartésienne entre le domaine théorique que régit la méthode, et celui de l'ordre effectif des choses et des gens (morale par provision) permet d'esquisser un développement sur la nécessaire mesure dans la novation, voire la rénovation urbaine.

J.-L. M.

4. Varia

4. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

4. 3. 1. BULLETIN CARTÉSIEN III, *Archives de philosophie* 1973, 36, 3, p. 453-497.

4. 3. 2. DEPRUN (Jean). — « L'interprète de Descartes » [Ferdinand Alquié], *Sud*, 1973, 9, p. 39-49.

4. 3. 3. VOSS (J.). — « Noam Chomsky et la linguistique cartésienne », *Revue philosophique de Louvain*, 1973, 71, 11, p. 512-538.

4. 3. 4. SHEIKH (M. Saeed). — « Al-Ghazali's influence on the West », *Pakistan Journal of Philosophy*, 1973, 11, p. 53-67.

4. 3. 5. VULLO (Caramuelo). — « La Filosofia moderna e il cominciamento del filosofare », *Teoresi*, 1973, 28, p. 325-330.

4. 3. 2. DEPRUN (Jean). — « L'interprète de Descartes » [Ferdinand Alquié]. Le Montpelliérain Alquié voit une revue marseillaise²³ lui consacrer un numéro spécial. Quelques pages d'Alquié sur *le dialogue* et une étude de Jean Brun (« La notion de transcendance dans l'œuvre de F. A. ») peuvent retenir l'attention du philosophe, à côté de l'article de Jean Deprun. En quelques pages, Jean Deprun a su montrer ce qu'a d'original la réactivation du cartésianisme par Ferdinand Alquié. Il donne quelques exemples d'application de la méthode historico-génétique à l'œuvre de Descartes : lecture des *Regulae* comme l'œuvre d'un « pur savant », reconstitution strictement synchronique de la métaphysique cartésienne dans la Quatrième Partie du *Discours de la Méthode*, refusant tout recours

23. Qui a succédé aux *Cahiers du Sud*, auxquels F. Alquié avait jadis collaboré (211, bd. de la Libération, 13004 Marseille).

anticipé aux *Méditations* ; et enfin découverte cartésienne de l'irréductible liberté dans les lettres à Mesland, réévaluant par là les conclusions de la *Meditatio IVa*. « Le cartésianisme », a écrit F. Alquié, « n'est pas un système, mais un itinéraire » (dans les *Cahiers du Sud*, 1951, p. 150) : l'interprétation de Descartes par Ferdinand Alquié n'est pas, non plus, un système, mais une invitation à la lecture et à la découverte.

J.-R. A.

4. 3. 3. Voss (J.). — « Noam Chomsky et la linguistique cartésienne ». Cet article n'offre que quelques lignes précisément consacrées à l'analyse de la pensée de Descartes sur les problèmes du langage. L'A. s'efforce d'offrir un panorama de ce que Chomsky a appelé la « linguistique cartésienne » : l'adjectif « cartésien » est employé par ce linguiste en un sens si extensif que l'on ne peut que s'étonner devant l'histoire du sémantisme de ce mot. Et le compte rendu de cet intéressant article n'a sa place ici que dans la mesure où il est un document à retenir à l'intention de ceux qui aurait l'idée d'écrire l'histoire des emplois du mot « cartésien ».

P. Ca.

Nous prévoyons pour le Bulletin Cartésien V une section spéciale pour les comptes rendus des ouvrages et articles oubliés depuis le B.C.I dont nous avons été ou serons informés.