

BULLETIN CARTÉSIEN

par l'ÉQUIPE DESCARTES (C.N.R.S.)*

Bibliographie critique des études cartésiennes pour l'année 1970.
A Critical Bibliography of Cartesian Studies for 1970.

Pour la période 1800-1960, les chercheurs disposent de la *Bibliographia Cartesiana* de Gregor Sebba (Nijhoff : La Haye 1964). Ce *Bulletin* annuel va tenter de remédier à l'absence de bibliographie courante des études sur Descartes. Nous ne pouvons envisager pour l'instant de répertorier systématiquement *tous* les philosophes « cartésiens » : notre but essentiel étant de rendre service, notre méthode sera plus souple que rigoureuse en dehors des études sur Descartes lui-même. Nous avons renoncé à couvrir la décennie 1960-1969, sans perdre pour autant l'espoir de publier une bibliographie de cette période, avec la collaboration de Gregor Sebba et Wolfgang Röd.

À quelques exceptions près, nous n'avons retenu ici que des études et des textes publiés en 1970 ; nous avons suivi dans la présentation un ordre thématique, l'ordre alphabétique étant rétabli dans la *Table* publiée au 4^e cahier des Archives¹.

Wolfgang RÖD a donné, dans la *Philosophische Rundschau*, 1971, pp. 78-92, une analyse des directions actuelles des recherches cartésiennes : nous avons jugé utile d'en donner ci-dessous le résumé.

1. George NAKHNIKIAN, *An Introduction to Philosophy* [parties 1 et 2], New-York, 1967.

L'A. tente de systématiser la philosophie cartésienne dans un essai de reconstruction rationnelle ; il cherche à formuler l'argumentation des *Méditations* au moyen d'une philosophie analytique. Il met au jour et précise rigoureusement le vocabulaire de Descartes,

* Centre Alexandre-Koyré d'Histoire des Sciences et des Techniques, Maison des Sciences de l'Homme, 54 boulevard Raspail, Paris 6^e ; directeur de l'Équipe : P. Costabel ; secrétaire : J. R. Armogathe ; responsable du *Bulletin* : J. P. DESCHÉPPER, Aspirant du F.N.R.S. ; collaborateurs : Th. Bert, R. Brague, J. L. Breteau, J. Lebrun, J. L. Marion, B. Sève. Les initiales identifient la participation des auteurs.

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

dont les prémisses ne sont pas toujours explicitées. Mais la *reconstruction* suppose déjà l'*interprétation*, ce que n'a pas vu l'A. ; aux points décisifs de son exposé, il s'efforce de montrer que les prémisses des arguments ainsi reconstruits restituent de façon précise des prémisses d'arguments cartésiens. Sa reconstruction est unilatérale ce qui l'amène par exemple à remettre en cause le rôle de premier principe du *cogito*. L'A. a également négligé l'horizon platonico-augustinien de tous les arguments spécifiquement philosophiques de Descartes. Son travail reste en dernière analyse insatisfaisant, malgré la justesse et la pertinence de nombreux détails.

2. Anthony KENNY, *Descartes. A Study of His Philosophy* (Studies in Philosophy, n° 15), New-York, 1968.

Comme Nakhikian, Kenny a pour but d'opérer une analyse critique, sans pour autant édifier une reconstruction rationnelle de la philosophie cartésienne, son objet propre étant la métaphysique cartésienne conçue sous sa forme historique. On connaît l'hésitation de Descartes en ce qui concerne certaines thèses, même fondamentales. L'A. croit par exemple que *le doute radical peut s'accomplir sur plusieurs plans* (il distingue *first-order doubt* et *second-order doubt*).

La pensée de l'A., sur la question de savoir si « la lumière naturelle est une véritable ou une fausse lumière » n'est pas absolument claire. On peut en effet se demander si l'emploi de l'expression « fausse lumière naturelle », à supposer qu'elle recouvre le sens usuel de *lumen naturale*, ne constitue pas une *contradictio in adjecto*. Il est de même surprenant que l'A., qui a bien vu le rapport de la fonction des présupposés métaphysiques avec les preuves de l'existence de Dieu, ne prenne pas cette fonction en considération pour éclairer le doute hyperbolique.

L'on doit créditer l'A. d'une remarquable analyse des thèses essentielles de la métaphysique cartésienne. Qu'il se limite à l'exposé de ces thèses essentielles dans leurs rapports avec les théories scientifiques de Descartes (qui tombent sous le concept cartésien de « philosophie ») s'explique par le but que s'assignent les *Studies in Philosophy* : jouer le rôle d'une introduction.

3. Detkef MAHNKE, *Der Aufbau des philosophischen Wissens nach René Descartes* (Epiméleia, 8), Anton Pustet, Munich et Salzbourg, 1967.

L'A. nous donne un exemple d'interprétation « immanente », au centre duquel se trouve le concept d'*ordre* (« ordre des raisons », « ordre des matières »). A l'ordre des matières doit s'adjoindre un point de vue réaliste, à l'ordre des raisons un point de vue idéaliste. A cette interprétation, il faut opposer qu'en aucune manière

Descartes ne conçoit la connaissance comme « le travail de l'entendement, qui consiste avant tout à poser les objets dans leurs relations » (p. 61). La connaissance au sens de la perception claire et distincte est, du point de vue de Descartes, beaucoup plus essentiellement réceptive. L'auteur concède, à l'occasion, que les structures, dont la conception est le but de l'effort de connaître, sont déjà trouvées. L'ordre des raisons ne signifie pas chez Descartes, comme le croit l'auteur, la compréhension du rapport du « Je » et de l'objet, où le rang primordial serait conféré au « Je » ; il signifie bien davantage une sorte de systématisation rationnelle, plus précisément de systématisation sous forme d'explication axiomatico-déductive ou bien hypothético-déductive. L'ordre des matières caractérise à l'encontre la systématisation par l'emboîtement des concepts dans une hiérarchie universelle. On comprendra mieux le sens de l'ordre des raisons si l'on se souvient que Descartes a assigné pour tâche à sa philosophie de « refouler » Aristote des écoles.

4. Wilhelm HALBFASS, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik* (Monographien zur philosophischen Forschung, 51), A. Hain Meisenheim am Glan, 1968.

Les discussions d'ordre historique sont au premier plan du travail de l'auteur ; et ce sont elles qui donnent à cet essai tout son intérêt. Mais l'A. succombe à une erreur d'interprétation semblable à celle de Mahnke, et il se tourne vers les *naturae simplices* comme vers les conditions subjectives d'une expérimentation objective : la conception subjectiviste semble l'emporter dans cette interprétation. De même sa détermination du concept de *vérité* est avant tout subjectiviste. Le même genre de remarque s'applique à la conception que se fait l'A. du rapport théorie-pratique. La première philosophie de Descartes, selon l'A., n'a pas pour fonction de « livrer des prémisses pour une suite de déductions ». La « praxis » cartésienne semble être pour l'A. « le travail de la réflexion sur elle-même », ce qui est anti-cartésien. En aucune manière la métaphysique n'est pour Descartes à elle-même son propre but : elle reçoit son sens du système dont elle est le fondement.

5. Gerd BUCHDAHL, *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins, Descartes to Kant* [chapitre 3], Oxford, 1969.

Comprendre Descartes comme créateur de système ne signifie pas avoir compris Descartes théoricien des sciences. C'est l'interprétation de la philosophie cartésienne sous son aspect de théorie des sciences que l'A. s'est donné comme but, dans la troisième partie de son

travail. Après la lecture de cet essai, on a l'impression que pour la première fois cette méthode d'étude a été portée à sa perfection. Selon l'A., Descartes se concentre sur un petit nombre de traits des sciences de son temps, en en négligeant d'autres : sa base théorique se trouve être ainsi trop étroite, et doit être renforcée par l'introduction de principes spéculatifs. Descartes utilise conjointement le modèle mathématique et le modèle physique.

L'A. est un des rares interprètes de Descartes à prendre au sérieux le doute radical. Il montre explicitement l'erreur d'une « méthode transcendantale » (au sens kantien). Le principe cartésien de garantie objective qu'est la *veracitas Dei* forme un tout avec l'acceptation de la lumière naturelle, qui est selon Descartes une « lumière » venue de Dieu. Sous ce rapport, l'A. passe sous silence le problème du *cercle*. Descartes ne dépasse pas le domaine empirique par sa seule construction ontologique, mais aussi par la réduction du concept d'objet à des déterminations mathématiquement exprimables ; là aussi le critère du clair et distinct est déterminant.

Descartes ne semble pas être, selon l'A., de ces penseurs que conduit une « soif de l'être », ni de ceux qui recherchent la connaissance comme un « enrichissement personnel », mais bien comme un homme de science qui a réfléchi sur les présupposés de la connaissance scientifique, et a été par là-même conduit sur la voie de la métaphysique. L'auteur précise que son point de vue ne saurait être le seul possible, et on ne peut lui reprocher d'avoir pris pour le tout du cartésianisme un seul de ses aspects. La question qu'ouvre son interprétation, ainsi orientée méthodologiquement, est de savoir si les principes de cette méthode analytique ne peuvent pas également être utilisés en ce qui concerne la métaphysique, et plus précisément la philosophie première.

Wolfgang Röd analyse également l'ouvrage d'Élie Denissoff, paru en 1970, dont on trouvera plus loin un compte-rendu détaillé.
B.S.

Santino CAMELLA, « Gli studi cartesiani in Italia nell'ultimo venticinquinennio (1945-1969) », *Cultura e scuola*, 1969, 8, n° 31, pp. 75-84.

L'A. brosse un bon tableau des études cartésiennes menées en Italie depuis la dernière guerre. Elles avaient souffert au début du siècle de la faveur rencontrée par la critique néo-hégélienne et par les études sur la philosophie de la Renaissance. La situation changea bientôt, consacrée par l'ouvrage important de G. De Giuli (*Cartesio*, 1933). Au sortir de la guerre, on peut citer P. Carabellese et A. Carlini parmi les meilleurs connaisseurs de Descartes en Italie. Le premier, dans des travaux déjà entamés avant la guerre, a étudié à fond l'ontologisme de Descartes. Le second, pour qui le cartésia-

nisme ramène la pensée conçue comme vie de l'être à la conscience de soi pour retrouver en celle-ci la pensée de Dieu, place la conscience de la raison cartésienne au cœur de l'aventure de la philosophie moderne. Ces auteurs avaient influencé les études cartésiennes en Italie dans un sens proche de celui qu'elles connaissaient en France. Elles se sont diversifiées depuis, grâce à de multiples travaux que l'A. passe en revue en les appréciant brièvement. Citons donc, entre autres, G. E. Bariè (*Descartes*, 1947), G. Bontadini (*Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, 1947) qui a fait une critique gnoséologique du cartésianisme, C. Carbonara (*R. Cartesio e la tradizione ontologica*, 1947) qui détermine les rapports de Descartes avec la philosophie et la science de la Renaissance, C. Giacon (*La causalità nel razionalismo moderno*, 1954), A. Del Noce (*Riforma cattolica e filosofia moderna*. Vol. I : *Cartesio*, 1966) qui reprend et discute tout l'ensemble des études cartésiennes publiées durant les vingt années antérieures, A. Banfi, A. Pastore, E. Garin, A. Bruno, C. Sichirolo. Sont aussi mentionnés les travaux sur l'œuvre scientifique de Descartes (surtout A. Natucci, E. Carruccio, E. Marcianò). N'oublions pas, enfin, les études cartésiennes de l'A. lui-même, non plus que les *Opere* publiées en 1967 (Bari, Laterza, 2 vol.) et regroupant les traductions italiennes des textes cartésiens.

J. P. D.

Bien que paru en 1971, le livre que Madame Rodis-Lewis vient de consacrer à *L'Oeuvre de Descartes* (Paris, Vrin) est trop important pour que nous ne le signalions que dans le prochain *Bulletin* : par l'importance des éléments nouveaux, tant d'information que de réflexion qu'il propose sur la pensée de Descartes, et particulièrement dans les années de formation, cet ouvrage prend place parmi les plus grandes contributions de la science française à l'histoire de la pensée philosophique : il sera l'objet d'une étude approfondie dans le *Bulletin* de 1973.

1. Publications de textes.**1. 1. DESCARTES**

1. 1. 2. *Oeuvres philosophiques*, tome I et II (1618-1642), textes établis, présentés et annotés par Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Garnier, 1963 et 1967, 2 vol. 12×18,5 de planches + 830 et planches + 1150 p. 20,60 Fr et 32,05 Fr.

1. 1. 2. 2. *Discours de la Méthode*, introduction d'ALAIN et Paul VALÉRY, édition établie et présentée par S.S. de SACY, Paris, Le livre de poche, 1970, 256 p.

1. 1. 2. 3. *Descartes* présenté par Henri MONTIAS (collection « Grands classiques des sciences et des techniques »), Paris, Gauthier-Villars, 1969, un vol. 13,5×21 de 66 pp.

1. 1. 3. Albert HEINEKAMP, « Ein ungedruckter Brief Descartes an Roderich Dotzen » [6 février 1642], *Studia Leibnitiana*, 1970, 2, n° 1, pp. 1-12.

1. 2. MERSENNE.

1. 2. 1. *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, présentée par Bernard ROCHOT, tome XI : 1642 (suivi d'un supplément aux tomes IX et X se rapportant à l'année 1640), Paris, C.N.R.S., 1970, un vol. 18,5×23,5 de II-462 p., 80,60 Fr.

Nous avons retenu, pour cette rubrique, des ouvrages parus avant 1970 : il nous a semblé utile aux lecteurs, en raison de leur intérêt, de les signaler dans ce *Bulletin* pour 1970. Nous reviendrons dans le prochain *Bulletin* sur la publication, par Joseph Beaudé, d'un fragment inédit de Descartes (*Archives de Philosophie*, 1971, 34, n° 1, pp. 47-49) et la précieuse *Note critique* de Paul Dibon sur deux lettres de la *Correspondance de Descartes* (*Journal of the History of Philosophy*, janvier 1971, 9, 1, pp. 63-67).

1. 1. 2. Ferdinand Alquié a entrepris chez Garnier une édition scientifiquement supérieure à celle distribuée par la Pléiade et néanmoins plus maniable, par sa taille et son prix, que l'édition d'Adam et Tannery. Les principes d'édition, qui sont posés dans une courte et claire introduction, nous donnent l'essentiel de son dessein : « permettre à un public aussi étendu que possible de parvenir à la lecture directe de l'œuvre » (p. 19). Pour cela, Ferdinand Alquié n'a retenu que les textes proprement philosophiques, à l'exclusion de l'œuvre mathématique : il s'en explique p. 15, en rappelant que « Descartes a cru possible d'exposer sa philosophie en une publication séparée, et se suffisant à elle-même : les *Médita-*

tions, où il n'est nullement question de mathématiques » ; il a, par ailleurs, écarté les textes en latin (sauf pour les *Méditations*, où le texte français suit le texte latin) : son choix de traductions, justifié p. 2, est pleinement satisfaisant (Jacques Brunshwig a traduit les *Regulae ad directionem ingenii*). Enfin, pour rendre vivante la lecture de ces textes et dans la perspective historico-génétiq ue qui est la sienne, F. Alquié a replacé les lettres de Descartes à leur date dans l'œuvre : ce commentaire courant qu'il a ainsi constitué est certainement excellent et justifierait à lui seul cette nouvelle édition.

Mais F. Alquié ne s'est pas contenté d'une édition lisible, encore l'a-t-il voulue compréhensible : non seulement en conservant dans les marges les références aux tomes et pages d'Adam et Tannery, mais en rappelant dans ses introductions et ses notes l'essentiel de l'acquis historique en exégèse cartésienne. Les éclaircissements qu'il apporte lui-même contribuent à rendre aisée la lecture de ces textes. On peut regretter que les exigences de l'édition n'aient pas permis une présentation parallèle des deux *versions*, latine et française, des *Méditations*, comme Madame Rodis-Lewis put le faire dans son édition (Vrin, Paris 1966). Il est vrai que F. Alquié a le mérite de faire ressortir l'intérêt de l'édition de 1641, injustement négligée par Adam et Tannery au profit de celle de 1642. Seule une analyse de bibliographie matérielle précise permettra de résoudre toutes les questions, mais F. Alquié pose en quelques pages l'essentiel de la problématique. Nous relevons avec intérêt la publication intégrale des *objections* de Gassendi, dans la traduction française de 1647 à la suite des *Sixièmes Réponses* (traduction qui ne fut pas retenue par Adam et Tannery). Les *Septièmes objections*, enfin, sont présentées dans la traduction de Clerselier (1661 et 1673) légèrement revue, dans l'ordre du texte latin, où les remarques (*notae*) de Descartes sont mêlées au texte des *Objections* de Bourdin. Une typographie très claire évite toute confusion de lecture, les caractères romains étant réservés, dans les deux volumes, au texte de Descartes.

Le dessein que se proposait F. Alquié nous semble être pleinement rempli par les deux-tiers de son édition : un texte clair, maniable, agréablement présenté et judicieusement annoté. Le dernier volume complètera heureusement un ensemble si bien commencé.

J.R.A.

1. 1. 2. 2. On ne peut que se louer d'une large diffusion du *Discours de la méthode* — encore que nous émettions des réserves sur le fait de l'isoler des exemples de cette méthode, les trois *Essais (Géométrie Dioptrique, Météores)* qui lui furent joints en 1637 —. Les textes de Paul Valéry et d'Alain mis en Préface n'en rendent pas la compréhension plus aisée, mais les quelques notes de S.S. de Sacy

(auteur par ailleurs, d'un estimable *Descartes par lui-même*, Paris, Seuil 1956) peuvent aider le lecteur. Une introduction générale plus ample serait néanmoins nécessaire. J.R.A.

1.1.2.3. A une présentation sommaire de Descartes et de son temps succèdent des lambeaux de la *Dioptrique* (p. 22 à 48) réunis par de très sommaires analyses. Ce petit livre se termine par un rapide exposé de « l'apport de Descartes dans l'évolution des sciences » et une bibliographie indigente. J.R.A.

1.1.3. La lettre inédite de Descartes à Rodrigue Dozen que publie A. Heinekamp éclaire l'entrée du jeune gentilhomme allemand dans l'amitié de Descartes et laisse l'espoir que d'autres documents d'une correspondance attestée, mais jusqu'ici perdue, pourront être retrouvés. La publication présente est accompagnée d'un rassemblement des données biographiques concernant Rodrigue Dozen, ce qui permet de corriger la datation d'une lettre antérieure de Descartes à Godefroid de Haestrecht. On peut attendre beaucoup de l'érudition d'A. Heinekamp et de sa connaissance des documents leibniziens pour de nouvelles découvertes intéressant les études cartésiennes (cf. insertion de la lettre en référence dans Adam-Tannery, t. III, réédition, pp. 735-736). P.C.

1.2.1. Le tome X de la *Correspondance du P. Marin Mersenne, Religieux minime*, avait paru en 1967, amenant jusqu'à la fin de 1641 notre connaissance du correspondant de Descartes. Bernard Rochot et le C.N.R.S. nous ont donné en 1970 le onzième volume, contenant une centaine de lettres de l'année 1642. Il s'agit là d'un apport précieux aux études cartésiennes, comportant 44 pièces inédites, parmi lesquelles nous devons citer les douze lettres de Théodore Deschamps et surtout 9 lettres de Mersenne à Rivet, de la plus haute importance (P. Dibon et une équipe néerlandaise viennent de publier l'*Inventaire de la Correspondance de Rivet*, La Haye, Nijhoff, 1971).

L'année 1642 est celle de la seconde édition des *Meditationes*, avec, paginées à part, les *Objections* du P. Bourdin. Voet avait, semble-t-il, répandu le bruit d'un désaccord entre Mersenne et Descartes : les *Secondes* et les *Sixièmes Objections* n'étaient-elles pas, d'ailleurs, l'œuvre de Mersenne ? les textes de l'année 1642 montrent les efforts des deux hommes pour faire cesser cette rumeur (lettre 1076, d'Heereboord à Colvius ; lettre 1148, de Mersenne à Voet) ; nous lisons dans une lettre inédite de Mersenne à Rivet (n° 1083, l. 19-22, du 17 avril) : « à ce que je voy la philosophie de Mr des Cartes est bien balotée à Utrecht, et on luy fait bien de la peine. Je suis marry de ce procédé ; on devoit attendre à la voir

avec ses preuves avant que de l'étouffer ». La très importante lettre latine de Mersenne à Samuel Sorbière (vers le 1^{er} juin 1642), qui n'était connue que par les extraits publiés par Adam et Tannery (t.IV, p. 60 sq.), est ici reproduite *in extenso* sous le n° 1100 : on y voit l'importance que Mersenne attribuait à la Physique qu'il attendait de Descartes. Cette édition nous procure enfin le texte intégral et correct de la lettre du Minime Durelle, le 26 février 1642 (n° 1070 ; fragments p.p. Adam et Tannery, t. III, p. 547 sq.). Bernard Rochot a identifié le « Mr Blanc » cité dans l'entourage de Durelle, en 1641, par Pujos (*Correspondance de Mersenne*, t. X, p. 639 et 698) et par Durelle lui-même dans cette lettre : il ne s'agit pas, comme l'avaient cru Adam et Tannery, suivis par B. Rochot lui-même en 1967, de Thomas White, mais de Giovanni Bianchi, médecin niçois fixé à Lyon et auteur du *Sapientiae Examen* (1640) auquel renvoient les indications de Durelle (p. 49, l. 99, lire : 472 et non : 412).

Nous trouvons à la fin de ce volume, en complément du précédent, huit lettres inédites de Mersenne à Haak, pour l'année 1640. Une importante liste de corrections et d'additions (en particulier pour 1640) termine le volume, que Bernard Rochot avait présenté et annoté avec sa précision et son soin habituels. J.R.A.

Bernard Rochot n'aura pas vu sortir ce *Bulletin* : la mort l'a frappé le 22 novembre, alors qu'il corrigeait les épreuves du tome XII. Bernard Rochot n'était pas seulement le savant éditeur de Mersenne : on connaît ses nombreuses contributions à l'histoire de la philosophie du XVII^e siècle, tant par ses travaux sur Gassendi que par de nombreux articles dans la *Revue de Synthèse* et dans la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Pour ceux qui l'ont connu, il restera un modèle d'érudition tranquille et modeste, sachant allier au souci du détail la maîtrise des grandes perspectives. Grâce à Jean Bernhardt, le tome XII paraîtra dans les délais, et la préparation du tome XIII, déjà bien avancée par les soins de Bernard Rochot, s'effectuera comme prévue, sous la direction de René Taton. L'œuvre commencée par Madame Tannery et Cornélis de Waard, poursuivie par Bernard Rochot, ne restera pas inachevée.

2. Études générales.

- 2.1.1.** James William Francis CARON, *Expression and Scientific Method in Descartes, Leibniz, and Condillac*, thèse University of Toronto, 1969.
- 2.1.2.** Richard Burnett CARTER, *Descartes' Notion of Body*, thèse University of Toronto, 1969, un vol. de 163 p.
- 2.1.3.** Hiram P. CATON, « The Theological Impact of Cartesian Doubt », *International Journal for Philosophy of Religion*, 1970, 1, n° 4, pp. 220-232.
- 2.1.4.** Augusto FURLÁN, « Descartes : cuestiones gnoseológicas », *Sapientia*, Buenos-Aires, 1970, 25, pp. 209-222.
- 2.1.5.** Jean-Marc GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*. Vol. I : *Philosophie réflexive de la volonté*. Préface d'Alain GUY (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse. Série A, tome 13), Toulouse, Association des publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Toulouse, 1970, un vol. de 432 p.
- 2.1.6.** Aldo GARGANI, « Funzione dell'immaginazione e modelli della spiegazione scientifica in Harvey e Cartesio », *Rivista critica di storia della filosofia*, 1970, 25, n° 3, pp. 250-274.
- 2.1.7.** Alan GEWIRTH, « The Cartesian Circle Reconsidered » [Symposium Descartes], *The Journal of Philosophy*, 1970, 67, n° 19 pp. 668-685.
- 2.1.8.** Alan HART, « Descartes' Notions », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1970, 31, pp. 114-122.
- 2.1.9.** Anthony KENNY, « The Cartesian Circle and the Eternal Truths » [Symposium Descartes], *The Journal of Philosophy*, 1970, 67, n° 19, pp. 685-700.
- 2.1.10.** Pedro Ribes MONTANÉ, « Las sensaciones orgánicas y su influjo gnoseológico en la doctrina de Descartes », *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelone, 1970, 43, 2, pp. 209-230.
- 2.1.11.** Edmund MORAWIEC, *Przedmiot a metoda w filozofii kartezjusza* [L'objet de la méthode dans la philosophie cartésienne], Varsovie, 1970, un vol. 17 × 24 de 156 p.
- 2.1.12.** John MORRIS, « Descartes and Probable Knowledge », *Journal of the History of Philosophy*, 1970, 8, n° 3, pp. 505-512.
- 2.1.13.** Wilhelm RISSE, *Die Logik der Neuzeit*. Bd II : 1640-1780, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1970, un vol. 16 × 22 de 750 p.

- 2.1.14.** Sylvia ROMANOWSKI, *L'illusion chez Descartes : thèmes et structure jusqu'aux « Méditations »*, thèse Yale University, 1970, un vol. de 205 p.
- 2.1.15.** Peter A. SCHOOLS, « Cartesian Certainty and the ' Natural Light ' », *Australasian Journal of Philosophy*, 1970, 48, n° 2, pp. 116-119.
- 2.1.16.** Yves SIMON, *The Great Dialogue of Nature and Space*, Albany (N. Y.), Magi Books, 1970, un vol de 205 p.
- 2.1.17.** Milan SOBOTKA, « Pojetí substance a pohybu v Descartově a aristotelově filosofii » [La conception de la substance et du mouvement chez Descartes et Aristote], *Filosofický Časopis*, Prague, 1970, 18, n° 4, pp. 612-627.
- 2.1.18.** Margery Naylor VAN INWAGEN, *Descartes' Three Versions of the Ontological Argument*, thèse University of Rochester, 1969, un vol. de 231 p.
- 2.1.19.** Robert William WALLACE, *A Re-examination of the « Cogito » Argument in the Light of Recent Criticism*, thèse Syracuse University, 1968, un vol. de 234 p.

2.1.1. Chez Descartes, Leibniz et Condillac l'expression est un moyen de réaliser l'idéal scientifique proposé par la métaphysique de chacun d'eux : pour être scientifiques, toutes nos connaissances doivent être démontrables à partir des vérités métaphysiques. Et ces méthodes d'expression dépendent elles-mêmes de la métaphysique, tout comme l'idéal qu'elle propose.

Pour Descartes, nos connaissances ne sont scientifiques que si elles sont susceptibles de démonstrations : leur validité repose finalement sur les moyens d'expression utilisés, sur une méthode capable de procéder à une démonstration universelle. De cette seule manière les données de l'expérience sensible peuvent être formulées en questions qu'on peut alors expliquer grâce aux premiers principes et reprendre en un savoir scientifique.

L'A. conclut par la similitude fondamentale des théories de la méthode de chacun des trois auteurs : user de démonstrations dans tous les domaines de la science, favoriser la recherche scientifique et, pour atteindre ces buts, forger une méthode d'expression adéquate, condition de possibilité *sine qua non*. J. P. D.

2.1.2. On ne peut bien saisir la doctrine cartésienne des rapports de l'âme et du corps si on passe sous silence l'ambiguïté profonde de l'usage cartésien du mot « corps ». Si par « corps » on désigne la

simple matière, le problème du rapport de l'âme et du corps devient celui d'une psychologie de type « pléonastique » à adapter à une philosophie mécaniste ; s'il désigne le corps humain vivant, le problème devient celui du libre arbitre et de la moralité. Et si Descartes entend ce mot en ces deux sens simultanément, le problème est celui de la justification des connaissances vraies que peut avoir l'homme. L'A. pose que Descartes était conscient de l'ambiguïté que suscite l'usage qu'il fait du mot « corps » et qu'il la surmonte grâce à sa conception de la liberté humaine.

J. P. D.

2.1.3. Convenant avec J. Maritain que Descartes était conscient de l'opposition profonde de sa philosophie avec toute la sagesse chrétienne traditionnelle et que les conséquences pour la raison sont à l'opposé de ce que Descartes promettait, l'A. pose la question : l'union de la foi et de la raison survit-elle à la réforme cartésienne de la philosophie ? Il découvre dans les *Méditations*, derrière le masque apologétique, une pensée scientifique en quête d'un fondement inébranlable. A propos du Dieu trompeur, il pense, tout d'abord, que ce Dieu est le Dieu biblique considéré du point de vue de la raison naturelle en quête d'un savoir certain ; ensuite, que la fonction de ce Dieu dans le doute est de donner une forme nette au problème traditionnel des deux ordres de vérité ; enfin, que la solution de ce problème par le Dieu vérac renverse la solution théologique traditionnelle en soumettant la foi à la raison.

Quand le doute surgit sous la forme du Dieu trompeur, c'est un thème théologique qui s'oppose à la possibilité même de la science certaine que Descartes veut fonder solidement. C'est donc que dans le doute même apparaissent des éléments propres à soutenir l'opposition entre la foi et la raison, puisqu'on tire directement la notion d'un Dieu trompeur de celle de l'omnipotence divine : il faut choisir entre l'existence d'un Dieu omnipotent, qui entraîne l'incertitude de toutes nos connaissances, et l'affirmation de la suffisance de la raison, qui entraîne la négation de l'omnipotence divine. On peut donc dire que c'est cette négation qui fonde l'idéal d'une science rigoureuse, que l'on oppose ainsi complètement à la foi. En effet, dans son pas décisif pour échapper au Dieu trompeur, le Cogito repousse l'omnipotence divine et manifeste que la raison porte en elle de quoi repousser Dieu lui-même. Le cogito est donc une manière de trancher le conflit entre foi et raison, et il le fait sous l'évidence de la seule raison, quand l'esprit embrasse sa propre nécessité : Descartes est le premier à comprendre la raison comme étant *mes* propres connaissances et fonde le rationalisme moderne.

J. P. D.

2.1.4. Courte étude, au titre ambitieux : en fait, l'A. reprend, pour l'essentiel, la conception de Joseph Maréchal (*Le point de départ de la métaphysique*, cahier II, 3^e édition, Paris, 1944). Opposant saint Thomas à Descartes, l'A. estime que l'absence de critère de la vérité entraîne le rationalisme cartésien à se transformer en un irrationalisme de type volontariste. J. R. A.

2.1.5. L'ouvrage considérable de M. Gabaude ne constitue encore que le premier volume d'un ensemble, *Liberté et raison*, qui doit mettre en place, de Descartes à Kant, par Spinoza et Leibniz, le rapport des deux concepts. La présente livraison, consacrée à *la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*, vaut en elle-même, mais introduit aussi bien, en particulier dans son chapitre cinquième (*De la liberté humaine devant la liberté de Dieu et de quelques prémisses cartésiennes du spinozisme et du leibnizianisme*), aux développements, à paraître, respectivement sur la *Philosophie compréhensive de nécessité libératrice*, et la *Philosophie justificatrice de la liberté*. L'ampleur quasi-monumentale de cette construction ne doit pas pourtant en dissimuler l'intention principale ; reprenant la méditation de Georges Bastide, l'A. entend, par delà cette enquête historique, assurer à la philosophie de la valeur toute son assise historique et toute sa portée politique, dans un *Itinéraire éthique et politique du libre arbitre à l'autonomie* (en préparation). Nous nous en tiendrons néanmoins à l'aspect proprement cartésien de la présente étude.

La liberté intervient, en termes cartésiens, non point comme un thème du discours, mais comme son fondement, et sa seule justification². D'où la reprise, sous cette unique référence, de lieux apparemment aussi divers que le dessein cartésien (chapitre 1), la volonté proprement dite (chapitre 2), sa « promotion » effective dans l'éthique et la politique (chapitre 3), la liberté de Dieu (chapitres 4 et 5). Sans nier l'intérêt des autres parties de l'enquête, on remarquera les acquis quant à la cohérence de la théorie cartésienne de la volonté.

La considération de la volonté libre permet de reprendre certaines questions disputées ; ainsi, il devient possible de fonder la substantialité du *cogito* ; réduire la réflexion cogitative à la reconnaissance de la pensée (universelle, et non particulière) par elle-même, c'est ignorer que « le cogito est une expérience existentielle » (p. 93) ; et encore, n'admettre l'*ego* qu'à la condition d'en critiquer toute substantialité, au profit d'un *ego* transcendantal quelconque, c'est méconnaître que l'expérience réflexive de la pensée n'intervient,

2. Au principe, l'A. s'oppose donc radicalement à la thèse de M. Gueroult, que la liberté n'est (chez Descartes) « qu'un problème de second ordre » (cité p. 110).

comme décisive, qu'au terme d'une mise en question et en branle de la liberté existentielle ; en d'autres termes, le *cogito* ne conduit à la substantialité de l'*ego* que parce que la réflexivité de la *cogitatio* s'inscrit, comme un de ses moments, dans le processus de l'absolue liberté de l'*ego* ; la substantialité n'appartient au *cogito* qu'une fois la *cogitatio* comprise comme un temps précis et un cas particulier de la chaîne des raisons de la liberté ; dénier la substantialité au *cogito* n'est pensable et possible qu'une fois l'*ego* réduit à un sujet épistémique ; or Descartes, loin d'opérer la réduction de l'*ego* existentiel à un sujet épistémique, affecte l'*ego* épistémique (*ego cogito*) de toute la charge existentielle de l'*ego dubitans* ; poser l'*ego* comme *res cogitans* n'est aucunement substantialiser indûment un pur procès réflexif, mais reconnaître que ce procès réflexif même n'a valeur décisive qu'affecté de l'indice existentiel³. A partir de quoi, on conclut que l'« expérience de la liberté et du moi requiert le réalisme » (p. 103). Or il est remarquable que toute dévaluation du *cogito* commence par le comprendre *sans référence à la liberté*, ni à la volonté : ainsi Spinoza le réduit à un *sum cogitans* où l'action volontaire de l'*ego* (*cogito*), loin de fonder la réflexivité épistémique, disparaît ; pareillement la disparition du moment du doute chez Spinoza, Malebranche et Leibniz : l'ensemble du processus de liberté, à trois temps (choix du doute ; volonté de douter ; liberté de dépasser le doute par lui-même), où l'intelligence du troisième reste affectée de la portée existentielle (donc personnelle et « substantielle ») des deux premiers, se trouve amputé de ses deux premiers temps ; le troisième ne garde aucune portée existentielle, ni fondatrice, pour se réduire à un simple cas de l'univocité de l'être (p. 106) ; la disparition, chez ces auteurs, de « la référence à la liberté personnelle de la substance cartésienne » (p. 106) rend dès lors possible une critique du « substantialisme » de l'*ego* — critique possible une fois la méconnaissance admise.

La liberté n'intervient donc pas seulement après le *cogito*, mais bien avant lui, pour le rendre possible. M. Gabaude montre remarquablement comment : (a) la liberté commande la décision de doute, donc finalement la certitude intellectuelle du *cogito*, puisque inauguralement l'*ego* n'entre en méditation que « *propria libertate utens* » (Adam et Tannery, t. VII, p. 12, l. 10) ; (b) la liberté commande sinon l'évidence elle-même — puisque celle-ci me convainc « *velim nolim* » (*Meditatio Va*, Adam et Tannery, t. VII, p. 64, l. 21) —, mais l'acte d'attention à l'évidence : « *quamvis non necesse est ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem* » (*ibid.*, p. 67, l. 20), « *a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, bien qu'il soit en*

3. Pour faire simple, malgré l'anachronisme, il faudrait dire que le *cogito* ne conclut à la substantialité de l'*ego* qu'en tant qu'il s'effectue lui-même comme un **performatif**.

ma liberté de les penser ou de ne les penser pas » (*ibid.*, p. 64, l. 9, 10 et traduction) ; la liberté, si elle ne contraint pas l'évidence directement, la gouverne indirectement par la présence, ou l'absence, de l'attention à cette évidence. « L'évidence est l'acte suprême de la volonté » (p. 144) ; (c) la liberté réorganise les rapports de la perception passive et de la volonté active ; dans *les Passions de l'âme* (I, 517 sq.), les pensées se trouvent interprétées non comme passives (ce qui découle pourtant de leur statut de *perceptio*) mais comme actives, sous la dépendance de la volonté ; bien plus, toute idée, conçue comme *modus cogitationis*, « ouvrage de l'esprit » (*Méditation troisième*, Adam et Tannery, t. IX, p. 1, l. 33) dépend de la volonté de l'*ego*.

Cette remarquable remise en place de la liberté fondatrice de toute connaissance ne satisfait pourtant pas entièrement : non qu'elle pèche par excès, mais par défaut. Il aurait fallu mettre la liberté cartésienne en dialogue avec les penseurs précédents : quand la volonté commande même les perceptions de l'entendement, il est permis de demander le rapport de la volonté de perception, donc d'idée, avec ce qui fait parvenir l'*εἶδος* à son lieu terminal, le *νοῦς ποιητικός* ; la volonté qui rend active les perceptions n'en tient-elle pas, à l'intérieur même de l'*ego*, le rôle ? De même, la contrainte de l'évidence par la volonté ne dépend pas toujours de l'attention ; du moins, la liberté instaure l'évidence même, pour autant que, comme *series* et *ordo*, la mise en évidence se trouve dépendre « *ex uniuscujusque arbitrio* » (*Regula VII*, Adam et Tannery, t. X, p. 391, l. 13) ; l'évidence découle d'une mise en évidence, qui elle-même dépend d'une mise en ordre où l'esprit gouverne seul ; que cette doctrine, fondamentale dans les *Regulae*, puisse sembler dissimulée dans les *Meditationes* indique seulement que celles-ci n'épuisent pas le champ de l'enquête. En un mot, la liberté commande peut-être beaucoup plus radicalement l'évidence que par le détour de l'attention volontaire à l'évidence, déjà incontestable. Enfin, autant est incontestable la priorité de la liberté dans l'entreprise cartésienne, autant le rapport de cette liberté à la vérité reste encore non suffisamment conceptualisé ; le remarquable article, qui comprend le développement *Vérité et liberté* (p. 149 sq.) ne traite pourtant leurs relations qu'en vue de manifester l'accord psychologique de la vérité et de la volonté ; il ne s'agit pas de minimiser un tel accord, mais de le penser dans toute sa dignité : la liberté commande peut-être la vérité en un sens plus radical, celui d'une constitution de l'horizon ontologique où la vérité de l'Être ne se donne à voir qu'à la mesure où la liberté l'admet ; or l'apparition de la liberté au fondement de la recherche de la vérité — « *propria libertate utens* » — constitue peut-être une nouvelle figure de la vérité, celle même où la volonté, comme *conatus*, *nisus*,

va, finalement, comme *Wille zur Macht*, se donner comme ce sans quoi « vide serait la noix de l'Être » ; s'il ne s'agit pas, dans le dessein de l'A., de suivre un tel cheminement, il appartient pourtant de droit à son entreprise — afin de donner toute sa portée à la liberté cartésienne — de le laisser pressentir ; en d'autres termes, volonté et liberté tiennent un rôle non seulement existentiel (voir supra), mais assument aussi, à plein, leur rôle d'existential.

L'apport de l'étude de l'A. va pourtant plus loin. Un des acquis les plus intéressants reste la solution — à notre sens quasi définitive — de la difficile question : comment concilier la liberté d'indifférence, plus bas degré de la liberté pour la *Meditatio IVa*, avec « la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence », de la lettre du 2 mai 1644 au R.P. Mesland, puis de la lettre du 9 février 1645 ? La définition de la volonté in *Meditatio IVa* (Adam-Tannery, t. VII, p. 57, l. 21 à p. 58, l. 3) distingue, en fait, « trois niveaux » où s'exerce la volonté (p. 181 ; voy. p. 168, « trois essais de définition »), définis, par l'A., respectivement libre-arbitre, pouvoir d'opter, résidant « in eo quod idem facere vel non facere (...) possumus » ; la volonté, « pouvoir de se tourner vers la lumière de l'entendement » (p. 171) (« ab intellectu » dit Descartes, *ad loc.*), formulation psychologique du libre-arbitre métaphysique, pris dans son rapport à l'entendement et à l'expérience interne, comme lieux de son effectivité concrète ; en sorte que volonté et libre-arbitre se trouvent assimilés l'un à l'autre par Descartes, qui y lit à deux niveaux le même et unique pouvoir ; enfin la liberté, qui « n'est autre que le coefficient, le caractère de la relation entre volonté et entendement, d'une relation qui peut varier de l'indifférence à l'évidence » (pp. 173-174). La liberté, ainsi comprise comme « une situation ou un degré dans le rapport entre cette fonction (sc. volonté et libre-arbitre) et l'intellect » (p. 174), peut ou bien tendre à leur identification, dans la liberté d'évidence, ou bien à leur disjonction, dans la liberté d'indifférence. Mais *il faut distinguer radicalement cette liberté d'indifférence*, condamnée de la *Meditatio IVa* à la lettre du 9 février 1645 (*in fine*), avec *l'indifférence de la volonté* (p. 156) ; celle-ci intervient au niveau du libre-arbitre, qui comporte toujours une indifférence d'élection, un pouvoir de se décider, mais encore abstrait, tant qu'il n'entre point en conférence avec la *magna lux in intellectu* ; en ce sens très précis, les *Méditations* admettent déjà ce pouvoir ; en effet, les *Cinquièmes Réponses* obligent Gassendi à reconnaître qu'en concédant que « nos cavere posse ne in errore perseveremus », il accorde en fait « *illa voluntatis libertas*, se ipsam sine determinatione intellectus in unam aut alteram partem movendi » (Adam-Tannery, t. VII, p. 378, l. 6-7) ; il s'agit bien ici d'une détermination indifférente à l'entendement, non de liberté cependant, mais de « *libertas voluntatis* », de cette

volonté qui, justement, constitue la réfraction psychologique du libre-arbitre décisive. Cette indifférence, *admise dès 1641* (p. 174), sans en recevoir le nom, va se développer, depuis les *Principia* jusqu'aux lettres de 1645, dans le but de se rapprocher sans doute de la problématique jésuite, mais en parfaite cohérence avec la doctrine initiale :

(a) la liberté d'indifférence (troisième niveau), comme non correspondance du libre-arbitre à l'évidence, reste le plus bas degré de la liberté (le plus mauvais des rapports possibles), « d'où il suit que la liberté ne consiste point en l'indifférence » (Au P. Mesland, 2 mai 1644), et plus explicitement « le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents » (au même, 9 février 1645) ;

(b) l'indifférence du libre-arbitre, déjà admise, puisque sans ce pouvoir décisive, aucune liberté n'est pensable ; la question n'étant que de nom : Descartes n'hésite pas à reconnaître au libre-arbitre « une faculté *positive* de se déterminer » (au P. Mesland, 9 février 1645), puisqu'elle constitue la définition même (« posse facere vel non facere... », *Med. IV, loc. cit.*), mais seulement à qualifier ce pouvoir du nom d'indifférence précisément réservé, dans sa problématique initiale, à la liberté et aucunement au libre-arbitre ;

(c) d'où la distinction d'un premier sens (liberté d'indifférence) proprement cartésien — et d'un second sens, que Descartes ne reconnaît à l'indifférence du libre-arbitre, que par souci de correspondre à la terminologie du P. Petau. Cette ambiguïté lexicologique, explicitement reconnue et pensée par Descartes, l'A. la conceptualise comme suit : « *volonté* et *volontaire* ont un sens univoque alors que *liberté* et *libre* ont un sens mobile » (p. 86), ou encore : « ... les termes de *libre* et de *liberté* ne recevant pas un emploi univoque, car ils sont usités aux trois niveaux que nous avons précédemment distingués » (p. 181) ; la seconde acception de « liberté d'indifférence » renvoie au libre-arbitre, et se trouve donc au fondement, non seulement des actes de la liberté d'indifférence au premier sens, « mais aussi dans tous les autres » (lettre au P. Mesland, *loc. cit.*). La variation, entre 1641 et 1645, serait donc de vocabulaire seulement ; ou plutôt les variations conceptuelles, décelées par cette évolution lexicologique, ne recouvriraient qu'un développement de données déjà mises en place dès la *Quatrième Méditation* ; la cohérence de la doctrine de la liberté se trouve assurée non par une évolution négative (M. Gilson) ou positive (M. Alquié), mais par le jeu subtil et rigoureux de trois niveaux de stratifications du même pouvoir. La volonté admet toujours un pouvoir absolu de décision, nommé « indifférence » dès avant 1645 ; la liberté vise toujours à dépasser la liberté d'indifférence, même en 1645 ; le refus de l'évi-

dence ne constitue jamais qu'une des manières d'utiliser le libre-arbitre, et la liberté vise toujours à utiliser ce libre-arbitre positivement indifférent (« au second sens »). La seule évolution de la doctrine résiderait dans la constitution d'une « dynamique du vouloir » (p. 183), selon laquelle (fin de la lettre du 9 février 1646) plus l'adhésion à l'évidence croît, plus le libre-arbitre indifférent se détermine aisément, d'une part ; d'autre part, plus le même libre-arbitre refuse l'évidence, plus est requise une grande dépense de volonté ; cette combinaison du bras de levier (point d'application à l'évidence) et de la force nécessaire (dépense de libre-arbitre) s'inscrit pourtant dès 1641 au centre de la doctrine cartésienne — se révélant donc absolument cohérente.

Ces deux points permettent à l'A. de constituer un rigoureux parallèle entre la liberté humaine et la liberté divine (ch. 4). En effet la liberté, qui met en œuvre la volonté, constitue le seul attribut qui se puisse attribuer, au prix d'une apophasie à mesurer, à la fois à Dieu et à l'homme ; l'analogie d'une volonté infinie attribuée à Dieu et à l'homme par la *Quatrième Méditation* se trouve analysée avec soin et précision, pour conclure à une « analogie prudente », qui suffit pourtant à éviter aussi bien l'anthropomorphisme que l'agnosticisme. D'où la conclusion que « Descartes récupère finalement sous une autre forme la conception scolastique que l'unité est analogique en tant que propriété fondamentale » (p. 302), à cette restriction qu'il substitue à une analogie ontologique une analogie normative pour l'homme (*ibidem*). Il faudrait suggérer quelques précisions afin de mieux déterminer la portée d'une telle analogie. (a) M. Gabaude explique parfaitement que l'indifférence joue un rôle exactement inverse dans les deux cas : la liberté humaine doit n'être pas indifférente à l'évidence, alors que celle de Dieu, qui crée les vérités éternelles, tient sa perfection de son indifférence même. Mais (b) cette remarque constitue, en fait, le déni de toute analogie : si entre Dieu et l'homme, l'*analogia entis* disparaît au profit de l'analogie de volonté ; si, de plus, la volonté se trouve comprise comme institution arbitraire du monde des vérités lui-même, alors la volonté divine entretient un *rapport de convention* avec la volonté humaine ; aussi l'analyse de volonté détruit toute analogie, parce qu'elle n'instaure qu'une relation d'arbitraire au lieu et place d'une relation de dis-similitude ; si entre Dieu et l'homme la volonté seule est commune, alors seul est commun le pouvoir d'établir une équivocité absolue ; *l'analogie de volonté ne tient lieu d'analogia entis qu'en annihilant toute analogie*. Cette rectification fondamentale, qui ne saurait être développée ici, conduit à regretter que (c) l'on compare, ici encore, directement Descartes à ce qu'on nomme sans préciser le *thomisme*, ou la *scolastique*, ou la *philosophie médiévale* ; alors que l'infinie complexité de celle-ci permet d'affiner considéra-

blement l'analyse ; ici, en particulier, la convention de la volonté divine comme destruction de l'analogie renvoie au nominalisme, et plus précisément à Buridan^{3bis} ; on regrettera que, dans des enquêtes aussi poussées que celles de M. Gabaude, on se prive de tels matériaux d'investigation. Ainsi est-il dangereux, par exemple, de séparer les analogies en invoquant la « distinction thomiste de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas » (p.304), puisque précisément les distinctions de ces auteurs ne se trouvent pas chez saint Thomas ; l'accord, possible, resterait au moins à commenter ; de même est-il inutile de prouver longuement l'imperfection d'une analogie, comme « quasi-analogie », puisque toute analogie, pour les docteurs médiévaux, reste par définition imparfaite, etc. Pourtant l'ensemble de l'analyse sur l'analogie de la volonté apporte une très utile mise en place d'une question passée sous silence trop souvent ; seulement, la comparaison de l'analogie cartésienne avec l'*analogia entis* exigerait qu'on tienne compte davantage du relais nominaliste.

Plus grammaticale, mais non moins intéressante, nous semble être l'étude du rapport de Descartes à Spinoza et Leibniz. En effet la présence au fondement même de l'enquête métaphysique de l'*ego* « *propria libertate utens* » impose une « systématisation fissurée » (p. 40), une « philosophie des intervalles » (p. 38) ; l'« intervalle entre l'hyperpuissance divine et la volonté en notre âme » (p. 307) apparaîtra irrecevable aux successeurs de Descartes, qui entreprennent tous (y compris Malebranche, passé ici sous silence) d'établir une rationalité unique par quoi « l'ordre humain serait (...) donné en coïncidence avec l'ordre divin » (p. 403), coïncidence laissée incorporée parce qu'insondable par Descartes (*Principia*, I, § 41). Il faut lire les analyses de M. Gabaude, qui déduisent très rigoureusement, premièrement la discontinuité des ordres de la non-coïncidence cartésienne du premier principe gnoséologique, la *res cogitans*, et du premier principe ontologique (p. 319 sq.) ; deuxièmement, cette non-coïncidence à son tour de l'irréductibilité de l'expérience volontaire (*cogito* comme acte d'initiative libre) à tout ordre déduit *a priori* ; troisièmement, toutes les rectifications spinozistes et leibniziennes du refus, conscient ou naïvement dogmatique, de cet irréductible *ego*. Sur ce point capital il faut accorder aux analyses de M. Gabaude que la filiation unit Descartes à Kant, et aucunement aux prétendus cartésiens (p. 405). Plus, l'acceptation cartésienne de l'obscurité des vérités de foi ne se comprend que par la suppléance de la volonté à l'évidence — en sorte que la volonté devienne pour ainsi dire le seul contenu de la foi révélée (pp. 393-394).

3 bis. R. PAQUÉ. *Das Pariser Nominalistenstatut zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin, 1970, pp. 234-6 sq.

La vigoureuse reprise de la philosophie cartésienne suivant le fil directeur de la liberté, et particulièrement de la volonté qui s'y met en œuvre, se trouve menée à bien par M. Gabaude. Les seules réserves qu'elle pourrait susciter, loin de contester l'intuition profonde, tendent plutôt à regretter que sur certains points (dont la liberté initiatrice de la vérité et l'analogie de la volonté), la recherche ne soit pas poussée plus radicalement. Car peut-on dissimuler la montée de la *Wille zur Macht* nietzschéenne dans les avancées multiples mais toutes convergentes, de la volonté cartésienne ? Cette réserve nous fait attendre avec d'autant plus d'intérêt la suite des travaux de M. Gabaude,

J.L.M.

2.1.6. Ce n'est pas arbitrairement que Harvey applique au mouvement du sang l'hypothèse circulaire ; c'est un schéma d'explication scientifique s'exprimant par une image empruntée à la nature. Harvey se révèle ainsi tributaire d'une philosophie de la nature issue de la Renaissance : la nature n'est pas une substance passive soumise à des modèles d'interprétation mécaniste, elle est au contraire ce dont la représentation permet à l'homme de construire ces modèles. Ainsi le concept de cercle, susceptible d'être appliqué à de multiples phénomènes naturels (le mouvement du sang n'est que l'un d'eux) et de les rassembler, est tiré d'un ensemble formé de quelques-uns de ceux-ci (mouvement des corps célestes, cycle des eaux, saisons), ensemble auquel on attribue un indice de généralité grâce à l'imagination, fonction de généralisation. Harvey n'avait pas oublié la méthodologie scientifique aristotélicienne apprise à Padoue.

Quant à Descartes, l'A. montre bien que la difficulté principale se ramasse dans le rapport des principes généraux d'interprétation de la nature à l'explication des divers phénomènes particuliers. Des modèles mécaniques du mouvement utilisés par Descartes (ainsi celui de la balle) ne sont pas simplement des illustrations mais font partie du raisonnement scientifique lui-même. Ils sont les éléments qui permettent d'établir un lien entre les principes généraux de la science physique et le concret particulier. Ces modèles peuvent être adoptés en raison de l'adoption préalable du principe général selon lequel tous les phénomènes sont réductibles aux phénomènes du mouvement local. En ce sens technique déductive et fonction de l'expérience sont compatibles à l'intérieur du système de la physique cartésienne.

Contrairement à ce que fait croire le titre, l'A. n'a pas établi de véritable comparaison entre Harvey et Descartes. Ç'aurait pu cependant être fructueux, précisément au sujet du rôle de l'imagination et des modèles scientifiques.

J.P.D.

2.1.7. Un symposium Descartes a été organisé à Philadelphie au cours de la 68^e réunion annuelle de l'American Philosophical Association, Eastern Division, le 28 décembre 1970. L'exposé d'A. Gewirth portait sur le cercle cartésien, plus précisément sur la vérité des idées claires et distinctes. On concevrait un tel cercle : d'une part Dieu existe et est véracé puisque cela est conçu clairement et distinctement ; d'autre part, ce qui est conçu clairement et distinctement est vrai car Dieu existe et est véracé. Sans doute Descartes utilise-t-il la véracité divine pour établir la vérité des idées claires et distinctes ; il ne s'appuie cependant pas sur cette vérité pour établir la véracité divine, mais sur la clarté et la distinction elles-mêmes. En effet, l'hypothèse « Dieu est trompeur » est la seule à anéantir la vérité des idées claires et distinctes, mais elle ne le peut que si elle est elle-même claire et distincte. La fausseté des idées claires et distinctes suppose donc que cette hypothèse soit claire et distincte. Or comme ce n'est pas elle qui l'est, mais bien l'opposée (« Dieu n'est pas trompeur »), il s'ensuit que les idées claires et distinctes peuvent être vraies. La véracité de Dieu n'a cependant pas été prouvée par cette conclusion ultime, mais dès qu'on a reconnu la clarté et la distinction de son idée. Et si l'on subodore encore un cercle, l'A. répond que cela ne peut venir que de la forme négative de l'argumentation qui montre en tout cas que le doute métaphysique sur la vérité des idées claires et distinctes doit être rejeté si l'on s'en tient aux raisons qui précisément l'ont suscité. La circularité de l'entreprise cartésienne n'est que celle de toute inspection de la raison par la raison. C'est là la substance de cet article bien documenté, faisant le point de trente années de recherches sur la question depuis la publication par l'auteur d'un article sur le même sujet en 1941 dans la *Philosophical Review*. Chemin faisant, il expose les diverses hypothèses qu'on a avancées sur la nature du doute métaphysique cartésien, qu'il estime porter non sur la clarté — distinction des idées, qui sont invulnérables, mais seulement sur leur vérité. L'A. estime donc que l'existence de Dieu est prouvée par la certitude psychologique des idées claires et distinctes, tandis que la véracité divine garantit la certitude métaphysique de ces idées. Mais si cette véracité sourd d'une certitude psychologique, qu'a-t-elle encore de divin ?

J. P. D.

2.1.8. Après avoir rappelé l'importance de la détermination précise du concept de « notions » pour la compréhension des positions respectives du rationalisme et de l'empirisme, l'A. insiste sur le caractère ambigu de ces « notions » chez Descartes et montre comment la traduction de Haldane et Ross (*Philosophical Works of Descartes*, New York, 1955) ne fait qu'ajouter à l'obscurité en tra-

duisant *susplicari* par « having a vague notion », ou « idées » et « opinions » par les mêmes « notions ».

L'A. montre d'abord la série d'équivalences qu'il est possible d'établir entre les notions primaires (corps et âme — union de l'âme et du corps) des Lettres à Elisabeth (printemps 1643), les *natures simples des Regulae*, les *notions claires et distinctes* du *Discours* et finalement les *idées innées* des *Réponses aux Objections*.

Il oppose cette chaîne de notions à une autre de développement plus tardif : les *notions communes*. En face des objets de pensée que constituent les notions simples, les notions communes sont des axiomes, des règles de pensée liant des idées particulières en une certaine connaissance. Alors que les notions simples sont *des idées particulières des choses*, les notions communes sont *des idées universelles des relations*.

Simple ou communes, les notions sont toutes des puissances de l'esprit. L'auteur rapproche ici Descartes de Leibniz et de Spinoza bien sûr, mais aussi de Locke où les « facultés naturelles » jouent le rôle de liens entre les idées simples résultant de la sensation. Pour finir, l'A. conclut lucidement en montrant que si les notions sont dégradées par la philosophie empiriste et placées au pinacle par les rationalistes, « ces deux philosophies ont besoin cependant d'un esprit actif autant que de notions — quelque appellation qu'on leur donne — de façon à parvenir à une connaissance quelconque ».

J.-L. B.

2. 1. 9. En réponse à A. Gewirth (cf. le présent Bulletin, 2.1.7.), l'A. lui accorde que les idées claires et distinctes ne sont pas atteintes par le doute psychologique, ce qui permet d'établir que Dieu est véracé et, par suite, de garantir la vérité de ces idées. Il lui objecte cependant que le contraste qu'il institue entre certitudes psychologique et métaphysique est forcé, car la première concerne également la vérité : être certain psychologiquement de la clarté et de la distinction d'une idée, c'est exclure du même coup le doute au sujet de la vérité de cette idée, c'est donc être certain également de sa vérité. De plus, l'A. n'accorde pas que Descartes se contente de montrer que « Dieu est trompeur » n'est pas une idée claire et distincte, comme s'il se montrait insoucieux de la vérité de « Dieu n'est pas trompeur ». Il ajoute que Descartes ne dit nulle part que « Dieu est trompeur » pourrait être conçu clairement et distinctement. En outre, si « Dieu n'est pas trompeur » peut être conçu clairement et distinctement sans être vrai, alors toutes les autres idées claires et distinctes peuvent être fausses également, le Dieu trompeur nous communiquant, parmi d'autres idées trompeuses, celle-là qui nous dit qu'il n'est pas trompeur. Enfin, pour passer

de « 'Dieu n'est pas trompeur' est clair et distinct » à « 'Dieu est trompeur' n'est ni clair ni distinct », il est besoin de cette prémisse qui dit qu'il est impossible de percevoir clairement et distinctement des contradictoires. Mais comme il n'est pas garanti, dans l'interprétation d'A. Gewirth, que les idées claires et distinctes enveloppent la vérité, l'A. estime qu'on ne peut s'autoriser de cette prémisse ; et si on le fait, on s'enferme dans un cercle aussi grand que celui dont A. Gewirth disculpe Descartes. J. P. D.

2. 1. 10. Cet article est un effort intéressant pour décrire le rôle des *sensations organiques*, spécialement dans *Les Passions de l'Âme*, dans la théorie cartésienne de la connaissance.

L'A. soutient que Descartes n'avait qu'une connaissance superficielle de ses prédécesseurs, reprenant sur ce point la thèse d'Álvarez de Linera, *Las relaciones entre el alma y el cuerpo*, *Revista de Filosofía*, Madrid, 1947, pp. 113-123 (article déjà inspiré, lui-même, par les *Études de Psychologie Expérimentale* de Manuel Barbado). L'A. a raison de souligner la dépendance de Descartes à l'égard de la scolastique contemporaine, et spécialement de Suarez : on peut regretter qu'il n'ait pas connu le remarquable article du P. Gilen dans *Scholastik*, 1957, pp. 41-66, qui l'aurait aidé à approfondir les sources éventuelles⁴.

Les impressions organiques sont unies aux passions de l'âme, entendues comme des états conscients de l'esprit, provoqués par des mouvements organiques qui se transmettent au moyen du mouvement de la glande pinéale. Si les passions cartésiennes sont ainsi liées au corps, elles sont situées dans la seule âme, qui peut (se) rendre compte de leur existence. A partir de là, l'analyse de l'A. tourne court, pour une critique thomiste de l'idéalisme qui reste insuffisante dans la mesure où il ne propose pas de *physiologie* conforme à la théorie thomiste de la connaissance.

J.R.A.

2. 1. 11. L'A. est connu en Occident comme un des meilleurs représentants de la pensée cartésienne en Pologne. Plusieurs articles sur les problèmes de la recherche cartésienne ont paru, entre 1955 et 1967, dans les *Studia Philosophiae Christianae* de Varsovie.

Dans le présent travail, l'A. s'est attaché à la philosophie de la science, traitant plus spécialement de *la relation entre la théorie de la réalité et le mode de connaissance* : dans quelle mesure l'objet de la connaissance a déterminé, chez Descartes, le choix de sa méthode ? Dans un premier chapitre, l'A. essaie de définir une problématique de

4. « Über die Beziehung Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik ».

la connaissance philosophique : il s'inspire largement des principes méthodologiques contemporains, spécialement de Kamiński et des logiciens polonais.

Cette vision des choses s'explique dans le second chapitre, consacré à l'étude des relations qui décident du choix du type de connaissance. L'A. néglige toute donnée historique pour s'en tenir aux textes de Descartes, de façon bien insuffisante d'ailleurs. Il est ainsi porté à accorder aux « vérités éternelles » un rôle exagéré dans le choix du type mathématique de connaissance. L'article d'A. Hart (*Descartes' Notions*, analysé par ailleurs dans ce *Bulletin* par J.L. Breteau, cf. 2.1.8.) montre que *les notions simples ne sont jamais que des idées particulières des choses* : l'absence de référence aux *notions communes* a empêché l'A. d'analyser les idées de relation de façon convenable. L'A. est ainsi conduit à rejoindre la thèse d'Élie Dénisoff et à conclure au caractère nécessairement déductif de la philosophie cartésienne, conclusion que nous ne pouvons lui accorder. Faire dépendre la théorie de la connaissance d'une théorie de la science me semble renverser la démarche cartésienne d'un point de vue rétrospectif. Il est vrai que l'A. présente cet essai comme un fragment analytique plus que comme une tentative de synthèse. Assez pauvre d'une bibliographie fâcheusement affectée d'erreurs typographiques, l'ouvrage mérite d'être signalé comme le témoignage d'un effort de réflexion philosophique non-marxiste en pays socialiste.

J. R. A.

2. 1. 12. La deuxième règle de la Méthode ne laisse aucune place à la connaissance probable. J. Morris s'efforce brillamment de montrer que cette notion est *une acquisition tardive de la philosophie cartésienne* et trouve surtout son expression dans le cas des *Principes*. Le rôle de la connaissance probable dépend essentiellement du traitement accordé aux hypothèses et suppositions sur lesquelles les explications scientifiques sont basées. Dans le *Discours* et les traités adjoints les causes expliquent, les effets prouvent. Mais ceci amène Descartes, comme dans la lettre à Plempius de 1637, à une description d'*indicia* (ici pour prouver quelles formes ont les éléments de l'huile et ceux de l'eau) que l'on ne sait pas comment assembler pour obtenir des certitudes ; s'il avait connu les travaux des probabilistes de son époque, pense l'A., Descartes eût pu reconnaître qu'une juxtaposition de cette sorte ne peut mener à la certitude. Dans la lettre à Mersenne du 17 Mai 1638, Descartes montre clairement que toutes les hypothèses en physique sont admissibles pourvu qu'elles constituent le schéma d'explication des expériences qui les prouvent et que la déduction à partir d'elles ne soit pas fautive, que par conséquent refuser les hypothèses parce qu'indémontrées est demander l'impossible.

Cette théorie initiale peu à peu va céder la place à une théorie de la confirmation et de la connaissance probable constituant un schéma différent pour la base de la connaissance empirique dans les *Principes*. Il semble qu'elle naisse en particulier de la difficile confrontation entre la possibilité de vérité d'une fiction explicatoire et le discours sur la « certitude morale ». Les *Principes* essaient de déduire les lois générales et quelques-unes des lois spécifiques de principes métaphysiques, d'établir d'autres lois spécifiques au moyen de l'expérience, et lorsqu'on manque, dans ces deux types de démonstrations, de preuves *certaines*, de choisir ce qui est seulement *probable*, tout en réservant les droits de l'autorité théologique. Il y aurait une vision relativiste séduisante du cartésianisme comme admettant deux systèmes de référence, l'un convenant le mieux à la réflexion physique, l'autre à la réflexion théologique. Mais l'A. montre que ce relativisme ne convient pas à l'exigence cartésienne. La foi garde le pas sur la raison naturelle. La connaissance probable désigne notre limite de créatures qui ne peuvent par exemple « connaître directement les particules individuelles de lumière », mais constitue aussi le code de traduction du « dictionnaire bilingue entre le langage des sens et celui de la certitude » selon la définition que donne finalement J. Morris du texte des *Principes*. J.-L. B.

2. 1. 13. L'ouvrage de Wilhelm Risse dépasse, par son ampleur, le cadre de ce *Bulletin*. Nous ne pouvons pas, néanmoins, omettre de signaler les pages sur le cartésianisme de cette grande histoire de la logique moderne. Le premier volume (1500-1640) avait paru en 1964, chez le même éditeur. Il contient un exposé remarquable par sa justesse et sa précision des écrits logiques du xvi^e siècle : l'origine des *Logiques* en langue vulgaire, la liaison entre logique et théologie dans l'école de Mélancton, la place qu'occupe Ramus dans la double controverse moderne contre Aristote et contre la néo-scholastique luthérienne. Plus bref sur l'Italie et sur l'Espagne, l'A. avait néanmoins su dégager l'essentiel des positions des « thomistes » et des « scotistes » dans ces pays : des pages excellentes sur la tradition lullienne terminaient ce volume et laissaient attendre avec impatience la suite de l'entreprise. En 1965, l'A. publiait chez Olms, à Hildesheim, la première partie d'une *Bibliographia Logica. Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte* dont le contenu dépassait les seuls écrits de la logique et embrassait, pour la période 1472-1800, les principaux traités de philosophie, d'esthétique et de grammaire, voire de rhétorique. Quelques indications bibliographiques insuffisantes ne diminuaient en rien l'importance de cet ouvrage, dont le classement chronologique permet une lecture diachronique du développement de la pensée logique occidentale des plus passionnantes ; l'indication des bibliothèques européennes

possédant les volumes cités accroît, si possible. l'utilité de la *Bibliotheca Logica*.

En 1970, enfin, parut le deuxième tome de *Logik der Neuzeit*, pour la période 1640-1780. Un troisième volume est prévu pour couvrir le XIX^e siècle. A regret, nous ne retiendrons ici que le chapitre VIII, sur le *système rationaliste*, mais il faudrait citer longuement l'excellent chapitre X (*Les Aristotéliens des XVII^e et XVIII^es siècles*, pp. 386-417) ou le chapitre XII, consacré au mouvement des Lumières en France et en Allemagne (pp. 506-734). Encore ne pouvons-nous que signaler, sur les 280 pages de ce chapitre, l'étude très neuve et absolument fondamentale sur la logique de Leibniz. La grande connaissance par l'A. de la problématique du XVII^e siècle et l'usage qu'il fait de textes peu connus ou inédits font de ces pages une étude des plus solides, plus brève que la thèse de Michel Serres, mais de même qualité. Nous nous contenterons ici des pages consacrées à Descartes (pp. 30-46) et à l'école cartésienne (pp. 47-131).

L'A. y étudie d'abord les développements logiques des *Regulae* (qu'il date de 1628) : Descartes y dépend encore de l'enseignement jésuite (l'A. accepte que Descartes ait eu Véron pour maître de philosophie à La Flèche) ; les *Regulae* commencent par une définition de la logique qui vise plus à l'étendue du savoir qu'à la sûreté de la méthode (Adam et Tannery, t. X, p. 359 et 361). Descartes est encore proche de Bacon et d'Aconzio, et la raison déductive est tenue pour dépourvue d'erreur. L'expérience et la raison procurent deux modes d'investigation scientifique, qui sont l'*intuition* et la *déduction*. Mais à côté de l'*intuitio*, examen par le *lumen naturale*, se trouve l'*inductio*, que Descartes identifie à l'*enumeratio* (Adam et Tannery, t. X, p. 338 : « tam diligens et accurata perquisitio, ut ex illa certo evidenterque concludamus, nihil a nobis perperam fuisse praetermissam »). Mais les critères de la vérité, la *claritas* et la *distinctio* — indispensables à la validité d'une *enumeratio* exhaustive — sont encore négatifs : la pensée de Descartes est encore liée à la tradition aristotélicocolastique ; il en diffère, non pas parce qu'il nierait la réalité objective, mais parce que, comme Gutkuis et les Aristotéliens de Wittemberg, il choisit comme point de départ le *possible* et non l'*étant*, et accepte la conséquence du savoir à l'être (*a nosse ad esse*, voy. les *Réponses aux VII^es Objections*, Adam et Tannery, t. VII, p. 519 sq).

La doctrine cartésienne se développe par la suite en trois étapes : dans le *Discours de la Méthode*, Descartes présente l'*histoire de son esprit*, sans proposer de méthode⁵ ; puis il présente, dans les *Medita-*

5. « mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne » (Adam et Tannery, t. VI, p. 4).

tiones un fondement analytique de son enseignement, qu'il organise sous forme synthétique dans les *Principia*. L'exposé de l'A. sur cette démarche est correct, avec un grand nombre de textes à l'appui ; il souligne que le programme de Descartes correspond pleinement à la thèse ramiste, où l'analyse des choses est inutile à fonder rationnellement la connaissance, mais où est nécessaire la conviction subjective de la vérité du signifié à partir de raisons suffisantes ; c'est le concept, et non la chose, qui supporte le développement ultérieur du système de connaissance.

L'A. observe avec justesse que l'ordre géométrique, qui est davantage l'œuvre de Morin ou de Mersenne que de Descartes, n'a qu'un intérêt d'*exposition* et non, comme Spinoza, un intérêt de *démonstration* : ainsi la théorie cartésienne de la connaissance, pour originale qu'elle fût, n'exigeait aucune logique particulière ; l'étude de son développement est révélatrice à cet égard : certains, spécialement aux Pays-Bas, revinrent à Aristote, tandis que pour d'autres le cartésianisme devint jeu de salon et sa logique, en France par exemple, ne fut plus guère productive.

L'A. étudie le *cartésiramisme* des Pays-Bas (et du Nouveau-Monde) : les textes qu'il cite sont, là encore, nombreux, peu connus et précieux. Sur les Pays-Bas, néanmoins, il reste assez rapide ; il est vrai qu'il renvoie une fois pour toutes (p. 50) au travail si fondamental de Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme* (Amsterdam, 1954) ; nous regretterons seulement que, pour ce volume comme pour le précédent, il n'ait pas connu les travaux de Paul Dibon (*La philosophie néerlandaise du siècle d'or*, t. I, Amsterdam, 1954) et son enseignement sur la *philosophia novantiqua* (École des Hautes Études, IV^e section, Paris). La *logique de Port-Royal* fait l'objet d'une courte étude d'une grande densité ; l'A. a eu soin de distinguer les différents états du texte. Tout au plus aurait-il pu noter l'importance de l'argumentation logico-philosophique dans la polémique religieuse (spécialement pour l'extension du prédicat par rapport au sujet, dans le cas de la proposition *hoc est corpus*). Quelques pages lui suffisent pour donner l'essentiel de la logique des jugements de Geulincx (pp. 80-92). Peut-on lui reprocher d'avoir traité assez sommairement Spinoza ? Non, à mon sens, dans la mesure où l'intérêt de l'ouvrage n'est pas de s'attacher aux « grands », mais de donner l'essentiel de la position de ces *minores* si importants pour une saisie globale de l'histoire des idées. Remarquons cependant que l'A. n'aborde pas le problème de la *philosophia novantiqua* dans les pages, trop rapides à mon gré, qu'il consacre à Marésius et Loenius (pp. 101-102).

Ce panorama est, au total, éblouissant : la somme des connaissances de l'A., tant dans le détail des ouvrages que dans les grandes lignes des doctrines, fait de *Logik der Neuzeit* la lecture indispen-

sable de l'historien de la philosophie moderne et un ouvrage de référence d'intérêt constant (comme dans sa *Bibliographia Logica*, l'A. donne les bibliothèques où se trouvent les textes cités en référence). Les *Indices* qui terminent le volume, et en particulier l'*Index rerum*, complètent heureusement cette œuvre magistrale.

J. R. A.

2. 1. 14. Grâce au thème de l'illusion, l'A. décrit l'économie de la pensée de Descartes depuis la jeunesse jusqu'aux *Méditations*.

À ses débuts, sa pensée se partage entre deux thèmes : l'illusion et la science. L'A. décrit l'illusion sous ses aspects courants à l'époque (machines animées, rêves etc.), que l'on retrouve chez Descartes partagée en deux composantes principales, la ressemblance et l'altérité, qui suscitent chez l'homme l'attribution de fausses valeurs et la désillusion.

La pensée à deux thèmes se transforme en une pensée à trois thèmes quand Dieu intervient dans le *Monde* pour garantir les vérités de la science. L'illusion se traduit ou bien en illusion purement passive (l'erreur des sens) ou bien en illusion active (construction d'un système scientifique faux), cette dualité se rapprochant de celle de la science qui est à la fois une évidence reçue et un système construit du savoir. Le *Monde* lui-même manifesterait d'ailleurs une manière d'illusion, puisque Descartes y présente sa science sous une forme fictive.

Dans les *Méditations* les valeurs se renversent au début, car l'illusion y est considérée comme active et le savoir comme passif ; puis l'illusion a le dessous et Descartes cesse dès lors de rechercher de nouveaux moyens de la dissiper.

J. P. D.

2. 1. 15. L'argumentation de Descartes dans les *Méditations* n'est pas circulaire si l'on présuppose la validité de la « lumière naturelle ». Certains critiques estiment que Descartes nie cette validité dans les *Principes* (I, 30). Une lecture attentive des *Principes* montre cependant que, dans la mesure où la lumière naturelle nous révèle des notions communes, Descartes tient que nous ne sommes jamais trompés en ce qu'elle nous révèle. Cela suffit, conclut l'auteur, pour absoudre Descartes de l'accusation de circularité.

J. P. D.

2. 1. 16. Conférences à l'Université de Chicago, 1959. Point de vue anti-cartésien assez sommaire : la science cartésienne, aux yeux de l'A., exclurait la nature, qu'il semble définir d'un point de

vue aristotélicien, dans le sens de Frederick Woolbridge. Il oppose au cartésianisme présenté comme *une philosophie de l'étendue* (confondue avec l'« espace »), niant (ou ignorant) des réalités quantitativement distinctes, une *philosophie de la nature*, qui reconnaît un monde de substantialité, d'individualité et de mutabilité ; Descartes en est alors réduit à n'établir des lois que pour « sauver les apparences ». Au total, une thèse très classique, présentée de façon assez confuse, avec un faible souci de l'apport complémentaire de textes démonstratifs. J. R. A.

2. 1. 17. Prononcé à l'occasion du 320^e anniversaire de la mort de Descartes, cet essai procède d'un rapprochement entre la substance autonome de Descartes et la substance aristotélicienne comme principe de son propre changement. Mais à partir des points de vue différents que suggèrent les définitions respectives du même objet, l'A. est conduit à souligner combien le *mouvement* spécifie l'originalité de Descartes :

1 — le mouvement s'entend en effet chez lui en terme de *mesure*, qui définit la différence interne entre *mobile* et *mouvement* (différence trop insuffisamment analysée par l'A.) ;

2 — le principal attribut de la substance, l'étendue, n'est pas soumis à modification par le mouvement. J. R. A.

2. 1. 18. Dans cette étude comparative des trois versions cartésiennes de la preuve ontologique, l'A., estimant qu'on ne peut opposer à cette preuve que l'existence n'est pas un prédicat et supposant cela admis, s'efforce d'en éprouver la validité et de rechercher si elle ne pêche pas d'une autre façon.

Après avoir distingué deux des prémisses de la preuve (l'idée qu'a le locuteur est liée à la réalité représentée par cette idée, prémisses dite « principe ontologique » ; le locuteur a l'idée d'un être souverainement parfait), l'A. distingue les trois versions de la troisième prémisses : « Je perçois clairement et distinctement que l'existence actuelle et éternelle est une propriété essentielle d'un être souverainement parfait » (A) ; « L'existence est une perfection » (B) ; « L'existence nécessaire est une perfection » (C). A et B paraissent bien entraîner que l'existence est une propriété, thèse que l'A. estime ni pleinement justifiée ni réfutée. Cependant, si l'« existence » dans A ou B se dit d'une existence contingente, ces deux prémisses se révèlent fausses. Mais si l'on traite l'existence comme un état et non comme une propriété, B signifie « exister est une condition logiquement nécessaire pour posséder l'ensemble des perfections propres à un être souverainement parfait ». Et si l'on

comprend ceci comme : « l'existence, tant nécessaire que contingente, est une perfection », alors B est vrai car C l'est. L'A. passe donc de l'« existence nécessaire » à l'« existence logiquement nécessaire ».

C'est le principe ontologique qui discrédite la preuve, conclut l'A. On en distingue deux versions dont voici la première : « Si j'ai l'idée de x, tout ce que je perçois clairement et distinctement être une propriété de x est réellement une propriété de x ». Si ceci n'est pas analytique, alors c'est faux ; si c'est analytique, c'est vrai mais sans aucune utilité pour l'une quelconque des trois versions de la preuve. L'autre version du principe ontologique s'énonce comme suit : « Si j'ai l'idée de x, alors pour toute propriété a, si je perçois clairement et distinctement que a est une propriété essentielle de x (lequel pourrait être ou ne pas être une entité existante), a est une propriété essentielle d'une entité existante x ». Elle n'est pas analytique et, encore qu'elle recèle un contenu existentiel, n'en demeure pas moins fautive. Dans la première version du principe, la preuve est circulaire ; dans la seconde, elle est fautive.

J. P. D.

2. 1. 19. Tout en étudiant le rôle du *cogito* chez Descartes, l'A. entend le défendre contre un certain nombre de critiques récentes.

Après avoir expliqué ce que veut dire Descartes quand il dit que le *cogito* est son premier principe, l'A. consacre une section de son ouvrage à *cogito*, une autre à *sum*, pour conclure par leur réunion qu'indique l'*ergo*.

A propos de *cogito*, il montre la constitution double de la conscience, qui renvoie à la fois à la conscience intentionnelle de quelque objet et à la conscience réflexive de cet acte. C'est cet aspect réflexif qui permet de connaître la vérité de l'énoncé « Je pense », contre l'opinion de Hobbes et de Ryle qui estime qu'il implique une régression infinie. L'A. établit ensuite la nécessité du « Je » dans « Je pense » et critique la forme *cogitatur* ; au cours de son exposé et de sa critique de l'opinion d'A. J. Ayer quant à la référence au pronom personnel, il soutient que ce pronom renvoie au moi connu par une sorte de « familiarité » et non au travers d'un quelconque modèle perceptif, sous peine de ne pouvoir jamais utiliser correctement le pronom « Je » dans quelque occasion que ce soit. Il critique également Husserl au sujet de la certitude à accorder au non-moi.

Passant au *sum*, il montre que Descartes entend par là que le moi est plus qu'un ensemble de propriétés, il est une substance. C'est pourquoi l'A. critique le « moi momentané » de Joachim, Kant et James, qu'il juge inacceptable. Et si le moi est une substance, c'est dire qu'il est un et que la pensée peut se transcender.

En arrivant à la formule globale, qui est à la fois un énoncé de fait et une déduction saisie intuitivement, on y aperçoit une implication

nécessaire entre penser et exister, qui est saisie directement dans le moi particulier mais qui enveloppe implicitement la prémisse universelle.

J. P. D.

3. Études particulières.

3. 1. 1. Frederick BROADIE, *An Approach to Descartes' « Meditations »*, Londres, The Athlone Press of the University of London ; New York, Oxford University Press, 1970, un vol. de x-230 p., 60 s.

3. 1. 2. Hiram P. CATON, « On the Interpretation of the 'Meditations' », *Man and World*, 3, n° 3, pp. 224-245.

3. 1. 3. Joseph CROUSEY, « On Descartes' Discourse on Method », *Interpretation*, 1970, 2, pp. 130-143.

3. 1. 4. Élie DÉNISSOFF, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Trois essais sur le « Discours de la méthode »*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain ; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970, un vol. 16,5 × 25 de 136 p.

3. 1. 5. Frank B. DILLEY, « Descartes' Cosmological Argument », *The Monist*, 1970, 54, n° 3, pp. 427-440.

3. 1. 6. Willis DONEY, « Descartes' Conception of Perfect Knowledge », *Journal of the History of Philosophy*, 1970, 8, n° 3, pp. 587-403.

3. 1. 7. James M. HUMBER, « Descartes' Ontological Argument as Non-causal », *The New Scholasticism*, 1970, 44, n° 3, pp. 449-459.

3. 1. 8. Matthew J. KELLY, « The Cartesian Circle : Descartes' Response to Scepticism », *Journal of Thought*, 1970, 5, n° 2, pp. 64-71.

3. 1. 9. Heinrich SPRINGMEYER, « Eine neue kritische Textausgabe der 'Regulae ad directionem ingenii' von René Descartes », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, n° 1, pp. 101-125.

3. 1. 1. Les *Méditations* méritent une lecture extrêmement attentive, dit l'A., bien que la clarté du texte pousse à croire qu'il s'agit d'une œuvre « facile ». L'A. se révèle être un guide sûr, patient et éclairant pour pénétrer en profondeur dans le texte cartésien, mettant le doigt sur de multiples points qui échapperaient au lecteur inattentif. Il insiste sur l'art avec lequel Descartes, loin de nous jeter dans de nouvelles connaissances, dévoile ce que nous savions déjà sans le savoir explicitement.

L'A. estime que le Dieu de Descartes est davantage que le garant de la vérité de nos idées claires et distinctes : sans Dieu, nous ne pourrions même pas avoir de telles idées. Il y a bien plus qu'un contenu mental (l'idée de Dieu) à partir duquel on débouche sur une entité extramentale lui répondant ; on saisit dans les *Méditations* une intelligence implicite de Dieu ; Dieu y est présupposé, même dans le doute. Et c'est pourquoi, bien que Descartes ne le dise pas explicitement, on peut avancer que « Dieu est la lumière de la nature » (p. 175).

Ce livre dense, attaché à mener son lecteur au cœur du mouvement particulier des *Méditations*, culmine dans le troisième chapitre, qui porte sur la relation de la connaissance de soi à la connaissance de Dieu. Au passage l'A. écrible les critiques plus ou moins célèbres qui lui paraissent s'être mépris sur les intentions de Descartes, lequel en sort justifié.

J. P. D.

3. 1. 2. Les *Méditations* ressembleraient au portrait inachevé d'un personnage dont on n'arrive pas à saisir les traits. Comme elles sont muettes sur plusieurs points importants, chaque commentateur comble ces lacunes à sa manière en recourant à sa guise aux autres textes cartésiens. Si bien que s'allonge la galerie des tableaux venus parachever l'original. Face à ce foisonnement de toiles de valeurs inégales, l'A. voudrait collaborer à l'édification d'une herméneutique des *Méditations*. Il propose de les aborder comme le firent les lecteurs lorsqu'elles furent publiées : ils ne connaissaient de Descartes que le *Discours de la méthode* (et les traités l'accompagnant), qui est la première histoire de la philosophie de Descartes et que celui-ci présente d'ailleurs comme telle. L'A. propose donc de déterminer la fonction et le but de la métaphysique des *Méditations* en les appréciant d'après le *Discours*, sans se soucier davantage de ce qui les suivit ni de problématiques postérieures ou étrangères à Descartes. C'est là ce qu'il juge être une préparation nécessaire à l'étude des *Méditations*, et c'est l'objet de cet article.

Dans le *Discours* Descartes fait état de son extrême désir d'acquérir un savoir utile « en cette vie ». De ce désir provient le doute, qui est l'instrument de la méthode. Au sortir de la deuxième partie, Descartes a assuré aux sciences des fondements mathématiques, la raison et l'extension, en en rejetant toute métaphysique. Or voici qu'il la réintroduit et bouleverse ces fondements en évoquant d'autres : Dieu et l'âme. Cette justification métaphysique des fondements de la science, qu'on la prenne dans la quatrième partie du *Discours* ou dans les *Méditations*, a ceci de frappant qu'elle ne fait aucune allusion au fondement méthodologique assuré par la deuxième partie du *Discours*. Ces deux textes débutent comme si rien ne

les précédait et, dans les *Méditations* notamment, la métaphysique intervient en manifestant son ambition traditionnelle (donner les principes de toutes connaissances) ; elle s'installe en coin entre la méthode et la physique, alors que dans le *Discours* Descartes avait bien exprimé sa désaffection à l'égard de la métaphysique. Tout cela ne pouvait échapper à un lecteur pénétré de l'esprit du *Discours*, affirme l'A. Les *Méditations* prétendent fonder la science, mais ce fondement n'est plus méthodologique : à côté de la raison, Dieu remplace l'extension. Pourquoi donc ce double d'un fondement déjà assuré auparavant ? Est-ce dédoublement, ou duplicité ?

Après avoir passé en revue ce que Descartes dit de toute métaphysique, l'A. se demande si la substitution de la métaphysique à la méthode n'indiquerait pas que Descartes passe à une argumentation *ad hominem*. En effet, dans la sixième partie du *Discours*, Descartes dit qu'on s'opposera au fondement (méthodologique) qu'il a donné à sa métaphysique. Mais que pourront donc bien lui opposer ces adversaires si ce fondement n'était autre que Dieu et l'âme, c'est-à-dire leur propre fondement ? Toute l'argumentation se réduirait donc à une ruse de bonne guerre pour assurer l'essentiel, la physique, dont le fondement véritable se trouve dans la deuxième partie du *Discours*. La métaphysique ne serait que manœuvres de prudence, dit l'A. ; d'ailleurs, ajoute-t-il, la métaphysique chez Descartes est toujours impliquée dans des polémiques limitées à des controverses de l'époque. De plus, le fondement métaphysique, en mettant en question la vérité des idées claires et distinctes, contredit d'emblée la première règle de la méthode, alors qu'on peut être assuré que Descartes tenait avant tout à sa physique. N'a-t-il d'ailleurs pas déclaré qu'il fut poussé à publier sa métaphysique pour cette seule raison qu'il reconnaît la grande utilité de sa physique ?

Le *Discours* s'achève par un aperçu des conséquences pratiques de cette physique capable de maîtriser la nature. Ainsi l'« extrême désir » originel est-il satisfait. Les résultats de la physique ouvrent un nouveau monde à la vie humaine ; on peut enfin passer à la morale, qui présuppose la transformation de la nature par la physique. Dans ce programme que Descartes propose à l'humanité pour la transformer en la délivrant des contraintes de la nature, l'A. reconnaît celui des Lumières ; il cite à ce propos Gerhart Krüger, dont il s'autorise : « Das Selbstbewußtsein konstituiert sich aller göttlichen Allmacht zum Trotz : hier ist keine ' christliche Innerlichkeit ', sondern hier beginnt in der Philosophie als solcher der Aufstand gegen das Christentum, den wir Aufklärung nennen » (*Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, dans *Logos*, 1933, 22, p. 246).

Il s'agissait donc pour Descartes de pénétrer dans la citadelle ennemie sous le pavillon métaphysique, qui couvre en fait une

marchandise bien différente. C'est pourquoi les *Méditations* peuvent se ramener à une entreprise de camouflage et de noyautage de l'ennemi (p. 239). A l'appui de sa thèse, l'A. compare les explications métaphysique et physique de l'origine des pensées, pour conclure que les mêmes effets sont attribués tantôt à Dieu tantôt à la nature : Dieu et nature sont des termes interchangeables, d'autant plus que la création continuée ressemble bien à un acquiescement automatique au jeu inexorable des lois de la nature.

Pour conclure, l'A. renvoie à la préface des *Principes*, où se trouve l'ordre à suivre : le *Discours* et les *Essais* précèdent les *Méditations*, et celui qui aura étudié les premiers saura à quoi s'en tenir en abordant les secondes. Ainsi, par exemple, la *Dioptrique* lui aura déjà enseigné comment se libérer des préjugés des sens, sans avoir à s'empêtrer dans un doute métaphysique que Descartes lui-même a apprécié à sa juste valeur. En bref, il n'est qu'un seul fondement à la science nouvelle, et la métaphysique n'aurait qu'y faire. Telle est la pensée de l'A.

J. P. D.

3. 1. 3. Cette raison que le *Discours* est censé montrer comment bien mener n'est peut-être que la seule raison de Descartes. L'ironie qu'y aperçoit l'A. en plusieurs endroits (ainsi, quand Descartes s'attache à montrer que, somme toute, il est fait comme tout le monde) ne serait qu'une manière détournée de le signifier au lecteur qui imaginerait qu'il est question de la raison de tout un chacun. Le *Discours* devient donc le manifeste solipsiste d'un homme qui, soucieux de sa propre raison, se présenterait comme une sorte d'autocrate solitaire entouré de sujets, s'il avait le pouvoir de réformer le monde. Bien que Descartes se défende d'une telle idée, sa physique en manifeste bien l'intention (le début de la 5^e partie peut d'ailleurs se comparer au récit de la Genèse, avec ses six classes de choses, de la lumière à l'homme). — Tel serait le thème que se propose l'A. dans ces considérations sur les rapports qu'entretenait Descartes avec le monde environnant, auquel il proposait de le transformer en une « Jérusalem mécanique ».

J. P. D.

3. 1. 4. Les trois essais de ce petit livre ont paru dans la *Revue philosophique de Louvain : les étapes de la rédaction du « Discours de la méthode »* (t. LIV, mai 1956), *L'énigme de la science cartésienne : la physique de Descartes est-elle positive ou déductive ?* (t. LIX, février 1961), *La nature du savoir scientifique selon Descartes et l'« histoire de mon esprit », autobiographie intellectuelle* (t. LXVI février 1968)⁶. Ces textes sont complétés, dans ce recueil, par une

6. Des comptes rendus détaillés en ont paru, entre autres dans la *Revista Portuguesa de Filosofia*, 8, 47, p. 299 sq. (Ramiro Meneses) et dans la *Revue philosophique de Louvain*, 70, février 1972 (J. R. Armogathe).

postface, une très utile table analytique détaillée, un *Index nominum* et — heureuse idée — un « index des références aux *Oeuvres* et à la Correspondance de Descartes ».

L'A. avait montré, dans sa communication de 1952 sur « la nature de la connaissance mathématique selon Descartes »⁷, sa connaissance du texte de Descartes (encore que je ne croie pas que Descartes eût bien connu les travaux de Viète, comme l'A. l'a dit, et le répète dans le présent ouvrage, p. 16, à l'encontre du témoignage d'Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, 1691, t. I, pp. 30-31). Ces trois essais montrent l'étendue de ses lectures sur les commentateurs et le premier essai est exemplaire à ce titre. On y trouve, commodément rassemblées, les interprétations du *Discours de la Méthode* par ses lecteurs modernes, de Victor Cousin et Joseph Millet (*Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637*, Paris, 1867) jusqu'à MM. Gilson, Gouhier, Alquié, Gueroult et Belaval. Nous regrettons néanmoins que l'A. se soit limité au domaine français et passe sous silence des travaux aussi importants que ceux de Norman Kemp Smith ou de Richard Popkin. Mais l'A. ne rappelle les travaux de ses devanciers que pour souligner l'originalité de sa démarche : rappelant que le *Discours de la Méthode* a vu le jour dans une université dominée par l'aristotélisme médiéval, l'A. estime que Descartes a dû « dissimuler ses projets révolutionnaires » (p. 25) ; pour ce faire, il aurait introduit dans un texte rédigé dès mars 1636 des modifications destinées à camoufler son grand dessein. Le résultat de cet élargissement du discours primitif serait visible dans la présence de fragments adventices ; essayant d'établir « le caractère fortuit de plusieurs parties du *Discours* » (p. 34), l'A. tient les développements relatifs à la métaphysique et à l'éthique pour des ajouts, de même que la cinquième partie (sur la physiologie). L'argument le plus important est la modification du titre de l'œuvre, qui eût été, en mars 1636 : *le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection* (Adam et Tannery, t. I, p. 339, l. 18-25). Le contrat du 2 décembre 1636 ne porte plus que : « De la Méthode etc.... »⁸ ; enfin, le titre est remanié en février 1637 pour devenir, de façon définitive, « discours de la méthode » (Adam et Tannery, t. I, p. 349 et Adam et Milhaud, t. I, p. 327). Enfin, la traduction latine de Courcelles, qui présente la *Dissertatio de Methodo recte regendae rationis et ueritatis in scientiis* comme un simple échantillon (*specimen*) de la philosophie de Descartes, omet la *Géométrie* « qui n'a jamais fait partie intégrante des *Essais*,

7. En anglais dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 26, pp. 179-184 ; trad. fr., *Actes du XI^e congrès international de philosophie*, V, 13, pp. 13-17 (1953).

8. Voir le *Catalogue de l'Exposition Descartes*, Bibliothèque Nationale, Paris 1937, sous le n° 453.

puisqu'on a pu l'éliminer sans inconvénient » (p. 33). Nous ne saurions suivre l'A. dans son démembrement du *Discours de la Méthode*. Du reste sa thèse reprend, sans la modifier profondément, celle de Gilbert Gadoffre (*Descartes, Discours de la Méthode*, Manchester, 1941, 3^e édition 1949, et surtout *Sur la chronologie du Discours de la Méthode, Revue d'Histoire de la Philosophie...*, Lille, 1943, pp. 45-70) et de Constantino Lascaris Comneno (*Análisis del Discurso del Método, Revista di Filosofia*, Madrid, 1955, pp. 293-351) : le *Discours de la Méthode* est un texte composite, dont les parties scientifiques sont seules à retenir, les textes écartés restant d'ailleurs fort utiles⁹. L'A. va plus loin, du reste, que ses prédécesseurs, en prêtant une attention plus grande aux *Essais*. Mais sa démonstration ne nous convainc pas pour autant : les titres successifs annoncés dans la *Correspondance*, les travaux dont l'achèvement ou la poursuite sont mentionnés sont-ils vraiment des *états successifs* du *Discours de la Méthode* ? Il me paraît sage d'hésiter. L'A. a raison de fixer, avec M. Gouhier, la révision du *Discours de la Méthode* en mars 1637 ; mais Descartes avait-il, dès l'année précédente, tous les matériaux des *Essais* ? L'A. se sépare sur ce point de Gilbert Gadoffre, qui le contestait en rappelant que Descartes écrivait au P. Derienne qu'il avait « quasi-composé » la *Géométrie* pendant l'impression des *Météores* (Adam et Tannery, t. I, p. 458). La raison avancée par l'A. pour écarter cet argument (Descartes aurait voulu donner à son correspondant une impression de rapidité et d'aisance pour la rédaction de son traité) ne me semble pas pleinement satisfaisante. L'emploi du présent dans la description des *Essais* en mars 1636 (Adam et Tannery, t. I, p. 339) n'est pas plus probant : il a bien pu ne s'agir que d'un plan. J'abrège la critique de ce premier essai, dont la richesse appellerait encore bien d'autres remarques¹⁰. Si le *Discours de la Méthode* ne me semble pas, effectivement, avoir été composé d'un seul jet, il reste, à mon sens, que : 1 — les parties physiologiques et métaphysiques du *Discours* font partie intégrante du projet initial ; 2 — les *Essais* sont liés à la méthode qui les précède.

L'énigme de la science cartésienne (deuxième essai) se présente comme un essai d'interprétation de deux extraits du *Discours de la Méthode* (Adam et Tannery t. VI, p. 1, l. 17 à p. 2, l. 19 et t. VI, p. 63, l. 18 à p. 65, l. 17). Après un état des commentateurs depuis Louis

9. Voir ce qu'en a dit, pour la première fois, Léon Roth dans son brillant essai de 1937 sur le *Discours de la Méthode* (Oxford, Clarendon Press).

10. Ainsi le rapprochement entre Aconzio, *De Methodo...*, et Descartes (p. 26) nous semble très hasardeux ; H. J. De Vleeschauwer (*Jacobus Acontius' Tractaat de Methodo*, Anvers 1932), que l'A. cite comme référence, nous semble avoir été beaucoup plus réservé : sa conclusion écarte toute influence directe. L'A. a d'ailleurs atténué, sur ce point, ses conclusions de 1956.

Liard (1882), l'A. procède à un commentaire littéral et linéaire des textes choisis. Les notes de l'A. ne manquent pas d'intérêt et de nombreuses remarques sont sagaces et pertinentes. Mais nous ne saurions le suivre dans ses conclusions ; le Descartes qu'il nous présente « marque le début d'une ère nouvelle » : exigence de l'approche expérimentale de l'objet scientifique, substitution d'une dynamique basée sur le principe d'inertie à une dynamique aristotélicienne. Il a certainement raison de refuser le Descartes idéaliste et idéalisé de Thomas et de Victor Cousin ; mais nous ne saurions accepter, avec lui, l'avis de Jacques Maritain : « le seul objet que Descartes eût vraiment chéri est sa physique » (*Le songe de Descartes*, Paris, 1932, p. 42) ; la physique n'est pas, en effet, sous la plume de Descartes, la physique mathématique des modernes, mais un essai d'explication du monde de type global. Cette *Physique* fut-elle déductive ou positive ? Ainsi entendue, elle ne peut guère être, me semble-t-il, que le résultat d'un choix *a priori* des principes de la nature. Sans aller jusqu'à parler, avec Husserl, de construction géométrique sur un fondement axiomatique, il nous semble légitime de penser que la physique de Descartes reste pré-newtonienne, c'est-à-dire essentiellement métaphysique¹¹. Il est vrai que l'A. refuse de tenir les *Regulae* pour l'exposé d'ensemble de la méthode cartésienne : notre évaluation des *Regulae* manifeste un point de vue différent : elles nous semblent être comme le code de lecture nécessaire dont les affirmations « appellent et rendent indispensable la métaphysique cartésienne » (Ferdinand Alquié).

Dans la troisième partie de l'ouvrage, l'A. s'attache à l'*Histoire de mon esprit*, ce canevas du *Discours de la Méthode*. Là encore nous trouvons l'A. porté à limiter à la Physique les quatre règles du *Discours* (p. 103, n. 31). L'effort de biographie intellectuelle tenté par l'A. ne s'appuie par ailleurs sur aucune recherche nouvelle (le récent article de Madame Rodis, *Descartes a-t-il eu un professeur nominaliste ? Archives de Philosophie*, 1971, 1, pp. 37-46, apporte bien plus d'éléments nouveaux que les pages d'Élie Dénisoff) ; on peut le regretter, car nous approuvons la méthode de l'A., dans son souci de lier l'évolution de la pensée de Descartes aux découvertes de son esprit. Mais ce récit, bien conduit, aboutit à des conclusions systématiques dont nous ne saurions approuver les idées directrices, qui reprennent celles du premier essai de l'A.

Au total, un livre qui n'a pas réalisé l'ambitieux projet de l'A. : montrer en Descartes le premier théoricien de la physique mathématique. Mais la méthode employée est probablement la bonne : du moins aurait-il fallu se livrer à de nouvelles recherches sur « les premières pensées de Descartes », particulièrement dans le domaine

11. Voir Yvon BELVAL, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris 1960, p. 525.

scientifique, si négligé par Adam et Tannery. L'A. s'est contenté des textes édités (sans même mentionner l'importante « mise à jour » effectuée par Bernard Rochot, Pierre Costabel et Joseph Beaudé).

Il reste beaucoup à faire sur la chronologie cartésienne et l'histoire intellectuelle de Descartes : le dernier ouvrage de Madame Rodis (*L'oeuvre de Descartes*, Paris, 1971) en témoigne, par l'abondance des découvertes qu'il contient. Il est dommage qu'Élie Dénoisoff, tout en choisissant une démarche de type historique, n'ait pas possédé l'équipement nécessaire pour la mener à bien.

J. R. A.

3. 1. 5. L'A. étudie l'argument de la troisième Méditation et montre au passage la faiblesse de la critique qu'en fait G. Nakhnikian (cf. le présent *Bulletin*, pp. 263-264). En effet, puisque Descartes montre qu'il ne peut expliquer le contenu de l'idée de Dieu par aucun élément emprunté à sa propre expérience, l'A. n'a guère de peine à dénoncer le simplisme de la réfutation de Nakhnikian, qui, se rivanant à la supériorité de la réalité de la cause sur celle de l'effet, oppose à Descartes que l'existence de l'idée d'un monstre ne prouve pas l'existence de ce monstre puisque cette idée peut être produite en rêve après ingestion d'une « boîte de haricots »... (Serait-ce une reminiscence des *Cortes de Noël* de Dickens ?). L'A. montre aussi aisément que Descartes n'était pas sans avoir déjà répondu à l'autre objection de Nakhnikian, qui pense que la cause de l'idée de Dieu doit être autre chose qu'une idée.

La véritable faiblesse de l'argument, dit-il, porte sur la connaissance de l'infini antérieure à celle du fini ; il est conceptuellement impossible d'avoir une idée de l'infini divin, nous ne pouvons avoir d'idées que des indéfinis cartésiens, que nous concevons par voie d'extrapolation empirique. Aux réponses de Descartes, l'A. oppose la finitude de l'expérience humaine qui ne peut prétendre saisir Dieu conceptuellement.

J. P. D.

3. 1. 6. Dans quelle mesure la condition de perfection de la connaissance est-elle la connaissance que nous avons d'un Dieu non-trompeur ? Tel est le point de départ de la fine analyse que consacre W. Doney à la Méditation Cinquième. Si nous appelons D la proposition qui conclut l'argument *a priori* prouvant l'existence de Dieu, et R une proposition mathématique telle que : « la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, » pouvons-nous dire que la relation de dépendance de R à D ne vaut que pour des démonstrations du type de R ou ne peut-on pas l'étendre aussi, comme le font certaines objections, à des vérités comme le *cogito* ? Cette

considération amène à trois questions qui font l'armature de l'article : — Y a-t-il bien une incohérence évidente de la 5^e Méditation ? — Peut-on donner d'autres interprétations supprimant cette incohérence ? — Ou bien faut-il revenir à la constatation de la première incohérence en montrant que du point de vue de Descartes, elle ne pouvait pas en constituer une ?

1) Le problème de la perfection de la connaissance est posé en considérant le cas de l'agnostique qui se souvient d'avoir eu une perception claire et distincte de R et qui vient au temps T 2 à douter de ce qu'il avait cru vrai au temps T 1. Si le manque de confiance en ses propres facultés est fondé plus profondément sur les raisons métaphysiques de la 1^{ère} Méd., pourquoi ne pourrait-on pas appliquer à D ce qui vaut de R, pourquoi un Dieu trompeur ne produirait-il pas l'idée claire et distincte d'un Dieu non trompeur ?

2) Pour échapper à une incohérence aussi grossière, deux interprétations ont été offertes. — Pour la première, le doute ne porterait plus sur la faculté de raisonner ou sur la clarté et la distinction du raisonnement, non plus sur ce que je conçois mais sur ce que je pense concevoir (*think to perceive*). La question serait : ai-je bien conçu en T 1 ce qu'en T 2 je pense avoir conçu en T 1 ? Mais si le doute porte maintenant sur la mémoire, il peut autant valoir dans le cas de D. Une deuxième interprétation, celle d'Émile Bréhier, montre que la vérité de R est toujours susceptible de changer. Même si en T 2 je réactualise la démonstration de T 1, rien n'assure que cette démonstration vaudra encore en T 3. Mais la question reste posée de l'application du raisonnement à D.

3) Il semble que ces difficultés puissent être éclairées par la Méditation quatrième sur l'erreur ainsi que par l'analyse de la conception de D. En T 1, la volonté de l'agnostique est liée par l'évidence. Il ne peut faire autrement que croire en la nécessité de R et son doute en T 2 ne peut reposer que sur une pétition de principe que la non-vérité de D est possible. Or D satisfait à toutes les conditions du savoir parfait. On conçoit D clairement et distinctement et la proposition porte en soi l'assurance qu'elle demeurera vraie. Même si la doctrine de la création des vérités éternelles suppose qu'il aurait pu être vrai que deux fois quatre ne fassent pas huit, il est pourtant assuré que « *si une proposition est nécessairement vraie, il est nécessairement vrai qu'elle est nécessairement vraie.* »

J. L. B.

3. 1. 7. L'A. examine l'article de R. Imlay (*Descartes*) *Ontological Argument*, dans *The New Scholasticism*, 1969, 43, n° 3, pp. 440-448), lequel estime qu'on ne peut comprendre correctement la preuve de l'existence de Dieu de la 5^e Méditation que si on la conçoit comme

un argument causal, essentiellement identique aux preuves de la 3^e Méditation. Imlay soutient que la réalité objective d'une idée est identique à la cause de cette idée : en considérant la réalité objective de l'idée de Dieu, Descartes manifesterait du même coup une conscience effective de la cause de cette idée. L'A. estime au contraire que point n'est besoin de la considération de la causalité pour justifier le passage de la concevabilité de Dieu à son existence, mais que la preuve ontologique dépend seulement des conclusions de la 4^e Méditation ; chemin faisant, il tire de la thèse d'Imlay une suite de conséquences qu'il critique. J. P. D.

3.1.8. Dans les *Méditations* Descartes prend la défense de la nouvelle science critiquée par les sceptiques et les dogmatiques en vertu d'ontologies qu'on lui oppose, et montre que le problème de la connaissance précède celui de l'être. S'il introduit un cercle dans son argumentation, c'est intentionnellement, pour montrer indirectement, par cette contradiction, que *ce qui est* est ce que l'homme qui pense correctement dit être. J. P. D.

3.1.9. Le très important article publié en 1970 par H. Springmeyer contribue à établir un *status quaestionis* à propos du texte et du contexte des *Regulae* ; il impose un retour à l'éd. Crapulli¹², à laquelle ne fut peut-être pas attachée toute l'importance qu'elle mérite ; la discussion qu'entreprend H. Springmeyer, même quand elle le conduit à des conclusions divergentes, permet un abord sérieux du travail de G. Crapulli. Très schématiquement, les points d'accord et de désaccord peuvent se résumer comme suit.

Contrairement à Adam (cf. éd. Adam et Tannery, t. X, p. 351 sq.), G. Crapulli cherche à distinguer non seulement la version d'Amsterdam (A) de la version de Hanovre (H), mais encore à « individualiser une autre source susceptible d'être comparée avec H et A pour l'établissement du texte » (éd. Crapulli, p. xxviii), la version hollandaise due à Glazemaker (parue à Amsterdam, in *Alle de Werken van de Heer Renatus Descartes*, III, 1684). — La comparaison de A et H souligne d'abord la fameuse transposition de la Règle IV-B, qui en A suit immédiatement IV-A, alors que H la renvoie à la fin du Ms ; puis 64 inversions de termes, qui « doivent être plutôt attribuées à A » ; ainsi que plusieurs omissions et altérations propres à A. Adam en concluait qu'« il n'y a pas à hésiter : (la version) imprimée en 1701 est bien préférable » (Adam et Tanne-

12. G. CRAPULLI. *René Descartes, Regulae ad Directionem Ingenii*, texte critique et version hollandaise du xviii^e siècle, Martinus Nijhoff, La Haye, 1966, 120 p.

ry, t. X, p. 357) ; au contraire « en dépit de ses erreurs de transcriptions, H est très souvent préférable à A » (éd. C., p. xxxii), ou plutôt, précisément parce que les erreurs grossières révèlent une méconnaissance considérable de la problématique cartésienne, une « ignorance du copiste » (ibidem ; voir aussi J.-P. Weber, *La Constitution du texte des Regulae*, Paris, 1964, p. 192, n. 66), il faut non disqualifier H (comme concluait Adam, sur les mêmes fondements, Adam et Tannery, t. X, p. 357), mais lui accorder la scrupuleuse fidélité de l'incompétence. Ainsi, particulièrement, les permutations, inversions de syllabes analysées pp. xxvi-xxvii. Inversement l'*emendatio* qu'opère A se révèle être, au minimum, une révision de texte avant publication, voire « une révision du Ms lui-même » (pp. xxvii et xxxii) si Ms il y a. Que parfois des corrections s'imposent (ainsi pour la *Regula XIII* 436, 24-437, 10, éd. Crapulli 59, 14-24, où A choisit *aliquis* comme sujet à quatre verbes, qu'il corrige en conséquence) ne change rien au résultat général : H doit être considéré comme un témoin plus fidèle, au niveau de la critique interne ; conclusion à laquelle H. Springmeyer pense pouvoir souscrire (*op. cit.*, 105). — La version N ne renvoie pas à A, qui « aurait servi d'abord pour la traduction flamande » (comme le soutenait Adam et Tannery, t. X, 353) ; dans bien des cas, en effet, N permet de corriger H, voire A ; mais surtout, N comporte des *marginalia* (comme toutes les traductions de Glazemaker, étudiées par G. Crapulli, *Ricerche Lessicali su opere di Descartes e Spinoza, le note marginali latine nelle versioni olandesi di opere di Descartes di J.H. Glazemaker*, Rome, 1969 : « le versioni di Glazemaker sono tutte corredate di note marginali », p. 10) ; or il se trouve que ces jalons latins « parfois sont discordants de A et de H » (p. xxviii), sans que G. Crapulli systématise d'ailleurs ces résultats ; de plus N comporte un nombre assez considérable d'omissions (p. xxii note 1), ou de leçons propres (p. xxii note 1, p. xxxii note 4), pour autoriser leur attribution à un Ms latin original. M. Crapulli critique ici l'assertion d'Adam, qui fait de Jean de Raey le chaînon commun entre les éd. 1684 et 1701, à partir de la même copie. Plus généralement il faut substituer à l'unicité d'une source A, la triplicité de A, H, N.

Une fois cette triplicité admise, il reste à déterminer quelle origine commune peut leur être assignée. G. Crapulli soutient deux thèses : premièrement, que les trois textes latins (dont deux restent hypothétiquement reconstruits) renvoient à une source unique (arguments : fautes et corruptions identiques ; recouplement de 114 des 140 alinéas) ; secondement, qu'aucun des textes considérés « ne dérive directement de l'original » (p. xxxii). Cette conclusion se trouve être l'objet d'une mise en question de H. Springmeyer ; premier point : les ajouts de H (ainsi la mention « Hic deficit aliquid »

de *Regula VII*, Adam et Tannery, t. X, 396,15), s'ils ne proviennent certainement pas de l'original, pourraient dépendre d'une première préparation pour l'édition de ce texte original ; dès lors les commentaires du texte décriraient l'état du Ms (voir les exemples donnés p. xxvi, note 1), et le copiste maladroit de H les aurait inscrits dans le texte (*op. cit.*, p. 107). Second point : l'opposition constatée entre, d'une part, l'absence d'alinéas, en A, H et N, pour la séquence de Adam et Tannery, t. X, 374, 16-378, 11, et, d'autre part, la présence de cinq alinéas dans Baillet *ad locum*, ne serait décisive pour invoquer une copie différente de l'original connu de Baillet, que si ce dernier prétendait faire une citation du passage invoqué ; or ce texte ne constitue qu'une reprise (« das Ganze ist überarbeitet », p. 108), où précisément les alinéas ont pu être introduits, par opposition au dit original. Troisième point, la transposition de la *Regula IV-B*, qui, depuis que J.-P. Weber l'a mise définitivement en lumière, reste un problème ouvert ; H. Springmeyer suggère qu'au lieu de renvoyer à une copie intermédiaire, on pourrait demander finalement « ob nicht Descartes selber bei einer letzten Ordnung seines Manuskriptes diese Verweisung an den genannten Stellen eingetragen hat » (p. 123) ; si c'est à Descartes même, ou à Clerselier travaillant sur le Ms original, qu'il faut attribuer la recomposition de *Regula IV-A / IV-B*, il serait possible de rapporter directement les trois sources du texte à ce Ms même. Ainsi se trouve mise en cause la conclusion de G. Crapulli, qui, dans un autre cas de double rédaction (*Regula VIII*, Adam et Tannery, t. X, 395, 17), pense que « l'intervention doit être attribuée plutôt au modèle de H, qui, nous l'avons vu, n'était pas l'original » (note 27, p. 87) ; dans ce dernier cas comme dans le premier, la seconde rédaction renverrait non à un copiste supplémentaire, mais à une reprise du Ms par l'auteur (ou Clerselier travaillant sur le Ms). — Les remarques de H. Springmeyer à l'encontre de « l'hypothèse d'une quatrième copie » ne se veulent ni critiques ni définitives, mais prétendent éviter que « les arguments pour cette conjecture ne paraissent plus forts qu'ils ne sont » (p. 108).

Le sérieux remarquable de l'éd. Crapulli ne doit en effet pas laisser croire que soient résolus des problèmes aussi graves que celui de l'original, ou qu'ils ne doivent plus être posés ; cette édition n'en constitue pas moins un point d'indispensable référence à toute étude des *Regulae* ; sa publication justifierait à elle seule la reprise de bien des traductions et commentaires de ce texte. Une réserve cependant : aucun index ne vient compléter ce travail ; la tâche reste à accomplir.

L'étude de H. Springmeyer corrige, enfin, tous les commentateurs des *Regulae* sur le point capital de l'origine de H. Depuis Adam (« Leibniz a été trompé par Schüller, et ne connaissait pas bien

encore, à la date de 1670, l'écriture de Descartes », Adam et Tannery, t. X, 356), jusqu'à G. Crapulli (« comment Leibniz a-t-il pu prendre ce Ms comme étant de la main de Descartes ? », *op. cit.*, p. xxv) il est admis que Leibniz avait acheté un faux Ms cartésien. Or Heinrich Springmeyer montre, en une longue analyse dont nous ne donnons que les principaux résultats, que :

a) Bodeman ne déclare pas du tout que le Ms a été acheté par Leibniz à Schüller, lors d'un voyage à Amsterdam, mais que ce Ms « ward... von Leibniz gekauft vom Schüller in Amsterdam », ce qui signifierait aussi bien que Schüller vivait à Amsterdam, sans imposer un voyage de Leibniz dès 1670 (alors qu'il y est allé en 1676, après avoir connu à Paris l'écriture de Descartes) ;

b) la quittance par laquelle Schüller reconnaît avoir reçu de Leibniz 50 th., ne déclare pas du tout les avoir reçus pour des livres déjà vendus par lui, mais seulement « zum einkauff unterschiedener Bücher », en vue d'un tel achat donc (*op. cit.*, p. 110) ; ce qui suppose non un achat de Leibniz à Schüller, mais un achat par Schüller pour le compte de Leibniz, et par personne interposée ;

c) l'original de la quittance porte l'indication du 13 sept. 1678 ; Schüller aurait employé l'abréviation néerlandaise δ pour 8, qui aurait été comprise 0 par des lecteurs non avertis (*op. cit.*, p. 110-1) ;

d) surtout Leibniz n'a aucunement déclaré que les copies étaient écrites de la main de Descartes, mais seulement que « alle diese Manuskripta sind... von des autoris eigener hand abgeschrieben », c'est-à-dire : reproduits par copie (*ab-* et non « geschrieben » seul) à partir d'un autographe (« hand » au sens de « Handschrift ») de Descartes même.

Si ces conclusions sont philologiquement à retenir, H aurait été acheté par Schüller pour le compte de Leibniz, entre 1676 et 1680, à une époque où Leibniz, connaissant parfaitement l'écriture de Descartes, savait acheter non les Ms, mais une copie de première main de ceux-ci ; du coup, H, cessant de constituer le monument d'une inexplicable naïveté leibnizienne, apparaîtrait au contraire comme le seul maillon dépendant de « Descartes eigener Handschrift (in den Originalmanuskripten) » (*op. cit.*, p. 116) ; seul entre A, N et H, le dernier se rattacherait « unmittelbar » (*ibid.*) à l'original perdu. La conclusion par critique externe de H. Springmeyer rejoindrait donc la conclusion, par critique interne, de G. Crapulli : la version H doit faire autorité, qu'on la tienne copiée sur l'original ou sur un intermédiaire. De tels résultats concordants sont suffisamment rares pour qu'on ne les ignore pas ; ils font de toute évidence avancer la connaissance cartésienne, dans son aspect matériel du moins.

J. L. M.

4. Varia.

4. 1. Virgil C. ALDRICH, « The Pineal Gland Updated » [Symposium Descartes], *The Journal of Philosophy*, 1970, 67, n° 19, pp. 700-710.
4. 2. Harry M. BRACKEN, « Chomsky's Variations on a Theme by Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 1970, 8, n° 2, pp. 181-192.
4. 3. W. Norris CLARKE, « A Curious Blindspot in the Anglo-American Tradition of Antitheistic Argument », *The Monist*, 1970, 54, n° 2, pp. 181-200.
4. 4. Jenny DELHEZ, « Descartes, lecteur de Sénèque », *Hommage à Marie Delcourt* (Collection Latomus, vol. 114), Bruxelles, Latomus — Revue d'études latines, 1970, pp. 392-401.
4. 5. « Descartes Colloquium » (Olivier A. Johnson, John M. Morris, Elmer Sprague), *The Journal of Philosophy*, 1970, 67, n° 20, pp. 833-835 (abstract).
4. 6. Karl-Heinz DICKOPP, « Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis — African Spir und Gustav Teichmüller », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1970, 24, n° 1, pp. 50-71.
4. 7. Pavel FLOSS, « Komenský a Descartes » [Comenius et Descartes], *Filosofický Časopis*, Prague, 18, n° 6, pp. 937-967.
4. 8. Martial GUEROULT, « A propos du Rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1970, 75, n° 3, p. 354.
4. 9. R. HARRÉ, « Powers », *British Journal for the Philosophy of Science*, 1970, 21, n° 2, pp. 81-101.
4. 10. Julien JAYNES, « The Problem of Animal Motion in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, 1970, n° 2, pp. 219-234.
4. 11. Emilio LLEDÓ, « Semántica cartesiana », *Convivium*, 1970, 31, n° 1, pp. 47-67.
4. 12. Virgilio MELCHIORRE, *La coscienza utopica*, Milan, Vita e Pensiero, 232 p. (pp. 147-169 : « L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier »).
4. 13. Donald W. OLIVER, « A Sober Look at Solipsism », *American Philosophical Quarterly. Monograph Series. Vol. IV : Studies in the Theory of Knowledge*, 1970, pp. 30-39.
4. 14. André ROBINET, « Descartes à l'ordinateur », *Études philosophiques*, 1970, n° 2, pp. 219-223.

4. 15. P. SOMVILLE, « Hypotyposes parméniennes », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1970, 32, n° 3, pp. 488-493.
4. 16. E. W. STRONG, « Barrow and Newton », *Journal of the History of Philosophy*, 1970, 8, n° 2, pp. 155-172.
4. 17. Robert Jean VALLIER, *The True Eighteenth Centuries : the Impact of Descartes on the Satire of Swift's « Tale of a Tub »*, thèse University of Arizona, 1970, un vol. de 399 p.
4. 18. Hans VERWEYEN, « Faith Seeking Understanding », *The New Scholasticism*, 1970, 44, n° 3, pp. 372-395.
4. 19. Robert M. YOUNG, *Mind, Brain and Adaptation in the 19th. Century*, Clarendon Press, Oxford 1970, xiv-278 p.

4. 1. Partant des hésitations et des imprécisions de Descartes au sujet de la nature précise de l'union de l'âme et du corps, l'A. étudie de manière plutôt phénoménologique le problème des sensations, que pose cette union. Et puisque l'âme se trouve « chez elle » dans le corps grâce aux nerfs, on pourrait dire qu'elle l'est également dans le monde grâce à la lumière, qui fonctionne comme une extension du système nerveux ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'âme soit « dans le ciel pour y voir les astres » (*Passions de l'âme*, I, 33).

J. P. D.

4. 2. Recension fort précise et fort intelligente du livre de Chomsky sur la linguistique cartésienne. Mais il n'est presque question que de La Forge et de Cordemoy, et à peine de Descartes.

R. B.

4. 3. Une critique anglo-saxonne traditionnelle, remontant à Hume, s'en prend à l'argument cosmologique (« tout être a une cause ») destiné à prouver l'existence de Dieu, sans se rendre compte que, depuis Lactance, cet argument n'est plus utilisé par la pensée théiste avec le sens que lui donne cette critique traditionnelle : « tout être est causé par un autre être que lui-même ». Reprenant à la tradition rationaliste une expression ambiguë du principe de raison suffisante, Hume l'a ramené à ce sens strict d'une cause efficiente autre que son propre effet, sans retenir le sens exact de ce principe appliqué à l'existence de Dieu : « tout être qui n'a pas sa raison suffisante en lui-même requiert une cause ». A la décharge de Hume, on remarquera que Descartes, bien qu'il ne puisse être accusé de contradiction logique et qu'il rejette une interprétation de type humienne, suscite dans certains textes sinieux (cf. *Réponses*

aux 1^{res} et 4^{es} *Objections*) quelques confusions terminologiques entre « cause » et « raison suffisante », qui ont pu renforcer le malentendu. Il reste que la tradition humienne a la vie dure, qui s'en va répétant que Dieu doit avoir une cause autre que lui-même. J. P. D.

4. 4. Tout en relevant dans le *Discours de la méthode* les textes révélant une parenté avec Sénèque, l'A. tente d'établir si parenté signifie influence. Elle délaisse les textes relatifs à la cosmologie pour s'attacher, tout d'abord, à la critique de l'enseignement des écoles, à la nécessité d'une pensée rationnelle et à la voie menant à la sagesse, en utilisant, du côté de Sénèque, surtout la *Lettre 88 à Lucilius*. La parenté est certaine. De même que Sénèque, Descartes est déçu par l'enseignement de son temps. Sénèque parle également de l'accession au savoir personnel, en utilisant la notion de *bona mens* que Descartes a dû lui avoir empruntée, pense l'A. L'un et l'autre affirment que la recherche intellectuelle est accessible à tous, mais conviennent qu'en fait elle ne l'est qu'à certains. Quand à la morale, l'inspiration stoïcienne est encore plus évidente, dans la 2^e règle et surtout dans la 3^e, qui est un condensé de la morale du stoïcisme romain.

Cette inspiration est présente dans tout le *Discours*, qui rend un ton stoïcien ; mais de quel stoïcisme s'agit-il ? On ne peut distinguer avec précision les emprunts faits aux stoïcismes antiques et au stoïcisme humaniste¹³. Il est vrai que dans trois lettres à la princesse Elisabeth, Descartes parle explicitement de Sénèque ; bien qu'il lui reproche son manque de rigueur et sa propension rhétorique, il exprime son accord avec le sage, dont la théorie du souverain bien et des indifférents est mise en rapport avec les règles du *Discours*.

Descartes manifeste une influence probable de Sénèque, qu'on ne peut cependant délimiter à coup sûr. Mais c'est bien par lui-même qu'il a pensé les détours de la pensée du stoïcien. J. P. D.

4. 5. Chacun des trois auteurs a présenté une communication lors de la 67^e réunion annuelle de l'American Philosophical Association,

13. Il faut tenir compte ici des contributions fondamentales de Julien-Eymard d'Angers († 1970) à notre connaissance du stoïcisme classique (*Études franciscaines*, nouv. série, t. II, 1951, pp. 398-405 ; *Recherches de sciences religieuses*, t. XLI, 1953, pp. 380-405 ; *Revue des sciences religieuses*, t. XXVIII, pp. 258-285 ; *Euntes et docete*, t. IX, 1957, pp. 122-143 ; liste bibliographique complète dans *L'humanisme chrétien au XVII^e siècle*, Nijhoff, La Haye, 1970, p. 96, n. 1 ; p. 33, n. ; p. 36, n. ; p. 56, n.). Une édition en recueil de ces travaux est en préparation (Hildesheim, Georg Olms).

Eastern Division. Le premier, dans *Descartes's Mistake*, s'oppose à A. Danto qui, dans son livre *Analytical Philosophy of Knowledge* (1968), soutient que Descartes a commis un faux pas radical dans son raisonnement au cours des 1^{re} et 2^e Méditations, mais à son insu, par inadvertance. O. A. Johnson pense qu'il le fit au contraire avec préméditation, mais qu'il ne réside pas là où Danto l'imagine : le faux pas volontaire, c'est le *cogito ergo sum* posé comme point de départ absolu et en cachant un autre.

J. M. Morris, dans *The Essential Incoherence of Descartes*, pense que Descartes ne parvient pas à produire l'existence d'un sujet pensant en se passant de tout objet existant comme il le prétend ; une des causes principales de cet échec résiderait dans la conception scolastique de la vérité, que Descartes a adoptée sans pouvoir la faire convenir en tout avec ses vues propres.

E. Sprague, dans *Ryle's Myth*, examine les thèses de *The Concept of Mind* (1959) de Ryle et la critique en règle que fait cet auteur du dualisme cartésien.

J. P. D.

4. 6. Cet article étudie la dépendance de Nietzsche à l'égard d'A. Spir et de G. Teichmüller, dépendance qui apparaît bien plus profonde que ne le reconnaît Nietzsche. Il les utilise surtout en métaphysique, principalement dans sa critique du « Je pense », au travers de laquelle on perçoit une transformation de sa compréhension de l'être. Or cette critique est liée à une réflexion sur Descartes, et c'est ici qu'on aperçoit la dette de Nietzsche à l'égard de Spir et Teichmüller.

Dans sa recherche d'une certitude immédiate, Spir étudie Descartes, dont le *cogito* doit lui fournir le fait pur de la conscience. Or Nietzsche, dans sa dialectique de l'absolu et du relatif, s'inspire directement de cette étude de Spir. Dans sa critique du « Je pense », il utilise également Teichmüller, qui expose et critique la philosophie cartésienne. Il reprend l'argumentation de Teichmüller, qui en arrive à la conclusion que le concept d'être appartient au domaine de l'intuition intellectuelle, conclusion que Nietzsche rejette car il n'admet pas qu'une telle intuition puisse être le lieu de la saisie de l'être ; il rejette également le privilège que Teichmüller accorde au « Je » au terme de son examen du cartésianisme, car ce « Je » lui semble être encore un être relatif. En définitive, dit-il, l'être que Descartes croyait avoir prouvé n'est qu'un « postulat logico-métaphysique », « le simple fait d'une forte croyance » (aphorisme de l'époque de *Genealogie der Moral*).

J. P. D.

4. 7. Il est souvent question de Descartes dans ce numéro de la *Revue philosophique* publiée par l'Académie des Sciences de Tchéco-

slovaquie : plusieurs articles sur Comenius (Ján Amos Komenský, 1592-1670) y ont été en effet réunis, et certains ont le mérite d'étudier la philosophie de Comenius, plus généralement connu pour son originalité comme pédagogue que comme penseur¹⁴. On sait pourtant ce que Leibniz, Malebranche, Herder, doivent à son effort logique pour établir un *ordo ordinum* universel. Pavel Floss, qui a déjà étudié *Nicolas de Cuse et Coménius*¹⁵, a mis l'accent de sa recherche, dans ces pages, sur les rapports de la pensée de Komenský avec son contemporain Descartes¹⁶.

Comenius chercha d'abord à fonder sa *pansophie* en termes de philosophie aristotélicienne et scolastique. Mais cette métaphysique se révéla, pour Coménius, insuffisante pour établir les rapports de l'esprit (*mens*) au monde. Il sentit le besoin, pour la *lux mentis*, de procéder d'un *ego* connaissant. L'influence de Nicolas de Cuse et la tradition illuministe réunies lui firent concevoir la métaphysique traditionnelle non plus comme une science de l'être, mais comme une science du possible ; il découvrit alors le rôle du sujet dans la constitution de la connaissance. Il ne restait plus, dès lors, à Coménius, que d'accepter de faire de l'*ego cogitans* cartésien le fondement de sa *pansophie* mais il lui fait subir un changement profond en l'incorporant à la tradition platonicienne : « cogitat mens, ergo est », écrit-il¹⁷ : l'esprit n'est pas pour lui une *res cogitans*, une force d'activité cognitive infinie, au sommet de l'ordre du monde. A ce titre, Comenius anticipe sur le *subjectum*, ou *l'âme même* de Leibniz ; mais sa dette est grande à l'égard de Campanella, aussi bien qu'envers les philosophies scientifiques de Bacon et d'Aconzio.

Les rapprochements que propose l'A. nous empêchent de le suivre par la suite, lorsqu'il voit dans la subjectivisation de la métaphysique tentée par Comenius le début de la liquidation de l'ontologie

14. Sur la pédagogie nouvelle de Comenius (qui lui avait donné la belle devise *Schola officina humanitatis*), voir K. SCHALLER, *Die Pädagogik des J. A. Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jh.*, Heidelberg, 1962.

15. *Colloquia Comeniana*, t. III.

16. Voir aussi J. TVRDÝ, « Komenský a Descartes », *Acta Comeniana*, Prague, XVIII, 1, pp. 1-13 ; J. PATOČKA, « Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století », *Vesmír*, 1956, 10, pp. 346-348. L'A. ne semble pas avoir eu connaissance des pages fondamentales consacrées par Louise THIJSSSEN-SCHOUTE à Comenius dans sa thèse *Nederlands Cartesianisme* (Amsterdam, 1954), pp. 613-622. Louise Thijssen-Schoute y relève les insuffisances de VLEESCHAUWER, « Descartes et Comenius », *Congrès Descartes*, 1936, t. 2, pp. 109-114. Rappelons aussi, plus anciennes, les études de JÁN KVAČALA, « Komenský a Des Cartes », *Narodni Museum Časopis*, Prague 1894, pp. 50-68, très insuffisantes et, plus développée et en français, la contribution d'Edouard BENEŠ au *Descartes* collectif publié chez Rieder (Paris, 1937). En français également, enfin, signalons « Quelques questions à propos de Descartes », par Charles ADAM (*RCC* 38, 1937, pp. 577-589) sur *Descartes en Bohême*.

17. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (2 vol., 1662, 6 vol. découverts à Halle, 1935), éd. Prague 1966, t. I, p. 233 [334.]

traditionnelle. La *Pansophie* n'a jamais cherché à devenir une saisie de l'absolu historique de type hégélien ; elle était, dans la pensée de son auteur et en conformité avec les aspirations de son époque, un *système de vérités* : son encyclopédisme exigeant est dû davantage aux convictions millénaristes de Comenius qu'à un souci de méthodologie totalisante. Comenius, qui était à Amsterdam de 1656 à sa mort, est davantage le dernier représentant du mysticisme cosmographique médiéval (que l'on trouve également chez Czepko et Böhme) que le prophète de l'idéalisme allemand du XIX^e siècle.

J. R. A.

4. 8. Courte note adressée à la RMM pour signaler la réédition de la petite thèse de Jean Wahl, *Le rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris, 1920, réédition 1953 et 1969). Nous rappellerons seulement, à ce propos, l'article fondamental de M^{me} Rodis-Lewis, *L'âme et la durée d'après une controverse cartésienne*, dans *Revue Internationale de Philosophie*, 1950, 4, pp. 190-193.

J. R. A.

4. 9. Pour échapper au phénoménisme dans une philosophie réaliste de la science, il faut édifier une théorie métaphysique qui puisse ne plus encourir les critiques adressées à une métaphysique des substances et des qualités. Pour ce faire, l'A. propose le concept de « pouvoir » destiné à rendre compte à la fois des réalités physiques « ultimes » et de la description des observations.

Pour illustrer sa pensée, il compare deux paradigmes de l'action. Dans le premier, celui de Descartes, tout se comprend en termes de mouvement et d'inertie et se trouve « pris » dans une métaphysique positiviste qui ne laisse aucune place à des pouvoirs actifs. L'autre paradigme, celui de Van Helmont, illustre l'action humaine apparemment entièrement libre et source de tous ses actes ; mais tout comme le premier paradigme, celui-ci doit être corrigé. Le paradigme cartésien, purement mécanique, paraît plus « scientifique » que le second, en vertu d'un préjugé épistémologique (les données scientifiques se ramènent à des vérités simples au sujet de qualités sensibles) et métaphysique (le « pouvoir » a des relents de qualité occulte).

L'A. veut montrer que les « pouvoirs » ne sont pas seulement nécessaires à l'épistémologie, mais qu'ils donnent aussi à la science la clef de la métaphysique. Ce concept doit relier la notion d'activité aux concepts « dispositionnels » classiques (cf. G. Ryle, *The Concept of Mind*, 1949) qui, utilisés seuls, semblent insuffisants. En effet, la disposition que manifeste une « chose » (terme volontairement vague) dans son activité dépend du pouvoir qu'elle possède même

si elle ne l'exerce pas toujours, c'est-à-dire dépend en fin de compte de la nature intrinsèque de cette chose, laquelle reste cependant entre parenthèses, car on n'envisage que ce que peut faire l'objet, et non ce qu'il est.

Ce serait s'écarter de Descartes que de poursuivre l'analyse de l'A., mais il faut remarquer l'originalité et l'intérêt du système qu'il propose face à une tradition retranchée dans un certain empirisme.

J. P. D.

4. 10. L'A. veut montrer comment la purification du concept de mouvement animé, en dissociant comportement physique et comportement animal, permit d'en arriver à notre conception actuelle du mouvement. C'est le xvii^e siècle qui fit la lumière sur cette vieille question héritée de la Renaissance, qui confondait le mouvement avec la vie et le changement. Newton y mit le point final. Parmi ceux qui mènent à lui, l'A. évoque Descartes, qui conçut un nouveau modèle, ou une nouvelle métaphore, pour concevoir le mouvement animal et le distinguer du mouvement physique. Alors qu'on expliquait généralement le mouvement physique par des analogies empruntées au mouvement animal — et l'A. cite au passage les travaux de Harvey, qui abusait même des métaphores en se laissant porter par elle —, Descartes fit l'inverse en concevant l'organisme comme une statue hydraulique répondant à des stimuli. C'est ici que l'A. pose sa propre hypothèse quant à l'origine de cette analogie cartésienne.

Il avance que Descartes, en 1614, n'a pu manquer d'aller voir les statues animées des Frères Francinis dans les grottes de Saint-Germain. Cette visite lui fit une telle impression, dit-il, qu'il en tira cette analogie qu'il n'abandonnera pas. Et cependant il ne cite pas une fois le nom des Francinis, bien qu'il ne fasse aucun doute, affirme l'A., qu'il songe à eux lorsque, par exemple, il évoque « les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Rois » (*Traité de l'homme*). Descartes semble considérer l'univers physique comme s'il avait été façonné sur le modèle des œuvres des Francinis : tout est une vaste machinerie à la Francini, les animaux, la nature et même, peut-être, les hommes, dont Descartes réifie la conscience en une substance qui ressemble à cette bruite étincelante planant au-dessus des automates de Saint-Germain : l'âme serait une substance aérienne semblable. De plus, l'idée de réflexe (*Passions de l'âme*, 38) a certainement dû venir à Descartes en se souvenant des statues vivantes des Francinis, qui sans le savoir auraient ainsi été à l'origine d'un concept essentiel de la psychologie moderne. En effet, contrairement aux métaphores de Harvey, le modèle de la statue demande que le comportement animé soit conçu dans un milieu qui

mette en branle le mouvement des membres grâce à ses stimuli. Que l'on songe à la Diane se cachant dans les roseaux. Tout le *Traité de l'homme* ne serait d'ailleurs qu'une modulation sur le thème francinien. Et si Descartes a baptisé sa fille Francine, peut-être est-ce encore souvenir admiratif de l'œuvre des Francinis, qui décidément n'avaient pu se douter du souvenir qu'emporterait ce jeune visiteur solitaire de ses promenades aux jardins de la Reine...

J. P. D.

4. 11. L'A. se propose de lire Descartes en dehors de la plupart des thèmes traditionnels de l'historiographie cartésienne, au niveau de « la sémantique la plus profonde » des textes. Il entend donc s'en tenir à l'expression de la langue elle-même, pour essayer d'y découvrir les nœuds les plus significatifs de la pensée de Descartes. C'est ce qu'il applique au *Discours de la méthode*. Dès l'abord il jette le doute sur l'apparente clarté de cette pensée, car c'est masquer une série de problèmes et se reposer sur la cohérence d'un langage que l'on répute d'emblée comme naturel. Il entame son analyse par ce passage de la première partie du *Discours* où il est question de l'opposition entre le « livre du monde » et « moi-même » qui lui semble renvoyer, non à une sorte de sujet transcendantal pré-kantien, mais à une méthodologie du savoir comme tâche humaine, capable de se développer grâce à son propre dynamisme. La deuxième partie annonce l'« irruption de l'histoire » que l'A. entrevoit dans « J'étais alors en Allemagne (...) » et qui influe sur le développement de la conscience puisque apparaissent en même temps les problèmes de l'action dans le monde extérieur et de l'existence d'autrui. Et comme surgit également le problème de la solitude morale, c'est l'occasion pour l'A. de passer au crible la troisième partie où il découvre une opération herméneutique qui fait l'un des moments capitaux du *Discours* (à propos de la phrase « non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs (...) elles sont souvent l'une sans l'autre ») : sans doute croit-on « une chose », mais son objectivité est diluée dans la structure de « croire », laquelle dépend de l'« action de la pensée », c'est-à-dire de l'affirmation d'une croyance à partir de son propre fond. Alors que le « on croit » n'accepte d'autre constitution que celle qui lui vient de lui-même et reste une affirmation, le « on connaît » révèle d'autres sources, au niveau de la nécessité et de l'universalité, et manifeste la conscience de l'affirmation. Après avoir indiqué une référence à la praxis dans l'allusion à la « corruption de nos mœurs », l'A. en vient à la dernière des catégories au moyen desquelles il étudie longuement ce passage, le « dire », qui nous semble toutefois en dire un peu trop puisqu'on y reconnaît toutes les fonctions du langage et y entraperçoit la conscience d'un compromis

entre le sujet et le monde social. Il reste néanmoins que cette tentative d'analyse de la première maxime fait l'essentiel de la valeur qu'on peut reconnaître à cet article qui, dans ses limites, ne pouvait nous offrir davantage qu'une illustration du dessein plus général de l'A. J. P. D.

4.12. En 1927, Emmanuel Mounier avait choisi pour son diplôme d'études supérieures : *le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes*. L'intérêt que le jeune philosophe portait à Descartes n'était pas seulement universitaire ; il s'agissait bien, comme il l'écrivit à Madeleine Mounier, d'« un sujet très concret et vivant, d'autant plus concret et vivant qu'il part d'une préoccupation actuelle de vie intérieure et que, rapporté à l'actualité, il embrasse tous les problèmes les plus actuels » (*Mounier et sa génération, Oeuvres*, Paris, 1962, t. 4, p. 423). En 1929 et 1930, Mounier donna *Aux Davidées* un essai, « Comment on conduit sa vie », où il méditait de nouveau sur l'univers cartésien. Cette confrontation de Mounier dans ses années de formation à la pensée de Descartes est capitale pour interpréter le personnalisme naissant.

L'A., qui nous donna en 1960 une étude sur *Il metodo di Mounier*, a republié, en annexe à son essai sur *La Coscienza Utopica*, un article paru dans la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (1961, n° 3-4). Son analyse du rôle de Descartes dans la formation du personnalisme est assez nuancée ; il note, par exemple, non sans justesse, que « le Descartes de M. Chastaing [dans *Esprit*, 1937, pp. 532-539], est une transcription personnaliste sans réserves, sans les limites qu'avait soulignées Emmanuel Mounier » (p. 149, n. 5). Mounier a été plus précisément impressionné, chez Descartes, par *le cavalier français* du *Discours de la méthode* : le *cogito* reçu comme « l'affirmation d'un être qui parcourt les interminables chemins de l'idée et se pose dans l'existence avec autorité » (Mounier, *Le personnalisme, Oeuvres*, Paris, 1962, t. 3, p. 435, cité en italien p. 151). Dans la droite ligne de Péguy, Mounier concevait Descartes comme « le philosophe qui conduisait sa propre pensée comme une action » (*Traité du caractère, Oeuvres*, 1961, t. 2, p. 674). Le doute n'est plus guère pour Mounier qu'« une règle d'hygiène préalable » ; quant à la voie du *cogito*, elle est interprétée comme le dépassement de l'anthropocentrisme humaniste en l'affirmation rigoureuse de la transcendance (p. 155). Mais cette conversion de Descartes au personnalisme ne saurait être complète ; et force est à Mounier de se séparer de la réduction mathématique à l'évidence, déjà mise en cause par son maître Jacques Chevalier (*Descartes*, Paris, 1921, pp. 191-193) : on sait que dans son étude, qui connut un grand succès et qui reprenait ses cours de Grenoble, Chevalier a présenté le cartésianisme comme

« un réalisme de l'idée ». Brillant et passionnant, le *Descartes* de Chevalier a perdu aujourd'hui toute espèce d'intérêt : mais l'A. a tort de n'en pas tenir compte davantage pour expliquer la pensée de Mounier, qu'il rapprocherait plutôt de Jacques Maritain (p. 164). La conclusion de l'A. mérite pourtant d'être retenue : la méthode de Mounier n'est pas une méthode anti-cartésienne, en précisant bien que l'aspect mathématique de la clarté n'est qu'un aspect du cartésianisme (*Feu la chrétienté, Oeuvres*, t. 3, p. 589). Il s'agit, chez Mounier, d'une autre figure de Descartes, moins connue et sûrement incomplète, mais plus vaste, plus étendue. Mounier se référait en particulier à l'annonce d'une nouvelle philosophie, la philosophie dernière, dans les lettres à Elisabeth, projet neuf que la mort du philosophe empêcha de voir le jour. Mounier nota, dans son *Traité du caractère*, (*Oeuvres* t. 2, p. 115) : « Descartes mourut jeune, et on l'oublie trop, au moment où s'amorçait cette évolution. Il ne put rédiger sa philosophie dernière, qui aurait dépassé les premières lignes de combat et qui est déjà en formation dans sa correspondance » (cité en italien, p. 169).

En Descartes, Mounier a vu le philosophe qui ne fut jamais, celui qui, dépassant la méthode cartésienne, n'aurait tenu la distinction et la clarté que pour des garanties de lucidité et aurait atteint à la pleine expérience du vécu : un philosophe personnaliste qui aurait écrit dans sa jeunesse le *Discours de la Méthode*. J. R. A.

4. 13 On distingue deux types de doute, l'un, le doute psychologique, qui est réel quoique pathologique, l'autre, le doute philosophique, qui est artificiel et vient de Descartes qui l'a accrédité avec sa définition de la substance pensante. Or ce dernier doute n'a jamais été rejeté par la tradition empiriste, dont les buts et l'esprit lui sont cependant résolument opposés. Et l'auteur de conclure en proposant qu'il soit abandonné. J. P. D.

4. 14. On connaît l'effort de l'A. pour introduire en histoire de la philosophie la *mesure* et faire de la philosophie elle-même une *science expérimentale*. Rappelons en particulier, pour l'année 1970, sa participation à la décade de Cérisy, les 10-20 juillet, sur *l'Homme et l'Informatique* ; au Colloque C.N.R.S. de novembre sur *Informatique et Philosophie* et plusieurs articles publiés sur ce même sujet¹⁸.

18. « La communication philosophique à l'ère des ordinateurs », *Revue internationale de philosophie*, 1969, 4, pp. 442-459 ; « Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie », *ibid.*, 1971, pp. 119-146 ; « L'ordinateur et le philosophe », *Recherches*, mars 1971, n° 10, pp. 286-287 ; deux études dans *Dialectica*, 1972, sur « L'informatique appliquée aux Oeuvres Complètes de Malebranche » et une

« Descartes à l'ordinateur » est une courte note, *status quaestionis* dans ce secteur de l'histoire de la philosophie. L'A. y étudie les *computer-assisted researches* exécutées ou en projet sur l'œuvre de Descartes, en particulier les projets d'étude automatique de John Morris (Kirkmore College) dont le *Descartes Dictionary*, bien qu'indexé manuellement, permet de se faire une idée. Encore ces travaux ont-ils pour support la traduction Haldane-Ross des *Oeuvres philosophiques*. L'A. mentionne également l'entreprise de l'Équipe Descartes¹⁹ qui tente, au C.N.R.S., de trouver la « voie française » d'interprétation de telles méthodes, appliquées à un corpus cartésien restreint (*Discours de la Méthode, Essais*). Evoquant d'autres expériences parallèles, l'A. souligne l'importance de ces recherches et leur intérêt pour les philosophes. J. R. A.

4. 15. Découvrant une « grande fraternité d'âme et d'inspiration » entre les *Méditations* et le fragment 8 de Parménide, l'A. pense que comme tout argument ontologique, le texte cartésien se présente sous la forme d'un poème de l'Être suprême, qui, comme tout poème, crée et justifie son objet. En jouant sur le sens de « poème », on pourra donc dire que « la conception et l'expression de l'Être évoqué suffisent à en établir la véracité et à le poser comme une réalité existentielle indépendante ». J. P. D.

4. 16. Newton s'oppose non seulement aux théories exclusivement scientifiques de Descartes, mais aussi à sa philosophie. On savait déjà qu'il avait tiré ses principales objections contre les *Principia* de Descartes de la 10^e *Mathematical Lecture* d'Isaac Barrow, son professeur. La publication récente d'une œuvre de jeunesse de Newton, le *De gravitatione et aequipondio fluidorum* (ce texte est publié par A. Rupert Hall et Marie Boas Hall dans *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, Cambridge, 1962), prouve à l'évidence sa dette à l'égard de Barrow dans cette réfutation de Descartes, dont l'essentiel porte sur l'identification de la matière et de l'espace. L'A. étudie les rapports de Barrow et de Newton sur ce point précis de leur commune opposition à Descartes, en exposant la doctrine de la 10^e *Mathematical Lecture* et de l'inédit de Newton ; tous deux tiennent qu'un corps est une grandeur remplissant un

« Courte introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique » ; mentionnons enfin son importante communication au Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Montréal, août 1971 : « Philosophie et informatique, introduction à la philométrie ».

19. Présentée dans *Computers and the Humanities*, Queens College, Flushing, N. Y., mai 1971, p. 315.

espace et possédant certaines propriétés géométriques, et que le mouvement d'un corps peut donc être mesuré par rapport à l'espace absolu et non relativement à d'autres corps. Remarquons qu'A. Koyré avait déjà pu tirer parti de l'inédit, en 1961, pour son texte *Newton and Descartes*, publié en 1965 dans *Newtonian Studies* (Harvard University Press).

J. P. D.

4. 17. Après avoir distingué dans le xviii^e siècle deux mondes opposés qui y cohabitaient et qui manifestaient chacun une raison propre (le dernier état de la culture issue du Moyen Age et de la Renaissance, et le premier état du monde moderne), l'A. pose que le *Tale of a Tub* manifeste l'opposition de ces deux mondes, qui est surtout épistémologique. L'épistémologie moderne raillée par Swift est nettement cartésienne ; il la critique en la menant au bout de ses conclusions logiques pour évoquer un monde imaginaire enfanté par une rhétorique dégradée de style métaphysique, qui montre comment la raison et l'homme en sortent amoindris. L'A. passe en revue les principales doctrines de la « Nouvelle philosophie » parodiée dans Swift ; elles sont cartésiennes : subjectivisme radical, mécanisme, dualisme, l'imagination-passion comme lien entre l'âme et le corps, théorie représentative des idées. L'A. insiste sur ce fait intéressant : Swift réussit à utiliser la même rhétorique pour représenter tantôt le monde imaginaire moderne, quand on se place dans le système cartésien, tantôt le monde imaginaire renaissant, quand on utilise les critères de l'humanisme chrétien.

J. P. D.

4. 18. L'argument de saint Anselme montre non pas que Dieu existe, mais que notre esprit doit penser qu'il existe s'il s'en tient à l'idée logiquement cohérente de Dieu. Et si l'on dénonce dans la présentation habituelle de l'argument une progression illégitime de la logique à l'ontologie, peut-être est-ce Descartes, dans la troisième Méditation, qui lave le mieux l'argument de cette accusation : le désir radical de la vérité s'exprime dans l'acte de douter, dont le moteur est l'idée de cet être qui est tel que « rien de plus grand ne peut être conçu ». Le texte cartésien manifeste les liens nécessaires d'une immanence et d'une transcendance aussi absolues l'une que l'autre. Mais il reste que cette relation entre un "je" vide de toute détermination et une transcendance pure ne peut par elle-même se prolonger dans une médiation qui ne soit plus an-historique et anonyme.

J. P. D.

4. 19. Le sous-titre de l'ouvrage indique son objet et ses limites chronologiques : « la localisation cérébrale et son contexte biologique

de Gall à Ferrier ». L'A. y présente le développement expérimental et théorique des concepts de fonction et de localisation cérébrales. Nous avons retenu cet ouvrage dans un *Bulletin Cartésien* pour l'étude qui s'y trouve de l'influence de l'anatomie cartésienne dans le débat Flourens-Gall et à la naissance de la physiologie sensori-motrice. En particulier, cet ouvrage s'intéresse à Henry More, auteur d'une des premières *Psychologies* modernes (*Immortality of the Soul*, 1659 et 1662) : l'A. souligne les difficultés du dualisme cartésien et le risque d'aboutir à une impasse philosophique, négligeant l'étude objective des processus mentaux (voy. le compte rendu de B. R. Singer, *British Journal for the Philosophy of Sciences*, 22, 2, mai 1971, pp. 201-202). Henry More proposait d'accorder l'étendue à l'espace et d'insister sur un principe *actif* d'origine psychique, opposé à la matière inerte : celle-ci n'aurait pu être créée sans l'espace infini qui l'entoure et la limite. Cette étendue-espace n'a pas de parties physiques, mais seulement des parties *logiques*. Elle est immobile, éternelle, complète, indépendante non seulement de notre imagination, mais de toute autre réalité : cet espace existe en soi. A la vie et l'activité près, il est une ébauche de l'Essence divine (voy. l'*Enchiridion Metaphysicum*, chapitre VIII, §§ 9 à 15). L'A. ne connaît pas assez More pour apprécier l'originalité de ce syncrétisme platonico-cartésien ; il ignore également le très intéressant Joseph Raphson, dont le *De Spatio Reali* (1697) attribuait l'espace à la Cause première (chapitre v, prop. 13 a) : Berkeley souligna le danger, pour la religion chrétienne, d'une telle « divination » (*Commonplace Book*, n. 300). Le problème de la localisation cérébrale prend, dans ce contexte, toute son importance épistémologique : la trace des esprits dans le cerveau est-elle matérielle ou spirituelle ? La mémoire est-elle une faculté du corps ou de l'âme ? L'A. cite un intéressant témoignage, inédit, de Newton, dans ses *Quaestiones quaedam Philosophicae*, texte de jeunesse (Add. 3996, f° 108) : « if memory bee done by characters in y^e braine, yet y^e soule remembers too, for shee must remember those characters » (« si la mémoire provient de caractères dans le cerveau, alors l'âme doit aussi se souvenir, car elle doit se rappeler ces caractères »).

J. R. A.

5. Ouvrages non recensés.

Nous n'avons pu prendre connaissance des ouvrages suivants, dont nous espérons pouvoir rendre compte dans le prochain *Bulletin* :

Rudi Muhsen AFNAN, *The Revelation of Baha ' u ' llah and the Bab*. Vol. I : *Descartes' Theory of Knowledge*, New York, Philosophical Library, 1970, \$ 7.50.

G. CRAPULLI, *Il pensiero di R. Descartes* (Classici della filosofia), Turin, Loetscher, 1970.

Jürgen DENNERT, *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft undder Rationalismus. Eine Untersuchung des politischen Denkens Aristoteles', Descartes', Hobbes', Rousseaus und Kants* (Beiträge zur politischen Wissenschaft, 11), Berlin, Duncker und Humblot, 1970, un vol. de 382 p., 63.60 DM.

René DESCARTES, *Philosophical Letters*, translated and edited by Anthony KENNY, New York, Oxford University Press, 1970, un vol. de 270 p.

René DESCARTES, *Voiage du monde de Descartes*, Amsterdam, Rodopi [Nieuwe Herengracht 35], 1970, un vol. 22, 5 × 19,5 de xvii-439 p., 100 Hfl. Reproduction photomécanique de l'édition originale (Paris, 1690).

Harry G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' «Meditations»*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970, un vol. de 193 p., \$ 7.95.

Martial GUEROULT, *Étude sur Descartes, Malebranche et Leibniz*. Hildesheim, Olms, 1970, un vol. de 289 p.

Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes et le rationalisme* (Que sais-je ?, n° 1150), 2^e édition mise à jour, Paris, P.U.F., 1970, 128 p. (1^{re} édition en 1966).

Geneviève RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, 3^e édition revue, Paris, P.U.F., 1970, 136 p. (2^e édition en 1962).

Livio SICHIROLLO, *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Urbino, 1970.