
BULLETIN CARTÉSIEN XIX

Source: *Archives de Philosophie*, JANVIER-MARS 1991, Vol. 54, No. 1 (JANVIER-MARS 1991), pp. 1-78

Published by: Centre Sèvres — Facultés jésuites de Paris

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43036806>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Archives de Philosophie*

JSTOR

BULLETIN CARTÉSIEN XIX

publié par l'Équipe DESCARTES*
avec le concours du C.N.R.S.

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1988*
*An international critical bibliography
of Cartesian Studies for 1988*

LIMINAIRE

- I. « Pierre Costabel et Descartes »,
par Frédéric de BUZON
- II. « Pierre Costabel – *In memoriam* »,
par Jean-Robert ARMOGATHE
- III. Bibliographie cartésienne de Pierre Costabel

I

PIERRE COSTABEL ET DESCARTES

La disparition du P. Costabel, le 20 novembre 1989, a privé le Centre d'Études cartésiennes de l'un de ses plus éminents collaborateurs et d'un ami précieux. P. Costabel avait été l'un des fondateurs de cette Équipe Descartes dont les réunions dans le salon de la rue Colbert devaient décider des premiers *Bulletins cartésiens*.

On sait que Pierre Costabel était de formation mathématicienne, et qu'il avait orienté son activité vers l'histoire des sciences « dures », pour l'essentiel la mathématique et la physique des dix-septième et dix-huitième siècles. C'est ainsi qu'on lui doit des études décisives sur la dynamique leibnizienne ou sur Ch. Huygens, entre tant d'autres. Il était naturel qu'il rencontrât souvent Descartes, et cette explication continue avec les fondements de la

* *Centre d'études cartésiennes* de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Marie Beyssade ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mme A. Bitbol-Hespériès, MM. J.-R. Armogathe, F. de Buzon, V. Carraud, M. Clavelin, W. Doney, D. Kambouchner, J.-L. Marion, G. Tognon. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

Il est possible de se procurer des tirés à part du BC chez Beauchesne, 72, rue des Saints-Pères, 75007 Paris.

science cartésienne, qui ne s'est pas trouvée être entièrement reprise dans un ouvrage de synthèse, n'a été interrompue que par la mort.

La contribution directe de P. Costabel aux études cartésiennes est multiple ; la bibliographie jointe permet d'apercevoir l'abondance d'un travail critique commencé, en ce qui concerne Descartes, dès les années 1950. On distinguera ici entre les travaux d'édition et d'interprétation, bien que l'intrication de ces deux activités soit très grande. La part indirecte a été, pour nombre de chercheurs, la direction de travaux pendant de longues années au Centre Alexandre Koyré, et demeure, évidemment, plus difficilement appréciable.

La réfection de l'édition Adam-Tannery, dont les premiers tirages ont paru entre 1968 et 1974, a été menée pour toute la correspondance (vol. I à V) par J. Beaudet et P. Costabel. De plus, ce dernier a donné des notes scientifiques pour certains des volumes révisés par B. Rochot (VI, VIII-1 et IX-2, X). Ce travail ingrat de révision, qui, malgré l'effort déployé, ne pouvait qu'ajouter quelques strates à une édition déjà bien complexe a été l'occasion de la prise de conscience de la nécessité d'une restitution plus achevée et plus scientifiquement fondée des textes cartésiens. Quelques exemples l'attestent : le texte du *De solidorum elementis*, publié dans AT X, a ainsi fait l'objet d'une publication séparée (Paris, P.U.F., coll. Epiméthée, 1987 ; voir le compte rendu d'A. Warusfel in BC XVIII, p. 24-27). De même, l'intérêt de P. Costabel pour la portée de la réforme cartésienne des mathématiques l'avait amené à encourager l'édition de l'*Introduction à la Géométrie (Calcul de M. Descartes)* qu'il devait commenter systématiquement. C'est d'autre part sous la direction de P. Costabel que l'Équipe Descartes avait entrepris des indices automatisés, dont deux ont paru (*Regulae* et *Discours*). Autre technique moderne d'édition, la bibliographie matérielle, utilisée de manière remarquable pour faire apparaître les conditions précises de diffusion des ouvrages de Descartes après sa mort (« Éditions et émissions des œuvres de Descartes de 1657 à 1673 », Liminaire du BC V, p. 445-454).

Au travail de restitution et d'histoire du texte s'ajoute celui du commentaire. Les notes de la révision d'AT sont un exemple, mais bien plus significatives sont les contributions à la traduction des *Regulae* par J.-L. Marion (La Haye, Nijhoff, 1977, compte rendu de Jacques Brunschwig in BC VIII, p. 27-34), par de nombreuses notes décrivant en particulier le rapport de Descartes à l'algèbre et à l'analyse (p. 138, 147, 154, 279 etc.), les notations mathématiques (p. 279-283) ou l'optique (p. 200, 230 etc.). Trois annexes (la solution par Descartes du problème des moyennes proportionnelles, l'anacoustique et la loi des sinus..., la loi des cordes vibrantes) permettent, sur des questions particulières mais centrales, de faire le point sur l'état de la pensée scientifique cartésienne vers 1628.

Ces trois annexes sont reprises avec d'autres études dans le seul recueil sur Descartes publié par P. Costabel, *Démarches originales de Descartes*

savant, Paris, Vrin, 1982. Le titre même de ce recueil indique bien quel Descartes lisait le P. Costabel, et pourrait être décrit, sommairement, comme le philosophe qui fait de la mathématique un chiffre, une écriture codée, différente des contributions contemporaines, dont les premières applications sont géométriques avant d'être physiques. Ce qui permet de comprendre l'attention toute particulière du commentateur aux signes, algébriques ou cossiques, et à leurs ordres. Cet intérêt recoupait ainsi le champ philosophique et métaphysique ; à propos de l'infini par exemple, P. Costabel notait en conclusion de « Descartes et la Mathématique de l'Infini », *Historia Scientiarum*, 29, 1985, p. 49 : « On ne saurait donc spéculer sur la position de Descartes à l'égard de l'infini en disjoignant sa philosophie et sa mathématique. Celle-ci a manifestement accompagné et informé l'élaboration de celle-là. »

Dans les derniers travaux cartésiens, contemporains de la commémoration du 350^e anniversaire de la publication du *Discours de la méthode* et des *Essais*, P. Costabel avait associé à la mathématique comme chiffre une « maxime » d'interprétation : « la mathématique cartésienne est la science de démêler ». Cette maxime était certainement également celle de P. Costabel au travail, dont le souhait était d'ordonner la mathématique cartésienne non publiée en 1637.

Frédéric de BUZON

II

PIERRE COSTABEL — *In memoriam*

En classant les papiers de Pierre Costabel, j'ai retrouvé la première lettre que je lui avais envoyée, en décembre 1967 : il s'agissait de Descartes, de la réédition d'Adam-Tannery et du besoin d'un nouvel Index à substituer dans la révision à celui, bien incomplet, de l'édition originale. Une première rencontre fut à l'origine d'une longue amitié, nourrie des multiples rapprochements, à trente-cinq ans de distance, de nos parcours personnels. La *modernité* du dix-septième siècle, entre Bérulle et Descartes, nous a réunis, bien souvent, sur des sujets d'actualité. Constituée dès 1968, l'Équipe Descartes fut d'abord un lieu fécond d'amitié, de recherches, d'affrontements théoriques. La bibliographie matérielle, les problèmes de chronologie, l'usage de l'informatique, le statut de la science cartésienne, la physique eucharistique, le style scientifique, autant de thèmes débattus, dans un rayonnement international que des Journées Descartes, à partir de mai 1973, ont permis de vérifier. Des « Lettres d'information », puis le *Bulletin cartésien* aux *Archives de Philosophie*, ont régulièrement donné un état des études cartésiennes et ont permis de développer les échanges de spécialistes, dans une petite « communauté savante » où Pierre Costabel tenait une place

éminente. Sous-équipe de l'ER 56 du C.N.R.S., puis Centre de Paris-Sorbonne, l'Équipe Descartes a tiré grand profit des rencontres romaines organisées, tous les trois ans, par le Lessico Intellettuale Europeo (présidé par Eugenio Garin et dirigé par Tullio Gregory). Là encore, la présence de Pierre Costabel fut souvent décisive (on se rappelle son intervention sur l'importance des *hapax*, ou sa grande communication de 1980, préparée avec Pietro Redondi, sur *res/cosa/cossa*).

Pendant plus de vingt ans, et jusqu'à la veille de sa mort, j'ai conservé avec Pierre Costabel des relations suivies, fréquentes, souvent hebdomadaires. D'une manière ou d'une autre, Descartes et les cartésiens se retrouvaient dans nos entretiens. Pierre Costabel était un homme de synthèse ; il me faut donc ramener ce qu'il m'a appris à trois points principaux :

1 — *tout est dit dans le texte* ; le document doit tout nous enseigner, en écartant nos préjugés, nos interprétations, nos rêveries. Les participants à ses séminaires se souviennent de ses lectures précises des *Principia* de Descartes ou de son analyse minutieuse de la Première Journée des *Discorsi* de Galilée. Dans une conférence (inédite) du 19 avril 1985, sur l'évolution, il déclarait : « si une longue carrière d'historien des sciences m'a appris quelque chose, c'est avant tout le fait qu'on ne doit pas jouer avec les mots. » Et le X^e Congrès de l'Association Guillaume Budé (Toulouse, avril 1978) l'entendit déclarer : « il faut apprendre besogneusement à rechercher dans nos lectures du passé non pas la vérité de nos pensées, mais l'expérience d'un parcours — le plus souvent surprenant ».

2 — La science nouvelle est liée, de Galilée et Descartes à Huyghens, Malebranche et Leibniz, à un *style*, une mutation de l'*écriture* logique. Point de vue qui justifie à la fois la continuité et la rupture, et qui, à partir de l'étude des *Mélanges Morazé* sur « la courbure et son apparition chez Descartes », a connu de féconds développements, au long de l'année 1987, dans plusieurs textes qui mériteraient d'être réunis, comme il souhaitait le faire. Dans une communication de 1981 sur *Révolution galiléenne ou révolution cartésienne ?*, il écrivait :

« à la lumière des études qui se sont poursuivies depuis vingt ans et où j'ai pris ma part, je dis seulement que ce que j'ai appelé la garantie et la sanction du chiffre — qu'il s'agisse du 'chiffre' entre guillemets comme code de lecture et mode opératoire, ou du chiffre au sens vulgaire comme expression de données numériques — sont davantage le fruit de l'œuvre cartésienne ».

3 — L'histoire des sciences appartient à l'histoire d'une époque, dans ses mentalités, son histoire religieuse et intellectuelle plus qu'au mouvement particulier, « internaliste », d'une science donnée. Pierre Costabel était un mathématicien et, très exactement, un *mécanicien*. Mais il était aussi un historien, un philosophe, un théologien (et un prédicateur, et un « éveilleur d'âmes ») ; il avait fait sienne la parole de Montaigne : « la vérité est chose si grande que nous ne devons dédaigner aucune entremise qui nous y conduise » (*Essais* III, xiii : « *De l'expérience* »).

Ses écrits sur Bérulle et sur l'Oratoire sont indissociables de ses travaux cartésiens. Par sa personne autant que par ses travaux, Pierre Costabel fut plus qu'un bon ouvrier dans la communauté des chercheurs ; sa mort brutale, qui a interrompu une œuvre de maturation, nous prive de ses conseils stimulants, mais l'œuvre qui demeure reste pour nous un modèle.

Jean-Robert ARMOGATHE

III

BIBLIOGRAPHIE CARTÉSIENNE DE PIERRE COSTABEL*

Éditions et annotations :

*1. Descartes, *Œuvres*, nouvelle édition AT, Correspondance, t. I, 1968, t. II, 1969, t. III, 1971, t. IV, 1972, t. V, 1974, avec la collaboration de Joseph Beade. Notes scientifiques (et traductions) dans les vol. VI, VIII-1, IX-2, X.

*2. Annexes III, IV, V et diverses notes in René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Nijhoff, 1977, spéc. p. 309-322.

III : « La solution par Descartes du problème des moyennes proportionnelles ».

IV : « L'anacoustique et la loi des sinus pour la réfraction de la lumière ».

V : « Les lois des cordes vibrantes ».

*3. Descartes, *Exercices pour les éléments des solides/Progymnasmata de solidorum elementis*, Paris, P.U.F., 1987, éd. critique avec introduction, traduction, notes et commentaires, XIX-122 p.

[4. Mersenne, *Nouvelles Pensées de Galilée*, Paris, Vrin, 1973, 2 vol., 321 p., avec la collaboration de Michel Pierre Lerner.]

[5. Florimond de Beaune (1601-1652), *Doctrine de l'Angle solide et Inventaire de sa bibliothèque*, Paris, Vrin, 1975, 157 p.]

6. *Recueil du Calcul de M. Descartes*, en collaboration avec F. de Buzon, à paraître.

* La *Revue d'Histoire des Sciences*, 1990, XLIII, 2-3, a publié une liste des publications de Pierre Costabel, à laquelle nous renvoyons pour tout ce qui ne concerne pas directement Descartes ou le cartésianisme. Les numéros précédés d'un astérisque signalent les livres ou les articles qui ont fait l'objet d'un compte rendu dans le *Bulletin Cartésien*.

Livre et articles :

- *7. *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin, 1982, 197 p. Reprend les n^{os} 23, 34, 33, 19, 28, 2, 32, 10, 9, 13, 18, 16, 35, 8, 30, 26 avec add. du n. 5.
8. « La controverse Descartes-Roberval au sujet du centre d'oscillation », *Revue des sciences humaines*, 61, 1951, p. 74-86.
9. « Centre de gravité et équivalence dynamique », *Les Conférences du Palais de la Découverte*, Série D, n^o 34, Paris, 1954, 19 p.
10. « La démonstration cartésienne relative au centre d'équilibre de la balance », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 9, 1956, p. 133-146.
11. « Les enseignements d'une notion controversée : le centre de gravité », *Actes du 2^e Symposium International d'Histoire des Sciences* (Pise-Vinci, 1958), Florence, 1959, p. 116-125.
12. « Contribution à l'étude des lois du choc : Mariotte et Malebranche, ou de deux manières de corriger Descartes », *Actes du IX^e Congrès International d'histoire des sciences*, Barcelone et Madrid, 1960, p. 441-446.
13. « La roue d'Aristote et les critiques françaises à l'argument de Galilée », *Revue d'histoire des sciences*, 17, 1964, p. 385-396.
14. « Contribution à l'étude de l'offensive de Leibniz contre la philosophie cartésienne en 1691-1692 », *Revue internationale de philosophie*, 20, 1966, p. 264-287.
- [15. « La réfraction de la lumière et la *Dioptrique* de Descartes », inédit élaboré d'après les notes d'enseignement à l'École Pratique des Hautes Études, VI^e section, en 1965 et 1966, publié dans n. 7].
16. « Essai critique sur quelques concepts de la mécanique cartésienne », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 80, 1967, p. 235-252.
17. « Matière et lumière au xvii^e siècle », *Acta historiae rerum naturalium necnon technicarum*, Prague, 3, 1967, p. 115-130.
18. « Descartes et la racine cubique des nombres binômes. Propos sur un document retrouvé concernant le dernier acte de la controverse Stampioen-Waessenaer », *Revue d'histoire des sciences*, 22, 1969, p. 97-116.
19. « La mathématique de Descartes antérieure à la géométrie », in *Medunarodni Simpozij « geometrija i algebra Pocetkom XVIII Stoljeca »*, Zagreb, 1969, p. 127-137.
- [20. « Florimond de Beaune », *Dictionary of Scientific Biography*, New York, vol. III, 1971, p. 614-616.]
- *[21. « Florimond de Beaune, érudit et savant de Blois », *Revue d'histoire des sciences*, 27, 1, 1974, p. 73-74.]

22. « L'analyse textuelle automatique appliquée aux œuvres de Descartes : un état présent des travaux » (avec Jean-Robert Armogathe), liminaire du *B.C. III, Archives de Philosophie*, 37, 3, 1974, p. 453-458.
23. « René Descartes, 1596-1650 », in *Scienziati e Tecnologi della Origini al 1875*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1975, vol. I, p. 406-409 (en italien ; trad. fr. dans n° 7).
- *24. « Ignace Gaston Pardès et la physique cartésienne », *Recherches sur le dix-septième siècle*, 1, 1976, p. 87-91.
- [25. « Ignace Gaston Pardès », *Dictionary of Scientific Biography*, New York, vol. X, 1974, p. 314-315.]
- *26. « A propos de la correspondance de Descartes », *Revue de Synthèse*, 97, 81-82, 1976, p. 77-80.
27. « Éditions et émissions des œuvres de Descartes de 1657 à 1673 », Liminaire du *B.C. V., Archives de Philosophie*, 39, 3, 1976, p. 445-454.
- *28. « Les *Regulae* et l'actualité scientifique de leur temps », *Les études philosophiques*, 4, 1976, p. 415-423.
29. « Premiers résultats de l'Équipe Descartes » (avec Jean-Robert Armogathe), in *Primo Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, éd. par Marta Fattori et Massimo Bianchi, Rome, 1976, p. 113-122.
- *30. « Physique et métaphysique chez Descartes », *XVth International Congress of the History of Science*, Edinburgh, 10-19 August 1977. *Synopses of Symposia Papers*, éd. par E.G. Forbes, Edinburgh, 1978, p. 268-277.
31. « Quelques résultats de l'indexation des textes de Descartes » (avec Jean-Luc Marion), *Recherches sur le dix-septième siècle*, 1978, p. 3-6.
32. « La propagation de la lumière sans transport de matière de Descartes à Huygens », in *Roemer et la vitesse de la lumière*, Paris, Vrin, 1978, p. 83-91.
33. « Le théorème de Descartes-Euler », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam, 1979, p. 25-37.
34. « Descartes savant », *Travaux récents sur le XVII^e siècle*, C.M.R., 17, 1979, p. 167-171.
35. « La courbure et son apparition chez Descartes », in *Culture, science et développement, Mélanges Charles Morazé*, Toulouse, Éditions Privat, 1979, p. 337-344.
36. « Contribution à la sémantèse d'Ordre/Ordo chez Descartes » (avec l'Équipe Descartes), in *Ordo*, II^o Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Rome, 1980, p. 279-328.

37. « Révolution galiléenne ou Révolution cartésienne ? » in *Rupture et permanence dans les civilisations occidentales*, Université de Paris Sorbonne - Colloque 1981, p. 7-27.
38. « Matière et lumière au XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, 136, 34, 3, 1982, p. 247-255.
- *39. « L'initiation mathématique de Descartes », *Archives de Philosophie*, 46, 4, 1983, p. 637-646.
- *40. « Descartes et la mathématique de l'infini », *Historia scientiarum*, 1985, 29, p. 37-49.
- *41. « Euler lecteur de Descartes », *Dix-huitième siècle*, 1986, 18, p. 281-288.
- *42. « Les Essais de la Méthode et la réforme mathématique », *Le Discours et sa méthode*, P.U.F., 1987, p. 213-226.
43. « De la nature et du naturel dans la première moitié du dix-septième siècle », *Baroque*, 12 (« Le discours scientifique du baroque »), 1987, p. 11-14.
- *44. « La réception de la *Géométrie* et les disciples d'Utrecht », *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, éd. par H. Méchoulan, Vrin, 1988, p. 59-63.
- [45. « Les notions de corps et de soi à la fin du XVII^e siècle », in *Soi et non-soi*, sous la direction de J. Bernard, M. Bessis, C. Debru, Seuil, 1990, p. 251-261 (P.C. mentionne Pardiès, Malebranche, Varignon et Leibniz).]
46. « La *Géométrie* que Descartes n'a pas publiée », in *Descartes : il Metodo e i Saggi*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papulli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, t. II, p. 371-385.
47. « Le Colloque de Lecce et la connaissance de Descartes », présentation de *Descartes : il Metodo e i Saggi*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papulli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, t. I, p. 7-11.
- [48. Articles « Mersenne », « Mathématiques », « Physique », *Dictionnaire du Grand Siècle*, sous la direction de François Bluche, Fayard, 1990, respectivement, p. 1020-21, 994-995, 1200-1201.]
49. « Quelques remarques sur la *Géométrie* », conférence à l'Istituto Suor Orsola Benincasa, Naples, 26 oct. 1987, à paraître.

Comptes rendus :

Pierre Costabel, fondateur de l'Équipe Descartes, est toujours resté un collaborateur très actif du *Bulletin cartésien*, comme en témoignent ses deux liminaires (BC III et V), auxquels il faut ajouter une brève note d'information (50. « Découverte d'un nouveau manuscrit de l'*Introduction à la Géométrie* », BC XIII, p. 74) et quelque soixante-douze comptes rendus :

- A. HEINEKAMP, « Ein ungedruckter Brief Descartes an Roderich Dotzen », BC I, 1.1.3.
- DESCARTES, *Œuvres*, Correspondance, t. III, AT, BC II, 1.1.2.1.
- G. RODIS-LEWIS, « *Cartesius* », BC II, 1.1.2.7.
- J. BEAUDE, « Lettre inédite de Picot à Carcavi », BC II, 1.2.1.
- G. RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes* (avec J.-R. Armogathe), BC II, 2.1.11.
- M.-A. TONNELAT, *Histoire du principe de relativité*, BC II, 3.1.19.
- DESCARTES, *Œuvres*, Correspondance, t. IV, AT, BC III, 1.1.1.
- H. BOTS, « Descartes, le bon Français : une lettre inédite de Jean Van Forest à René Descartes », BC III, 1.2.1.
- J. ISOLLE, « Un disciple de Descartes : Louis de la Forge », BC III, 1.2.2.
- B. BIENKOWSKA, « From negation to acceptance (the reception of the heliocentric theory in polish schools in the 17th and 18th centuries », BC III, 1.3.1.
- H. SAMBLAD, « The reception of the copernican system in Sweden », BC III, 1.3.2.
- M. SERRES, « Sur le cercle cartésien », BC III, 2.1.9.
- G.A.J. ROGERS, « Descartes and the Method of English Science », BC III, 2.3.5.
- E.J. AITON, *The Vortex theory of planetary motions*, BC III, 3.1.1.
- A. LEFRANC, « Explication d'un texte du *Discours de la méthode* », BC III, 3.1.7.
- J. ESZE, « Deux documents inédits sur Descartes », BC IV, 1.1.4.
- J. ROGER, « La théorie de la terre au XVII^e siècle », BC IV, 2.3.2.
- E.G. RUESTOW, « Physics at 17th and 18th Century Leiden », BC IV, 2.3.3.
- *Descartes et le baroque* (Larsen, Reiss, Wagner), BC IV, 3.1.1.
- A. JOJA, « Les entités abstraites chez Galilée, Descartes et Leibniz », BC IV, 3.2.3.
- J. BEAUDE, « Éclaircissements sur les relations entre Descartes et Picot », BC V, 4.3.2.
- W.L. SCOTT, « Continuity versus Discontinuity in the History of Physical Science », BC V, 4.3.2.
- J. ZEMPLÉN, « The Cartesianism in the Physics of Hungary », BC V, 4.3.2.
- G. SIMON, « A propos de la théorie de la perception visuelle chez

Kepler et Descartes », BC V, 4.3.2.

- S. BRETON, « Origine et principe de raison », BC V, 4.3.4.
- P. DIBON, *Inventaire de la Correspondance d'André Rivet*, BC V, Compléments, 1.2.
- M. MERSENNE, *Correspondance*, t. XII, BC V, Compléments, 1.2.
- M. MERSENNE, *Tables et index cumulatif des tomes I à X*, BC V, Compléments, 1.2.
- E. DENISOFF, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*, BC V, Compléments, 2.1.
- A. GABBEY, « Force and Inertion in Seventeenth Century Dynamics », BC V, Compléments, 2.3.
- A.I. SABRA, *Theories of Light from Descartes to Newton*, BC V, Compléments, 2.3.
- J. ITARD, « La lettre de Torricelli à Roberval d'octobre 1643 », BC VI, 1.2.1.
- *Journée Dom Robert Desgabets*, BC VI, 2.2.1.
- J.-L. MARION, « De la divinisation à la domination. Étude de *capable/capax* chez Descartes », BC VI, 3.1.6.
- H. WATANABE, « On the divergence of the concept of motion in the collaboration of Beeckman and Descartes », BC VI, 3.2.3.
- J.-P. WURTZ, « Le problème de la méthode au XVII^e siècle », BC VI, 3.3.6.
- J.-R. ARMOGATHE et J.-L. MARION, *Index des Regulae*, BC VII, 1.1.1.
- T. MCCLAUGHIN et G. PICOLET, « Un exemple d'utilisation du Minutier central de Paris : la bibliothèque et les instruments scientifiques du physicien Jacques Rohault selon son inventaire après décès », BC VII, 1.2.1.
- A. TILLMANN, *L'itinéraire du jeune Descartes*, BC VII, 2.1.4.
- A. KREMER-MARIETTI, « La philosophie cartésienne vue par Auguste Comte », BC VII, 2.3.3.
- K. HUBNER, « Descartes' rules of impact and their Criticism », BC VII, 3.1.14.
- M. MARTINET, « La théorie de la lumière selon Descartes », BC VII, 3.1.17.
- N.F. de MERCKAERT, « Les trois moments moraux du *Discours de la méthode* », BC VII, 3.1.18.
- A.P. YOUSCHKÉVITCH, « The concept of function up to the middle of the 19th century », BC VII, 3.1.28.
- J. DEPRUN, « Chercher la vérité : notes sur le statut de l'*homo quaerens* chez Descartes et chez Malebranche », BC VII, 3.2.1.
- A. LÉCRIVAIN, « Spinoza et la physique cartésienne », BC VIII, 2.2.2.
- D. CLARKE, « The impact rules of Descartes' physics », BC VIII, 3.1.6.
- E.G. FORBES, « Descartes and the birth of analytic geometry », BC VIII, 3.1.10.
- P.R. SLOAN, « Descartes, the Sceptics, and the rejection of vitalism in

the seventeenth-century physiology », BC VIII, 3.2.3.

– M. CAVEING, « La physique cartésienne dans Spinoza », BC VIII, 3.3.2.

– *XVth International Congress of the History of Science* (Böhme, Shea, Minoque), BC VIII, 4.3.3.

– O. BLOCH, « Descartes et Gassendi », BC IX, 2.1.2.

– M. BOUVIER-AJAM, « Quelques retouches à un portrait conventionnel », BC IX, 2.1.3.

– P. CAHNÉ, « Autour de la phrase de Descartes », BC IX, 2.1.4.

– G. RODIS-LEWIS, « Doute et certitude chez Descartes et Pascal », BC IX, 2.1.16.

– G. SIMON, « Descartes incertain, mais pas inutile », BC IX, 2.1.17.

– B. TOCANNE, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du 17^e siècle*, BC IX, 2.3.8.

– R. BERNOULLI, « Descartes' Grundgedanken », BC IX, 3.1.3.

– M. MARTINET, « Apologie de la ' Brieve description des principaux phenomenes ' introduite par Descartes dans la II^e partie des *Principes* », BC IX, 3.1.16.

– M. MARTINET, « Un manuel subversif, la ' Somme philosophique ' de René Descartes », BC IX, 3.1.17.

– A.G. MOLLAND, « Shifting the foundations », BC IX, 3.1.20.

– J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, BC X, 2.1.3.

– E. NAMER, *Le beau roman de la physique cartésienne et la science exacte de Galilée*, BC X, 2.1.9.

– G. BRYKMAN, « Le cartésianisme dans le *De motu* », BC X, 2.3.2.

– D. CLARKE, « Physics and metaphysics in Descartes' *Principes* », BC X, 3.1.2.

– G.C. HATFIELD, « Force (God) in Descartes' Physics », BC X, 3.1.8.

– G. BROWN, « *Vera entia*. The nature of mathematical objects in Descartes », BC XI, 3.1.3.

– M. GALUZZI, « Il problema delle tangenti nella *Geometrie* di Descartes », BC XI, 3.1.13.

– T. LENOIR, « Descartes and the geometrization of thought : the methodological background of Descartes' *Geometrie* », BC XI, 3.1.14.

– D. CLARKE, *Descartes' philosophy of science*, BC XIII, 2.1.3.

– J.-R. VERNES, *Critique de la raison aléatoire*, BC XIII, 2.1.10.

– DESCARTES, *De solidorum elementis*, éd. par P.J. Federico, BC XIV, 1.1.8.

V.C.

Au lecteur

Pour en permettre ou en faciliter la recension, n'hésitez pas à envoyer vos livres et surtout les tirés à part de vos articles au secrétariat des *Archives de Philosophie*, 35, rue de Sèvres, Paris, 75006.

Le secrétaire du *Bulletin cartésien*

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1988

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René) et SCHOOCK (Martin), *La Querelle d'Utrecht* [DESCARTES, *Lettre à Dinet*, *Lettre à Voet*, *Lettre apologétique aux magistrats d'Utrecht* ; SCHOOCK, *L'Admirable Méthode* ; plus la *Narration historique*]. Textes établis, traduits et annotés par Theo VERBEEK. Préface de Jean-Luc MARION, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, 541 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *Les Passions de l'âme*, édition par Jean-Maurice MONNOYER, précédée d'un essai, *La Pathétique cartésienne*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1988, 287 p.

1. 1. 3. DESCARTES (René), *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung*, ins Dt. übertr. von Kuno FISCHER. Erneuert u. mit e. Nachw. ves. von Hermann GLOCKNER, Stuttgart, Reclam, 1988, 77 p.

1. 1. 4. DESCARTES (René), *Opere: Il mondo, L'uomo, Discorso sul metodo, Meditazioni metafisiche*. A cura di G. CANTELLI. Trad. di G. CANTELLI e M. RENZONI, Milan, Mondadori, 1986, LI-312 p.

1. 1. 5. DESCARTES (René), *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducción y notas por E. LOPEZ y M. GRAÑA, Madrid, Cremos (Biblioteca hispánica de filosofía), 1987, 314 p.

1. 1. 6. DESCARTES (René), *Meditaciones metafísicas*. Traducción del francés de Maria CONDOR ORDUÑA, Madrid, Alba (Literatura Universal), 1987, 128 p.

1. 1. 1. DESCARTES (René) et SCHOOCK (Martin), *La Querelle d'Utrecht*. Le gros volume publié sous ce titre mérite toute notre attention, et son éditeur, Theo Verbeek, reconnaissance et admiration pour avoir traduit, publié et annoté le dossier complet de la polémique de Descartes avec Gisbert Voet et Martin Schoock – dossier traditionnellement négligé par les éditeurs et les traducteurs comme par les commentateurs et interprètes de la pensée cartésienne. L'acquis le plus immédiatement sensible à un public

francophone est que Theo Verbeek rend accessible à tous, c'est-à-dire d'abord simplement lisible, la longue *Lettre à Voet* (AT VIII-2, 1-194) dont l'édition des *Oeuvres de Descartes* par Victor Cousin offrait la seule traduction française (t. XI, p. 1-198). Ensuite, l'ensemble du dossier (le nombre et la taille des pièces, le temps consacré par Descartes à cette polémique, qui, pendant plusieurs années, lui prend toutes ses « [horae] quas animi relaxationi dare consuevi, heures ordinaires de loisir », dont il est si jaloux) révèle clairement son importance historique. En outre, ce dossier détermine totalement ce que nous appelons « le premier cartésianisme hollandais », dont il fournit les documents fondamentaux et permet de comprendre les événements inauguraux. Le travail de Theo Verbeek met donc fin à deux siècles de désintérêt des études cartésiennes pour la « querelle d'Utrecht » — qui pourtant ne représente pas moins d'un sixième des pages publiées par Descartes.

Le volume comprend les documents suivants : — la *Narration historique*, texte du recteur et de professeurs de l'Académie d'Utrecht présenté au Sénat d'Utrecht le 6 mars 1643 en réponse à la *Lettre à Dinet* (p. 77-123) ; — René Descartes, la *Lettre à Dinet* (p. 131-151) ; — Martin Schoock, *L'Admirable Méthode* (p. 157-320) ; — René Descartes, la *Lettre à Voet* (p. 327-399) ; — René Descartes, la *Lettre apologétique aux magistrats d'Utrecht* (p. 407-437). Chaque document est introduit par une courte notice qui porte principalement sur son édition. L'ensemble des documents est précédé d'une préface de Jean-Luc Marion, qui montre l'intérêt philosophique, et non seulement historique, du dossier de la *Querelle* (p. 7-17) et d'une introduction historique de Theo Verbeek, extrêmement utile (p. 19-66) ; le dossier est enfin suivi des notes regroupées des différentes parties, abondantes et précises (p. 439-540).

Pour voir clair dans une polémique complexe, à la chronologie resserrée, au contexte confus et aux acteurs souvent mal connus — polémique dont la diversité confessionnelle des Provinces-Unies ne contribue pas peu à compliquer encore les tenants et les aboutissants religieux et politiques —, il fallait un guide sûr et compétent : Theo Verbeek le fut, également à l'aise devant le latin difficile et saturé de citations et de réminiscences de Schoock qu'en français et, bien sûr, en néerlandais. Il importait surtout, pour étudier à nouveaux frais ce conflit, de cesser de s'en tenir au seul point de vue de Descartes et de ne lire que les indications unilatérales de sa correspondance — d'autant plus que la « querelle d'Utrecht » ne s'est pas initialement organisée autour de la personne et des ouvrages de Descartes, mais de Regius. L'introduction permet de saisir, dans tous ses développements et dans toutes ses phases, les enjeux universitaires, théologiques et politiques du conflit, et de comprendre leurs interactions en fournissant les éclaircissements historiques nécessaires.

Après avoir évoqué quelques jugements du XVIII^e siècle sur l'opposition de Voet à Descartes (en part. le *René Descartes* de Jean-Nicolas Bouilly, qui

porte au théâtre en 1796 la nouvelle image de Descartes imposée par l'*Éloge de Descartes* (1765) de Thomas), l'introduction présente les principaux personnages du conflit : 1) Voet, calviniste contre-rémontrant (et, député au synode de Dordrecht, devenu un des chefs du parti contre-rémontrant), professeur à Utrecht, prédicateur populaire, polémiste réputé, ayant multiplié les controverses avec les arminiens. Theo Verbeek montre bien les ambiguïtés profondes du rapport de Voet, à bien des égards représentatif de toute une tradition protestante du XVII^e siècle, à la scolastique (rejet de la scolastique d'avant la Réforme, éloge et utilisation des nouveaux scolastiques, fussent-ils catholiques, qui permettent de revenir à un aristotélisme plus authentique, collusion de cette philosophie et de la théologie dogmatique ; Theo Verbeek mentionne plusieurs fois à juste titre le *Suarez repurgatus* de Jac. Revius, 1643). 2) Regius, professeur extraordinaire de médecine à Utrecht depuis 1638 et disciple et ami de Descartes, autour de qui les tensions se sont cristallisées. Ainsi s'explique principalement la grande diversité thématique du débat et, à rebours, sa pauvreté métaphysique. C'est une thèse, reprise des *Exercitationes philosophicae* de Gorlaeus, fort mal vu par les calvinistes orthodoxes, qu'il soutient le 8 décembre 1641 dans les disputes de la série des *Questions célèbres de physiologie* qui déclenche la *Querelle*, à savoir que « l'homme est un être par accident ». Pour nous certes, cette thèse n'est pas cartésienne. Descartes reprochera même à Regius d'être tombé dans l'erreur opposée, pire que la première, qui consiste à croire que l'union de l'âme et du corps est tellement étroite que l'âme en devient un mode du corps (*A Regius*, juillet 1645, AT IV, 250). Cependant Verbeek montre que « dans l'esprit de Voetius, il existe effectivement une connexion entre l'idée de l'homme comme 'être par accident' et, d'une façon plus générale le cartésianisme, d'un côté, et certains courants hétérodoxes dans le calvinisme néerlandais, de l'autre. C'était bien l'unité de la foi, et par là l'unité morale de l'Académie, et même du pays entier qui était en cause : en niant, même indirectement, le dogme de la résurrection des corps, Regius sympathisait ouvertement avec les Rémontrants ou pire ! » (p. 44). Dans ce conflit naissant (hiver 1641-1642), il est possible, comme le suggère Verbeek, que Descartes ait sous-estimé les forces politiques considérables qui s'opposaient (Descartes, qui considère Voet, ministre de l'Église d'Utrecht, comme « un tribun vaniteux et stupide » est lui-même appuyé, comme Regius, par une partie de la haute bourgeoisie et de la noblesse de robe). 3) Martin Schoock, esprit étrange aux curiosités nombreuses et aux publications très diverses, met sa plume au service de Voet, dont il avait été l'élève et le protégé, et devient ainsi l'auteur de l'*Admiranda Methodus*, que Descartes attribue à Voet (en commençant sa réplique, Descartes ne savait pas qu'un autre que Voet pût en être l'auteur).

Theo Verbeek achève sa présentation claire d'une situation embrouillée en insistant sur les maladresses psychologiques et politiques de Descartes qui n'a sans doute pas bien saisi la portée (non philosophique) du rapport de

sa philosophie avec les controverses contemporaines. Dans cette affaire, la seule attitude possible (qui a indéniablement déçu Descartes) pour les magistrats de la municipalité d'Utrecht, soucieux de la paix sociale, était la suivante : « ignorer Descartes, ne pas répondre à ses lettres ni céder à ses requêtes, mais, dans le même temps, discrètement favoriser le cartésianisme ». Ainsi Theo Verbeek peut-il conclure : « Si donc le cartésianisme a fini par conquérir les Universités des Pays-Bas, l'on pourrait avancer que ce fut, en quelque façon, *malgré* Descartes, qui constitua l'obstacle majeur à l'épanouissement de sa propre philosophie » (p. 66).

Munis de ces éléments, nous pouvons revenir aux documents traduits dans ce volume. 1) Bien que sa publication ait été postérieure (octobre 1643) à la plupart des autres pièces du recueil, Theo Verbeek fait de la *Narration historique de la manière dont la philosophie nouvelle a été soutenue d'abord, puis abolie* le premier document présenté. Cette *Narration*, préparée par une commission de professeurs représentant toutes les facultés, qui avait « pour mission d'examiner les injures faites à l'Académie par Descartes », constitue la réponse immédiate à la *Lettre à Dinet*, présentée au Sénat le 6 mars 1643 (six mois donc avant sa publication, déclenchée par la *Lettre à Voet*). La *Narration* reste la source principale de notre connaissance événementielle de la querelle ; l'approbation unanime des professeurs d'Utrecht en garantit la fidélité historique, ainsi du reste que le post-scriptum de la lettre de Descartes à *Wilhelm* du 7 nov. 1643 : « Toute leur *Narratio historica* [...] se peut accorder avec la mienne, et même peut servir pour la confirmer, à cause qu'ils ne nient pas les faits, mais seulement y donnent d'autres interprétations, qui ne sont point si croyables que les miennes » (AT IV, 34, 15-20). La *Narration* est certes précieuse pour la chronologie des événements, mais aussi pour les thèses examinées pendant les disputes de décembre 1641. Leur danger apparaît d'autant plus évident que les frontières entre médecine, philosophie naturelle, métaphysique, pneumatologie et théologie s'y révèlent fragiles : le scepticisme menace. Theo Verbeek indique en note les écarts, parfois considérables, entre le texte latin (et néerlandais) imprimé et la version originale (dans les Actes du Sénat, Utrecht) de cette *Narratio* traduite ici pour la première fois en français. Signalons enfin les notes très riches qui correspondent à la *Narratio*, en part. celles qui mettent un nom sous les allusions nombreuses du texte, et en proposent une notice biobibliographique fort bienvenue.

2) La *Lettre à Dinet*, publiée en appendice à la seconde édition des *Meditationes* (éd. Elzevier, Amsterdam), amorce, en mentionnant les attaques de Voet, une seconde phase du conflit (à partir d'avril-mai 1642), à la fois plus personnelle et plus véhémement : Descartes, « exaspéré et déçu par le cours des événements [...] montre une verve polémique que, jusque là, on ne lui connaissait pas » (p. 129). La publication conjointe de la *Narratio* et de la *Lettre à Dinet* offre, par la confrontation qu'elle permet, un intérêt particulier, et invite à une lecture nouvelle de la seconde, que l'on croyait

bien connue. C'est sans doute la raison pour laquelle Theo Verbeek a retraduit celle-ci (AT VII, 563-603), en s'écartant nettement et délibérément de la traduction de Clerselier (reprise, en grande partie, par Alquié, t. II, p. 1074-1097, qui omet malheureusement quelques passages dignes d'intérêt, en part le portrait de Voetius, démagogue, docte devant les ignorants et ignorant devant les doctes). Quelques notes interprétatives attirent la perplexité ou sont ici sujettes à caution (par ex. n. 22, 24, 26 ou 30 qui qualifie le *DM* et les *Essais* d'« espèce de *pamphlet* publicitaire »). Remarquons enfin qu'à part l'abrégé de métaphysique de la fin des *Secondes Réponses* et, d'un point de vue presque uniquement personnel, la *Lettre à Dinet* précisément, les *Méditations* sont absentes de cette querelle.

3) La pièce principale et la plus nouvelle du dossier de la Querelle d'Utrecht est constituée par *L'Admirable Méthode* (*Admiranda Methodus novae Philosophiae Renati Descartes*) de Martin Schoock, publiée au printemps 1643, et traduite ici également pour la première fois en français — *Philosophia Cartesiana* (dont Descartes dit toute la malhonnêteté au début de la *Lettre à Voet*) en est le titre courant (AT III, 642), et Martin Schoock est devenu l'auteur unique de l'ouvrage (de commande cependant), ce que Descartes ignorait en rédigeant l'essentiel de sa *Lettre à Voet* à partir des premiers feuillets imprimés : « J'attendais donc de Voet une réponse où il montrât ces opinions contraires à la théologie orthodoxe, et où il repoussât le soupçon de calomnie, lorsqu'on publia pour lui un gros livre intitulé *Philosophie Cartésienne*, ou *Méthode Admirable de la philosophie nouvelle de René Descartes*. Mais cet ouvrage parut sous le nom d'un de ses disciples, professeur de philosophie à Groningue [...] » (p. 328, voir éd. Cousin, p. 4 ; mais pourquoi avoir inversé la traduction normale du titre, *Méthode admirable* et lui avoir imposé un article ?). L'introduction de Theo Verbeek analyse la part (et la responsabilité) probable de Voet dans l'ouvrage revendiqué par Schoock mais dont il est l'instigateur (p. 50-59).

L'*Admiranda Methodus* prétend dresser un portrait fidèle de la philosophie cartésienne, puisqu'il suffit de l'exhiber pour la ruiner — ce qui semble par ailleurs assez difficile, car Descartes ne fait que *promettre* une philosophie jamais publiée. Elle comprend quatre sections : — la section I décrit la prétendue obéissance que Descartes exigerait de ses disciples, c'est-à-dire les « préceptes à observer pour être introduit aux grands mystères » (oubli de tout ce qui a été appris, guerre faite aux livres, Descartes adoré comme un nouveau Pythagore, mépris de tous les hommes) ; — la section II traite des divers aspects de la méthode cartésienne (confusion de l'évidence de la présentation et de l'évidence de la preuve, substitution de la narration et de la comparaison à la démonstration ; la philosophie ancienne, dont les cartésiens ignorent les dogmes, n'a rien à craindre d'eux ; la philosophie cartésienne n'a que les expériences pour normes, qui cependant échouent ; la raison dont Descartes se vante n'est que *sa* raison ; les mathématiques ne peuvent servir à perfectionner la philosophie ; inutilité de la mécanique pour

la physiologie) ; – la section III aborde enfin, de façon un peu moins superficielle, quelques problèmes particuliers : elle commence par discuter les arguments de Descartes contre les sceptiques (chap. 1), contre les athées (chap. 2 et 3) et la distinction de l'âme et du corps (chap. 4), – une vingtaine de pages donc pour tout l'ouvrage consacrées à la métaphysique (« j'examine en passant la métaphysique », préface, p. 171), avant de passer à la physique (les principes des choses naturelles, l'étendue et ses propriétés, la théorie des « parties insensibles », la chaleur, l'aimant, la marée). Dans tous ces chapitres, Schoock s'appuie sur des cours de Regius, et non, évidemment, sur ce que Descartes ne publiera que plus tard dans les *Principia* ; – la section IV montre que « la nouvelle méthode de Descartes prépare l'avènement du scepticisme » (chap. 1), qu'elle mène « directement à l'Enthousiasme » (chap. 2), que Descartes renforce l'athéisme (chap. 3) et enfin que sa méthode « engendre non des philosophes, mais des frénétiques et des fous » (chap. 4). On voit aisément que cette dernière section, qui fait en partie double emploi avec la deuxième, correspond davantage aux fins de politique religieuse de Voet, qui ne juge le cartésianisme qu'en fonction de ses conséquences éventuelles (ses « risques ») ; c'est elle qui contient la longue comparaison de Descartes et de Vanini (chap. 3), cependant que Descartes, l'athée, « prêtre de la chair et du monde », est socinien, rémontrant et papiste tout à la fois). L'ouvrage est évidemment mal composé, et son style varie considérablement – variations que s'efforce de rendre, non sans succès, la traduction : les deux premières sections ont une langue soignée, assez prétentieuse, truffée de citations et de réminiscences, les deux dernières (la troisième surtout, fragmentaire) très fautives, ont été écrites hâtivement. Il est inutile d'insister sur les incohérences argumentatives, les contradictions internes, et, outre la part évidente de mauvaise foi, les défauts (survol, contresens, etc.) de la lecture des textes cartésiens par Schoock. L'*Admiranda Methodus* confond la plupart du temps invectives et arguments (Descartes le dit de Voet dans la *Lettre à Dinet*, mais c'est encore plus justifié ici), et son ton est souvent d'une extrême violence. Cependant Theo Verbeek s'efforce de comprendre, derrière les faiblesses évidentes, l'âpreté du ton et les injustices de la polémique, le sens et l'origine de la critique de Schoock : « ce qui est opposé à Descartes n'est pas [...] un aristotélisme rigide mais plutôt une espèce de philosophie du sens commun, un empirisme de tous les jours, qui refuse de se plier aux exigences de la philosophie mécanique. [Schoock] considèrerait le cartésianisme comme un jeu d'esprit [...] ; homme de lettres et érudit plutôt que mathématicien, [il craignait] une décadence générale de la culture académique » (p. 61). Theo Verbeek conclut, non sans indulgence : « Somme toute, la critique, bien que viciée par des accents trop personnels, n'est pas futile, ni négligeable. Elle pose le problème de la légitimation de la philosophie cartésienne devant le sens commun et devant l'expérience quotidienne » (*ibid.*). Outre que l'argument est difficile à concilier avec le reproche d'amateurisme des cartésiens, plusieurs fois répété,

il ne va pas de soi que la philosophie naturelle de Descartes s'oppose bien davantage au « sens commun » que la scolastique. Nous pouvons certes mesurer les raisons multiples de l'incompréhensibilité foncière de Voet et Schoock et de Descartes ; il n'en reste pas moins que la teneur philosophique et la rigueur argumentative font presque tout à fait défaut à ce bric-à-brac que constitue l'*Admiranda Methodus*. Même concernant les points privilégiés par Schoock, ce qui est opposé à Descartes reste très faible, qu'il s'agisse du *cogito* (que la restriction sceptique suivante suffirait à ruiner : « Il me semble que je pense, donc il me semble que je suis », p. 268), de l'innéisme de l'idée de Dieu (insuffisante à prouver son existence, car il suffirait à l'athée de nier qu'il possède une telle idée, p. 275 ; de plus, l'idée de Dieu en moi conduirait à l'Enthousiasme, Dieu (existe, parle) en moi, p. 312-314), ou du doute, pour lequel la position de Voet et de Schoock est ambiguë : la certitude visée par Descartes leur paraît impossible (d'où son orgueil démesuré) ; le doute, envoyé par le diable, est, en un sens, inévitable comme le péché ; mais le scepticisme est évidemment à combattre, qui conduit à l'athéisme (d'où leur haine pour le doute *volontaire* de Descartes, p. 307-311). C'est pourquoi, à proprement parler, Voet et Schoock ne présentent pas d'*objections* à la *pensée* cartésienne.

4) La *Lettre à Voet*, depuis longtemps lisible (sinon lue) dans les *Oeuvres* de Descartes n'appelle, à ce titre, ni présentation ni résumé. Il va sans dire cependant que la connaissance désormais précise de son contexte et en particulier de l'ouvrage auquel elle répond en permet une compréhension incomparablement meilleure, rendant ainsi possible des travaux qui, à n'en pas douter, en montreront la portée historique certes, mais aussi théologique et proprement philosophique. Descartes savait depuis décembre 1642 qu'on était en train d'imprimer l'*Admiranda Methodus*, et il en a vite possédé les premiers feuillets (correspondant à l'introduction et aux sections I et II, sans les trois derniers chapitres), ce qui lui a permis, après avoir hésité à répondre, de le faire très rapidement ; la *lettre à Mersenne* du 23 mars 1643 nous apprend que Descartes possède le texte complet de ses adversaires (AT III, 642-643) ; la *lettre à Voet* est imprimée à la fin du mois de mai, donc fort peu de temps après la publication de l'*Admiranda Methodus*, retardée, quant à elle, par la publication du livre de Voet sur la Confrérie de la Vierge (*Confraternitas Mariana*, début 1643), qui constitue un autre sujet de polémique aiguë. La *Lettre à Voet* répond en réalité aux *deux* livres, comme l'indique son titre complet : *Epistola Renati des Cartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium in qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi : unus de Confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana* (le titre complet est malheureusement absent de l'édition de Theo Verbeek). La polémique politico-religieuse qui fait l'objet de ce dernier livre, opposant Voet à Desmarets, interfère avec celle qui nous occupe : Voet y condamne les membres réformés qui appartiennent, légalement pourtant, à cette Confrérie initialement catholique, fondée avant que Bois-le-Duc ne soit

reprise à l'Espagne, les accusant de superstition et d'idolâtrie. Descartes consacre la sixième partie de sa réponse à cette affaire ; outre la volonté de montrer en Voet un « querelleur universel », Descartes souhaite certainement entamer son pouvoir politique (voir la lettre à *Desmarets* du 4 janvier 1643, AT III, 606-607 ; ce que révèle également la rapidité de la traduction néerlandaise qui suit presque immédiatement l'édition latine) ; d'où ce que Theo Verbeek nomme « une ébauche de sa philosophie politique » (p. 324) : c'est là précisément que Descartes introduit le concept capital de *leges charitatis* (AT VIII-2, 100, 9-10). Il est donc particulièrement regrettable que cette sixième partie de la *Lettre à Voet* (AT VIII-2, 64-107, Cousin, t. XI, p. 75-116), tout à fait importante même si son objet n'est pas exactement celui de la querelle d'Utrecht depuis son début, ait été supprimée par Theo Verbeek de son édition. Au demeurant, la n. 69 (p. 527) parvient d'autant moins (mais le cherche-t-elle ?) à justifier la suppression de ces quelque trente pages qu'elle remarque que « les deux questions ont un certain rapport en tant qu'il s'agit de savoir jusqu'où peut ou doit aller le pouvoir de l'Église ». Voilà le seul reproche majeur qu'il faille faire à ce travail remarquable.

Pour la *Lettre à Voet*, Theo Verbeek a repris la belle (et bonne) traduction de Victor Cousin (1826), à laquelle il a substitué pour les citations seules de l'*Admiranda Methodus* les extraits de sa propre traduction intégrale. Si l'ensemble du volume y gagne en cohérence, l'harmonie de la *Lettre à Voet* en souffre. Il n'est évidemment pas question ici de recenser la traduction Cousin. Nous prendrons seulement deux exemples de la gêne ainsi occasionnée, qui va largement jusqu'au faux sens. (a) Dès le début de la *Lettre*, Descartes cite un passage de l'introduction de l'*Admiranda Methodus* : « [...] queraris quosdam Theologiae Doctores *immoderato concordiae zelo ipsam orthodoxiam ac pietatem consumere*, tanquam si concordiam optare esset aliquod crimen praecipuum, et vulgare Theologis » (AT VIII-2, 14, 18-21 ; la citation de Schoock est en italiques) ; Cousin traduit : « [...] vous vous plaignez que certains théologiens, *par un amour immodéré de la paix, détruisent toute orthodoxie et toute religion*, comme si l'amour de la paix était un péché capital et habituel aux théologiens » (t. XI, p. 9 ; la citation est en italiques) ; Theo Verbeek « corrige », en reprenant le passage déjà traduit dans *L'Admirable Méthode* (p. 182) : « [...] vous vous plaignez de certains théologiens qui, par un désir immodéré de concorde, affaiblissent l'orthodoxie et la piété mêmes, comme si le désir de concorde était un péché capital et habituel aux théologiens » (p. 333 ; la citation n'est pas en italiques). On doit certes reprocher à Cousin des équivalences discutables, auxquelles du reste il ne se tiendra pas par la suite : — *paix* pour *concordia*, alors que *pax* et *concordia* sont employées et distinguées plus haut par Descartes, et que ces deux concepts sont capitaux, en part. dans la septième partie, la plus importante, où Descartes rappelle qu'il a choisi la Hollande par amour de la paix et de la tranquillité (« me pacis et quietis prae caeteris esse aman-

tem », AT VIII-2, 110, 1), avant d'affecter ces concepts d'un sens théologique (fondé sur 1 *Cor.* 13) et politique (par ex. AT VIII-2, 117, 21 : « pax et concordia Reipublicae » ; ou 133, 2-11 : « Nihil enim magis aperte ad civilem discordiam tendere potest [...]. Agitur hic de communi harum regionum, quas ego non minus quam tu a multis annis inhabito, salute ac pace ») ; – *amour* pour *zelus*, péjoratif ici, alors que Cousin (et Verbeek) emploie *zèle* à plusieurs autres reprises (par ex. pour traduire AT VIII-2, 33, 5 ou 131, 21) ; – *religion* pour *pietas*, alors que là encore, dans la suite de la *Lettre*, le mot *piété* est abondamment employé (et en part. couplé avec *zèle*). Mais les « corrections » de Theo Verbeek améliorent-elles vraiment la traduction ? – si *concorde* remplace bien, ici, *paix*, *concordiam optare*, relayé par *quod*, redevient à la ligne suivante « l'amour de la paix » ; – *désir* remplace *amour* pour *zelus* (p. 333 ; traduit en effet *zèle* les autres fois) ; – Verbeek comme Cousin rendent par une seule et même expression française « concordiae zelus » (Schoock, péjoratif) et « concordiam optare » (Descartes, laudatif ; AT VII-2, 14, 19 et 20) ; – enfin, Verbeek affaiblit lui-même *consumere* en « corrigeant » *détruire* en *affaiblir*. On saisit donc mal l'intérêt de ces menus changements, que nous ne pouvons ici signaler tous, qui donnent au lecteur l'impression que Verbeek s'est contenté de parcourir la traduction Cousin (dont souvent les expressions françaises « pascalisent », si je peux dire, le latin de Descartes), changeant ici ou là *raisons* (*rationes*) en *arguments* avant de revenir à *raisons* (par ex. p. 328 = AT VIII-2, 4, 5, alors que, dans la même phrase, la traduction d'*obtrectatio* faisait problème), ou traduisant *tenebrio* (par ex. AT VIII-2, 15, 12 et 18, 9) dans les citations par *ténébreux* (p. 184 et 334) puis, comme Cousin, par *ignorant* (p. 335, de plus non signalé comme citation) ; de telle sorte que tel oubli massif et involontaire de l'édition Cousin se retrouve chez Verbeek : « et si tradidero corpus meum ita ut ardeam » (dans la citation de 1 *Cor.* 13, AT VIII-2, 112, 8-9) est absent ici comme là (respectivement p. 366 et p. 122). Concernant, de façon générale, les nombreuses citations de la *Lettre à Voet*, on regrette l'absence de références à cette même édition-traduction de *L'Admirable Méthode* (qui conserve inutilement, dans le corps du texte, la pagination qui renvoie à l'éd. originale). Bref, de multiples incohérences, il est vrai le plus souvent mineures, entachent cette édition au demeurant tout à fait sérieuse.

(b) Plus intéressante est la difficulté liée à l'adjectif *musteus* par lequel Voet qualifie, dans la *Confraternitas Mariana*, les lois de la charité : « Sed nempe non vis astringi legibus istis charitatis, quas ibidem [...] per contemptum *musteas* vocas » (AT VIII-2, 100, 9-11) ; dans ce passage (malheureusement absent de l'édition Verbeek puisqu'il appartient à la sixième partie de la *Lettre à Voet*), Cousin traduit *musteas* par *doucereuses* (p. 108) : selon Voet, les lois de la charité seraient du vin nouveau, ou du vin doux. Descartes revient sur ce qualificatif « méprisant » à plusieurs reprises, en part. dans la septième partie, AT VIII-2, 116, 29 ; 130, 27 ; 132, 26. Cousin traduit alors

successivement lois « mielleuses *anodynes* » (p. 128, tout en traduisant le *blandus* de la ligne suivante par « doucereux »), « d'invention récente » (p. 146), « de nouvelle date » (p. 148). Or ce glissement de sens semble révéler un jeu de mots, que Descartes développe jusqu'au chiasme : Voet méprise les (antiques) lois de la charité comme *nouvelles* (*musteas*), alors qu'il s'efforce de découvrir et de dénoncer de *nouveaux* (*nova*, AT VIII-2, 132, 3) péchés, en fait des péchés qui n'en sont pas. En toutes ces occurrences, Theo Verbeek utilise « lois nouvelles » ou « nouveautés » ; si ce vocabulaire univoque convient en effet à l'argumentation finale de Descartes, quoiqu'en la figeant en une simple opposition frontale, il masque le jeu de mot initial. Jean-Luc Marion propose finement « nouveautés émollientes » (préface, p. 15), contredisant ainsi la note 75 (p. 527) de Theo Verbeek qui renforce l'idée de nouveauté (chez Voet) avec celle de « ferment révolutionnaire » (qui impose de voir dans le *mustum* dont on force alors le sens un vin en pleine fermentation, et non du vin doux). Qu'on me permette d'avancer, avec toute la prudence requise, une hypothèse, que seule la lecture des textes exégétiques de Voet permettra de confirmer en partie. Voet est théologien de métier : il connaît l'Écriture, mais probablement mal le vin ; or, dans la Bible, le *mustum*, vin nouveau, est le vin le meilleur, véritable friandise. Descartes, s'il connaît la Bible, n'en connaît pas moins, en bon tourangeau, le vin, dont les procédés de vinification et de conservation ne sont plus ceux de l'Antiquité : le vin nouveau y est de la bibine. Ainsi, une notation à consonance nettement scripturaire, initialement laudative, peut-elle être comprise comme méprisante. Avons-nous alors affaire à un jeu de mot volontaire, ou le glissement de sens ne repose-t-il pas sur un malentendu ? Quoi qu'il en soit, le recours de Descartes aux lois de la charité lui fait quitter, de façon tout à fait exceptionnelle, le terrain philosophique ou juridique pour argumenter en théologien exégète des Écritures. Ce fait théorique prévaut, qui assigne une tâche nouvelle aux interprètes du cartésianisme.

5) Enfin, la *Lettre apologétique aux magistrats d'Utrecht* (le titre est de Clerselier : la *Lettre* s'adresse en réalité au « Corps de Ville » d'Utrecht, voir AT VIII-2, 201, n. a), datée du 16 juin 1645, constitue naturellement la dernière pièce du recueil de la *Querelle d'Utrecht*, puisqu'elle fournit le dernier mot de Descartes sur cette affaire. Theo Verbeek reprend la traduction française, datée du 21 février 1648, et publiée par Clerselier en 1667 (= AT VIII-2, 201-273), dont Descartes « répond » (AT VIII-2, 275 ; le texte latin dont nous disposons, titré *Querela Apologetica*, n'est pas l'original, mais une traduction postérieure du texte français, AT VIII-2, 279-317).

Publier l'ensemble du dossier de la Querelle d'Utrecht requerrait un important travail d'annotation. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, les notes de Theo Verbeek sont utiles (les notes historiques, de très loin les plus nombreuses, sont même indispensables). Qu'on nous permette cependant d'extraire de cet ensemble précieux quelques exemples de rensei-

gnements insuffisants, ou excessifs : appartiennent au premier genre la note 15, p. 534, qui renvoie, sans autre précision, aux *Questiones in Genesim* (et qui fait preuve de beaucoup d'indulgence pour qui confond objection et réfutation), ou la note 119, p. 531, où Theo Verbeek avoue avec honnêteté n'avoir pu se référer aux quatre tomes (qui sont pourtant loin d'être rares) des *Commentaria Theologica* de Grégoire de Valence, cité par Descartes (AT VIII-2, 176, 4) ; appartiennent en revanche à la seconde catégorie la note 17, p. 534, qui attribue à Mersenne seul les *Sixièmes Objections* et plus encore l'étonnante note 22, p. 495 : comment Theo Verbeek sait-il que les mariniers qui voulurent assommer Descartes et le jeter à la mer pour profiter de sa bourse étaient *deux* ?

Nous pourrions enfin appliquer au livre de Theo Verbeek ce que lui-même dit de celui de Schoock : « Une brève étude suffit à confirmer que le livre a été fait à la hâte, tant le nombre des erreurs typographiques est grand » (p. 155). Il convient en effet de déplorer la quantité anormalement élevée de coquilles et de fautes typographiques en tout genre (on ne compte pas les inversions de lettres) qui émaillent l'ouvrage : aucune page, je crois, n'en est exempte (à titre d'exemple, la « piété » devient la « pitié » dans une dizaine d'occurrences en quelques pages) ; les italiques et les guillemets, nécessaires pour les nombreuses citations, font souvent défaut ; les notes sont évidemment très éprouvées (orthographe, accents, signes de ponctuation — parfois reportés en début de ligne !) : par ex., p. 484, « Alquie », p. 486, dans la même note, deux fois « Alquier » et, enfin, « Alquié », ou, à quatre lignes d'écart, p. 494, « elébore » puis « ellébore ». Le même ellébore nous donne cependant l'occasion de corriger une (rare) coquille d'AT, qui suit en cela l'édition originale : Schoock souhaiterait renvoyer le « ténébreux » (« obscurantiste » jusqu'à la folie, d'où l'ellébore) Descartes à Anticyre, « cum porculo » (AT VIII-2, 15, 12 ; Cousin donne en note le latin fautif mais ne traduit pas ces deux mots, p. 10) ; la traduction Verbeek permet de corriger en « cum poculo » et substitue à juste titre le gobelet du curiste au porcelet (p. 184 et 334).

Reste le plus important, que nous ne pouvons qu'évoquer pour conclure : l'incontestable intérêt historique du dossier de la querelle d'Utrecht se double d'une portée proprement philosophique. Commentant en particulier la remarquable septième partie de la *Lettre à Voet*, Jean-Luc Marion, dans la préface, esquisse l'analyse de l'apport de ce recueil à l'interprétation de la philosophie cartésienne. D'abord, dans ses trois textes polémiques, Descartes retrouve des thèmes caractéristiques de sa philosophie (p. 9) : *bona mens* — *humana sapientia* ; cette *bona mens*, *ratio naturalis*, régente le domaine de la lumière naturelle, qu'elle suffit à définir, où la théologie ne peut intervenir ; *methodus ad quaerendam veritatem*, opposée à la logique de l'École ; innéisme en particulier. Ces écrits de circonstances appartiennent donc indiscutablement à l'œuvre théorique de Descartes. Plus, la polémique peut contraindre Descartes à préciser ses positions en des

termes que n'osaient pas ses ouvrages antérieurs ; à rebours, on sera enclin à reconnaître ce que ses œuvres strictement théoriques comportaient déjà de charge polémique. Les textes cartésiens de la querelle d'Utrecht sont donc moins marginaux que révélateurs de thèses dissimulées mais fondatrices. Jean-Luc Marion en relève quelques-unes : 1) assumer la nouveauté en limitant l'innovation au seul domaine philosophique, donc la critiquer absolument en théologie ; d'où le *paradoxe* de la *Lettre à Dinet* (« [...] meam philosophiam esse omnium antiquissimam », AT VII, 580, 16 et 596, 13-14) : la vérité reconduit la nouveauté à l'antiquité, l'avéré est définitif, donc originel ; 2) pourquoi Descartes entre-t-il dans la polémique contre Voet, malgré sa modération et sa volonté constante de fuir les querelles ? Pour un motif, répété : l'accusation d'athéisme. Or cette accusation nie le travail philosophique de Descartes « comme une reconnaissance rationnelle de l'existence de Dieu et une soumission à son essence pensée comme l'infini » (p. 13), et surtout, infondée, sans preuve ni raison, 3) elle relève de la calomnie. L'accusation atteint l'essentiel, mais déserte le terrain de l'argumentation, nie la rationalité. « La calomnie ne doit donc pas s'entendre uniquement comme un méfait social, public ou privé, mais bien comme une violence théorique – une violence faite à la raison » (p. 14), 4) la réponse de Descartes est originale et inattendue : il s'agit d'un recours à la charité, aux *leges charitatis* (*Lettre à Voet*, sixième et septième parties). Descartes quitte ici le terrain philosophique pour argumenter en théologien et en exégète (d'où, d'erechef, l'importance théologique et exégétique de la *Lettre à Voet* ; l'étude de cette dernière a été esquissée par le signataire de ces lignes¹). Trois thèses cartésiennes sur la charité répondent donc à la subversion de la rationalité voetienne : (a) les lois de la charité s'appliquent d'abord à la résolution des conflits entre personnes privées ; (b) les lois de l'amitié (la sociabilité) reposent sur les lois de la charité ; (c) l'amitié des hommes entre eux repose sur l'amour qu'ils portent à Dieu. Ces trois thèses conduisent Jean-Luc Marion à dégager l'importance fondamentale de la charité : « ailleurs, Descartes a reconnu le titre de fondement à l'*ego cogito* [...], dans l'ordre théorique ; ici, où il y va de la morale et de la politique, il renonce au fondement rationnel de l'*ego*, puisque d'ailleurs les *rationes* peuvent se trouver récusées, pour donner le titre de fondement à une instance elle-même prérationnelle, absolument anhypothétique, la charité » (p. 15).

L'ensemble du travail, désormais indispensable, de Theo Verbeek appelle donc à rien de moins qu'une véritable réévaluation du statut théorique de la Querelle d'Utrecht. Face à des « *libros charitate et rationibus vacuos* » (AT VIII-2, 194, 13 = Verbeek p. 399), Descartes dévoile une pensée théologico-politique inédite, dont il reste aux interprètes de la philosophie cartésienne à mesurer la fécondité. Ce n'est pas le moindre des mérites de ce livre que d'avoir rendu possible un tel travail.

V. C.

1. « Descartes et la Bible », in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 277-291.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *Les passions de l'âme*, précédé de MONNOYER (Jean-Maurice), *La pathétique cartésienne*. Le travail d'édition n'appelle que peu de remarques. J.-M. Monnoyer (plus bas, l'A.) présente le texte des *Passions de l'âme* (notamment à partir de l'édition Rodis-Lewis, souvent citée dans les notes) dans une graphie modernisée ; en dépit de ce qui est annoncé p. 152, la ponctuation n'est pas « intégralement rétablie », du moins par rapport à l'édition originale de 1649, ni même par rapport à A-T, comme une rapide confrontation permet aisément de l'établir. L'*Avertissement d'un des amis de l'auteur* n'est pas reproduit, la seule seconde *lettre* de l'auteur (datée d'Egmont, le 14 août 1648), donnée p. 151, étant jugée valoir pour toute préface. Trente-huit notes éclairent certains passages, et font ainsi de ce travail une sorte d'*editio variorum*, qui devrait ainsi rendre service à un grand public.

Un long essai en quatre chapitres, la *Pathétique cartésienne*, introduit la lecture du traité. Pour l'A. l'objet de Descartes est de faire passer le lecteur d'un assemblage naturel, l'union « physique » (ainsi p. 26), décrite aussi comme « fait génétique et contingent » (p. 36), de l'âme et du corps, à une union qui constitue un sujet moral, dont l'identité n'est pas donnée naturellement. L'union morale peut ainsi être l'objet, obscur, de la volonté (p. 36, étayé par une citation d'une *lettre à Élisabeth* du 18 août 1645 qu'en partie nous n'avons pu retrouver : « suivre sa nature comme on suit l'ordre du monde »). On voit mal, cependant, en quoi l'union naturelle est à proprement parler contingente, sauf à revenir à la thèse de l'*ens per accidens* (pourtant évoquée p. 37), dont par exemple la *lettre à Regius* de mi-décembre 1641 (AT III, 461) limite à l'extrême la recevabilité. Les questions et remarques formulées par l'A. peuvent parfois surprendre. Ainsi, pourquoi supposer que le projet d'expliquer les passions en physicien (et non en orateur ou en philosophe moral) affiché par Descartes pourrait compromettre la possibilité de « l'intégration des *Passions* au système achevé de la Métaphysique première ? » (p. 14). On s'étonne également de lire à propos de l'article 77 que « pour admirer il faut en plus *grande opinion* de [sa] *suffisance* » lorsque l'on confronte le commentaire au texte commenté, Descartes identifiant ceux qui sont « le plus porté à l'admiration » ainsi : « mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance ».

Quoi qu'il en soit, l'A. décrit avec beaucoup de soin l'horizon théorique du Traité, en rappelant la correspondance avec Élisabeth, puis en évoquant les bases médicales en effet indispensables. L'A. décrit notamment de manière intéressante les discussions relatives à la fonction du cœur et la circulation du sang. Par rapport à la physique cartésienne en général, dont la physiologie n'est qu'une partie, on attendrait toutefois d'un commentaire aussi développé qu'il explique davantage la possibilité même de l'action de la glande pinéale ; elle se fonde, peut-on penser, sur la distinction entre quantité de mouvement et mouvement vers un côté, ce qui seul rend légitime

la fonction de distribution des esprits dans l'organisme. Cela permettrait d'envisager des passerelles moins frêles entre le *Traité des Passions* et la physique cartésienne que celles d'une analogie embryologie/cosmologie, évoquée avec de justes réserves quant aux conséquences que l'on en a tiré, p. 78-79.

Après avoir évoqué l'ordre et dénombrement des passions dans le chapitre 3, l'auteur conclut par ce qui donne à l'essai entier son titre, la pathétique. Le concept de celle-ci apparaît comme tenant lieu d'éthique (p. 105), ce qui paraît justifier l'emploi inusité du terme substantivé au féminin. Cette pathétique est alors non une « morale du devoir », mais la « médecine du pathos » (p. 105) ; cette heureuse formule opposant avec force la prescription des règles à la description de remèdes (Cf. art. 145, 148, 211 etc.). Il resterait naturellement à démontrer, ce qui n'est pas réellement fait, l'incompatibilité des deux points de vue. La médecine de l'union, même pour qui veut être son propre médecin, n'aurait-elle pas sa déontologie ?

L'intérêt du commentaire est d'être toujours problématique et de tenter de concilier les impératifs d'une présentation à la fois informée et accessible au public cultivé.

F. de B.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. CARRAUD (Vincent), « The Relevance of Cartesianism », in *Contemporary French Philosophy*, ed. by A.P. Griffiths, Royal Institute of Philosophy, 21, 1987, p. 69-81.

2. 1. 2. CRAPULLI (Giovanni), *Introduzione a Descartes*, Bari, Laterza, coll. I Filosofi, 1988, 292 p.

2. 1. 3. DAVIDENKO (Dimitri), *Descartes le scandaleux*, Robert Laffont, 1988, 310 p.

2. 1. 4. ESQUIROL I CALAF (Joseph M.), *Raó i fonament. Estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes*, PPU, Barcelona, 1988, 144 p.

2. 1. 5. RIEDEL (Manfred), « Grund und Abgrund der Subjektivität. Nachcartesianische Meditationen », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1987, 61, 3, p. 377-398.

2. 1. 6. VUILLEMIN (Jules), *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1987², 188 p. (= BC XVIII, 2.1.16).

2. 1. 7. WALKER (Ralph S.), *The Coherence Theory of Truth : Realism, antirealism, idealism*, Routledge, 1988, 247 p.

2. 1. 1. CARRAUD (Vincent), « The Relevance of Cartesianism ». Appartenant à une série de conférences sur la philosophie française contemporaine destinées à un public universitaire anglo-saxon non spécialiste, il s'agit d'une présentation générale de l'état actuel des études cartésiennes (« mondialisation » de la bibliographie, nouveaux axes de recherche), suivie de l'analyse, brève mais dense, d'un triple exemple français de la fécondité du questionnement cartésien pour les problématiques philosophiques contemporaines héritées de la phénoménologie (E. Lévinas, M. Henry, J.-L. Marion).

G. T.

2. 1. 2. CRAPULLI (Giovanni), *Introduzione a Descartes*. Cette remarquable introduction à l'ensemble de l'œuvre de Descartes comble une lacune de l'édition italienne : alors que les éditions et traductions de textes cartésiens se multiplient, avec autant de bonheur et de qualité que les études conceptuelles sur tous les aspects de l'œuvre, il manquait sans doute encore, en Italie, une introduction générale à la fois globale, synthétique et à jour de la recherche internationale. Grâce à G. Crapulli, qui a ainsi accepté de retarder son grand œuvre de l'édition critique des *Meditationes*, c'est maintenant chose faite. À dire vrai, les lecteurs italiens ne seront pas les seuls à trouver une aide dans ce travail : sur un grand nombre de points délicats, G. Crapulli donne, avec une discussion équilibrée des thèses les plus récentes, un dossier bibliographique (évidemment international) très complet et précis. On ne sera évidemment pas surpris que les années de formation et les premières œuvres (jusqu'à 1637) occupent l'essentiel du volume ; on se réjouira aussi de trouver une longue et précise analyse de la querelle d'Utrecht. Bref, il s'agit là quasiment d'un équivalent, vingt ans après, de ce guide indispensable des études cartésiennes, que reste *L'œuvre de Descartes* de G. Rodis-Lewis.

J.-L. M.

2. 1. 3. DAVIDENKO (Dimitri), *Descartes le scandaleux*. Le service de presse des éditions Robert Laffont, peut-être conscient de la valeur scientifique de l'ouvrage publié, a refusé de nous le communiquer.

2. 1. 5. RIEDEL (M.), « Grund und Abgrund der Subjektivität. Nachcartesianische Meditationen ». Article intéressant qui rappelle l'arrière-fond des *Méditations* que constitue le modèle augustinien de la *confessio / meditatio* dans la littérature médiévale, avant de distinguer les différentes instances de la subjectivité chez Descartes, en particulier dans les *Méditations*.

2. 1. 6. VUILLEMIN (Jules), *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. Nul philosophe n'ignore que Descartes fut un grand mathématicien. Quelles relations entretiennent toutefois mathématiques et métaphysique au sein de son œuvre ? Ces relations existent-elles même vraiment ? Il n'est pas besoin d'être spécialiste en études cartésiennes pour savoir que les divergences sont ici la règle. L'idée première de Jules Vuillemin est qu'elles n'ont rien d'inévitables. Délaissant les querelles d'interprètes au profit d'une lecture

informée des textes, il nous montre qu'un accord n'est nullement impossible sur nombre de points importants. Et cela en deux temps : d'abord en établissant combien Descartes mathématicien est tributaire de Descartes philosophe, ensuite en déterminant sous quelles formes exactes la pratique mathématique a pu influencer la conduite de la réflexion métaphysique ; le premier examen s'appuie pour l'essentiel sur l'œuvre mathématique « officielle » (celle que nous ont laissée les *Lettres*), la seconde fait appel à la *Géométrie*.

La première analyse (ou série d'analyses) est peut-être celle qui, aujourd'hui, surprendra le plus les philosophes. Jules Vuillemin nous fait voir, en effet, de la manière la plus probante, non seulement que la correspondance est pleine d'intuitions mathématiques brillantes, mais que leur non-systématisation n'a d'autre cause que des convictions (ou préjugés) philosophiques. Deux exemples éclaireront suffisamment son propos. Le premier est celui de la spirale logarithmique que Descartes construit et étudie en réponse à un problème posé par Florimond de Beaune (p. 25) ; or, on sait que cette courbe (qui permet de représenter tout type de situation à deux variables où lorsque l'une croît ou décroît arithmétiquement, l'autre croît ou décroît géométriquement) jouera un rôle majeur dans les recherches dites de photométrie (Bouguer, 18^e siècle) ou de psychophysique (Fechner, 19^e siècle). Pourquoi Descartes, ayant inventé l'outil, ne sait-il alors en faire usage ? Question d'autant plus pertinente qu'adoptant par ailleurs le point de vue de la sensation « guide de vie » (et non organe de connaissance) (p. 29-30), rien ne lui interdisait, semble-t-il, d'envisager une étude quantitative, c'est-à-dire mathématique, des modalités selon lesquelles s'exerce la finalité propre à la sensation. La réponse est donnée par la métaphysique. Attribuant la finalité propre aux sens « à la convergence des fonctions nécessitée par l'union des substances » (p. 32), elle l'interprète comme l'effet direct dans la matière corporelle de la présence de l'âme ; et un tel effet ne peut qu'échapper par nature au calcul puisque l'âme est radicalement distincte de l'étendue corporelle. Capable techniquement de traiter le problème psychophysique, Descartes ne pouvait le concevoir philosophiquement.

Il n'est toutefois pas besoin de sortir des mathématiques pour mettre en évidence l'impact de la philosophie sur certaines des idées mathématiques les plus brillantes de Descartes : les considérations qu'il consacre aux problèmes des tangentes et des quadratures en apportent largement la preuve. On trouve dans la *Géométrie* l'exposé d'une méthode pour déterminer, étant donné une courbe (par exemple, une parabole), la tangente en un point C quelconque de cette courbe ; sans entrer dans les détails, l'idée est de faire de cette détermination la solution d'une équation dont tous les termes renvoient à des grandeurs (connues ou inconnues) parfaitement assignables (p. 58 sq.). Cette méthode purement algébrique ne saurait évidemment convenir pour les courbes non algébriques (c'est-à-dire dont

l'expression analytique est irréductible à un polynôme ou à un quotient de polynômes). Pour de telles courbes une autre méthode s'impose, ce que Descartes non seulement perçoit mais sait illustrer avec une grande ingéniosité dans le cas de la cycloïde (p. 67-68). Par son contenu « imaginaire et cinématique », cette méthode ne saurait néanmoins satisfaire au principe métaphysique liant la vérité aux représentations claires et distinctes ; elle reste donc un artifice isolé, nullement le point de départ d'une méthode nouvelle et vraiment générale s'appliquant aussi bien aux courbes algébriques et aux courbes non algébriques (*ibid.*) ; si Descartes n'a pas plus directement anticipé le calcul différentiel leibnizien (à la différence de Fermat) la raison en est bien avant toutes choses d'ordre philosophique. Et il n'en va pas autrement, si des problèmes de tangentes on passe aux problèmes de quadratures. Descartes — et ce n'est pas un mince titre de gloire — fut sans doute le premier à comprendre que le problème des quadratures, dans son ensemble, est l'inverse du problème des tangentes : or, jamais il n'est parvenu à dégager la notion d'intégrale (au moins sous la forme de l'intégrale définie, puisqu'une quadrature, comme on sait, équivaut à la recherche d'une intégrale définie). Une première raison, comme le voit bien Vuillemin, est que l'intégration d'une courbe algébrique conduit souvent à une courbe non algébrique ou « transcendante », et comme Descartes exclut *a priori* ces courbes de son univers mathématique, les recherches de ce type perdaient *eo ipso* beaucoup de leur intérêt. Mais la vraie raison à nouveau est à chercher dans l'idéal de la connaissance claire et distincte, comme l'exemple de la courbe logarithmique le montre sans équivoque ; pour obtenir cette courbe à partir de ses propriétés, par détermination successive de ses points (équivalent d'une intégration), il faut recourir, pour chaque point, à au moins deux proportions qui au surplus ne coïncident jamais (p. 70-71) : pour l'auteur du *Discours de la Méthode*, un tel cheminement ne peut représenter qu'une succession d'approximations, une sorte d'ersatz pour cas hors série, nullement constituer une connaissance au sens propre du terme.

J'ai insisté sur cette première partie de l'ouvrage, car elle est probablement la plus instructive pour un philosophe. La deuxième s'inscrit, en effet, dans une perspective plus classique : l'influence de la pensée mathématique sur la pensée philosophique. Ici l'originalité est dans la façon de poser la question : étant admis que l'ordre métaphysique est en soi indépendant de l'ordre mathématique, en quoi la méthode gouvernant la recherche en métaphysique a-t-elle été influencée par la conception et la pratique cartésienne des mathématiques ? La notion essentielle pour cette deuxième série d'analyses est celle de *proportion*. Son importance apparaît dès le problème de la classification des courbes, puisque seules ont droit de cité en géométrie les courbes dont tous les points peuvent être obtenus à l'aide de « rapports exprimables en un nombre fini d'opérations algébriques » (p. 84) ; ne pas satisfaire à cette exigence qui seule assure la maîtrise rationnelle de l'objet, est nécessairement le signe d'un statut marginal ; des procédés mécaniques

de substitution sont certes possibles pour construire ce type de courbes (exemple : la courbe logarithmique) : loin de les réintégrer dans le corps de la mathématique légitime, ils ne font que sanctionner leur singularité. D'où aussitôt une double conséquence : limitée en extension, la géométrie analytique de Descartes reste également soumise au primat d'une théorie purement algébrique des proportions exactes, n'admettant finalement aucune opération qui ne puisse s'effectuer au moyen du calcul géométrique traditionnel des proportions (cf. l'excellente analyse du traitement par Descartes du problème de Pappus, p. 112 sq.) ; construire des enchainements « clairs et distincts » de proportions, telle est la façon normale de raisonner en mathématique et de parvenir à la vérité.

Des mathématiques passons alors à la métaphysique ; il est relativement aisé de montrer, estime Vuillemin, que « la théorie mathématique des proportions a servi naturellement de modèle à la métaphysique cartésienne » (p. 119). Témoin d'abord l'importance de l'ordre ici et là : « À l'ordre des proportions correspond l'ordre des raisons » qui, seul, permet « par une chaîne ininterrompue d'évidences de passer de la première des vérités métaphysiques, celle du *Cogito ergo sum*, à toutes les autres que nous pouvons connaître » (*ibid.*). Autre point remarquable : le *cogito*, par son rôle comme point de départ (et sans rien avoir de conventionnel) se trouve remplir pour la certitude métaphysique une fonction analogue à celle que remplit en algèbre l'unité conventionnelle choisie au départ (*ibid.*). Mieux encore : le fait que « le degré de composition d'une idée (soit) mesuré par son éloignement avec la première certitude qui la fonde » (p. 120), ne conduit-il pas à « classer les idées principales des *Méditations* suivant leur degré dans l'ordre des raisons comme on classe les équations en genres dans la *Géométrie* » ? (*ibid.*) Pour Vuillemin le parallèle ne fait à vrai dire aucun doute, et les vérités métaphysiques (à l'instar des courbes en géométrie) peuvent parfaitement se répartir en « genres métaphysiques » successifs — le critère distinctif étant fourni par l'éloignement où elles se trouvent vis-à-vis de la première certitude (*ibid.*). Le déploiement de l'ordre métaphysique — sans que son autonomie, encore une fois, soit le moins du monde remise en cause (cf. sur ce point p. 122-123) — s'effectue selon un progrès directement inspiré de l'exemple fourni par les constructions raisonnées de la géométrie.

On laissera au lecteur le soin (et le plaisir) de découvrir le rapport que Jules Vuillemin sait encore établir entre la théorie des équations (ou mieux : les méthodes pour les classer et les résoudre) et la quatrième règle générale de la méthode dans le *Discours* — ce qui lui permet de donner de celle-ci une interprétation à ma connaissance inédite (p. 137-138).

Un tel livre exige à coup sûr un effort. Ceux qui le feront auront la satisfaction d'avoir sensiblement amélioré leur connaissance de Descartes et de la philosophie cartésienne.

M. C.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. BIANCHI (L.), *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, F. Angeli, 1988, 218 p.
2. 2. 2. COTTINGHAM (John), *The Rationalists*, A History of Western Philosophy, 4, Oxford, New York : Oxford University Press, 1988, xii-234 p.
2. 2. 3. DEAR (Peter), *Mersenne and the Learning of the Schools*, Cornell University Press, Ithaca and London, XIII-1988, 264 p.
2. 2. 4. DESAN (Philippe), *Naissance de la méthode*, Paris, Nizet, 1987 [sur Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes].
2. 2. 5. GIRBAL (François), *L'affaire du P. André Martin à Saumur, 1669-1675*, Paris, Vrin, 1988, 129 p.
2. 2. 6. MARTINET (Monette), « Jacques Rohault (1617-1622) », *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, 14, 1986, p. 89-132 (comprend une bibliographie primaire et secondaire).
2. 2. 7. POPKIN (Richard), « The Third Force in Seventeenth-Century Thought : Skepticism, Science and Millenarianism », in *The Prism of Science. The Israël Colloquium : Studies in History, Philosophy, and Sociology of Science*, t. 2 (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 95), 1986, p. 21-56.
2. 2. 8. SCRIBANO (Maria Emanuela), *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988, 298 p.
2. 2. 9. TRAPNELL (W.H.), « The Treatment of Christian Doctrine by Philosophers of the Natural Light from Descartes to Berkeley », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 252, 1988, p. 1-228.
2. 2. 10. YATES (Frances A.), *The French Academies of the Sixteenth Century*, Routledge, 1988², 376 p.
2. 2. 2. COTTINGHAM (John), *The Rationalists*. Les auteurs de volumes compris dans une collection ne sont pas maîtres de leur titre ; et le tome 4 de l'*History of Western Philosophy* qui réunit Descartes, Spinoza et Leibniz entre dans une classification (le tome 5, *The Empiricists*, confié à R.S. Woolhouse) qui semble bien dépassée. Néanmoins, le milieu culturel et les références communes de ces auteurs permettent de tirer de ce regroupement d'éclairantes synthèses. J. Cottingham s'est appliqué à traiter la méthode, la substance, la matière et l'âme, la liberté dans des chapitres thématiques qui dépassent la simple doxologie. Après un exposé biographique succinct, il montre comment Descartes a donné « un nouveau départ » à la réflexion moderne sur la méthode. A son exposé, clair et ample, il joint

les critiques : plan des *Meditationes*, problème du « cercle ». Des limites de la méthode cartésienne, il peut passer aux adaptations de Leibniz et Spinoza. De même, pour la substance : il désigne dans l'asymétrie du dualisme le point de départ de la métaphysique spinoziste (ce qui lui permet, p. 94 et sv., une excellente discussion de la *causa sui*). Tout en critiquant le dualisme comme étranger à l'opinion scientifique dominante aujourd'hui, Cottingham mentionne néanmoins le point de vue plus favorable de R. Swinburne (*The Evolution of the Soul*, Oxford, 1986). L'aspect le plus original de l'ouvrage consiste précisément dans la confrontation permanente entre les trois philosophes considérés, d'une part (« Leibniz et Spinoza, lecteurs de Descartes »), et les lectures « modernes » (anglo-américaines, pour l'essentiel) d'autre part. Cet ouvrage, à vocation universitaire, témoigne de l'intérêt renouvelé des chercheurs de langue anglaise pour des problématiques où la philosophie du dix-septième siècle joue un rôle comme lieu historique de proposition et de décision.

J.-R. A.

2. 2. 3. DEAR (Peter), *Mersenne and the Learning of the Schools*. On ne saurait trop louer cette étude de l'œuvre scientifique et philosophique de Marin Mersenne. L'A. y fait preuve d'une remarquable connaissance des écrits de Mersenne comme de ses prédécesseurs et contemporains ; il faut en outre souligner l'abondance des références secondaires en histoire de la philosophie et en histoire des sciences. Malgré leur nombre, une nette séparation des notes d'avec le texte permet une lecture facile et peu encombrée. Pour l'essentiel, l'A. vise les rapports entre la pensée de Mersenne et « the learning of the Schools », qui comprend, non seulement l'acquis de la philosophie d'Aristote à travers l'École, mais aussi les résultats d'innovations pédagogiques liées à l'humanisme, et enfin les considérations nées de l'augustinisme contemporain. Que la pensée de Mersenne doive beaucoup à ces sources traditionnelles, c'est, nous dit l'A., ce qui ne nous éclaire guère (« a trivial proposition », p. 220) ; on trouvera davantage matière à réflexion en considérant l'approche délibérément non novatrice ou non révolutionnaire (p. 4) d'un penseur qui veut respecter la tradition tout en adoptant les arguments, concepts et techniques nouveaux qui vont servir son propre projet. C'est que Mersenne, en dépit de ses travaux en mathématiques ou dans les sciences expérimentales, ne joue pas un rôle novateur (mais plutôt comparable à celui d'Oldenbourg plus tard) : à la différence d'un Descartes, d'un Bacon ou d'un Galilée, il ne prétend pas substituer un nouveau système à l'orthodoxie existante.

Le corps de l'ouvrage est constitué de sept chapitres. Concernant la tradition humaniste (ch. 2), Dear traite de l'enseignement reçu par Mersenne au collège de La Flèche (arts et lettres tout autant que scolastique) et souligne, dans ses premiers écrits, un respect marqué pour l'Antiquité. Mersenne soutient, par ex., que les Anciens ont atteint en musique et en

mathématique une perfection qu'il faut nous efforcer d'égaliser, comme dans le cas de l'analyse perdue des anciens géomètres. D'autre part, l'« humanist dialectic » développée au sein de l'étude de la rhétorique semble influencer aussi sur la formation de la pensée mersennienne. A ce titre, il eût fallu, à notre avis, distinguer logique et dialectique dans l'enseignement de La Flèche (contrairement à certaine tradition qui les identifie, cf. p. 18).

Au début du ch. 3, l'A. fait la critique d'ouvrages précédents, notamment ceux de Robert Lenoble (*Mersenne ou la naissance du mécanisme*) et de Richard H. Popkin (*The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*), dont il juge les interprétations correctes, mais incomplètes. La thèse de Lenoble est « in large part acceptable » (p. 23) et « certainly correct » (p. 24), mais on ne doit pas supposer (comme Lenoble selon Dear) que les buts apologetiques de Mersenne « in any strong sense determined the means he adopted to pursue them » (p. 24). Quant à Popkin, son analyse de la théorie de la connaissance mersennienne, selon laquelle un scepticisme « mitigated » ou « constructive » proviendrait d'une offensive contre le pyrrhonisme, ne serait pas une explication « complete » (p. 27) : les lacunes seraient à combler par l'étude de l'utilisation sélective que Mersenne fait de « the learning of the Schools ». Dans le même chapitre, concernant la dialectique de l'humanisme, plusieurs points peuvent faire difficulté. Sur le passage de la logique démonstrative à un probabilisme de type cicéronien (« modified Ciceronian probabilism »), les questions suivantes s'imposent : – peut-on dire qu'en distinguant logique et dialectique, Mersenne s'écarte de ce qui était communément reçu (y compris de sa formation à La Flèche, p. 34) ? Est-il vrai que Descartes parlait indifféremment de « logique » et de « dialectique » (p. 36) ? Est-il exact qu'il était alors communément reçu de considérer les mathématiques et la logique syllogistique comme des formes de raisonnement identiques ? La dernière partie de ce ch. 3 porte sur l'abandon par Mersenne de la physique essentialiste aristotélicienne en faveur d'une « science opératoire des apparences » (p. 42, s.) ; ici encore, l'A. souligne que, malgré l'abandon de la physique aristotélicienne, Mersenne conserve les ressources conceptuelles et rhétoriques reçues.

De même en mathématique (ch. 4, « Aristotelian Science and the Metaphysics of Mathematics ») l'héritage scolastique est maintenu malgré le rejet de l'essentialisme aristotélicien, et replacé dans le contexte contemporain. De ce point de vue, Dear examine la position de Mersenne par rapport à la doctrine hétérodoxe de Descartes sur la création des vérités éternelles : l'A. discute ici Jean-Luc Marion (*Sur la théologie blanche de Descartes*) selon lequel, pour Mersenne comme pour Suarez, les vérités éternelles sont indépendantes de la causalité divine. Pour ma part, je ne vois ici entre Dear et Marion qu'une divergence apparente d'opinions qui reposent, me semble-t-il, sur l'équivoque de l'expression « indépendantes de la causalité divine ». Cependant, la dernière partie du ch. 4, sur le discours méta-mathématique de Mersenne n'est pas grevée par cette équivoque et est

admirable de clarté et de richesse ; on y retrouve, une fois encore, l'usage d'une méta-mathématique scolastique mise au service d'une pensée « physico-mathématique » personnelle.

L'augustinisme contemporain, largement répandu, même parmi les jésuites, est ensuite évoqué (ch. 5) pour nous rappeler que Mersenne également approuve certaines de ses doctrines, notamment en ce qui concerne les rapports musique/nombres/raison. Dear montre de façon convaincante que, pour Mersenne, l'« harmonie universelle » est « more than just a metaphor » (p. 108), et que c'est en fait un élément fondamental de sa conception de l'étude de la nature. Cette mise en rapport se prolonge (ch. 6) avec les implications pratiques du concept d'harmonie (dans la mécanique en part.) dont le prototype est musical. Les explications des théories musicale et mécanique sont très éclairantes. Relevons au passage l'indication précieuse de deux sources, l'une en mécanique (issue des *Mechanica*, ouvrage pseudo-aristotélécien), l'autre en musique, issue de la tradition pythagoricienne. On retrouve au ch. 7 la même connaissance approfondie des théories linguistiques contemporaines, et toujours le même constat d'un appui massif de Mersenne sur la scolastique. Le dernier chapitre (« Mersenne's Later Career ») semble présenter un certain déséquilibre par rapport aux six chapitres précédents en ce qu'il contracte dix ou onze années très fructueuses de la vie intellectuelle de Mersenne. L'A. se justifie en disant que les acquis pourtant considérables des dernières années furent en fait des « practical exemplifications of the agenda established by his earlier activity more than [...] significant developments of it » (p. 201-202). Cependant, certains changements d'opinions sont mis en lumière : — « de l'apologiste catholique intransigeant à l'iréniste conciliant » (p. 202, s.) ; — de l'accord au désaccord avec Galilée sur la chute libre des corps et le mouvement des projectiles (p. 208, s.). Enfin, une bibliographie abondante, fort utile, conclut ce volume. Ainsi donc, le regard de Peter Dear, plus « historique », peut être opposé à celui de Robert Lenoble, qui considère son sujet à la lumière des évolutions futures. Entre l'un qui regarde le passé et l'autre qui vise les prolongements de l'avenir, c'est peut-être dans un équilibre des deux types de commentaire qu'il faut chercher la justesse. Quarante-cinq ans après la parution de l'étude de Lenoble, réjouissons-nous en tout cas de ce second livre consacré entièrement au savant minime, duquel la publication des actes du colloque *Mersenne* de juin 1990 nous permettra de mieux cerner encore l'œuvre immense et diverse.

W. D.

(traduit de l'américain par Marilène Phillips)

2. 2. 5. GIRBAL (François), *Un Augustinien de l'Oratoire. L'affaire du P. André Martin à Saumur (1669-1675)*. François Girbal est l'auteur d'une excellente *Étude biographique et bibliographique* sur Bernard Lamy et, avec le regretté Pierre Clair, d'éditions désormais classiques de la *Logique* de

Port-Royal (Vrin, ²1981), des *Entretiens sur les sciences* de Bernard Lamy (P.U.F., 1966) et des *Œuvres philosophiques* de Gérauld de Cordemoy (P.U.F., 1968). Il donne, dans le présent ouvrage, la mise au point précise d'une « ténébreuse affaire », la condamnation du P. André Martin à Saumur en 1674. Henri Gouhier, à plusieurs reprises, a étudié la *Philosophia christiana* que l'Oratorien André Martin a fait paraître, entre 1653 et 1667, sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, « collecteur » de textes de saint Augustin. F. Girbal publie le dossier : carton M 230 des Archives nationales sur les affaires de doctrine oratoriennes des années 1674-1679, *Histoire générale* inédite de Louis Batterel, aux Archives de l'Oratoire. Le procès-verbal dressé devant Henry Arnauld, évêque d'Angers, en 1674, est publié *in extenso*, de nombreux textes sont cités et traduits (p. 36, où F. Girbal traduit les contradictoires établies par Martin contre les Cinq Propositions, il faut lire ainsi la seconde proposition : « à la grâce intérieure ou Charité, on résiste par la cupidité, d'autant que la grâce elle-même n'a pas tout l'effet qu'elle aurait s'il n'y avait pas en nous cette cupidité »). Tout cela a peu de choses à voir avec le cartésianisme, et le P. Martin, comme Henri Gouhier l'a souvent souligné, est augustinien avant d'être cartésien ; la condamnation qui l'a frappé portait sur son enseignement en matière de grâce, sujet brûlant, où on l'a accusé d'être tombé d'accord avec le professeur protestant Pierre de Villemandy (il faudrait rappeler la thèse complémentaire de Joseph Prost, *La philosophie à l'Académie protestante de Saumur (1606-1685)*, Paris, 1907). Il est tombé victime des jésuites, et du « concordat » mis en place entre eux et l'Oratoire, situation bien analysée par F. Girbal. Somme toute, Descartes n'aurait rien à voir là-dedans si l'on n'assistait, dans les écrits du P. Martin, à la naissance d'un augustinisme philosophique qui s'est trouvé en quelque sorte révélé à lui-même par le cartésianisme (ce qui est la thèse de Gouhier dans *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Vrin, 1978). Par son précieux travail documentaire, F. Girbal a fait progresser notre connaissance du contexte culturel de la réception du cartésianisme ; on ne peut que souhaiter la proche publication de ses études sur les autres « affaires » oratoriennes du temps, révélatrices des tensions intellectuelles et des enjeux philosophiques.

J.-R. A.

2. 2. 8. SCRIBANO (Maria Emanuela), *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*. Dans cet ouvrage, l'A. présente au public universitaire le tableau exhaustif d'une part importante de l'examen théologique auquel fut soumise la philosophie cartésienne, accusée de pélagianisme et de socinianisme en raison de son évidente fondation anthropologique. La scène et les principaux acteurs sont ceux des Provinces-Unies, dominées par le parti anti-arminien ; mais le problème de fond que soulève cette enquête est celui, plus général, de la polarisation théologique rigide apparue dans l'univers culturel du XVII^e siècle à la faveur de la

méthode et des découvertes des philosophies nouvelles et de l'exégèse, avec toutes leurs retombées culturelles et politiques. De ce point de vue, un acquis émerge avec clarté des travaux contemporains autour de la philosophie cartésienne : dans le processus tourmenté de sécularisation de la culture européenne, ce sont précisément les institutions laïques et religieuses qui se sont mobilisées pour défendre, négativement ou polémiquement, leur orthodoxie respective – surtout les plus récentes, comme, dans le cas hollandais, l'orthodoxie calviniste. Ces institutions contribuèrent à faire de la « nouvelle philosophie » cartésienne, singulièrement la métaphysique, le lieu décisif de la confrontation avec toute la théologie rationnelle, jusqu'au développement des implications les plus extrêmes et les plus éloignées de cette dernière. S'il est vrai en effet que, sans Descartes, Spinoza et l'athéisme moderne n'eussent pu être conçus, ou, à tout le moins, utilisés, il n'en reste pas moins que le spinozisme représente précisément l'expérience cruciale d'une possible sanctification du théocentrisme cartésien.

Le mérite principal du travail de M.E. Scribano est d'avoir montré l'importance de l'accusation – en apparence inopportune – de socinianisme, qui a engendré une lecture inédite et certainement plus aiguë de la métaphysique cartésienne ; celle-ci, paradoxalement, en est ressortie à la fois libérée de certaines méprises et interprétativement enrichie, et ce, précisément, concernant des points de théologie qui – comme le libre arbitre, la liberté divine et la création des vérités éternelles – allaient, selon les intentions mêmes de Descartes, dans le sens d'un réexamen et d'une révision de problématiques classiques de la théologie chrétienne. Deux études ouvrent l'ouvrage de M.E. Scribano, la première sur la question du libre arbitre telle qu'elle était débattue, sur fond d'anti-pélagianisme, dans l'université hollandaise ; la seconde sur les avatars de la doctrine de la libre création des vérités éternelles dans les reconstructions qu'en opèrent Desgabets et Régis, puis chez les théologiens réformés d'obédience cartésienne – et non sans avoir exposé la doctrine spinoziste et, par voie de conséquence, l'anti-spinozisme du rigide Wittich comme du modéré Velthuysen. Le livre est cependant centré autour d'un vaste examen : celui du double front sur lequel les cartésiens devaient combattre, contre les anticartésiens inflexibles à la Voet et contre le groupe divers des théologiens sociniens (ou présumés tels) – Volkel et Crell, mais surtout Kuyper et Noël Aubert de Versé – qui trouvèrent avec Spinoza et avec sa condamnation l'occasion de leur plus grande influence et, tout ensemble, de leur déclin : à tel point que l'on peut dire que le socinianisme a rendu son dernier souffle sur l'autel d'une tentative d'alliance, ou de divorce, avec le cartésianisme.

L'ensemble de ce travail – auquel on ne peut guère reprocher que quelques répétitions – s'avère en outre utile dans son effort pour ajoindre les moments de cette querelle théologique complexe et l'exposition de thèses philosophiques d'origine cartésienne ou spinoziste ; utile aussi parce qu'il n'omet pas de rappeler les thèses de la précédente génération socinienne,

celle de Vorst, ou, de façon moins développée, celle de More — lequel, tout en finissant par démontrer que les sociniens étaient démunis en face de l'athéisme cartésien parce qu'ils n'identifiaient pas l'étendue et la corporéité, a représenté, pendant les années centrales du siècle, « le produit le plus proche de la théologie officielle de la prétention sociniano-arminienne d'intelligibilité de l'omniprésence divine ».

Ajoutons que cet ouvrage, dont l'usage ne doit pas se restreindre à un public savant italien, nous fournit une autre confirmation de ce que l'ambiguïté tant discutée de la philosophie cartésienne a dépendu, plus que de la lettre de sa métaphysique en son expression originale, de l'utilisation historico-critique qui en a été faite ; de telle sorte que l'accomplissement de la philosophie cartésienne ou, à rebours, son effondrement complet, ont constitué pour plusieurs décennies la tâche principale de la culture européenne.

G. T.

(traduit de l'italien par Anne Bartissol)

2. 2. 10. YATES (Frances A.), *The French Academies of the Sixteenth Century*. Il convient de saluer dignement la décision prise par Routledge (avant-propos du prof. J.-B. Trapp) de rééditer (au prix, qui reste abordable, de 35 £) l'admirable ouvrage, publié en 1947 par le Warburg Institute et depuis longtemps épuisé, de la grande érudite décédée en 1981, spécialiste de la Renaissance, de Giordano Bruno¹, et des traditions occultiste et hermétiste. Les qualités de l'ouvrage sont connues de tous : périodisation intelligente d'abord, qui rompt avec celle qui oppose arbitrairement les siècles entiers, et qui permet de voir dans l'« académie informelle » de Mersenne, à certains égards inaugurale, un aboutissement ; pertinence des analyses ensuite, clarté de l'exposé, richesse de la documentation et des notes, choix des citations et des références, sélection d'illustrations significatives — en part. celles, gravées par l'atelier de Thomas de Leu, tirées de l'édition de 1609 de la *Civitas veri* de Bartolommeo Delbene, ou le magnifique frontispice repris de l'*Harmonie universelle* (Paris, 1636, p. 64) illustrant les versets du Ps. 150 que Mersenne aimait à chanter en promenade (« Laudate eum in psalterio et cithara [...], Omnis spiritus laudet Dominum »). Il ne saurait donc être question de résumer ici, fût-ce brièvement, l'enquête qui, à partir du modèle des académies italiennes (par ex. les *Orti Oricellari*, *Accademia degli Infiammati*, *Accademia Fiorentina* et surtout l'*Accademia delle Notti Vaticane* de Charles Borromée), d'inspiration généralement néo-platonicienne, conduit l'A. de Dorat et Baïf et du primat des

1. Rappelons que son *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago U.P., 1964 et New York, Vintage, 1969, intéresse aussi les études cartésiennes et mersenniennes.

académies de musique (qui, lui aussi, perdure jusqu'à Mersenne) à la fondation de l'*Académie française* (1635) puis des Académies « Royale de peinture et de sculpture » (1648 et 1656), « de Danse » (1661), « des Inscriptions et Belles Lettres » (1663) et « des Sciences » (1666) et enfin des Académies royales « de Musique » (1669, la boucle est bouclée) et « d'Architecture » (1671). Mais c'est Mersenne, dont l'A. rappelle opportunément qu'il est arrivé au couvent de la Place Royale l'année même où Rivault publiait *Le dessein d'une Académie* (Paris, 1612) qui constitue le véritable *terminus ad quem* de cette enquête à la fois vaste et minutieuse, dans un dernier chapitre qui intéresse les études cartésiennes en ce qu'il éclaire la vie intellectuelle des contemporains de Descartes (chapitre malheureusement ignoré de Sebba). Les pages spécialement consacrées à Mersenne (p. 284-290) prennent place dans une sous-section qui caractérise, à la suite du projet de David de Flurance Rivault, les « Private Academies or Academic groups before 1635 », dont l'*Académie florimontane* de François de Sales et le « Mersenne's informal circle » constituent les deux meilleurs exemples. A cet égard, deux passages des *Quaestiones in Genesim* sont décisifs : d'une part la dédicace à l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, à qui Mersenne demande de fonder une académie pour l'« antiquae musicae novam instaurationem » (« musicorum academia possit institui, quae praesertim Dei gloriae studeat et habeat peritissimos viros, qui metricam, rhythmicam et alia restituunt vel de novo reperiunt [...] ») et la *Préface* où il détaille les sciences dont la restauration serait rendue possible par une telle académie, « ut ea ratione tota Encyclopaedia foeliciter perficeretur » (« Fateor praeterea modos aliquos praescribi posse, quibus scientiae admodum imperfectae restaurentur, quod maxime cupio, nec ullam viam tutiorem existimo, quam si viri docti simul conveniant, et Academiam erigant », *Praefatio*, p. [2]) ; d'autre part, la description (remarquable et souvent négligée — par Sainte-Beuve en part.) de l'*Académie de Poésie et de Musique* de Baïf, véritable modèle, que Mersenne fait plus de cinquante ans après sa fondation, grâce au relais de Jacques Mauduit. Frances Yates en publie utilement quelques paragraphes en appendice (p. 325-326 = *Quaestiones*, col. 1683-1687, partiellement traduits dans le corps du texte, p. 24-25). L'A. rapproche légitimement ces deux passages en remarquant que l'archevêque de Paris n'est autre que le fils de Madame de Retz, la « Pasithée » de Pontus de Tyard, qui occupa une place essentielle dans la vie des académies au siècle précédent. Ces considérations académiques ne sauraient guère nous écarter du destin solitaire de Descartes si l'on songe que toute son œuvre est comprise entre le *Compendium Musicae* (1618) et le projet d'une *académie* à Stockholm (si l'on en croit Baillet, 1650).

Souhaitons pour terminer que les conférences de Marc Fumaroli puissent donner à l'ouvrage de Frances Yates, devenu à juste titre un classique, le complément et l'approfondissement qu'il appelle.

V. C.

3. Études particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Philosophy Research Archives*, 13, 1987-1988. Voir les n^{os} 3.1.10, 11, 88, 126. Le supplément sur microfiches de ce vol. XIII contient Donald A. Cress, « Canadian and American Dissertations on Descartes and Cartesianism, 1865-1984 » (18 microfiches).
3. 1. 2. « Descartes : les *Passions de l'âme* », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 178, 4, 1988. Voir les n^{os} 3.1.17, 19, 34, 49, 58, 76.
3. 1. 3. Simposio « 350 años del discurso del método de Descartes (1637) », Actes in *Lenguajes naturales y lenguajes formales*, III.2, éd. par Carlos Martín Vide, Facultad de Filología, Universitat de Barcelona, 1988, p. 785-928. Voir les n^{os} 3.1.24, 50, 91, 97, 121, 124.
3. 1. 4. « Descartes et la médecine », *Revue d'histoire des sciences médicales*, 21, 4, 1987. Voir les n^{os} 3.1.9, 53, 63, 64, 99.
3. 1. 5. *Doing Philosophy historically*, éd. par P.H. HARE, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1988, 352 p. Un chapitre est consacré à Descartes ; voir les n^{os} 3.1.8, 36, 120.
3. 1. 6. ADAM (Michel), « Descartes et l'apologétique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 2, p. 130-152.
3. 1. 7. ALANEN (Lili), « Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility », *Franciscan Studies*, 45, 1985, p. 157-188.
3. 1. 8. ALANEN (Lili), « Descartes, omnipotence and kinds of modality », in *Doing Philosophy historically*, éd. par P.H. HARE, p. 182-196. Réponse de G.I. MAVRODES, p. 197-200.
3. 1. 9. AMALRIC (Pierre), « De la *Dioptrique* de Descartes à la 'bioptique' », *Descartes et la Médecine*, p. 397-407.
3. 1. 10. AMARAL (Pedro), « Descartes' *Quantum Quid* », *Philosophy Research Archives*, 13, 1987-1988, p. 379-409.
3. 1. 11. AMARAL (Pedro), « Harmony in Descartes and the medical Philosophers », *Philosophy Research Archives*, 13, 1987-1988, p. 499-556.
3. 1. 12. ARTHUR (R.T.W.), « Continuous Creation, Continuous Time : A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26, 3, p. 349-375.
3. 1. 13. BEAVERS (Anthony), « Passion and Sexual Desire in Descartes », *Philosophy and Theology Supp.*, 2, 1988, p. 4-21.

3. 1. 14. BELGIOIOSO (Giulia), « I 350 Anni degli 'Essais' di Descartes », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXVIII, 1988, 3, p. 407-421 (recension de *Le Discours et sa méthode*, Paris, P.U.F., 1987).
3. 1. 15. BELGIOIOSO (Giulia), « Sulle fonti aristoteliche degli *Essais* », *Bollettino della società filosofica italiana*, 135, 1988, p. 14-26.
3. 1. 16. BERNARD (Wolfgang), *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden, Koerner, 1988, V-272 p.
3. 1. 17. BEYSSADE (Jean-Marie), « Pour revisiter le *Traité des passions* », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 178, 4, p. 403-405.
3. 1. 18. BEYSSADE (Michelle), « La problématique du cercle et la métaphysique du *Discours* », in *Problématique et réception*, p. 189-198.
3. 1. 19. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « Le principe de vie dans les *Passions de l'âme* », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 178, 4, p. 415-431.
3. 1. 20. BORGHERO (Carlo), « *Méthode e Géométrie*: interpretazioni seicentesche della logica cartesiana », *Rivista di Filosofia*, 1988, 79, 1, p. 25-58.
3. 1. 21. BROACKES (J.), « Descartes, Objectivity, Doubt and the First Person », *Ratio*, 1988, 1, p. 2-16.
3. 1. 22. BROUGHTON (J.), « Necessity and Physical Laws in Descartes's Philosophy », *Pacific Philosophical Quarterly*, 1987, 68, 3-4, p. 205-221.
3. 1. 23. CALHOUN (D.H.), « God and Self: Ontology and Intersubjectivity », *The Journal of Value Inquiry*, 22, 1, 1988, p. 23-38.
3. 1. 24. CANZIANI (Guido), « Opinione e verità nella morale di Descartes », in *350 años del Discurso del Método*, p. 791-819.
3. 1. 25. CARRIERO (John), « The First Meditation », *Pacific Philosophical Quarterly*, 1987, 68, 3-4, p. 222-248.
3. 1. 26. CATON (Hiram), « Tory History of Ideas », *The Independant Journal of Philosophy* (= *Unabhängige Zeitschrift für Philosophie*), 1988, 5-6 (Modernity), p. 1-9. Réponse de E.M. CURLEY, « The Problem of Professor Caton's Sincerity », p. 10-15 et « Reply to Curley » de H. CATON, p. 16-21.
3. 1. 27. CHANTEUR (J.), « La loi de Dieu, la loi des hommes et la paix », *Archives de Philosophie du Droit*, 1987, 32, p. 235-244.

3. 1. 28. CHEDIN (Jean-Louis), « Note sur vérité et volonté chez Descartes », *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 39, 1, 1988, p. 3-15.
3. 1. 29. CLOSA FARRÉS (José), « Descartes y Comenius : Dos visiones del lenguaje natural », in *Lenguajes naturales y Lenguajes formales*, p. 473-482.
3. 1. 30. COOK (M.), « Descartes' Doubt of Minds », *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 1988, 27, 1, p. 31-39.
3. 1. 31. COSTABEL (Pierre), « De la nature et du naturel dans la première moitié du dix-septième siècle », *Baroque*, 12 (« Le discours scientifique du Baroque »), 1987, p. 11-14.
3. 1. 32. COTTIER (Georges), « Critères de jugement éthique sur la technologie », *Nova et Vetera*, 1988, 63, 1, p. 22-43.
3. 1. 33. CROMBIE (Alistair C.) et WICKES (Howard J.), « A propos de la *Dioptrique* : l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes », in *Problématique et réception*, p. 65-79.
3. 1. 34. DEPRUN (Jean), « Qu'est-ce qu'une passion de l'âme ? Descartes et ses prédécesseurs », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 178, 4, p. 407-413.
3. 1. 35. DIAZ (J.A.), « Cartesian Analyticity », *The Southern Journal of Philosophy*, 1988, 26, 1, p. 47-55.
3. 1. 36. DICKER (G.), « The Limits of cartesian Dualism », in *Doing Philosophy historically*, éd. par P.H. HARE, p. 155-165. Réponse de J. Bernadete, p. 166-168.
3. 1. 37. DRUART (Thérèse-Anne), « The Soul and Body Problem : Avicenna and Descartes », in *Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*, éd. par T.A. Druart, Washington D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988, p. 27-49.
3. 1. 38. DUBARLE (D.), « Ontologie et essence de l'homme », *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 26, 1988, p. 53-85.
3. 1. 39. DUBARLE (D.), « Philosophie de la conscience, ontologie de la subjectivité et conditions contemporaines de la philosophie », *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 26, 1988, p. 119-134.
3. 1. 40. ELBAZ (R.), « Cartesianism and Selfhood », *Neohelicon*, 1988, 15, 1, p. 141-165.
3. 1. 41. FLOOD (E.-T.), « Descartes' Comedy of Error », *French Studies*, 1987, 102, 4, p. 847-866.

3. 1. 42. FONTAN (Pierre), « Vérité et liberté chez Descartes », *Revue Thomiste*, 1988, 88, 1, p. 108-114.
3. 1. 43. FUMAROLI (Marc), « *Ego scriptor*: rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception*, p. 31-46.
3. 1. 44. GARBER (Daniel), « Descartes, les aristotéliens et la révolution qui n'eut pas lieu en 1637 », in *Problématique et réception*, p. 199-212.
3. 1. 45. GARBER (Daniel), « Descartes, the Aristotelians, and the Revolution that Did Not Happen in 1637 », *The Monist*, 71, 4, 1988 (« Descartes and his Contemporaries »), p. 471-486. Voir 3.2.1.
3. 1. 46. GARNES (Rudy L.), « Descartes and Indubitability », *The Southern Journal of Philosophy*, 1988, 26, 1, p. 83-100.
3. 1. 47. GIUSTI (F.), « La *Geométrie* di Descartes tra numeri e grandezze », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1987, 7, 4, p. 409-432.
3. 1. 48. GLOUBERMAN (M.), « God Incorporated », *Sophia*, 1987, 26, 3, p. 13-21.
3. 1. 49. GOMBAY (André), « Amour et jugement chez Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 178, 4, p. 447-455.
3. 1. 50. GRANADA MARTÍNEZ (Miguel Angel), « Presentación » de 3.1.1., *350 años del Discurso del método de Descartes*, p. 787-789.
3. 1. 51. GRENE (M.), « Idea and Judgment in Descartes' *Third Meditation*: An Object Lesson in Philosophical Historiography », *The Independent Journal of Philosophy* (= *Unabhängige Zeitschrift für Philosophie*), 1988, 5-6 (Modernity), p. 113-120.
3. 1. 52. GRIMALDI (Nicolas), *Six études sur la liberté et la volonté*, Paris, Vrin, 178 p.
3. 1. 53. GRIMALDI (Nicolas), « Les ambitions médicales de Descartes et sa découverte, en 1637, de la principale maladie de l'homme », in *Descartes et la médecine*, p. 415-420.
3. 1. 54. GROSHOLZ (E.R.), « A Case Study in the Application of Mathematics to Physics: Descartes' *Principles of Philosophy*, Part II », *Philosophy of Science Association*, 1986, 1, p. 116-124.
3. 1. 55. GUENANCIA (Pierre), « La signification de la technique dans le *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception*, p. 213-223.
3. 1. 56. IMLAY (R.A.), « Dieu, solipsisme et probabilité dans les *Méditations* de Descartes », *Studia Leibnitiana*, 1988, 20, 1, p. 80-86.

3. 1. 57. JOY (Lynn Sumida), « The Conflict of Mechanisms and its Empiricist Outcome », *The Monist*, 71, 4, 1988 (« Descartes and his Contemporaries »), p. 498-514. Voir 3.2.1.
3. 1. 58. KAMBOUCHNER (Denis), « La troisième intériorité. L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du 'sens intérieur' », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 178, 4, p. 457-484.
3. 1. 59. KATZ (Jerrold J.), « Descartes's *Cogito* », *Pacific Philosophical Quarterly*, 1987, 68, 3-4, p. 175-196.
3. 1. 60. KOBAYASHI (Michio), « La position de la philosophie naturelle du *Discours* dans les œuvres de Descartes », in *Problématique et réception*, p. 225-236.
3. 1. 61. KRELL (D.F.), « Paradoxes of the Pineal : From Descartes to Georges Bataille », *Royal Institute of Philosophy*, 1987, 21, p. 215-228.
3. 1. 62. LANG (B.), « Descartes and the Art of Meditation », *Philosophy and Rhetoric*, 1988, 21, 1, p. 19-37.
3. 1. 63. LEFEBVRE (Pierre), « La psychophysiologie des passions d'après Descartes. Sa survivance dans la philosophie contemporaine », *Histoire des sciences médicales*, 1987, 21, 4, p. 409-413.
3. 1. 64. LEGEE (Georgette), « *L'Homme* de René Descartes (éditions de 1662-1664) : physiologie et mécanisme », *Histoire des sciences médicales*, 1987, 21, 4, p. 381-395.
3. 1. 65. LEIBER (J.), « 'Cartesian' Linguistics ? », *Philosophia*, 1988, 18, 4, p. 309-346.
3. 1. 66. LOEB (L.E.), « Was Descartes Sincere in His Appeal to the Natural Light ? », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26, 3, p. 377-406.
3. 1. 67. LYONS (J.D.), « Rhétorique du discours cartésien », *Littératures classiques*, 1986, 8, p. 125-147.
3. 1. 68. MACDONALD ROSS (George), « Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness », *Synthèse*, 75, 2, 1988, p. 217-229.
3. 1. 69. MCTIGHE (Thomas), « Further Remarks on Avicenna and Descartes », in *Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*, éd. par T.A. Druart, Washington D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988, p. 51-54.
3. 1. 70. MAGNARD (Pierre), « La fonction 'Dieu' dans le système », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 72, 2, 1988, p. 195-208.

3. 1. 71. MARCIL-LACOSTE (Louise), « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique », *Philosophiques*, 1988, 15, 1, p. 77-94.
3. 1. 72. MARION (Jean-Luc), « Ouverture », in *Problématique et réception*, p. 9-21.
3. 1. 73. MARION (Jean-Luc), « Descartes à l'encontre d'Aristote », in *Aristote aujourd'hui*, éd. par M.A. Sinacœur, Paris, Erès, 1988, p. 326-330.
3. 1. 74. MARION (Jean-Luc), « 'Ego autem substantia'. Überlegungen über den metaphysischen Status des ersten Prinzips bei Descartes », *Philosophisches Jahrbuch*, 95, 1, 1988, p. 54-71.
3. 1. 75. MARION (Jean-Luc), « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry », *Les Études philosophiques*, 1988, 1, p. 51-72.
3. 1. 76. MATHERON (Alexandre), « Amour, digestion et puissance selon Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 178, 4, p. 433-445.
3. 1. 77. MATTHEWS (G.B.), « Descartes's *Cogito* and Katz's *Cogitations* », *Pacific Philosophical Quarterly*, 1987, 68, 3-4, p. 197-204.
3. 1. 78. MILES (Murray), « Descartes' Mechanicism and the Medieval Doctrine of Causes, Qualities and Forms », *Modern Schoolman*, 65, 1988, p. 97-117.
3. 1. 79. MILES (Murray), « The Idea of Extension : Innate or Adventitious ? On R.F. McRae's Interpretation of Descartes », *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 1988, 27, 1, p. 15-30. Réponse de McRae, p. 24-29 ; commentaire de M. Miles, p. 29-30.
3. 1. 80. MINAHEN (C.D.), « Olympian Vertigo » : Deconstructing Descartes's Reconstruction of the 'Trois songes' », *Symposium*, 1987, 41, 2, p. 127-139.
3. 1. 81. MIQUEL (Mercedes), « Descartes, la ciencia y su fundamentación en el *cogito* », *Pensamiento*, 44, 1988, p. 211-231.
3. 1. 82. MIWA (Masashi), « Rhétorique et dialectique dans le *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception*, p. 47-55.
3. 1. 83. MOYAL (Georges), « La preuve ontologique dans l'ordre des raisons », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988, 93, 2, p. 246-258.
3. 1. 84. NISHIMURA (T.), « La théorie de la science de Descartes vue à la lumière de sa thèse sur la création divine », *Études de Langue et Littérature françaises*, 52, 1988, p. 29-45.

3. 1. 85. OLIVIER (G.), « Learning from Philosophy's Modern History : Telling Tensions within the Cartesian Project », *South African Journal of Philosophy*, 1987, 6, 2, p. 51-57.
3. 1. 86. OLSON (M.A.), « Descartes' First *Meditation* : Mathematics and the Laws of Logic », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26, 3, p. 407-438.
3. 1. 87. PACE (A. De), « Descartes critico di Descartes. Il concetto di quiete nelle leggi del moto da *Il Mondo* ai *Principi* », *Quaderni di Acme*, 1987, 8, p. 9-49.
3. 1. 88. PERCESEPE (Gary J.), « Aspects of Community in Descartes' *Meditationes de Prima Philosophia* : with Reference to First and Second Sets of *Objections* and *Replies* », *Philosophy Research Archives*, 13, 1987-1988, p. 557-587.
3. 1. 89. PERNA (T.), « Descartes : Il « Discorso sul metodo » e « Saggi » di questo metodo. 1637-1987. Sul Convegno di Lecce (21-24-X-1987) », *Paradigmi*, 1988, 6, 17, p. 347-352.
3. 1. 90. PIRARD (Régnier), « D'un Descartes qui donne à penser (réflexions sur l'affect) », in *Études d'anthropologie philosophique*, éd. par G. Florival, III (Figures de la finitude), Louvain-la-Neuve, Paris, Vrin, 1988, p. 93-99.
3. 1. 91. PLA I CARRERA (Josep), « La *Géométrie* com un exemple de la 'méthode' de René Descartes », in *350 años del Discurso del Método*, p. 821-863.
3. 1. 92. PYLE (A.J.), « Animal Generation and the Mechanical Philosophy : Some Light on the Role of Biology in the Scientific Revolution », *History and Philosophy of the Life Science*, 1987, 9, 2, p. 225-254.
3. 1. 93. RADNER (D.), « Thought and Consciousness in Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26, 3, p. 439-452.
3. 1. 94. RAYMOND (Pierre), « La générosité », *Cahiers Philosophiques*, 1988, 35, p. 7-21.
3. 1. 95. RIEDEL (Manfred), « Principium und Pronunciatum. Descartes' *Ego sum*-Argument und der Anfang der ersten Philosophie », *Kant-Studien*, 1988, 79, 1, p. 1-16.
3. 1. 96. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Le dualisme platonisant au début du 17^e siècle et la révolution cartésienne », *Rivista di Storia della Filosofia*, 1988, 43, 4, p. 677-696.
3. 1. 97. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Du doute vécu au doute suprême :

ses limites dans le *Discours* », in *350 años del Discurso del Método*, p. 865-885.

3. 1. 98. ROSENBERG (J.F.), « On Not Knowing What or Who One Is : Reflections on the Intelligibility of Dualism », *Topoi*, 1988, 7, 1, p. 57-63.

3. 1. 99. SABAN (Roger), « Descartes et la circulation dans le *Discours* », *Histoire des sciences médicales*, 1987, 21, 4, p. 369.

3. 1. 100. SAVA (G.), « Descartes, il *Discorso* e i *Saggi* : cronaca del convegno di Lecce », *Rivista di Storia della Filosofia*, 1988, 43, 4, p. 757-775.

3. 1. 101. SCRIMIERI (Giorgio), « Ascissa e ordinata come 'assi cartesiani' : per commemorare gli *Essais* », *Filosofia oggi*, 11, 1988, p. 557-566.

3. 1. 102. SECRETAN (Philibert), « Trois enjeux de l'analogie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988, 93, 3, p. 417-428.

3. 1. 103. SEGRE (U.), « Questioni di morale cartesiana : morale provvisoria e morale definitiva », *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 1987, 40, 1, p. 25-55.

3. 1. 104. SEPPER (Dennis L.), « Imagination, Phantasms, and the Making of Hobbesian and Cartesian Science », *The Monist*, 71, 4, 1988 (« Descartes and his Contemporaries »), p. 526-542. Voir 3.2.1.

3. 1. 105. SIMON (Gérard), « Descartes, le rêve et la philosophie », *Revue des Sciences humaines* (Lille), 211, 1988, 3 (« Rêves en France au XVII^e siècle »).

3. 1. 106. SLEZAK (Peter), « Was Descartes a liar ? Diagonal doubt defended », *British Journal for the Philosophy of Science*, 39, 1988, p. 379-388.

3. 1. 107. SMITH (A. Mark), *Descartes's Theory of Light and Refraction : A Discourse on Method*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 77, 1987, 92 p. (rectification du BC XVIII, 3.1.110).

3. 1. 108. SOFFER (W.), « Dreaming, Hyperbole and Dogmatism », *Idealistic Studies*, 1988, 18, 1, p. 55-71.

3. 1. 109. SORELL (Tom), « Descartes, Hobbes and the Body of Natural Science », *The Monist*, 71, 4, 1988 (« Descartes and his Contemporaries »), p. 515-525. Voir 3.2.1.

3. 1. 110. TALON (C.), « Action, passion et pouvoir selon Descartes et Hobbes », *Philosophique*, 1988, 1, p. 115-124.

3. 1. 111. TAMBORINI (M.), « Tematiche algebriche vietiane nelle *Regu-*

lae e nel Libro Primo della *Géométrie* di Descartes », *Quaderni di Acme*, 1987, 8, p. 51-84.

3. 1. 112. TEXIER (R.), « De l'interaction des substances ou l'homme vrai selon Descartes », *Impacts. Revue de l'Université Catholique de l'Ouest*, 1987, 4, p. 37-52.

3. 1. 113. TISCHNER (J.), « Deux métaphores de l'origine », *Analecta Cracoviensia*, 1987, 19, p. 487-494.

3. 1. 114. TRAINOR (P.), « Autobiography as Philosophical Argument : Socrates, Descartes and Collingwood », *Thought*, 1988, 63, 251, p. 378-396.

3. 1. 115. TRAPP (R.), « Credo 'me' cogitare ergo scio 'me' esse. Descartes' *cogito ergo sum* Reinterpreted », *Erkenntnis*, 28, 2, 1988, p. 253-267.

3. 1. 116. TWEYMAN (Stanley), « Descartes' knowledge of God in the fifth *Meditation* », *Southern Journal of Philosophy*, 26, 1988, p. 263-273.

3. 1. 117. VAN DE PITTE (Frederick P.), « The role of necessity in Descartes' metaphysics », *Proc. Am. cath. phil. Assoc.*, 61, 1987, p. 112-120.

3. 1. 118. VAN DE PITTE (Frederick P.), « Intuition and Judgment in Descartes' Theory of Truth », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26, 3, p. 453-470.

3. 1. 119. VAN DE PITTE (Frederick P.), « Some of Descartes' Debts to Eustachius a Sancto Paulo », *The Monist*, 71, 4, 1988 (« Descartes and his Contemporaries »), p. 487-497. Voir 3.2.1.

3. 1. 120. VAN DE PITTE (Frederick P.), « Descartes' answer to the problem of empiricism », in *Doing Philosophy historically*, éd. par P.H. HARE, p. 169-177. Réponse de R.A. WATSON, p. 179-181.

3. 1. 121. VASOLI (Cesare), « Il problema della 'methodus' e le sue radici cinquecentesche », in *350 años del Discurso del Método*, p. 887-906.

3. 1. 122. VELOSO (A. Menezes), « A agostinização do pensamento de Descartes. Precedida de uma breve genealogia do agostinismo nos séc. XVI e XVII », *Revista portuguesa de filosofia*, 44, 1988, p. 127-161.

3. 1. 123. VIDRICAIRE (André), « La vision comme procédé de communication dans le *Discours de la méthode* », *Philosophiques*, 1988, 15, 1, p. 95-105.

3. 1. 124. VILLACAÑAS BERLANGA (José Luis), « El estigma de Descartes y la búsqueda de la certeza (Variaciones sobre un tema moderno) », in *350 años del Discurso del Método*, p. 907-928.
3. 1. 125. VUILLEMIN (Jules), « L'intuitionnisme moral de Descartes et le *Traité des passions de l'âme* », *Kant-Studien*, 1988, 79, 1, p. 17-32.
3. 1. 126. WESTPHAL (Kenneth R.) « Sextus Empiricus contra René Descartes », *Philosophy Research Archives*, 13, 1987-1988, p. 91-128.
3. 1. 127. WESTPHAL (Merold), « Socrates between Jeremiah and Descartes : The Dialectic of Self Knowledge and Self Consciousness », *Philosophy and Theology*, 2, 1988, p. 195-219.
3. 1. 128. WICKES (Howard J.) et CROMBIE (Alistair C.), « A propos de la *Dioptrique* : l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes », in *Problématique et réception*, p. 65-79.
3. 1. 129. WITCRAFT (Kelly A.), « Cartesian *Meditations* on the Human Self, God and Indubitable Knowledge of the External World », *Indian Philosophical Quarterly*, Suppl. 15, 1988, p. 1-19.
3. 1. 130. WOLFF (F.), « Un *cogito* chez les Anciens ? Le principe d'Aristote et celui de Descartes », *Les Études Philosophiques*, 1988, 2, p. 235-247.

3. 1. 2. « Descartes : *Les Passions de l'âme* ». Il s'agit de l'ensemble des communications prononcées au cours de la journée organisée le 14 mai 1988 par le Centre d'Études cartésiennes.

La contribution de J.-M. Beyssade (3.1.17) ouvre le recueil par un rappel du regain actuel d'intérêt pour le dernier traité cartésien. Intérêt triple, au moins : pour le philosophe des sciences, ici pour l'historien de la biologie, pour le métaphysicien et pour le moraliste. Ces intérêts coïncident respectivement avec les contributions d'A. Bitbol-Hepériès, puis de D. Kambouchner, et enfin de J. Deprun, A. Matheron et A. Gombay.

Les remarques de J. Deprun (3.1.34) tendent à construire un concept de *passion* tel qu'on en reçoit la notion dans le premier XVII^e siècle, pour apprécier l'écart éventuel apporté par Descartes dans l'article 27 des *Passions de l'âme*. Les sources employées sont Charron, S. du Pleix, Coëffeteau, le pasteur P. du Moulin, le P. Senault et E. de Saint-Paul, qui convergent vers une définition « consensuelle », selon laquelle la passion est « cinétique, appétitive, finaliste, psychosomatique et antiphysique ». A ces sources, et sans rien changer au fond, on ajouterait volontiers le *Lexicon* de Goclenius. J. Deprun peut alors mesurer la valeur apparente de la rupture cartésienne : disparition de l'aspect appétitif liée à la thèse de l'unité de l'âme (Art. 47),

inversion du psychosomatique en somatopsychique, et disparition du caractère contre-nature dans la disqualification du mouvement violent. Ceci ne va pas sans difficultés. J. Deprun poursuit la critique classique de l'identification des appétits aux volontés, ce qui le conduit à relativiser, après F. Alquié, la portée du volontarisme cartésien et à réintroduire comme une « théorie non scolastique de l'appétition ». En second lieu, les passions sont décrites par Descartes en termes qui évoquent bien la violence antiphysique en principe dépassée : les mouvements des esprits sont ordinaires ou extraordinaires, et causent une « particulière agitation ». La solution proposée par J. Deprun reste cependant quelque peu en retrait de ce que la pertinence du problème posé laisse attendre ; dire en effet que « l'écart pris par Descartes est limité par la pression invincible du réel concret » suppose que les théories antérieures expriment mieux que ne le peut faire Descartes la phénoménalité des passions. Il est toutefois remarquable que l'analyse historique de J. Deprun rejoigne ici, dans l'inventaire des difficultés, l'analyse interne de D. Kam-bouchner examinée plus bas.

L'approche d'A. Bitbol-Hespériès (3.1.19) est relative pour l'essentiel à l'établissement de la chaleur cardiaque comme principe de vie, distinct de l'âme. Si l'âme n'est plus principe des mouvements du corps, elle peut toutefois en modifier la direction. Au passage, l'A. rappelle les étapes de la réflexion cartésienne sur le « feu sans lumière », en relation avec Platon, Aristote et Galien. L'A. étudie d'autre part la relation de la théorie cartésienne avec celle de Harvey. On peut remarquer, pour limiter quelque peu la portée d'une affirmation de l'A. (p. 418) que si le principe du mouvement du corps est identifié à la chaleur cardiaque, et s'il suit les lois éternelles de la nature, alors le principe de vie n'est fondé métaphysiquement que *médiatement* (à la différence, par exemple, de Leibniz ou de Malebranche). D'autre part, on signalera que F. Alquié (« Descartes et la chaleur cardiaque », liminaire I du BC XIII, *Archives de Philosophie*, 1984, 47/3) avait suggéré une origine expérimentale à l'opinion cartésienne.

Le titre quelque peu provoquant de l'intervention d'A. Matheron (3.1.76) associe l'amour à la digestion et à la puissance. Mais la seconde n'est pour l'essentiel que métaphorique et la troisième idéale. Il s'agit, à partir du repérage subtil d'une difficulté de lecture des *Passions de l'âme* (définition de l'amour in Art. 79, éclairci par les art. 80, 56, 86 et 91, qui associent désir et amour d'un côté, et art. 82 de l'autre qui paraît les dissocier), d'identifier un concept cartésien de désir, et d'étudier les relations entre l'amour d'une chose et l'amour d'un être. L'amour de Dieu (Cf. la *lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647) fournit une illustration exemplaire. A partir de l'art. 87, l'A. montre que l'absence de contraire au désir implique que l'objet de ce dernier ne soit pas une chose « mais la production d'un événement » (p. 435), ce qui permet à Descartes une explication de l'amour de concupiscence. A cette interprétation du désir l'A. ajoute une interprétation spéciale de la possession comme « possession dans la non-possession (p. 438) », propre à

expliquer la prise de possession par procuration que représente l'amour pour une personne, ou pour Dieu, destinée à s'approprier idéalement la puissance de l'autre. Ce qui permettrait d'apprécier un « machiavélisme éthique » de Descartes.

L'analyse d'André Gombay (3.1.49) combine l'analyse textuelle de difficultés classiques sur le rapport entre jugement, volonté et action à une méditation plus générale, voire personnelle. L'A. explique les difficultés qu'il rencontre par la notion d'*anti-privé*, définie (p. 448) comme « le vrai de tout ce que chacun, sauf moi, peut penser de moi », par exemple l'erreur et la fausse conscience.

D. Kambouchner (3.1.58) introduit son étude par une histoire détaillée de l'examen cartésien des passions¹, où il apparaît clairement que pour Descartes tout ou presque est encore à faire en 1645. Néanmoins, les indications antérieures au *Traité des Passions* font état d'une description des passions en terme de sens ou sentiment intérieur. Le *Traité* fait précisément disparaître cette assignation ; l'A. s'interroge donc légitimement sur les raisons qui ont conduit Descartes à ce retrait, et qui font que cependant se maintient pourtant un sens intérieur. Deux raisons sont étudiées. En premier lieu, si les passions restent bien des sentiments intérieurs, cette intériorité se dédouble en intériorité corporelle et intériorité animale, en tant qu'elle appartient à l'âme (p. 467), ce qui entraînerait une équivoque. En second lieu, la fonction du sens intérieur dans le sentiment de la faim ne se transfère pas aux passions. Cependant, l'A. montre brillamment que chez Descartes se reconstitue un *analogon* de l'âme sensitive de la tradition, le composé, de telle sorte que les passions « *constituent le premier factum de notre humanité* » (p. 483).

F. de B.

3. 1. 4. « Descartes et la médecine ». Dans l'ensemble très vaste, et particulièrement riche, des commémorations du 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*, (voir en particulier *Le Discours et sa méthode*, BC XVIII, 3.1.1.), le manque d'intérêt accordé à la médecine, dont Descartes traite notamment dans la cinquième partie du texte célébré, est particulièrement frappant. Il s'agit là d'une différence notable avec les célébrations du tricentenaire, qui avaient suscité les importants articles de Henri Dreyfus Le Foyer (« Les conceptions médicales de Descartes », *Sebba* n° 1793) et Pierre Mesnard (« L'esprit de la physiologie cartésienne », *Sebba* n° 2 717). Nous regrettons d'autant plus cet état de fait que Descartes lui-même a insisté sur l'importance de la présentation de la théorie du mouvement du

1. Bien avant les approches du *Traité de l'Homme* puis des *Principia*, on peut toutefois signaler les tentatives partielles et inachevées d'un traitement esthétique des passions, dans le *Compendium Musicae* et dans la correspondance avec Mersenne des années 1629-1630.

cœur, et de l'évocation de « quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine », abordées dans la cinquième partie du *Discours* (AT VI, 1). D'où notre sympathie pour les interventions des participants à la commémoration organisée le 19 décembre 1987 par la Société Française d'Histoire de la Médecine. Le numéro 4 du tome XXI de la revue d'*Histoire des sciences médicales* est, pour l'essentiel, consacré à la présentation des actes de cette journée. Les articles sont les suivants : 3.1.99. « Descartes et la circulation dans le *Discours* », par Roger Saban (p. 365-379) ; 3.1.64. « *L'Homme* de René Descartes (éditions de 1662 et 1664) : physiologie et mécanisme » par Georgette Legée, (p. 381-388, pour le texte, et p. 389-395 pour les illustrations) ; 3.1.9. « De la *Dioptrique* de Descartes à la ' bioptique ' », par Pierre Amalric (p. 397-407) ; 3.1.63. « La psychophysiologie des passions d'après Descartes. Sa survivance dans la philosophie contemporaine », par Pierre Lefebvre (p. 409-413) ; 3.1.53. « Les ambitions médicales de Descartes et sa découverte, en 1637, de la principale maladie de l'homme », par Nicolas Grimaldi (p. 415-420). Il est essentiel de bien distinguer les quatre premiers articles du dernier exposé, tant les enjeux et le travail de recherche sont différents.

Les quatre premiers auteurs s'attachent à présenter des aspects particuliers de la pensée de Descartes en matière médicale. R. Saban a pour ambition de « faire ressortir, d'après sa correspondance, la démarche de la pensée de Descartes qui lui fait choisir la circulation du sang comme exemple d'application de son raisonnement » (p. 365). Georgette Legée se propose d'étudier la physiologie et le mécanisme dans les deux éditions de 1662 et 1664 du traité de *L'Homme* de Descartes. En réalité, elle s'inspire plus de la préface que Clerselier a donnée à son édition du traité de *L'Homme*, qu'elle ne fait œuvre originale. Pierre Amalric présente un exposé allant de la dioptrique à la « bioptique » (sic), néologisme correspondant, selon son auteur, à une « optique vivante faisant intervenir à la fois, plus que l'optique physiologiste, les notions mathématiques liées aux phénomènes de la vue ». Descartes, poursuit cet auteur, « a été vraiment un homme qui s'est occupé non seulement de Dioptrique mais aussi de Bioptique » (p. 397, n. 1). Après avoir brièvement rappelé l'importance des problèmes de la réfraction dans la *Dioptrique*, l'auteur consacre plus de la moitié de son exposé à un survol de l'histoire de l'optique. Pierre Lefebvre étudie « la psychologie des passions d'après Descartes, et sa survivance dans la pensée philosophique contemporaine » (p. 409). Il retrouve en particulier l'influence de Descartes chez Karl Jaspers, Husserl et Heidegger, car « pour eux, comme pour Descartes, la seule donnée certaine est la pensée consciente » (cf. p. 411).

L'énoncé des enjeux de ces recherches n'est guère original. Et force est de constater que s'il est agréable de feuilleter ce numéro de la revue d'*Histoire des sciences médicales*, en raison des illustrations accompagnant les exposés relatifs d'une part aux deux premières éditions du traité de

L'Homme, et d'autre part à la *Dioptrique*, en revanche, la lecture des articles nous laisse non seulement perplexe, mais aussi, et nous le regrettons, profondément déçue. D'abord parce que ces articles ont plusieurs points communs détestables : le premier est que leurs auteurs n'ont aucun souci des textes de Descartes, ce qui se manifeste d'abord par l'absence de références à l'édition AT révisée des *Œuvres* ou à l'édition Alquié, plus aisément accessible. Faut-il ajouter que les citations sont, pour la plupart, inexactes ? Au point que le « feu sans lumière » (*L'Homme*, AT XI, 124, et le *Discours*, AT VI, 46), qui siège dans le cœur pendant que nous vivons, et dont Descartes fait le « principe corporel de tous les mouvements de nos membres » (AT XI, 333), devient le « feu sans flamme » (p. 373) ! Ensuite, les auteurs ignorent les commentaires récents de la philosophie et de la science de Descartes. Il est vrai (mais est-ce une consolation ?) que Descartes n'est pas le seul à être malmené. Les noms de Husserl, Heidegger, cités dans l'étude de P. Lefebvre, ne sont suivis d'aucune référence précise à leurs écrits, et l'auteur ne fait référence à aucun commentateur. La mention du nom de Kepler (p. 402), dans l'article relatif à la *Dioptrique* de Descartes, n'est accompagnée d'aucune réflexion originale sur la relation de Descartes à celui qui fut (rappelons le, puisque l'article l'ignore) son « premier maître en optique... » (*lettre à Mersenne* du 31 mars 1638, AT II, 85-86). Il est vrai que sur le thème de la *Dioptrique* et de Kepler, Allister C. Crombie a présenté, dans le cadre des commémorations du 350^e anniversaire du *Discours*, l'étude, précise et érudite, publiée dans le recueil *Le Discours et sa méthode* (voir BC XVIII, 3.1.38). Aucun recours, en revanche, s'agissant de William Harvey, dont il n'est pas question dans ce beau recueil. Ceci est d'autant plus regrettable que pour Harvey, et plus généralement pour l'histoire de la circulation du sang, évoquée dans l'article de R. Saban, les références sont fragmentaires et obsolètes. Il n'existe aucune mention des textes mêmes de Harvey, essentiels pour la confrontation avec Descartes : le *De motu cordis et sanguinis in animalibus* de 1628, et la seconde *lettre à Riolan* (le fils) de 1649 sont absents du débat. Il manque encore, s'agissant des études consacrées à Harvey, une référence indispensable à l'ouvrage de Walter Pagel, *W. Harvey's biological ideas, selected aspects and historical background*, (S. Karger, Basel/New York, 1967). De même, au sujet du rappel des étapes essentielles dans l'histoire de la circulation du sang (p. 365-366), nous déplorons l'oubli du nom de Césalpin. Pourtant, dans la question 4 du livre V des *Questions péripatéticiennes* (*Quaestionum peripateticarum*, première parution, Venise, 1571, réédition, avec la première édition des *Questions médicales*, à Venise, en 1593), André Césalpin (Andrea Cesalpino) fut le premier à utiliser le terme de « circulation » (*circulatio*), pour rendre compte du passage du sang du ventricule droit du cœur au ventricule gauche, à travers les poumons.

Lorsque, à deux reprises (p. 369 et p. 372), il est rappelé que la physiologie était une science inconnue à l'époque de Descartes, il nous

semble indispensable de nuancer le propos. C'est en effet Jean Fernel, qui intitule « *Physiologia* » la première partie du traité *Universa medicina*, qui reprend le texte rédigé en 1542, *De naturali parte medicina*. Dans la préface de sa *Physiologia*, Fernel dit d'ailleurs que l'anatomie est à la physiologie ce que la géographie est à l'histoire : elle décrit le théâtre des événements ; et que passer de l'anatomie à la physiologie, c'est passer de ce que nous pouvons voir et sentir à ce qui ne peut être connu que par la méditation (Cf. *Physiologia*, ii, Praefatio, sans pagination).

Il faudrait d'ailleurs reprendre, presque point par point, les quatre exposés concernant la médecine de Descartes, en raison de la méconnaissance que manifestent les auteurs pour les textes de Descartes, aussi bien que pour leur environnement et leur histoire. Comme à ceci s'ajoute l'abondance de jugements hâtifs, et de références erronées, nous nous contenterons de faire les observations suivantes.

Au sujet du rappel de la biographie de Descartes, signalons qu'il y a dans celle-ci des zones d'ombre et que les dates de la scolarité de Descartes à la Flèche sont une question discutée : il semble plus probable qu'elles soient 1607-1615 que de 1607-1612 (p. 366) ; voir la discussion sur « le jeune Descartes » de 1983 (*BC XIV*, 3.1.2). De même, le nom du destinataire de la lettre du 14 juin 1637 (citée p. 366, sans la référence AT I, 383-384), n'est pas le père Noël, mais le père Fournet, ce qui se déduit de la lettre latine de Plempius à Descartes du 15 septembre 1637 (AT I, 399). Le nom du père Fournet figure d'ailleurs dans l'édition Alquié (t. I, p. 778 et p. 797). Par ailleurs, le responsable de l'armée dans laquelle Descartes choisit de s'engager au début de 1618 est Maurice de Nassau (1567-1625), qu'il ne faut pas confondre avec son frère Frédéric Henri de Nassau (p. 367).

Les songes de l'automne 1619 ne doivent pas non plus être confondus avec « les quatre préceptes directeurs de son raisonnement qui régiront la 'Méthode' » (p. 367). Cette erreur semble d'ailleurs contaminer un autre article, celui consacré au traité de *L'Homme*. On lit, en conclusion de cette étude : « Descartes a composé son traité de *L'Homme* conformément à ses préceptes du *Discours de la méthode* (p. 387). » Rappelons que si le traité de *L'Homme* est une publication posthume, sa rédaction se situe entre deux lettres de Descartes à Mersenne écrites en 1632 : celle du 23 mai, et celle de novembre ou décembre (AT I, 254 et 263). Insistons encore sur le caractère indispensable du recours à la correspondance de Descartes, en notant par exemple que l'échange de lettres entre Descartes et Ferrier (constructeur réputé d'appareils de physique) pendant l'été et l'automne 1629 (lettres de Descartes des 18 juin et 8 octobre, réponse de Ferrier du 26 octobre, lettre de Descartes du 13 novembre 1629, AT I, 14, 32-37, 38-52, 53-69), permet de dater avec précision les recherches de Descartes en optique, point que néglige l'article de P. Amalric (p. 401 en particulier).

Ajoutons, et ici nous en venons à des remarques plus fondamentales, que contrairement à ce qu'affirme R. Saban, Descartes ne choisit pas « la circulation du sang comme exemple d'application de sa 'Méthode' » (p. 369). Ce sur quoi Descartes insiste dans la cinquième partie du *Discours*, c'est sur « l'explication du mouvement du cœur et des artères » (AT VI, 46). Ce point est d'ailleurs confirmé par le texte qui précède le *Discours de la méthode* (dans l'édition originale parue à Leyde chez Jean Maire, le 8 juin 1637, sans nom d'auteur), où Descartes, parlant de lui-même à la troisième personne, précise qu'en la cinquième partie du *Discours*, le lecteur trouvera « particulièrement l'explication du mouvement du cœur » (AT VI, 1). Effectivement, cette explication du mouvement du cœur y est présentée comme un exemple privilégié de la méthode, et son exposé, plus développé que celui du traité de *L'Homme*, occupe presque la moitié de cette partie. C'est sur l'explication de la cause du mouvement du cœur que porte la controverse avec Harvey, et non sur la circulation du sang, que Descartes admet dans tous ses ouvrages, et dont il loue Harvey de l'avoir découverte. Le nom de Harvey est d'ailleurs cité en marge du *Discours*, avec le titre de son ouvrage : *De motu cordis* (AT VI, 50), avant la confirmation, par Descartes, que l'explication qu'il vient de fournir de la cause du mouvement du cœur, par la chaleur cardiaque, est bien celle de « la vraie cause du mouvement du sang » (52). L'opposition entre Descartes et Harvey se résume à celle de Descartes théoricien (p. 372), et de Harvey expérimentateur (p. 373). Nous reconnaissons là l'influence de L. Chauvois, dont le texte *Descartes, sa méthode et ses erreurs en physiologie*, (Paris, 1966) est cité en bibliographie, et auquel R. Saban fait écho, p. 377, en rappelant les « erreurs » et les « égarements » de Descartes. Nous y voyons également le rôle de G.A. Lindeboom, dont l'ouvrage *Descartes and medicine* (Rodopi, 1978), figure en bibliographie, sans que l'auteur se réfère à des pages précises. Lindeboom a en effet écrit que Descartes n'est pas plus qu'un anatomiste amateur (...« no more than an amateur anatomist... », *op. cit.*, p. 81). Cette remarque trahit une méconnaissance de nombreuses pages de Descartes, tant d'ouvrages publiés de son vivant (cf. par exemple la *Dioptrique*, discours quatrième, en particulier ce qui concerne les nerfs, AT VI, 110), que de passages de la correspondance (cf. par exemple, la *lettre à Mersenne* du 24 décembre 1640, AT III, 263), ainsi que d'inédits, dont les *Excerpta anatomica*, édités en 1859-1860 par Foucher de Careil, d'après les manuscrits de Leibniz (AT XI, 549-634), qui rendent compte avec précision d'expériences d'anatomie pratiquées par Descartes dès son installation à Amsterdam. C'est d'ailleurs de Lindeboom (*op. cit.*, p. 32, nous donnons la référence, absente de l'article), que l'A. (p. 371) tient pour vraisemblable qu'en 1637 Descartes « ait assisté à l'université de Leyde aux démonstrations d'Anatomie de son ami le professeur Jean Wallaeus ». R. Saban n'ignore toutefois pas les expériences de médecine pratiquées par Descartes, puisqu'il se réfère à l'extrait de la *lettre à Plempius* du 15 février 1638 (AT I, 522-523,

référence que nous rétablissons), dans lequel Descartes invoque à l'appui de son interprétation les expériences de vivisection sur le cœur des poissons. Signalons d'ailleurs que ce faisant, Descartes, pour contrer Harvey, s'inspire du *De motu cordis*, où Harvey insiste sur la nécessité de l'observation sur les poissons (cf. chap. II à IV notamment). Pour dénoncer le caractère réducteur de l'opposition, qui perdure ici, entre Harvey expérimentateur et Descartes théoricien, nous ajouterons ceci : comprendre l'opposition entre Descartes et Harvey relativement à la cause du mouvement du cœur, et à la description des phases du mouvement cardiaque, c'est rappeler que Harvey lui-même a écrit, au chapitre I du *De motu cordis*, que la première difficulté rencontrée pour établir son schéma circulaire avait été de comprendre la chronologie d'admission et d'expulsion du sang dans les cavités cardiaques. Il nous semble que c'est précisément parce que la difficulté est bien réelle, que Harvey, en 1649, prendra soin de répondre à Descartes, à la fin de la seconde *lettre latine à Jean Riolan* (le fils) (voir le texte latin de cette *lettre* dans l'édition de Kenneth J. Franklin, Oxford, 1958, p. 153-154 en part.). La difficulté est d'ailleurs tellement grande qu'elle subsistera jusqu'aux méthodes graphiques d'étude du mouvement cardiaque mises en œuvre par E.J. Marey.

Après ces remarques relatives aux articles consacrés à la médecine de Descartes, il nous reste à évoquer le dernier texte consacré à Descartes. Nicolas Grimaldi présente une synthèse claire (car destinée à un public de non spécialistes), et brillante de la réflexion sur la morale qu'il a développée dans son article « La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes » (voir *BC XVIII*, 3.1.57). Montrant que l'entreprise de la science cartésienne avait été menée dans le but de faire progresser la médecine, il souligne l'importance que la sixième partie du *Discours de la méthode* accorde à la médecine, non seulement parce que « ...la conservation de la santé... est sans doute le premier bien », mais encore parce qu'elle est aussi « le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher » (AT VI, 62). Il rappelle l'engagement que prend Descartes à la fin du *Discours* « de n'employer le temps qui (lui) reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on puisse en tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusqu'à présent » (AT VI, 78). Pourtant, contrairement à cet engagement, et plutôt que d'écrire l'« Abrégé de médecine » projeté dans la *lettre à Huygens* de l'hiver 1637-1638 (cf. AT I, 507 et 649), c'est à ses *Méditations* que Descartes « emploie tout son temps » (p. 417). Pour rendre compte de « cette étrange césure dans l'entreprise cartésienne », l'A. fait observer que « quelque interprétation qu'on en puisse tenter, un fait est cependant remarquable. C'est qu'en écrivant pour son

Discours de la Méthode une morale provisoire, Descartes va décrire, et par le fait même découvrir, l'expérience métaphysique de la liberté » (cf. p. 417). Prolongeant ainsi un des aspects de la réflexion engagée dans son ouvrage *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (BC IX, 2.1.9), Nicolas Grimaldi montre que les trois règles de la morale exposées dans la troisième partie du *Discours* annoncent les thèmes de la métaphysique de la liberté : irréductibilité de notre liberté, indépendance absolue de notre volonté par rapport à notre entendement, — que Descartes définira en 1649 comme la générosité —, et infinité, à la fois, de notre liberté et de notre volonté. Ce qui permet à l'A. de conclure que « si aussitôt après avoir décrit l'infinité de notre volonté Descartes interrompit ses recherches en médecine, n'est-ce pas parce qu'il venait alors de découvrir notre liberté comme la plus originaire et la plus incurable de toutes les maladies : la maladie de l'âme ? » (p. 420).

A. B.-H.

3. 1. 5. *Doing Philosophy historically.* Il faut considérer, sans exagération, ce recueil comme l'un des indices les plus significatifs et positifs de l'évolution récente de l'histoire de la philosophie aux États-Unis et au Canada. Les historiens de la philosophie européens, ou plus exactement « continentaux », ont longtemps souffert des deux dogmes méthodologiques de leurs collègues d'outre-Atlantique, dogmes d'autant plus inviolables que restés non-écrits : (i) l'indifférence sereine envers la globalité de l'œuvre des auteurs considérés, dont on privilégiait, selon l'arbitraire de l'actualité et des goûts du moment, tel ou tel ensemble de textes, pour les confronter (et, le plus souvent, en critiquer les « fautes » logiques) comme de simples exemples d'arguments encore sommaires eu égard aux exigences formelles modernes ; (ii) l'ignorance complète de tous les travaux historiques ou exégétiques rédigés en d'autres langues que l'américain. Depuis — au moins — une dizaine d'années, cette schizophrénie tend à disparaître. Les études cartésiennes ont connu, dans le monde anglo-saxon, un brillant développement, dont témoignent les nouvelles traductions de Descartes (par J. Cottingham, R. Stoothoff et D. Murdoch), de Spinoza (par E. Curley) et de Leibniz (par R. Ariew et D. Garber), les nombreux recueils d'études (par exemple celui d'A.O. Rorty sur les *Méditations*) et actes de colloques (tenus en 1987 sur le *Discours*) et surtout les travaux de D. Garber, R. Ariew, H. Frankfurt, E.M. Curley, H. Caton, F. Van De Pitte, J.C. Doig, R. Kennington, A. Kenny, B.K. Rome, S. Rosen, W. Shea, J.B. Wilbur, A. Crombie, W. Doney, C. Larmore, J. Hintikka, M. Hooker, M. Wilson, M. Greene, B. Williams, G. Hatfield, D.R. Lachterman, et maints autres que nous oublions ici. Ce travail s'est développé dans une confrontation déjà très large et intense avec l'ensemble des philosophes européens, en sorte de rétablir, sans doute définitivement, l'unité de la « république des lettres ».

Il n'en reste pas moins une divergence de fond entre d'une part les historiens de la philosophie au sens strict (considération de la totalité des textes, lecture des arguments dans le contexte de l'auteur, reconstitution de sa problématique selon son intention propre, « disinterested history », etc.) et les purs philosophes analytiques (choix dans les textes, tenus pour des « magasins d'arguments », de démonstrations détachées de tout contexte, examen critique de ces « arguments » selon les standards et procédures de la logique contemporaine, soumission indiscutée jusqu'à l'anachronisme des auteurs anciens aux figures contemporaines de la rationalité, etc.). Or, ici, sans doute pour la première fois à un tel niveau d'intelligence et de compréhension mutuelle, ce débat se trouve posé non plus entre « continentaux » et anglo-saxons, mais bien entre les anglo-saxons eux-mêmes. Il est vrai que les deux principaux champions des thèses en présence s'élèvent d'emblée au-dessus des simplifications polémiques : J. Bennett, dans sa fameuse *Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, 1984), mène une critique autrement positive et respectueuse qu'autrefois M. Ayers contre Descartes, ou B. Russel contre Leibniz. Il en va de même pour D. Garber, qui, élevé dans le sérail, en connaît assez les détours pour admettre le rôle prophylactique de l'exigence, en philosophie, d'une argumentation formellement correcte. Le débat qu'ils mènent, sous l'arbitrage de J. Rée, dans la première section (« Raising the issues »), est absolument exemplaire. Chacun des protagonistes pourrait faire sien le mot final de J. Bennett : « Je tourne le dos à certaines autres choses < que celles que j'étudie > ; mais je ne suis pas le jeune Berkeley, et je ne pense pas que ce à quoi je tourne le dos n'existe pas » (p. 69). P.H. Hare résume ainsi la triple position finale : faire historiquement de la philosophie ne signifie ni le pur historicisme, ni le purisme analytique, mais soit l'« historical accuracy » (ce serait la position de J. Rée), soit un « means to philosophical illumination » (celle de J. Bennett), soit la « both intrinsic and instrumental value » aussi bien de l'« historical accuracy » que de la « philosophical illumination » (p. 14). Il ne faudrait d'ailleurs pas restreindre ce débat aux seuls philosophes d'outre-Atlantique ; il se pourrait qu'en Europe et particulièrement en France nous soyons confrontés à un débat aussi essentiel, bien que se posant en sens inverse : car, si nous admettons sans peine les exigences historiques, textuelles et d'érudition de l'histoire de la philosophie, nous n'avons pas une claire conscience de la fonction proprement philosophique de cette recherche positive ; en particulier, par crainte salutaire des déviations idéologiques et des « romans de philosophie », nous hésitons devant toute tentative d'interprétation globale du destin de la métaphysique, quel qu'il soit ; il se pourrait que nous ne puissions pas, à terme, nous dérober à une discussion aussi centrale et courageuse que celle que nous proposons aujourd'hui nos collègues anglo-saxons.

Ce débat général ne constitue d'ailleurs qu'une ouverture, qui introduit des discussions particulières, sur la philosophie ancienne, Kant, Hegel, les

Écossais et la philosophie contemporaine. Retenons le chapitre dévolu à Descartes : G. Dicker, « The limits of Cartesian Dualism », 3.1.36 (Descartes n'a pas démontré la substantialité de l'âme, dont l'incorruptibilité reste donc hypothétique) avec la réponse de J. Bernadete ; F.P. Van De Pitte, « Descartes' answer to the problem of empiricism », 3.1.120 (contrairement à ce que laissent supposer ses adversaires empiristes, Descartes, en particulier avec la *Mathesis Universalis* et les idées innées, comble l'écart entre le concept abstrait et la réalité physique) avec une réponse de R.A. Watson (sur la prudence à garder dans les reconstructions méta-historiques de l'intention d'un philosophe) ; L. Alanen, « Descartes, omnipotence and kinds of modality », 3.1.8. (interprétation de la création des vérités éternelles en termes de modalités : la nécessité reste absolue pour un entendement fini, sans pourtant contraindre Dieu à un « possibilisme » absolu) avec une réponse de G.I. Mavrodes. — Tant par ces études particulières que par sa problématique générale, ce volume marque une date et devrait recevoir une attention toute spéciale.

J.-L. M.

3. 1. 21. BROACKES (J.), « Descartes, Objectivity, Doubt and the First Person ». Descartes défendu contre l'accusation de « supersolipsisme » et donc l'incapacité à atteindre l'objectivité.

3. 1. 22. BROUGHTON (J.), « Necessity and Physical Laws in Descartes's Philosophy ». Sur la distinction cartésienne de la nécessité mathématique et de la nécessité physique, et son importance pour l'élaboration d'une physique mathématique.

3. 1. 26. CATON (Hiram), « Tory History of Ideas ». Pour l'A., Curley est typique de l'interprétation « tory » (par opposition à « whig ») de l'histoire de la philosophie, étudiée à partir du cas particulier de la genèse du cartésianisme ; avec la réponse de Curley et la réponse à la réponse.

3. 1. 28. CHÉDIN (Jean-Louis), « Note sur vérité et volonté chez Descartes ». Examiner la possibilité de concevoir la vérité cartésienne comme « rapport de deux volontés » (celle de Dieu et celle de l'homme) : tel est le projet auquel répond le présent article, à travers une double méditation sur la doctrine de la libre création des vérités éternelles et sur la relation de l'entendement et de la volonté dans le jugement.

Relativement à la première, un double paradoxe mérite réflexion. D'une part (p. 4 et 6), s'il est vrai que Dieu a librement créé ou « établi » les vérités éternelles, cette vérité (« la vérité des vérités ») ne peut pas être elle-même créée, non plus — comme y avait insisté M. Gueroult — que les autres vérités métaphysiques qui touchent à l'essence divine. D'autre part (p. 5), « si toute vérité sans distinction était chose établie ou créée, le sens même de la vérité

s'évanouirait » : pour que l'esprit humain puisse appréhender ou poser une vérité comme telle, il faut que lui apparaisse la nécessité ou « la vérité non créée » de cette vérité. Descartes ne peut donc paraître accréditer une création « généralisée » des vérités qu'en tant qu'il veut insister sur deux conditions, qui sont, a) qu'il dépend de Dieu que les vérités mêmes qui touchent à son essence soient ou non connues de l'esprit humain (p. 6), et surtout b) que Dieu, en tant qu'il est le souverain être et donc la souveraine vérité (*II^{es} Rép.*, AT VII, 144, 4 ; IX, 113), ne peut être « au-dessous » du vrai — ce qui ne signifie pas qu'il soit généralement « au-dessus », mais que les vérités métaphysiques du moins (à preuve la *V^e Méditation*) ne font qu'un avec son essence (p. 7). De là (p. 5 et 7) un « dédoublement » inédit « du champ de la vérité » (entre les vérités métaphysiques comme vérités des vérités, et de simples contenus de vérité déterminés), lequel ne peut manquer de trouver une sorte de transposition au sein même du sujet pensant, avec la relation entre un entendement qui « 'aperçoit' les déterminations constitutives du vrai » et une volonté qui en sa liberté fait « écho » à la volonté divine. Cette transposition, pourtant, comment la comprendre ?

Les textes cartésiens sur le rapport entre l'entendement et la volonté ne sont, on le sait, ni aisés à entendre, ni faciles à accorder. L'interprétation thomiste de Gilson (*La liberté chez Descartes et la théologie*), qui mettait l'accent sur la subordination naturelle de la volonté à l'entendement, aura trouvé en particulier des confirmations dans les *VI^{es} Réponses* : en négligeant l'opposition entre l'infinité de la volonté et la finitude de l'entendement, elle minore cependant l'originalité de la doctrine cartésienne, et laisse intacte en tout état de cause la question de savoir comment cette volonté, « infinie et de soi indifférente » (p. 10), « reconnaît (comme sien) l'objet que l'entendement 'lui présente' » (p. 9). S'il subsiste, « entre l'entendement concevant et la volonté infinie », « une hétérogénéité indéniable » (p. 11), et si cette volonté ne peut plus être créditée d'un « entendement-bis » (p. 8), comment donc concevoir la « fixation » de la volonté à l'évidence ? Le problème ne sera guère résolu par l'évocation de la *propensio* comme « troisième terme intermédiaire, sorte de schème entre volonté et entendement » (p. 11). Il pourra l'être en revanche si dans l'évidence — en tant qu'elle « n'a pas d'au-delà qui serait plus évident qu'elle-même », et qu'en conséquence l'entendement qui s'y attarde ne peut rien que la répéter indéfiniment (p. 12) — on reconnaît *une forme d'infinité* à laquelle la volonté ne pourra manquer d'être sensible. Ainsi « l'unification du champ de la vérité » s'opérera-t-elle « du côté de la volonté », laquelle, de soi indifférente au *contenu* (que l'entendement seul appréhende), ne peut l'être au *passage à l'infini* (p. 13) qui a lieu à même l'évidence, avec l'« espèce d'induction infinie » qui s'ajoute « au contenu proprement dit de la chose évidente ». Ainsi, c'est dans l'évidence cartésienne elle-même que s'opèrent l'articulation et l'alliance entre rationalité et liberté, entre finitude et infinité, selon une solution « plus économe » et « plus intérieure » que ce ne sera le cas chez Spinoza et chez

Leibniz. Et qu'en problématisant la « volonté de vérité », la philosophie moderne, avec Nietzsche en particulier (p. 14), ait dû elle-même affronter un certain dédoublement du vrai, sera peut-être la raison la plus pressante de continuer à méditer sur l'équilibre constitutif de cette solution.

Cette étude dense et subtile s'inscrit manifestement dans une plus vaste entreprise de réexamen des thèmes fondamentaux de la métaphysique classique, dont l'A. a livré ailleurs (cf. *Infini et subjectivité dans la pensée classique*, R.M.M., 1989-2, p. 229-250) un passionnant échantillon. Ici même, une reconstruction aussi vigoureuse qu'« économe » de la paradoxiologie liée à la création divine de « la nature de la vérité » (qui seulement aurait pu s'articuler plus explicitement à certaines mises au point récentes touchant l'« impossible absolu »), ainsi qu'une solution particulièrement élégante donnée (non sans affinités de structure avec sa thématization malebranchiste : cf. *Rech. de la Vérité*, I, II, II, et 1^{er} *Éclaircissement*, Pléiade I, p. 31 et 800) au problème de la relation de la volonté à l'évidence, ne pourront manquer de retenir l'attention du *cartesian scholar*, qui regrettera simplement, sous deux rapports, que l'A. n'ait voulu ici livrer qu'une « note ». D'une part, certains thèmes délicats de la doctrine cartésienne (l'infinité de la volonté opposée à la finitude de l'entendement, mais surtout son « indifférence », peut-être ici généralisée à l'excès) sont d'emblée supposés compris, cependant que d'autres (la causalité de Dieu par rapport à soi, l'unité en Dieu de l'entendre, du vouloir et du faire, la relation générale entre vérité et être) demeurent en lisière d'une analyse (de la relation entre Dieu et le vrai) qu'ils auraient pu venir compliquer (l'hypothèse, évoquée et révoquée p. 5, d'une « création intégrale des vérités » appelant d'ailleurs sans doute comme telle quelques précisions). D'autre part, des formulations un peu trop elliptiques rendent malaisée l'appréhension du type de rapport auquel devrait, du côté de l'action divine, correspondre l'« alliance » réalisée dans la pensée humaine entre liberté et nécessité. Au reste, peut-on dire du processus de la vérité *en général* (et non seulement la réflexion métaphysique qui statuera sur la vérité de la vérité) qu'il « met en phase » (p. 11) ou fait « se rejoindre » (p. 12) la volonté humaine et la volonté divine *dans une relation actuelle et expresse* ? le principe de cette « mise en phase » n'est-il pas d'emblée compromis par l'incompréhensibilité de la volonté divine, comme par l'incommensurabilité qui subsiste entre le temps de la recherche de l'évidence et l'éternité du vouloir divin ? si la volonté peut trouver dans l'absolu de l'évidence le miroir de sa propre infinité, l'entendement, dont l'autorité ne devrait pas être sous-estimée, pourra-t-il quant à lui voir dans son contenu autre chose qu'une pleine et absolue réalité, dont la provenance divine, une fois reconnue généralement, n'a plus à entrer en compte ? Par rapport à une réflexion originale et incisive, ce ne sont là que perplexités subsidiaires, qu'un exposé plus organique sera bien évidemment propre à dissiper.

D. K.

3. 1. 41. FLOOD (E.-T.), « Descartes's Comedy of Error ». L'A. se demande si une partie du succès des *Méditations* ne tient pas à la dimension dramatique de leur narration. L'A. retrouve dans leur construction temporelle les éléments de la comédie : moment tragique de l'effondrement du monde, intervention d'un *deus ex machina*, happy end.

3. 1. 52. GRIMALDI (Nicolas), *Six études sur la liberté et la volonté*. Cet ouvrage important sera recensé dans le BC XX.

3. 1. 59. KATZ (Jerrold J.), « Descartes's *Cogito* ». L'A. considère le *cogito* comme vrai en tant qu'inférence analytique, selon sa propre théorie des inférences analytiques, fondée sur la notion d'isomorphisme intentionnel (voir le BC XVII, 3.1.44).

3. 1. 67. LYONS (J.D.), « Rhétorique du discours cartésien ». Il y a trois grandes catégories rhétoriques du discours cartésien : l'évidence, l'éthos et l'exemple.

3. 1. 70. MAGNARD (Pierre), « La fonction 'dieu' dans le système ». L'A. soumet à l'épreuve de la systématique moderne le problème médiéval de la classification des attributs divins, de leur sériation et de leur déductibilité éventuelle les uns des autres, évoqué à partir de leur mise en ordre chez Nicolas de Cuse. Les attributs deviennent des *fonctions* quand on attend du concept de Dieu qu'il « suture » le système, trouvant par là lui-même une fonction propre : garantir l'intelligibilité. L'A. analyse les avatars de cette fonction, « soit qu'elle s'exerce en un autre *situs* d'une doctrine à une autre, soit qu'elle investisse un autre agent ». L'enjeu est clair : « Conserve-t-on le même dieu, quand la fonction – suturer le système – passe d'un attributaire à un autre – de l'Un à l'Être, de la cause à la fin, de la puissance à la volonté, de la volonté à la sagesse, etc. ? » Entre une pensée médiévale et renaissante qui préjugait de la réponse parce qu'elle ignorait l'épreuve des systèmes et, *a fortiori*, leur dérive, et Malebranche et Leibniz (étudiés dans le sillage de l'interprétation d'André Robinet) chez qui la fonction « dieu » s'avère la pierre de touche de la complétude et de la stabilité du système, l'A. mentionne la *Méditation* III en sa double énumération des attributs divins (AT IX-1, 32, idée de Dieu dans sa réalité objective, *ut cogitatum*, et 36, qui inaugure la preuve elle-même, Dieu *ut causatum* – mais ici le latin et la traduction française auraient dû être significativement distingués), avant de citer un passage des *Premières Réponses* (AT IX-1, 86-89) qui apparaît « remarquable par le glissement qui s'y opère de « l'essence » de Dieu, infini et souverainement parfait, à la « toute-puissance » et de la « toute-puissance » à la « cause de soi » : dans le système, Dieu fonctionne tour à tour comme béance – l'infini –, comme suture – le parfait –, comme principe enfin – la cause de soi ». Selon l'A., c'est le concept de substance qui permet un tel glissement : infinité et perfection ne feraient qu'« exprimer » la substance,

doublant d'une priorité transcendante sa priorité ontologique (subsistance par soi). Cependant, remarque Pierre Magnard, la transposition de l'attribut « infini » en une fonction met en péril, chez Descartes, la requête d'unité du système : « l'infinité échappe donc à toute compréhension par le système, comme si la rationalisation que nous en avons tentée restait suspendue, tandis que l'*ens summe perfectum* semble combler notre exigence de rationalité, qui pense pouvoir se satisfaire également de l'usage transcendant du principe de causalité : nous rendons ainsi raison de Dieu dans la même mesure où Dieu rend raison de toutes choses ». Même s'il nous semble difficile d'accorder la dernière assertion (car ce n'est justement pas « dans la même mesure »), l'ensemble de la remarque a le mérite de souligner la résistance fondamentale du cartésianisme à son inscription dans une problématique leibnizienne (qui, en fait, est celle de l'article lui-même). L'A. le reconnaît : « tout se passe comme si la pleine affirmation de Dieu chez Descartes était l'aveu de l'échec du système ». Je proposerais volontiers à Pierre Magnard la formule selon laquelle, chez Descartes, Dieu est moins ce qui *suture* le système que ce qui le *sature*.

Restait à montrer alors que le cartésianisme a « engendré autant d'avatars qu'il reconnaissait à Dieu de sites et de fonctions » (Spinoza, Malebranche, Leibniz). Nous espérons que d'autres contributions prochaines permettront à l'A. de reprendre et de développer la lecture de Descartes qu'il esquisse ici, proprement *discutable*, comme de préciser les rapports complexes de l'origine des systèmes modernes et de l'histoire de la théologie des attributs divins.

V. C.

3. 1. 71. MARCIL-LACOSTE (Louise), « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique ». « L'égalité épistémique » des sujets pensants, c'est ce que signifie l'annonce : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (qui n'est donc pas un énoncé ironique).

3. 1. 75. MARION (Jean-Luc), « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry ». L'impressionnante méditation publiée en 1985 par Michel Henry sous le titre : *Généalogie de la Psychanalyse* a, comme on sait, pris son départ dans une réinterprétation du *Cogito* cartésien en tant que mise en valeur, sous le nom de « pensée », d'un « apparaître pur » (le *videor* du *videre videor* d'AT VII, 29, 14-15), d'un « sentir primitif » irréductible à toute représentation « ekstatique » (à tout *videre*), et constitutif d'une sphère d'immanence auto-affective (l'âme ou l'esprit même) en laquelle seule résident la « vie » et l'être véritables. Pour honorer, dans un important article, la puissance de cette interprétation, J.-L. Marion a choisi non d'en détailler les concepts, ni d'en évaluer les arguments, ni non plus d'examiner pour lui-même le programme philosophique (d'une « phénoménologie matérielle ») dans lequel il convient

de la comprendre ; mais plutôt, 1°) de redéfinir sur un mode synthétique les apories de l'interprétation jusque-là prédominante — y compris dans la tradition phénoménologique — du *Cogito* en termes de représentation ou de pure visée intentionnelle, puis 2°) d'éprouver la pertinence de la problématique adoptée sur un objet philosophique non abordé par M. Henry, savoir, la passion de générosité d'après le *Traité des Passions*.

La première partie de ce programme nous vaut (p. 52-59) une démonstration proprement éblouissante, où se trouvent résumées et traversées comme seule le permet une familiarité consommée les thématiques husserlienne et heideggerienne du *Cogito*, mais aussi sa compréhension kantienne et, par occasion, son interprétation par M. Gueroult. Le *terminus a quo* en est bien entendu la position husserlienne de l'intentionnalité comme propriété fondamentale de toute *cogitatio* : si cette position signifie (p. 52) que « je ne pense jamais qu'un autre de ma pensée », et que, dans tout « je pense », « la pensée s'extase, à partir du *je* et selon un écart originaire d'avec lui, en direction de ce qu'elle pose comme un objet », la possibilité pour la pensée de se penser elle-même, et donc l'être-pour-soi de l'*ego* dans le *Cogito* cartésien, ne pourront se comprendre (selon une « paradoxale propriété de fond », écrit Husserl) que comme « intentionnalité redoublée ou, si l'on préfère, repliée sur elle-même » (p. 53), dans laquelle l'*ego* s'instituera (célèbre formule des *Méditations Cartésiennes*, § 15) comme le « spectateur impartial de soi-même ». Quoiqu'avec des intentions et appréciations à bien des égards opposées, cette interprétation par le « redoublement de l'extase représentative » (p. 53) sera reprise et même portée à sa forme la plus expresse par Heidegger, avec la formule du *Cogito me cogitare* et le thème d'une « co-représentation » du *je* dans chaque représentation (cf. *Nietzsche II*, p. 153-154/126-128 tr. fr.). Elle est pourtant grosse d'apories (par la « scission » qu'elle introduit entre le « je » visant et le « je » visé), et du reste immédiatement paradoxale (dans la mesure où elle suppose, dans le rapport du « je » à « lui-même », la même extase représentative, ni plus ni moins, qui définit son rapport aux autres *cogitata*, ce qui naturellement engagera à se demander, en perspective cartésienne (p. 56), comment la représentation, cet *ideatum* qui regarde « l'existence de l'*ego* ou même sa performance de pensée », peut « faire exception à la disqualification (par le doute hyperbolique) des évidences, même les plus présentes ». Assumer de manière conséquente une telle interprétation ou axiomatique reviendra en fait à donner raison à Kant, lequel, s'il admettait que le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, déniait au « je » de ce « je pense » la possibilité de s'y inclure à la façon d'un objet (matériellement), et pour lequel, en conséquence, on peut estimer que « jamais la transition de l'*ego cogito* à un *sum* effectif ne sera légitime » (p. 56-57). Mais cela signifie tout aussi bien que s'il subsiste une aporie kantienne de la représentation objective du « je », cette aporie n'est au fond nulle autre que celle de l'interprétation du *Cogito* cartésien en termes de représentation.

D'autant que Descartes lui-même avait expressément refusé, dans ses *Réponses à Bourdin* (AT VII, 559, 2-10), qu'il fût nécessaire à la *res cogitans* en tant que telle de *cogitare se cogitare*, autrement dit (p. 59) de « redoubler sa *cogitatio* d'une *cogitatio* réfléchie », reste donc à chercher (*ibid.*) « selon quel autre modèle conceptuel l'immédiateté [à reconnaître ici à] la *cogitatio* pourrait elle-même s'exhiber phénoménologiquement ». C'est ce modèle que semble fournir la phénoménologie de M. Henry, dans la mesure où la conscience s'y pense non « par représentation, intentionnalité ou extase », mais par réceptivité et auto-affection, dans une immanence absolue (p. 60) ; et de fait, pour peu qu'on y prête attention, nombreux sont les énoncés (non seulement en *Med. II*, mais aussi dans les *Principia* (I, 9), et p. ex. dans la *lettre à Plempius* du 3 octobre 1637, AT I, 413, 14-20) où l'on verra Descartes faire fond sur un certain « sentir primitif », absolument inaccessible au doute qui peut frapper toute représentation en tant que transcendante. Nombreux dans la philosophie première, de tels énoncés se retrouveraient-ils (pour donner à ce « modèle » qui par ailleurs soulève ses propres questions un supplément de crédit) en d'autres lieux de l'édifice cartésien ?

C'est d'abord au développement original du *Traité des Passions* sur les fonctions de l'âme (art. 17 sqq.), que cette nouvelle recherche peut s'adresser. « On peut généralement nommer passions de l'âme », écrit Descartes, « toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles ». Cette définition laisse-t-elle subsister la possibilité d'un régime de la *cogitatio* qui consiste en auto-affection pure (exclusive de toute extase comme de toute causalité extérieure à l'âme elle-même) ? Apparemment non — en fait, si. D'une part (p. 63-64), Descartes l'admet (ici avec le mot « souvent ») : il y a des passions (au sens le plus large, cf. l'art. 41, AT XI, 360, 1-2, comme au sens étroit du mot, cf. l'art. 51, AT XI, 371, 15-16) dont l'âme est elle-même la cause. Telles sont les perceptions de nos volontés, dont traite l'art. 19 (volontés que l'art. 29 définira du reste comme « des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elles-mêmes », et non par quelque mouvement des esprits animaux) ; et aussi, les « émotions intérieures », p. ex. de joie intellectuelle, « qui ne sont excitées dans l'âme que par l'âme même » (art. 147 ; cf. aussi l'art. 91). D'autre part (p. 64-66), s'agissant précisément de nos volontés et de leurs perceptions, l'« écart extatique de la représentation » ne s'y vérifie pas toujours dans la même mesure : non seulement, d'après l'art. 19, notre volonté et sa perception intérieure « ne sont en effet qu'une même chose », et ne peuvent en conséquence s'« opposer d'après une extase représentative, qui distinguerait l'objet d'avec la pensée de l'objet » (p. 65) ; mais il arrive que notre volonté même ait moins un objet (représentable) qu'un *objectif* (ainsi avec la volonté d'aimer Dieu, art. 18) ; et lorsque cet objectif n'aura trait à rien d'autre qu'à elle-même (avec la « considération de sa propre nature », art. 20), on pourra

parler, écrit l'A. (p. 66), d'un « cercle parfait » de la *cogitatio*, se rapportant à elle-même exclusivement et d'une manière qui « outrepassé décidément le régime de la représentation extatique ou de l'écart intentionnel ».

Y aurait-il alors moyen de trouver du côté de ces « passions » davantage encore que le témoignage d'une auto-affection de l'âme, ou de la possibilité d'une « perception sans extase » : un cas d'affection proprement principielle, où une sorte de *Cogito* se réeffectuerait d'une manière cette fois pure de toute extase représentative ? Ce cas semble en effet fourni par la définition cartésienne de la générosité, dans laquelle l'A. retrouve (p. 67-71) quatre traits fondamentaux. Ce sont,

a) le caractère *auto-affectif* et la réitération du « cercle de la *cogitatio* de soi par soi » : la générosité ne tient qu'à une certaine « volonté qu'on sent en soi-même » (art. 158) ; elle est liée à l'estime (art. 151) et à la satisfaction (art. 190) de soi ; et le « merveilleux » (art. 160) de sa cause est précisément que cette cause ne soit nulle part ailleurs qu'en « celui qui en subit les effets » (p. 67) ;

b) l'« *irréalité* » de l'objet : en tant que passion déjà, la générosité dépend de l'admiration et de l'estime, qui n'ont trait qu'à la *nouveauté* et à la *grandeur*, c'est-à-dire non point à des caractères réels des objets, mais à de pures modalités ou qualités (*ibid.*) ; or il semble qu'avec la générosité elle-même, cette irréalité de l'objet soit portée à un second degré, puisque son « objet » propre, en tant qu'il coïncide avec notre *mérite*, n'est rien qui soit distinct de l'usage ou de la disposition de la volonté, et que la « bonne volonté » cartésienne, qui définit plus précisément cet « objet », n'est en somme qu'une « volonté de volonté », « par définition inobjectivable » (p. 68), et donc nullement destinée à faire « écran » à l'auto-affection de l'âme ;

c) l'exercice d'une *forme particulière de cogitatio*, sous les espèces de l'*estime*, laquelle certes peut être définie (art. 149) comme « inclination à se représenter la valeur de la chose estimée », mais constituée plus proprement *la cogitatio elle-même comme appréciation de la valeur* ; de cette estime, qui « permet d'ailleurs de se représenter (avec la grandeur de Dieu : AT I, 145, 21-24) ce qui surpasse positivement la compréhension » (p. 69), il ne faut pas seulement dire que la possibilité spécifique conditionne « le vrai office de la raison » (AT IV, 284, 25) dans l'ordre pratique : elle constitue aussi bien, comme « représentation non extatique », et « modalité absolument non intentionnelle de la *cogitatio* », la seule modalité possible de la relation à soi d'une « âme » qui « se connaît soi-même comme volonté et s'auto-affecte de son ' bon usage ' » (p. 70) ; et enfin,

d) l'*efficacité* « *ontique* » et non seulement éthique : bien entendu, « comme toute autre passion » (*ibid.*) liée à l'estime ou au mépris de soi, la générosité « détermine la manière d'être de son objet » (ou plutôt de son sujet), à savoir, non seulement « toutes ses actions », mais même sa mine, ses gestes et sa démarche (art. 151). Son efficacité cependant ne s'arrête pas

là : en tant qu'elle implique ou induit cette suffisance (*autarkeia*), ou ce « pouvoir subsister par soi-même » qui est associé à une parfaite disposition de la volonté, on peut aller jusqu'à dire (p. 71) qu'elle « détermine aussi l'être (subsistant) de son sujet », à qui elle confère « la plus haute perfection d'existence possible ». Dans la mesure où « c'est bien son être qu'elle accomplit, ontiquement, sous la modalité éthique du bonheur », où elle « sanctionne ainsi explicitement le *sum* » de l'*ego*, n'y a-t-il pas dans sa présentation une répétition du *Cogito* sous la modalité de la volonté, c'est-à-dire — la volonté « accomplissant une pure auto-affection de l'âme » — sous la modalité d'une auto-affection cette fois pure de toute extase ? Les études cartésiennes auraient alors envers l'auteur de *L'Essence de la manifestation* une double dette, pour avoir permis de déceler dans la dernière œuvre de Descartes cette nouvelle formulation du *Cogito*, « la plus dissimulée », mais aussi « la plus radicale » (p. 71) et au fond « la seule rigoureuse » (p. 72).

Consciente de sa propre hardiesse, attachée du reste à tester une hypothèse plutôt qu'à établir une vérité exégétique définitive, et adossée à une problématique singulière que l'A. n'entend pas assumer sans réserves, la reconstruction qui constitue la *pars informans* du présent article est évidemment destinée à provoquer la discussion — la question principale concernant assurément les conditions dans lesquelles le concept d'auto-affection, pourvu par M. Henry de la charge ontologique que l'on sait, pourra être sans effet d'adultération réinscrit dans la constitution particulière de la psychologie cartésienne et adapté à la délicatesse du *sensus* cartésien. Une simple esquisse de la discussion requise pourra d'abord distinguer trois points qui semblent incontestablement acquis. Ce sont,

1) que la relation à soi de l'âme ou de la « personne » (AT III, 694, 3) cartésienne implique à titre absolument général et constitutif une certaine dimension auto-affective, laquelle s'actualise dans des pensées qui manifestement ne peuvent être comprises sous la modalité de la simple représentation. Cette dimension en sa spécificité se trouve marquée chez Descartes par un usage régulier du mot *sentir* en toute une série d'occurrences décisives : non seulement nous *sentons* que notre âme est unie à notre corps, ou qu'ils agissent l'un sur l'autre (*à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692, 3) ; non seulement nous *sentons* que nous voyons (*Principes*, I, 9) ; mais nous *sentons* et *expérimentons* en nous-mêmes notre libre arbitre (*à Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT IV, 332, 24 sqq.), ainsi éventuellement que notre résolution d'en user bien (*Passions*, art. 153) ; et même *sentons* (tr. fr., AT IX, 110-111) ou *expérimentons* (*experimur*) qu'il ne se peut pas faire que nous pensions, si nous n'existons (*1^{re} Rép.*, AT VII, 140, 26-28). S'agissant spécialement du *Cogito*, on ne saurait sérieusement contester que cette auto-affection en soit un ressort essentiel : si en effet nous pouvons atteindre à la certitude de notre pensée et de notre existence (comme être pensant), ce n'est pas simplement en réfléchissant au fait que nous ne saurions douter

des conditions absolues sous lesquelles notre doute en général est possible ; il faut que ces conditions mêmes, qui sont absolument réalisées en nous ou avec nous, nous soient données à connaître sur un mode original et originaire (la *cognitio interna* des *VI^e Rép.*, AT VII, 422, 13), qui tel quel ne saurait revenir par exemple aux vérités mathématiques. On peut s'interroger sur les raisons (elles-mêmes à chaque fois spécifiques) pour lesquelles cette modalité auto-affective de la connaissance (pour ne parler que de la connaissance) a été communément recouverte par la tradition philosophique ou exégétique moderne (avec des exceptions : Merleau-Ponty, Alquié, J.-M. Beyssade, J.-L. Nancy, signalées p. 61, n. 16) ; en tout état de cause, il ne s'agit pas d'une découverte absolue, puisqu'entre l'extension de cette modalité et le domaine du « sentiment intérieur » malebranchiste (cf. *Généalogie...*, p. 82-83), la correspondance est à peu près parfaite.

2) En tant qu'elle est comprise dans toute expérience que l'âme peut faire d'elle-même et de ses facultés, cette dimension auto-affective se retrouve naturellement avec un caractère tout aussi principal dans la morale cartésienne, au titre de la définition de la générosité. Le généreux, en effet, se définit particulièrement par un certain sentiment de lui-même (*Passions*, art. 153-154), qui semble n'être relatif qu'à ce qu'il s'est donné à lui-même (une certaine résolution), selon une relation de sa volonté à elle-même (à son propre usage) dont il faut bien remarquer qu'aucune structure de représentation ne suffira à définir l'essence. Or, un tel sentiment, tout à fait spécifique et en son genre parfait, n'est pas seulement ce qu'il possède factuellement : il est aussi bien ce qu'il cherche à conserver, et cela même dont il jouit, s'il faut concevoir, entre le sentiment *de la résolution d'user bien de son libre arbitre*, et celui *d'en avoir bien usé* (constamment), la parenté la plus étroite, et si ce dernier correspond au « souverain contentement » qui est le prix de la vertu (à *Elisabeth*, 4 et 18 août 1645 ; à *Christine*, 20 novembre 1647 ; *Passions*, art. 148). Par contraste, on pourra voir dans la connexion de l'*orgueil* et de la *bassesse* (art. 159), avec le cortège de mauvaises passions (art. 158) et de vices (art. 164) qui lui sont liés, la figure du plus grand dérèglement de l'auto-affection, les âmes orgueilleuses ou basses ne méconnaissant pas seulement leur propre fait, et ne s'excluant pas seulement elles-mêmes de la plénitude du sentiment généreux, mais tendant à s'attribuer à elles-mêmes sans distinction « tout ce qui leur arrive de nouveau » (art. 160).

3) Dans ces conditions, il est parfaitement légitime de voir dans la définition de la générosité une répétition éthique du *Cogito*. L'analogie ne tiendra pas seulement au caractère « ontiquement » fondateur de la relation à soi-même décrite à l'art. 153 (laquelle, outre ses effets extérieurs, conditionne ou définit en effet le plus parfait mode d'être de l'*ego*), mais aussi et d'abord au caractère apodictique du raisonnement (enveloppé par l'art. 152, mais déployé dans la *lettre à Christine* du 20 novembre 1647) qui ramène au seul usage de la volonté l'objet légitime de l'estime de soi. Aussi bien,

entre cette manière de *Cogito* éthique et le *Cogito* proprement métaphysique, une question de priorité peut-elle être posée avec fondement, si l'opération philosophique des *Méditations*, ou celle dont il est question dans la Quatrième partie du *Discours*, ne peut elle-même se concevoir et s'accomplir que sous la condition d'une certaine résolution « générale », déjà évoquée dans la Troisième partie de ce même *Discours*, mais qui aura attendu le *Traité des Passions* pour être portée à la clarté d'une thématization expresse.

S'agissant toujours de la pertinence cartésienne du concept d'auto-affection, il conviendra toutefois de souligner deux autres points :

1) L'« auto-affection » de l'âme cartésienne admettra non un seul, mais plusieurs régimes — à savoir, au moins autant qu'il y a d'acceptations possibles pour la dénomination de « passion de l'âme ». D'une auto-affection pour ainsi dire « passive » et absolument générale, qui tient au simple fait que l'âme *reçoit* en un certain sens (d'elle-même, comme un donné interne) toutes les pensées qu'elle *conçoit* à titre actif : volitions ou pensées volontaires, cf. *Passions*, art. 19 et 20 ; cf. aussi les textes, AT III, 295, 24-27 et 372, 13-16, cités par J.-L. M. p. 65), il faut en effet distinguer au moins cette auto-affection « active » et spéciale, par quoi l'âme *se donne*, comme une pensée spécifique, une certaine passion ou émotion. Et encore, dans ce second régime de l'auto-affection, faut-il distinguer de nouveau entre le cas où l'âme se procure à elle-même une passion caractérisée (ce qu'elle ne peut faire qu'en effectuant à l'égard d'un certain objet un jugement (*Principes*, IV, 190 ; *Passions*, art. 45) ou un « mouvement de volonté » (*à Chanut*, AT IV, 602, 3-4), caractérisable comme une émotion « intellectuelle » (*Passions*, art. 79 et 91), que suit instantanément (mêmes textes et art. 92) la passion correspondante), et celui où elle éprouve simplement dans un certain retour sur soi ou retrait en soi une *émotion intérieure* qui est d'un autre ordre que les passions dont elle se trouve par ailleurs affectée en son « extérieur », et peut leur être opposée (art. 147 et 148).

Ces distinctions ne s'imposent pas seulement du point de vue de la rigueur philologique : telles quelles, elles mettent immédiatement en cause la nature simple et inconditionnée du phénomène auquel elles se rapportent. Car d'abord on remarquera que l'une et l'autre formes de l'auto-affection « active » impliquent à titre de condition l'être-incarné de l'âme et par conséquent son hétéro-affection : la première, pour autant que la passion qu'il s'agit pour l'âme de se procurer constitue une affection *du composé* ou de l'âme unie au corps ; mais la seconde aussi, pour autant que l'« émotion intérieure » ne peut être vécue comme telle ni prendre son sens propre, sinon par opposition à certaines passions affectant l'âme en son « extérieur ». Quoique l'âme puisse se donner à elle-même « directement » cette émotion (par l'effet immédiat d'une seule pensée), alors qu'elle ne peut se donner nulle passion sinon « indirectement » (art. 41 et 45), on ne peut donc pas plus dans un cas que dans l'autre parler d'une production purement immanente et *absolument* immédiate. Cette condition suffit à rendre au « senti-

ment de soi » dont il est question dans la morale une complexité digne d'élucidation : elle n'aurait cependant qu'une portée critique limitée s'il était du moins manifeste que le premier régime (« passif ») de l'auto-affection est des deux le plus originaire, et ne requiert nulle pareille médiatisation. Or, tel serait bien entendu le cas, si l'on pouvait supposer que cette auto-affection n'implique dans l'âme aucune espèce d'« extase » ni de différence d'avec soi, autrement dit, que l'âme affectée d'une pensée donnée est, et s'apparaît immédiatement comme, absolument la même qui se la donne. Comme y ont insisté plusieurs critiques (cf., dans la même livraison des *Ét. Phil.*, M. Borch-Jakobsen, *L'inconscient malgré tout*, p. 11), une telle identité absolue est pourtant pratiquement inconcevable ; et quoique, par exemple, une volition et la perception de cette volition « ne soient en effet qu'une même chose » (art. 19), autrement dit, soient réellement indissociables et ne se distinguent en tant que pensées d'aucune manière « réelle », tant s'en faut que l'on puisse aller jusqu'à tenir pour nulle la différence « modale » qui subsistera entre elles et n'indique rien de moins qu'un clivage général et une intrication primitive des modalités de la *cogitatio*.

Dans la mesure donc où sera reconnaissable dans la « pensée de vouloir » (comme du reste dans la « pensée de voir », etc.), une certaine différenciation interne, ou une certaine dualité de moments (« irréaliste », mais peut-être aussi en un autre sens *irréalisée*), la question de l'origine de cette différenciation ne pourra guère être évitée ; et, d'autant que le premier « se-sentir-soi-même » de l'âme aura été situé par Descartes (avec les « premières passions de notre vie », celles du fœtus : *Passions*, art. 107 à 110, et à *Chanut*, 1^{er} février 1647, AT IV, 604-606) dans les conditions de la plus grande dépendance de l'âme à l'égard du corps, on pourra se demander si la différence originaire entre « l'âme en tant qu'elle est unie au corps » et l'âme en tant qu'elle pense (à *Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 664, 23-28) ne constituerait pas par hasard, jusque dans les pensées « purement intellectuelles », l'unique principe, paradigme ou substructure de cette différenciation. En toute hypothèse, l'auto-affection dont il s'agit, loin de constituer un phénomène absolu et si l'on peut dire transparent à lui-même (c'est-à-dire aussi un acte pur et un absolu « commencement »), redeviendra ainsi une condition structurelle complexe et en soi énigmatique, dont on pourra douter qu'aucune phénoménologie soit capable de fournir l'explication.

2) Au demeurant, on ne saurait trouver nulle part chez Descartes — pas plus dans le *Cogito* que dans aucune autre pensée — une « auto-affection » qui manque à être immédiatement doublée d'une « représentation ». La chose est simple : si tant est que soit possible une auto-affection « pure » de toute représentation, elle restera par définition entièrement aveugle (plutôt qu'éblouie de sa propre lumière) et en tout cas (cf., toujours dans *Les Ét. Phil.*, J.-L. Chrétien, *La vie sauve*, p. 42) indicible comme telle. Avoir une pensée, c'est en fait immédiatement avoir l'idée de cette pensée (AT III, 295, 24-27, etc.) ; et lors même que cette pensée est fort confuse, ou qu'elle ne

consiste pas, « considérée précisément en elle-même », en un acte de représentation, la perception que nous en avons nous *représentera* tout au moins cette pensée même qui en est en quelque façon la cause (ce qui fonde Descartes à écrire, *Passions*, art. 17, que « toujours [l'âme] reçoit [ses perceptions] des choses qui sont représentées par elles »). Il y a donc ici deux méprises à éviter : celle, classique, qui consistera à poser la représentation comme la modalité absolument première de toute pensée (ce que suffit à infirmer le fait que les premières pensées de notre vie aient consisté en affections aveugles), et celle qui consistera à majorer pour la convertir en distinction « réelle », sinon même pour y trouver le principe d'un dédoublement du cartésianisme, la différence entre le moment de la pure affection (ou « modification de l'âme ») et celui de la représentation réflexive en général. Le texte des *VII^{es} Réponses*, qu'on sera tenté d'invoquer à l'appui de cette dernière distinction, ne présente en réalité comme facultative qu'une *réflexion* *expresse* sur la pensée que l'on vient d'avoir ; mais de cette réflexion *expresse*, il conviendra de distinguer, encore une fois, la simple saisie réflexive par quoi seule une pensée quelconque peut être identifiée, dans son objet ou seulement dans son sens. Aussi bien n'est-il peut-être pas indispensable de renoncer à la caractérisation de toute pensée ou conscience comme *intentionnelle* (ce qui n'est peut-être même pas possible, si toutes les pensées caractérisées ici, p. 65-68, comme « sans objet » ou comme « à objet irréel » peuvent toujours en conserver un selon l'extension husserlienne de la *Gegenständlichkeit*), mais seulement de rendre au concept d'intentionnalité une complexité telle qu'il soit bien entendu que la « représentation » *pleine d'un « objet » déterminé* (quoi que nous désignons de ce nom) *est proprement le fait ou le travail de la réflexion*, laquelle (dans son plus simple régime) constitue, de chaque pensée, le *second moment* ou *second degré* par rapport à celui, premier ou peut-être plutôt primaire, d'un acte, d'un rapport, d'une affection ou d'une intention immédiate.

Cette indissoluble solidarité, dans la *cogitatio*, du moment (auto-)affectif et du moment réflexif s'observe bien entendu dans le *Cogito*, où, avant même toute auto-définition de l'*ego*, la simple profération du « je pense » ou du « je suis » (et *a fortiori* celle du « donc ») suppose ou constitue une « reprise » (J.-M. Beyssade) réflexive (représentative et cognitive) de l'expérience immédiate : elle sera, si l'on ose dire, encore plus impossible à méconnaître dans la définition de la générosité, laquelle consiste certes (*Passions*, art. 153) « partie en ce qu'[on] sent » en soi-même la ferme et constante résolution d'user bien de son libre arbitre, mais d'abord « partie en ce qu'[on] connaît » qu'il n'y a rien pour quoi l'on doive être loué ou blâmé sinon pour son usage, qui seul véritablement nous appartient. Aussi sûrement le concept d'auto-affection peut s'appliquer sous certaines conditions au « sentiment de soi » du généreux ; aussi légitime et perspicace sera d'ailleurs la détermination de l'*estime* comme modalité tout à fait spécifique de la *cogitatio* — aussi sûrement, dans la *cogitatio* généreuse, le principe général

qui définit l'objet légitime de l'estime de soi forme lui-même le propre objet ou résultat d'une réflexion différenciée et fermement articulée, qui par exemple implique référence à la relation intersubjective d'éloge ou de blâme, et qu'aucun sentiment déterminé ne suffira à résumer ou à envelopper. Cette même réflexion, au contraire, avec sa discursivité « claire et distincte », est absolument nécessaire pour que la volonté qu'il s'agit de sentir en soi se trouve instituée dans le régime requis (lequel, par parenthèse, ne sera jamais celui d'une pure « volonté de volonté », si le « bon usage de la volonté » doit rester articulé à un bien transcendant et non seulement à un bien immanent). Et si l'affectivité généreuse est en fait elle-même non point simple, mais complexe ; si le « sentiment de soi » dont il s'agit peut se différencier en pur sentiment de la résolution, estime de soi-même à raison de cette résolution, admiration de la « merveille » du libre arbitre (art. 160), satisfaction liée à l'action bonne (art. 190), humilité imposée par « l'infirmité de notre nature » (art. 155), « tranquillité et repos de conscience » (art. 190) à l'égard du passé comme de l'avenir, etc., à quoi s'ajouteront les inclinations et passions qui se rapportent aux autres hommes — la simple énumération de ces sentiments co-impliqués suffit à montrer ce que doit leur démultiplication à une différenciation et articulation correspondante de la conscience objective.

Dans cette articulation certes, en aucun cas ne sera compris l'*ego* « en personne » : aussi bien ne fera-t-il pour lui-même, « en personne », l'objet (ou le « quasi objet ») d'aucun sentiment unique et déterminé. Et si, comme on a dû finir par le comprendre sous une certaine lumière moderne, cet *ego* qui n'a pas de cesse de s'identifier soi-même doit se définir du même fait comme ce qui, structurellement et indéfiniment, diffère de soi-même dans son identification (et ce, d'une « différence » dont on aura trouvé plus haut un paradigme ou tout au moins une figure cartésienne), chercher sa parousie dans une pensée déterminée (quel qu'en soit le mode et fût-elle un *Cogito*) sera par définition tâche héroïque mais désespérée. Consumant déjà dans l'incertaine fulguration du « cartésianisme du commencement » les structures que le sujet des *Méditations Métaphysiques* aura reconnues à son propre monde, on peut douter qu'une telle recherche puisse s'étendre au sujet des passions et de la volonté sans devoir sacrifier à sa propre exigence toute objectivité des déterminations éthiques. Mais certes l'on ne pourra voir rien d'indélibéré, rien qu'une marque de « prudence héroïque », dans le fait que l'auteur du *Prisme métaphysique de Descartes*, à qui l'on ne saurait rien remonter de ce qui touche à la complexité constitutive de la *cogitatio* cartésienne, ait choisi le moment même où il se trouvait arriver en vue d'un tel sacrifice pour clore son généreux hommage.

D. K.

3. 1. 77. MATTHEWS (G.B.), « Descartes's *Cogito* and Katz's *Cogitations* ». Discussion du livre de J.J. Katz (voir le BC XVII, 3.1.44).

3. 1. 83. MOYAL (Georges), « La preuve ontologique dans l'ordre des raisons ». Cet article est intéressant, en ce qu'il constitue un bon exemple des contresens que peut commettre un lecteur des *Méditations* (même spécialiste de Descartes, comme d'autres contributions de qualité de Georges Moyal ne manquent pas de l'attester, voir le BC XVIII), s'il ne suit pas le raisonnement cartésien pas à pas et s'il néglige de rapporter la traduction du duc de Luynes au latin de Descartes. L'A. (ne) s'appuie en effet (que) sur deux ajouts de Luynes pour bâtir une argumentation subtile, selon laquelle le rôle propre de la preuve ontologique dans la *Méditation V* serait de « répondre » aux « mathématiciens athées » de la *Méditation I*.

Le préambule méthodologique de l'A. doit être approuvé sans réserve : « Les *Méditations* comptent, sans doute, parmi ces rares œuvres dans lesquelles chaque mot, chaque expression, a sa valeur et occupe une place précise dans le tout ; il incombe donc à tout commentateur de soupçonner l'expression la plus ordinaire d'être liée à d'autres passages, si lointains soient-ils, si surprenante soit, à première vue, leur juxtaposition. Il est justement un passage de la *Première Méditation* qu'il convient de traiter ainsi pour rendre compte de la preuve ontologique » (p. 247). Mais son application ne laisse pas d'étonner. Ce passage capital, hypercélèbre, est le suivant (j'en souligne les éléments décisifs sur lesquels l'A. s'appuie) : « Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l'*existence* d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas *pour le présent*, et supposons, en leur faveur, que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable » (AT IX-1, 16). L'A. en déduit que : 1) ces objecteurs sont les athées ; 2) « *pour le présent* indique qu'une réponse leur sera donnée ; mais cette réponse, Descartes ne l'annonce pas » (p. 248) ; elle est à venir ; Descartes ne leur résiste pas, « provisoirement » (p. 253). L'A. relie les deux points : « C'est dans la *Cinquième Méditation* que Descartes entreprend de réfuter cet athéisme » (p. 249) ; la preuve ontologique fournira cette réponse tant attendue au « rationalisme athée » (p. 254), à « l'humanisme » pour lequel « l'hypothèse divine est superflue » (p. 248 et 249). Suivent des considérations qui, ainsi *fondées*, visent à donner raison à Gueroult contre Gouhier sur l'inscription de la preuve ontologique dans l'ordre des raisons (p. 254, s.), et où l'A. évacue *ipso facto* la question décisive de ce dernier sur la soumission de la preuve ontologique à celle par les effets.

Reste que le raisonnement de Descartes, dans ce paragraphe de la *Première Méditation*, est clair, et que la négation qui caractérise l'objection porte à l'évidence sur la *puissance* de l'auteur de mon origine (voir aussi les *Sixièmes Réponses*, pt 4 : l'athée, si athée il y a ici, ne saurait s'assurer de la puissance de son auteur — texte non mentionné par l'art., comme les PP I,

5, AT VIII-1, 6, 21-22). Au demeurant, une note de F. Alquié (p. 410), dont paradoxalement l'A. utilise l'édition, seule citée, restitue tout à fait l'argumentation. Ajoutons que l'argutie de l'A. le conduit à identifier le Dieu de l'« infixa quaedam meae menti vetus opinio », dont la puissance est ici niée, avec le Dieu dont l'existence est prouvée derechef dans la *Méditation V*. Mais dans ce passage du moins, la seule lecture du latin eût évité les égarements que la stricte argumentation cartésienne n'avait suffi à prévenir : « Essent vero fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quam res alias omnes credere esse incertas. Sed iis non repugnemus, [...] » (AT VII, 21).

V. C.

3. 1. 102. SECRETAN (Philibert), « Trois enjeux de l'analogie ». Sur J.-L. Marion (Descartes) ; G. Brykman (Berkeley) et F. Marty (Kant).

3. 1. 105. SIMON (Gérard), « Descartes, le rêve et la philosophie ». Au débat encore confus sur les rêves rapportés dans les *Olympica*, l'A. ajoute une nouvelle thèse : les rêves, bien que (sans doute) de Descartes, ne sont pas encore cartésiens ; ils ressortissent en effet à une *epistémé* pré-cartésienne, typique de la Renaissance, telle que le Descartes de la maturité la critiquera (Henri Gouhier). Cette *epistémé* repose sur la similitude, suppose la continuité entre ciel et terre, admet sans discussion l'autorité de la Bible, etc. Jusqu'en 1630, Descartes serait au plus proche de Kepler. Ensuite, il se rapprochera de Pascal, pour ne plus voir dans le rêve qu'une tromperie, une illusion, bref un piège de l'imagination. — Cette esquisse reste malheureusement trop rapide pour pouvoir vraiment démontrer ce qu'elle laisse deviner. Espérons que l'A. reprendra ce dossier.

J.-L. M.

3. 1. 107. SMITH (A. Mark), *Descartes's Theory of Light and Refraction : A Discourse on Method*. Le principal intérêt de cette étude précise et détaillée est la mise en relation de l'approche cartésienne de la réfraction, dans ses difficultés, avec les optiques géométriques anciennes. L'A. s'attache à reconstituer les méthodes des perspectivistes (*De Aspectibus* de Alhazen, Witelo, Risner et naturellement Kepler), et voit dans l'approche cartésienne une continuation de l'effort des perspectivistes pour « surmonter l'écart qui subsiste entre une explication statique de la lumière et une description cinétique de son activité (p. 46).

F. de B.

3. 1. 113. TISCHNER (J.), « Deux métaphores de l'origine » : l'allégorie de la caverne d'une part, le malin génie de l'autre.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, textes réunis par Henry Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, 351 p. Voir les n^{os} 3.1.18, 43, 44, 55, 60, 72, 82 et les n^{os} 3.2, 3, 4, 6, 11, 13, 18, 21, 27, 29, 31, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 45, 48.
3. 2. 2. « Descartes and His Contemporaries », *The Monist*, 71, 4, 1988. Voir les n^{os} 3.1.45, 57, 104, 109, 119 et 3.2.19, 22, 26, 33, 44.
3. 2. 3. ARMOUR (Leslie), « L'Homme cartésien : Jacques Odelin et le *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception*, p. 141-152.
3. 2. 4. BATTAIL (Jean-François), « La réception du *Discours* et des *Essais* en Scandinavie », in *Problématique et réception*, p. 121-139.
3. 2. 5. BAYNE (Steven R.), « Kripke's Cartesian Argument », *Philosophia* (Israël), 18, 1988, p. 265-269.
3. 2. 6. BEAUDE (Joseph), « Baillet historien du *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception*, p. 25-29.
3. 2. 7. BELIN (Marie-Hélène), « Les *Principes de la philosophie* de Descartes : remarques sur la duplicité d'une écriture », *Archives de Philosophie*, 51, 1, 1988, p. 99-105.
3. 2. 8. BIARNAIS (Marie-France), « Les *Principia Mathematica* : défi aux *Principes* cartésiens ou réalité ? », *Revue philosophique de Louvain*, 86, 72, 1988, p. 440-466.
3. 2. 9. BRAFMAN (J.), « Robinson ou la fable métaphysique (Descartes et Defoe ou Tournier) », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 178, 1988, 1, p. 19-28.
3. 2. 10. BURKHARDT (H.), « Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius », *Synthese*, 75, 2, 1988, p. 183-215.
3. 2. 11. BUZON (Frédéric de), « La réception du *Discours de la méthode* dans les écrits théoriques de Jean-Philippe Rameau », in *Problématique et réception*, p. 277-282.
3. 2. 12. CAMPBELL (J.), « Is Sense Transparent ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88, 1987-1988, p. 273-292.
3. 2. 13. COSTABEL (Pierre), « La réception de la *Géométrie* et les disciples d'Utrecht », in *Problématique et réception*, p. 59-63.
3. 2. 14. COTTINGHAM (J.G.), « The Intellect, the Will and the Passions : Spinoza's Critique of Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26, 2, p. 239-257.

3. 2. 15. DESCOMBES (V.), « A propos de la ' critique du sujet ' et de la critique de cette critique », *Neue Hefte für Philosophie*, 27-28, 1988, p. 123-134.
3. 2. 16. DÜSING (K.), « Cogito, ergo sum ? Untersuchungen zu Descartes und Kant », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 19, 1987, p. 95-106.
3. 2. 17. FORMENT GIRALT (E.), « Critica de Heidegger al ' intuicionismo ' cartesiano », *Espiritu*, 36, 95, 1987, p. 49-67.
3. 2. 18. FUERTES (José Luis), « L'influence de la méthodologie cartésienne chez Sébastien Izquierdo (1601-1681) pour la construction d'une philosophie baroque », in *Problématique et réception*, p. 253-275.
3. 2. 19. GARCIA-GOMEZ (Sara F.), « Arnauld's Theory of Ideative Knowledge : A Proto-Phenomenological Account », *The Monist*, 71, 4, 1988, p. 543-559.
3. 2. 20. GATIAL (J.) et HEJNÝ (M.), « Deux renaissances des idées de Descartes », *Filozofia*, 42, 6, 1987, p. 680-688.
3. 2. 21. GIANCOTTI (Emilia), « Philosophie et méthode de la philosophie dans les polémiques sur Descartes entre le xvii^e et le xviii^e siècle », in *Problématique et réception*, p. 283-299.
3. 2. 22. GLAUSER (Richard), « John Sergeant's Argument Against Descartes and the Way of Ideas », *The Monist*, 71, 4, 1988, p. 585-595.
3. 2. 23. HENRY (J.), « Occult Qualities and the Experimental Philosophy : Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory », *History of Science*, 24, 66, 1986, p. 335-381.
3. 2. 24. HÉRIVEL (J.W.), « L'influence de Descartes sur Newton en dynamique », *Revue philosophique de Louvain*, 86, 72, 1988, p. 467-484.
3. 2. 25. HONORÉ (L.P.), « The Philosophical Satire of La Mettrie (II) », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 241, 1986, p. 203-236 (première partie de l'art. en 1982, *ibid.*, p. 175-222).
3. 2. 26. McCracken (Charles), « Berkeley's Cartesian Concept of Mind : The Return Through Malebranche and Locke to Descartes », *The Monist*, 71, 4, 1988, p. 596-611.
3. 2. 27. MAGNARD (Pierre), « Descartes inutile et incertain », in *Problématique et réception*, p. 303-317.
3. 2. 28. MALCOLM (N.), « Wittgenstein's Scepticism in ' On Certainty ' », *Inquiry*, 31, 3, 1988, p. 277-294.
3. 2. 29. MICHELI (Gianni), « Le Discours de la méthode et la science

cartésienne chez les scientifiques italiens au XVII^e siècle », in *Problématique et réception*, p. 153-169.

3. 2. 30. MILET (Jean), « Lavelle et Descartes », in *Louis Lavelle. Actes du colloque international organisé pour le centenaire de la naissance de Louis Lavelle* (1985), Société académique d'Agen, 1987, p. 393-400.

3. 2. 31. MOREAU (Pierre-François), « La réception du *Discours* et des *Essais* dans le cercle spinozien », in *Problématique et réception*, p. 247-252.

3. 2. 32. MOREAU (Pierre-François), « Les enjeux de la publication en France des papiers de Leibniz sur Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 2, 1988, p. 215-222.

3. 2. 33. NADLER (Steven M.), « Cartesianism and Port-Royal », *The Monist*, 71, 4, 1988, p. 573-584.

3. 2. 34. NADLER (Steven M.), « Arnauld, Descartes, and Transsubstantiation : Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence », *Journal of the History of Ideas*, 49, 2, 1988, p. 229-246.

3. 2. 35. NDIAYE (Aloyse-Raymond), « La réception du *Discours* et des *Essais* chez Arnauld », in *Problématique et réception*, p. 239-245.

3. 2. 36. PÉPÉ (Luigi), « La réception de la *Géométrie* en Italie », in *Problématique et réception*, p. 171-178.

3. 2. 37. PINCHARD (Bruno), « De la physique des formes à la métaphysique de l'*informe* : Gianbattista Vico (1668-1744) lecteur de Descartes et du *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception*, p. 319-333.

3. 2. 38. PRINS (J.), « Kepler, Hobbes and Medieval Optics », *Philosophia Naturalis*, 24, 3, 1987, p. 287-310.

3. 2. 39. RABIA (Mimoune), « Le *Discours de la méthode* dans le monde arabe », in *Problématique et réception*, p. 179-186.

3. 2. 40. RODIS-LEWIS (Geneviève), « L'accueil fait aux *Météores* », in *Problématique et réception*, p. 99-108.

3. 2. 41. SPALLANZANI (Mariafranca), « ' On peut considérer Descartes comme Géomètre ou comme Philosophe ' : le *Discours de la méthode* et les *Essais* dans l'*Encyclopédie* », in *Problématique et réception*, p. 335-342.

3. 2. 42. SPALLANZANI (Mariafranca), « Immagini di Descartes nell'*Encyclopédie* », *Intersezioni*, 8, 2, 1988, p. 225-245.

3. 2. 43. THOMSON (A.), « L'homme-machine, mythe ou métaphore ? », *Dix-huitième siècle*, 20, 1988, p. 367-376.

3. 2. 44. WAHL (Russell), « The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes' Ideas », *The Monist*, 71, 4, 1988, p. 560-572.
3. 2. 45. WATSON (Richard A.), « La réception du *Discours de la méthode* dans les Provinces-Unies et la réception de Descartes par les Provinces-Unies », in *Problématique et réception*, p. 111-119.
3. 2. 46. WILSON (Catherine) et SCHILDKNECHT (Christian), « The *Cogito* meant 'No more Philosophy' : Valéry's Descartes », *History of European Ideas*, 9, 1988, p. 47-62.
3. 2. 47. YAMAGATA (Yorihiro), « Le *Cogito* et le corps propre comme résistance vivante », *Cartesiana*, 8, 1988, p. 5-32 (en japonais ; résumé en français p. 2-3).
3. 2. 48. ZARKA (Yves-Charles), « La matière et la représentation : Hobbes lecteur de la *Dioptrique* de Descartes », in *Problématique et réception*, p. 81-98.

3. 2. 1. *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*. Nous avons donné dans le dernier *BC* la liste des intervenants au colloque organisé en juin 1987 par l'ER 75 du CNRS. Le maître d'œuvre, Henry Méchoulan, a réuni en un beau volume les vingt-cinq communications après une « Ouverture » de J.-L. Marion.

La division en six parties a permis de distribuer clairement les interventions :

I. « L'œuvre et son histoire » : c'est du seul *Discours* qu'il s'agit là. Joseph Beade le retrouve dans la *vie de Descartes* par Baillet, Masashi Miwa en scrute la dialectique. Marc Fumaroli montre combien Descartes, averti des changements du goût et du « nouveau style » de ses contemporains (comme en témoigne la *Censura* adressée en 1628 à Guez de Balzac), en a tenu compte dans le *Discours*, qui est ainsi un des grands textes de la rhétorique moderne.

II. « Les trois *Essais* scientifiques. La réception des *Essais* et sa dimension épistémologique ». Pierre Costabel étudie « la réception de la *Géométrie* et les disciples d'Utrecht » ; ce texte complète les autres contributions de Pierre Costabel sur le style mathématique de la *Géométrie* pour l'année 1987 (à la Sorbonne, à Lecce, à Naples) et annonce l'édition, par F. de Buzon, du *Calcul de M. Descartes*. Howard J. Wickes et A.C. Crombie soulignent « à propos de la *Dioptrique* » combien le *Discours* et les *Essais* ont occulté les tentatives précédentes de Descartes en matière d'expérimentation. Y.-Ch. Zarka souligne l'importance de la réception par Hobbes de la *Dioptrique*, tant pour la question des couleurs qu'au point de vue de la représentation. Enfin, la réception des *Météores* permet à G. Rodis-Lewis de rouvrir le dossier Fournier, ce Père jésuite qui a amplement puisé, pour ses ouvrages, dans l'*Essai* cartésien.

III. La géographie de la réception fait l'objet de cinq études, sur les Pays-Bas (R.A. Watson), la Scandinavie (J.F. Battail), le Canada (L. Armour), les savants italiens (G. Micheli) et très précisément les géomètres¹ (Luigi Pepe), le monde arabe enfin (M. Rabia). Cette partie ne prétend pas à l'exhaustivité (la réception dans les pays allemands reste à étudier), et les contributions présentées sont d'inégale qualité historique.

IV. Philosophie et méthode de la philosophie : les quatre travaux réunis ici (Michelle Beyssade, D. Garber, P. Guenancia et Michio Kobayashi) portent sur le *Discours*. En particulier, Michelle Beyssade montre pourquoi l'objection du « cercle », soulevée pour la physique, à propos de la Sixième partie du *Discours*, n'a pas été soulevée pour la métaphysique de la Quatrième partie : la raison ne serait pas la faiblesse du raisonnement dans ce texte, mais plutôt sa vigueur, sa rapidité : « l'objection du cercle naît de l'oubli du mouvement de la pensée. L'exposé du *Discours* ne nous laisse pas le temps de l'oublier » (p. 198).

V. Des cinq essais de cette partie (« La constitution de l'héritage », par A.-R. N'Diaye, P.-F. Moreau, J.L. Fuertes, F. de Buzon, E. Giancotti), nous en retiendrons deux, celui de P.-F. Moreau, qui présente une première approche de la réception dans le cercle spinozien, et celui de Frédéric de Buzon, étude curieuse et originale que l'usage du *Discours* dans les écrits théoriques de Rameau.

VI. Pascal, Vico et l'*Encyclopédie*, trois témoins retenus par Pierre Magnard, Bruno Pinchard et Mariafranca Spallanzani pour nous faire connaître « les changements d'éclairage ». Le plus passionnant, le moins surprenant peut-être, est celui que décrit Pierre Magnard, l'éclairage augustinien de Port-Royal, qui conduit Pascal à trouver Descartes « inutile et incertain » (après avoir d'abord écrit : « ... et certain »).

Avec acuité et pertinence, Jean-Luc Marion pose, dans son « Ouverture » (p. 9-21) des questions fondamentales sur « Descartes aujourd'hui », qui ne trouvent pas toutes une réponse dans l'ouvrage. Le *Discours* n'a pas servi d'instrument de diffusion pour la pensée cartésienne : texte en français (et il aurait fallu étudier la diffusion des *Specimina Philosophiae*, traduction latine suscitée, selon Baillet, par Elzévier lui-même), texte associé à des *essais*, qui connurent une fortune diverse (et où la méthode semble n'avoir été explicitement mise en œuvre que pour l'explication de l'arc-en-ciel). D'autre part, dans l'ordre de la *problématique*, le volume de 1637 occupe une place déterminée, où la méthode se déploie dans une pratique : la méthode, dit Marion, conduit ici les choses au rang d'objets.

1. Cette contribution est la version abrégée d'une étude de grande qualité, accompagnée d'une utile bibliographie, parue dans le *Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche*, vol. II, 1982, fasc. 2, p. 249-288 (omise par le BC XIII).

Par l'ambition de son propos et par le caractère résolument international des échanges qui y furent conduits, ce colloque restera, avec celui de Lecce et celui de la Sorbonne, un des plus importants de l'*annus cartesianus* 1987.

J.-R. A.

3. 2. 7. BELIN (Marie-Hélène), « *Les Principes de la philosophie de Descartes* : remarques sur la duplicité d'une écriture ». L'A. examine dans ces brèves pages le statut de l'exposition spinozienne des *Principia* cartésiens (enrichis de thèses propres aux *Meditationes*) dans les *Principia philosophiae cartesianae*. Si la critique explicite du problème du cercle et de sa solution suppose la théorie de l'idée vraie, la part proprement spinoziste de cette réécriture est le plus souvent implicite. Deux exemples l'attestent : Spinoza démontre parfois ce que Descartes ne saurait démontrer, ainsi le *cogito*, ou bien exclut délibérément des arguments cartésiens essentiels (pas d'évocation de l'imperfection de la nature de l'homme dans la théorie de l'erreur). On attend naturellement un complément systématique et exhaustif à ces remarques, qui ouvrent dès à présent de très intéressantes perspectives.

F. de B.

3. 2. 38. PRINS (J.), « Kepler, Hobbes and Medieval Optics ». L'A. montre que l'optique de Hobbes ne dépend pas de celle de Descartes (même par réaction contre elle), mais de celle de Kepler.

3. 2. 47. YAMAGATA (Yorihiko), « Le *Cogito* et le corps propre comme résistance vivante ». Selon Maine de Biran, le sentiment de l'effort fait apparaître à la fois le moi et le corps, et les fait apparaître indubitablement. Mais alors, si l'existence du corps a la même certitude que celle de mon existence, pourquoi s'est-elle laissée annuler par le doute hyperbolique ? Parce que Descartes confondrait le corps propre (s'éprouvant comme résistance vive) et le corps sensible.

DÉPÔT LÉGAL - 1^{er} TRIMESTRE 1991

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN FÉVRIER 1991

SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DE L'INDÉPENDANT À CHÂTEAU-GONTIER

Numéro de Commission paritaire des publications et Agences de Presse : 61 825