

# Bulletin cartésien XLIX

Centre d'Études Cartésiennes (Sorbonne-Université)\*  
 Centro Dipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento – Ettore  
 Lojacono (Università del Salento)\*\*

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 2018\*\*\*

## Liminaires

- I. *In memoriam* Tullio Gregory (1929-2019), par Jean-Robert Armogathe
- II. *In memoriam* Richard A. Watson (1930-2019), par Steven Nadler
- III. Ordre, connaissance claire et évidente, preuve de Dieu : deux inédits de Mersenne sur Descartes, par Claudio Buccolini
- IV. Henri More et Descartes : une copie manuscrite de leur correspondance dans le *Notebook* de Thomas Clerke (1654), par Sarah Hutton
- V. Premiers éléments d'une enquête sur Jacques du Roure, par Sophie Roux
- VI. État des études cartésiennes en Chine, par Dongxing Chen

\* Centre d'études cartésiennes de Sorbonne Université, dirigé par Vincent Carraud ; secrétaire scientifique du *Bulletin* : Dan Arbib.

\*\* Centro Dipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento – Ettore Lojacono de l'Université du Salento, dirigé par Igor Agostini.

\*\*\* On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions. Le *Bulletin* dans son intégralité, comprenant liminaire, listes bibliographiques et recensions, est consultable sur internet aux adresses suivantes : [www.archivesdephilo.com](http://www.archivesdephilo.com); <http://lettres.sorbonne-universite.fr>; [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net).

Réalisation du *Bulletin* : (1) Listes bibliographiques : Dan Arbib, avec la collaboration de Xavier Kieft ; (2) Liminaires : Mmes Sarah Hutton et Sophie Roux ; MM. Jean-Robert Armogathe, Claudio Buccolini, Dongxing Chen et Steven Nadler ; 3/ Comptes rendus : Mmes Delphine Bellis, Annie Bitbol-Hespériès, Élodie Cassan et Laurence Dupas-Gelin; MM. Igor Agostini, Dan Arbib, Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, Domenico Collacciani, Olivier Dubouclez, Alberto Frigo, Sylvain Josset, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Jean-Luc Marion, Édouard Mehl, Gabriel Meyer-Bisch, Denis Moreau, Steven Nadler, Gilles Olivo, Jean-Louis Poirier, Yoen Quian-Laurent, Clément Raymond, Louis Rouquayrol et Jacob Schmutz. – Correspondants : pour la Russie et l'Europe de l'est (langues slaves) : Wojciech Starzynski (Varsovie) ; pour l'Amérique latine hispanisante : Pablo Pavesi (Buenos Aires) ; pour le Brésil : Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia) ; pour le Japon : Masato Sato ; pour la Chine : Zuo Huang. – La mention de M. Zuo Huang ayant été par erreur omise dans le *Bulletin cartésien XLVIII*, nous avons l'agréable devoir de lui présenter nos excuses et de nous féliciter de sa collaboration aux activités du Centre d'Études Cartésiennes.

## I. In memoriam Tullio Gregory (1929-2019)

Tullio Gregory a été une figure majeure de l'Italie du xx<sup>e</sup> siècle : éminent professeur, membre de l'Académie des *Lincei*, par la direction d'importantes collections de philosophie comme par la responsabilité éditoriale des volumes complémentaires de la grande *Enciclopedia Italiana*, il a occupé jusqu'à sa mort une place centrale dans le panorama intellectuel italien (et européen). Des manuels pour l'enseignement secondaire jusqu'aux grandes encyclopédies, des chroniques dans *Il Sole-24 Ore* jusqu'au conseil d'administration de la Radio-télévision italienne (1993-1994), le professeur Gregory (Université de Lecce, puis à la Sapienza de Rome depuis 1962) a parcouru tout l'espace éducatif du pays.

Médiéviste de formation, il s'est très vite intéressé à la *Genèse de la raison moderne* : les libertins, Montaigne, Gassendi, Descartes (il publie dès 1950-1953 les cours de Bruno Nardi sur Descartes, à Rome, aux éditions La Goliardica). Les études cartésiennes lui sont redevables à un triple titre : d'abord institutionnel, par l'appui constant et efficace qu'il a apporté à leur développement en Italie, puis méthodologique, par les recherches menées au *Lessico Intellettuale Europeo* et ses travaux de lexicologie philosophique, rédactionnel, enfin, par ses propres articles. Dans les nombreuses responsabilités qu'il a assurées, Tullio Gregory n'a cessé de porter un intérêt particulier aux initiatives des chercheurs cartésiens : le *Centro interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento* de Lecce, fondé par Giulia Belgioioso, l'a souvent accueilli pour conférences et colloques, et a souvent bénéficié de ses conseils et de son influence. Les quinze congrès triennaux du *Lessico* (qu'il a fondé en 1964 et dirigé jusqu'en 2007) ont toujours comporté une intervention sur le lexique cartésien. Les actes ont été publiés dans les 128 volumes de la collection du *Lessico*, qui a accueilli dès 1976 l'index informatif des *Regulae* (J.-R. Armogathe & J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1976), puis en 1977 celui du *Discours* (P.-A. Cahné, *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1977), et plus tard celui des *Principia* (F.-A. Meschini, *Indice dei Principia philosophiae di René Descartes*, Rome, Olschki, 1996).

Son approche rigoureuse des textes a été exposée dans plusieurs opuscules qui ont valeur de manifeste<sup>1</sup>.

Ce spécialiste de la pensée médiévale, enfin, s'est toujours intéressé au xvii<sup>e</sup> s., celui des libertins, de Gassendi, du *Theophrastus redivivus*, et aussi de Descartes. Ses recherches sur les sources médiévales du *Dieu trompeur* restent une référence majeure<sup>2</sup>. Dans un entretien imaginaire avec Descartes, il fait dire à son interlocuteur : « laisser un héritage signifie poser des problèmes, et permettre des interprétations diverses,

1. « Sul lessico filosofico latino del seicento e del settecento », *Lexicon philosophicum*, 5, 1991 p. 1-20, repris dans *Origini della terminologia filosofica moderna: linee di ricerca*, Florence, Olschki, 2006, p. 77-108 ; « Alle origini della terminologia filosofica moderna : traduzioni, calchi, neologismi », *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXIII (LXXXV), 3, 2004, p. 353-381 ; *Origini della terminologia, op. cit.*, p. 33-76 ; « Le plaisir d'une chasse sans gibier. Faire l'histoire des philosophies : construction et déconstruction », *Giornale critico della filosofia italiana*, anno XCIII (XCV), 3, 2014, p. 485-510, repris dans *Relations de la philosophie avec son histoire*, sous la dir. de H. Hohenegger et R. Pozzo, Florence, Olschki, 2017, p. 19-44 et *Translatio linguarum : traduzioni e storia della cultura*, Florence, Olschki, 2016, IX- 75 p.

2. « Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margina alle *Méditations* di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1974, 53 (55), 4 p. 477-516, repris in *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, trad. M. Raiola, préface de J.-R. Armogathe, p. 293-347 ; « La tromperie divine », *Studi Medioevali*, 1982, 23, 3<sup>e</sup> série, 2, p. 517-527, repris dans *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 389-400 et dans Zénon Kaluza et Paul Vignaux, *Logique, ontologie et théologie au xiv<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1984, p. 187-195.

et même opposées<sup>3</sup> ». Ce qui pourrait bien s'appliquer à l'héritage de Tullio Gregory. Insatiable lecteur (*libridineux*<sup>4</sup>), vivant dans une bibliothèque de plus cinquante mille volumes, Tullio Gregory a été pendant près de cinquante ans pour le signataire un ami proche et dévoué, critique et affectueux. Une nouvelle rencontre était prévue pour le samedi 9 mars : Tullio s'est éteint la semaine précédente (2 mars).

Jean-Robert ARMOGATHE, EPHE

## II. *In memoriam* Richard A. Watson (1930-2019)

Le 18 septembre 2019, le spécialiste de Descartes Richard A. Watson, que sa famille, ses amis et ses collègues surnommaient « Red » est décédé, à l'âge de 88 ans.

Watson était né en 1930 à New Market, dans l'Iowa, où il avait rencontré sa femme Patty Jo au collège. Il obtint ensuite son doctorat de philosophie à l'Université de l'Iowa, sous la direction de Richard H. Popkin. Après avoir brièvement enseigné à l'Université du Michigan, il passa la majeure partie de sa carrière à l'université Washington de Saint-Louis, où Popkin avait également rejoint le corps professoral. À sa retraite, Red s'installa à Missoula, dans le Montana, mais passa les dernières années de sa vie à Arlington, dans le Massachusetts.

Le professeur Watson fut à la tête d'une génération de chercheurs en histoire de la philosophie moderne. Il fut l'un des premiers philosophes anglo-américains à étudier de près les textes de figures historiques considérées à l'époque comme cartésiens français « mineurs » et anti-cartésiens (tels que Malebranche, Foucher, Arnauld, Régis, Rohault, La Forge, Antoine Le Grand, etc.). Sa thèse de doctorat, une étude pionnière sur le débat entre Malebranche et Foucher et ses conséquences sur le développement du cartésianisme ultérieur et sur ses détracteurs, fut publiée sous le titre *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism* (1966). Cet ouvrage fut suivi par de nombreuses études sur Descartes et la philosophie cartésienne, ses partisans et ses adversaires. Son travail de longue haleine sur la biographie de Descartes aboutit au livre *Cogito Ergo Sum: The life of René Descartes* (2002). Watson fut longtemps membre du comité directeur du *Journal of the History of Philosophy*, dont il fut un temps le rédacteur en chef.

En plus de sa carrière de philosophe, Watson fut un spéléologue de renommée mondiale. Il contribua à transformer le « sport » de l'exploration des grottes en un domaine reconnu de l'archéologie et des sciences géologiques. Pendant plus de cinquante ans, en tant que membre de la Cave Research Foundation, il explora le réseau de la Mammoth Cave du Kentucky, la plus longue grotte du monde. Son livre, *The Longest Cave*, co-écrit avec Roger W. Brucker, raconte avec force détails certaines de ces aventures. Parallèlement à ses travaux académiques et spéléologiques, il écrivit également des romans, dont *Niagara*, un récit fictionnel concernant le premier homme à avoir franchi les chutes de Niagara sur un fil et la première femme à les avoir franchies dans un tonneau.

Red était un homme remarquable : aimé de ses étudiants (dont je fis partie) pour l'enthousiasme de son enseignement, généreux avec ses collègues et une source d'inspiration pour beaucoup.

3. « Tullio Gregory incontra Cartesio », *Le interviste immaginarie*, Bompiani, Corriere della Sera, repris in *Vie della modernità*, Lecce, Le Monnier, 2015 (Mondadori Education 2016), p. 158-164.

4. « Bibliotecari e libridinosi : conversazione con Tullio Gregory », in Marco Guardo éd., *Charta : collezionismo, antiquariato, mercati*, 153, 2017, p. 11-15.

## Bibliographia Cartesiana de Richard A. Watson

Cette bibliographie ne se veut pas exhaustive : elle n'inclut pas certains textes brefs ou de circonstance et nombre de comptes rendus d'ouvrages de d'histoire de la philosophie moderne.

Ouvrages ou direction d'ouvrages :

- *The Downfall of Cartesianism*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966.
- *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1987 [contient les études suivantes: « The Downfall of Cartesianism », « Descartes Knows Nothing », « What Moves the Mind: An Excursion in Cartesian Dualism », « The Cartesianism Theology of Louis de la Forge », and « Transubstantiation Among the Cartesians »]
- éd., *The Dream of Descartes*, Carbondale and Edwardsville, IL, Southern Illinois University Press, 1987.
- éd., *Malebranche's First and Last Critics: Simon Foucher and Dortouos de Mairan. Journal of the History of Philosophy Monograph Series*. Intr. et trad. de Richard A. Watson & Marjorie Grene, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1995.
- *Representational Ideas from Plato to Patricia Churchland*, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- *Cogito Ergo Sum: A Life of René Descartes*, Boston, David R. Godine, 2002 ; 2<sup>e</sup> éd. 2007.
- *Descartes's Ballet: His Doctrine of the Will and His Political Philosophy*, South Bend, IN, St. Augustine Press, 2002.

Articles ou contributions à des ouvrages collectifs :

- « Berkeley in a Cartesian Context », *Revue Internationale de Philosophie*, 65, 1963, p. 381-394.
- « The Breakdown of Cartesian Metaphysics », *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, p. 177-197.
- « A Note on the Probabilistic Physics of Régis », *Archives internationales d'histoire des sciences* 66, 1964, p. 33-36.
- Art. « Jacques Rohault », « Pierre-Sylvain Régis » et « Simon Foucher » in Paul EDWARDS (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York, MacMillan, 1967.
- « Introduction », in Simon FOUCHER, *Critique de la recherche de la vérité*, éd. de Richard A. Watson, New York, Johnson Reprint Corp., 1969, p. v-XLIX.
- « Introduction », in Pierre-Sylvain RÉGIS, *Système de philosophie*, éd. de Richard A. Watson, New York, Johnson Reprint Corp., 1970, p. v-XX.
- « Introduction », in Antoine LE GRAND, *An Entire Body of Philosophy*, éd. de Richard A. Watson, ed., New York: Johnson Reprint Corp., 1972, p. v-XII.
- « In Defiance of Demons, Dreamers and Madmen », *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, p. 342-353.
- « A Short Discourse on Method in the History of Philosophy », *Southwestern Journal of Philosophy*, 11, 1980, p. 7-23.
- « What Moves the Mind: An Excursion in Cartesian Dualism », *American Philosophical Quarterly*, 19, 1982, 73-81.
- « Cartesianism Compounded: Louis de la Forge », *Studia Cartesiana* 2, 1982, 165-171.
- « Transubstantiation Among the Cartesians », in Thomas M. LENNON éd., *Problems of Cartesianism*, London-Ontario, McGill-Queens University Press, 1982, p. 127-148.
- « Descartes Knows Nothing », *History of Philosophy Quarterly*, 1, 1984, p. 399-411.
- « Descartes » and « Cartesianism », *Encyclopedia Britannica*, 15<sup>e</sup> éd., Chicago, Encyclopedia Britannica, 1989, vol. 15, p. 588-595.
- « Descartes's Ballet? », *American Philosophical Association Proceedings*, 63, 1989, p. 10-12.
- « René Descartes n'est pas l'auteur de 'La Naissance de la paix' », *Archives de philosophie*, 53, 1990, p. 389-401.
- « Arnauld, Malebranche and the Ontology of Ideas », *Methodology and Science*, 24, 1991, p. 163-173.

- « Foucher's Mistake and Malebranche's Break: Ideas, Intelligible Extension and the End of Ontology », in Stuart BROWN éd., *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1991, p. 22-34.
- « Malebranche, Models and Causation », in Steven NADLER éd., *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianisms, Occasionalism and Pre-established Harmony*, University Park, PA, Penn State Press, 1993, p. 75-91.
- « Shadow History in Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, p. 93-107.
- « Having Ideas », *American Philosophical Quarterly*, 31, 1994, p. 185-198.
- « Malebranche and Arnauld on Ideas », *The Modern Schoolman*, 71, 1994, p. 259-270.
- « Foucher's and De Mairan's Critiques of Malebranche's Beings of the Third Kind », *Southern Journal of Philosophy*, 34, 1996, p.125-134.
- « Descartes's Changing Mind », *Social Epistemology*, 24, 2010, p. 377-380.

Steven NADLER (University of Wisconsin-Madison) [trad. D.A.]

### III. Ordre, connaissance claire et évidente, preuve de Dieu : deux inédits de Mersenne sur Descartes

Les *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623) constituent le principal ouvrage théologique de Marin Mersenne. Les années suivantes, parallèlement au profond renouvellement de sa pensée dans lequel ses contacts avec Descartes jouent une importance décisive, le théologien continua à annoter son exemplaire personnel<sup>5</sup> et à composer les cahiers manuscrits de la deuxième partie de son commentaire (en accord avec la chronologie biblique, le premier tome s'arrêtait au chapitre sixième, avant le Déluge). Dans le *corpus* que constituent ces autographes inédits, deux textes nous renseignent sur des moments importants et non encore connus de sa réflexion sur le cartésianisme. Le premier est une allusion à un usage de l'*ingenium* dans la connaissance scientifique selon l'ordre, la clarté et l'évidence, contenue à l'intérieur d'une question manuscrite incomplète, dans la deuxième partie du commentaire de la *Genèse* qui remonte probablement à la période 1627-1630; le deuxième texte est une note autographe apposée par Mersenne sur son exemplaire des *Quaestiones*, dans laquelle il ébauche une preuve de l'existence de Dieu, qu'on peut considérer comme postérieure à la publication du *Discours de la méthode* auquel fait référence la mention « vide rationem des Cartes ».

Pour dater la partie restée manuscrite du commentaire de la *Genèse* et les notes autographes sur l'exemplaire imprimé, certains éléments textuels fournissent des points de repère. Au moins une des notes autographes sur l'exemplaire de Mersenne des *Quaestiones* est postérieure au 24 avril 1639<sup>6</sup> (« ut hoc anno 1639 fuit 24 aprilis ») : le minime a donc longuement continué à annoter son exemplaire, bien que la plupart des notes remontent aux années vingt, comme le confirment les textes cités et les thèmes traités. Pour la deuxième partie du commentaire de la *Genèse*, restée sous la forme de manuscrits préparatoires<sup>7</sup>, certains éléments textuels permettent de dater l'essentiel du texte à la période comprise entre 1627-1631, nuancant ainsi l'indication

5. *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, Cramoisy, 1623 ; l'exemplaire personnel de Mersenne (dorénavant QG) est conservé à la Bibliothèque Mazarine (867 D), cf. C. BUCCOLINI, « Un esemplare delle *Quaestiones in Genesim* con annotazioni di Mersenne », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1999/1, p. 143-144.

6. QG 1027.

7. La deuxième partie manuscrite du commentaire de la *Genèse* occupe deux volumes *in-folio* conservés à la BnF, Lat. 17261-17262.

de R. Lenoble, « peu de temps après l'ouvrage publié<sup>8</sup> », c'est-à-dire, peu après 1623<sup>9</sup>. A l'intérieur du manuscrit, Mersenne indique plusieurs fois l'année pendant laquelle il est en train d'écrire: 1627, 1628, 1630<sup>10</sup>; il cite ses ouvrages imprimés: *Impiété des déistes I et II*, 1624, *Vérité des sciences*, 1625, *Traité de l'harmonie universelle*, 1627<sup>11</sup>; il cite les ouvrages d'autres auteurs, par exemple les *Exercitationes* sur le Pentateuque samaritain (1631) qui « viennent d'être publiées » par Jean Morin<sup>12</sup>.

## 1. Une *quaestio* portant sur la perfection de l'homme

Une *quaestio* inédite et incomplète, dans le commentaire de Gn 17,1<sup>13</sup> (*ambula coram me, et esto perfectus*), établit ce qu'est la perfection de la vie humaine et à quelle perfection peut arriver le *viator* (*In quo vitae humanae, et Christianae perfectio consistat et ad quantam usque perfectionem homo viator peruenire possit*). Mersenne mène une analyse des vertus théologiques et cardinales, résumées dans les préceptes évangéliques de la charité enseignée par le Christ, ainsi qu'une analyse des facultés de l'homme : l'entendement et la volonté (« ab intellectu initium ducere, mox ad voluntatem gradum facturos »). Au sujet de l'accord entre vertus chrétiennes et vertus naturelles, Mersenne interroge Descartes le 15 janv. 1630 (AT I 110, 16 sq.) ; c'est la période dans laquelle, après les questions sur la musique, la physique, les mathématiques et le langage, les arguments des lettres touchent aussi la morale et la métaphysique<sup>14</sup>. De la *quaestio*, incomplète, Mersenne a composé le préambule, la première proposition et le titre de la deuxième. L'homme, par ses facultés naturelles peut établir une science hypothétique de la nature (« Homo naturae viribus quasdam hypotheses statuere potest, quibus omnia naturae, seu mundi phaenomena explicet, intima verò naturae rerum penetrare nequit », p. 464) et peut arriver à connaître le Dieu unique et à en établir tous les attributs (« Possunt homines naturae viribus ad unius Dei cognitionem peruenire, et omnia ferè illius attributa statuere », p. 465). Les propositions suivantes devaient traiter des vérités et des facultés morales. La conception « hypothétique » de la science que Mersenne expose dans la première proposition est tout à fait contraire à la conception cartésienne, mais Mersenne y intègre ce qu'il connaît ou a compris des premières formulations de la méthode cartésienne.

Selon Mersenne, même sans connaître les essences des choses (« nos ad nullius rei essentiam penetrare posse »), il est possible d'établir des hypothèses par lesquelles on peut expliquer (« explicare ») tout ce qui advient (« effectus ») et qui apparaît (« apparentiae ») dans la nature, comme le font les astronomes – songeons aux suppositions de Copernic et de Ptolémée –, ou dans la physique et les autres parties de la philosophie, en utilisant les mathématiques :

8. Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943, p. xiv.

9. Cf. *Correspondance du P. Marin Mersenne*, éd. par C. DE WAARD et al., Paris, Beauchesne, puis PUF, puis CNRS (dorénavant CM), vol. XVII, p. 116.

10. BnF, Lat. 17261-17262 : p. 159, 348, 349 (x 2), 350, 104, 105, 715 et 1130.

11. *Ibid* : « Tametsi libro peculiari adversus Brunum egerim » (p. 580 ; *Impiété des déistes*, t. II, 1624) ; « cum Atheis, Deistis, Septicis et aliis Libertinis, contra quos idioma Gallico non semel pugnavi » (p. 1131 ; *Impiété des déistes*, t. I et II, 1624 ; *Vérité des sciences*, 1625) ; « Hic autem repetendum est quod dudum I. 2. De harmonia theoremate ultimo, paginâ 471 notavi (p. 744 ; cf. *Traité de l'harmonie universelle*, 1627).

12. BnF, Lat., 17262, p. 670 ; cf. J. MORIN, *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pantateuchum*, Parisiis, 1631. Mersenne suit avec intérêt l'édition du texte, cf. CM III 225.

13. *Ibid*, p. 461-465.

14. Pour la *Correspondance* Descartes-Mersenne, voir en dernier lieu l'éd. de G. Belgioioso et J.-R. Armogathe, Milan, 2016.

nulli dari possunt effectus [...] sive in coelis, sive in elementis, sive in qualibet particulari natura, quos exhibitis hypothesibus intelligere non possimus, ut constat ex suppositionibus Copernici, Ptolomaei, et aliorum astronomorum, qui coelestia phaenomena explicarunt, et ex physica, reliquaque philosophia, atque mathematicis, quarum luce reliquas aliarum rerum apparentias, et omnes effectus explicaverunt (p. 464)

Par le mouvement et les analogies avec les figures (géométrie), les poids (mécanique) et d'autres choses qui nous sont davantage connues (*nobis notioribus* : sc. les mathématiques pures et la logique), nous pouvons suffisamment expliquer comment opèrent les agents naturels : « per motum explicare possumus, et quibusdam analogiis vel a figuris, vel a ponderibus, vel ab aliis nobis notioribus desumptis sufficienter explicare possumus quomodo agentia naturalia operatur » (p. 464-465). C'est là une physique mathématique hypothétique, exposée de façon plus nette que dans la *Vérité des sciences* de 1625 et directement liée à la question copernicienne. Le critère par lequel on choisit parmi les diverses hypothèses est leur facilité (*facilitas*) et leur simplicité (*simplicitas*) qui sont signes de la vérité : « Difficillimum est autem agnoscere num hypotheses, quibus ad varios naturae motus explicandos utimur verae sint, nec ne, quarum veritatis signum maximum existimo, cum illis positis omnia facillimè explicantur, et illae simplicissimae sunt » (p. 464). En dehors de la foi catholique, qui doit être maintenue intacte et qui exerce son empire légitime sur toutes les sciences, il n'y a pas d'autre critère que la facilité et la simplicité pour établir la vérité des hypothèses, surtout si elles sont conformes aux expériences « particulières » (*singulae*) :

Nam praeter fidem catholicam, quae semper illibata servanda est, quaeque instar reginae legitimum exercet imperium in omnes scientias, et in quascumque hypotheses, nullum lumen superesse videtur, quo hic conceptionum, et hypotheseon nostrarum veritatem statuamus, quibus praedicta phaenomena salvantur, nisi illa facilitas, atque simplicitas, maximè si singulis experientiis conformis fuerit. (*ibid.*)

Par la *facilitas* et la *simplicitas*, on peut juger s'il faut préférer le système de Brahe, de Ptolémée ou de Copernic : « Hinc iudicare poteris num systema Brahaeanum, Ptolemaico, aut Copernicano praeferrì debeat ». Ceci indique que la *quaestio* manuscrite précède le débat ranimé par la publication du *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Dans les *Questions théologiques* de 1634, Mersenne refuse explicitement qu'on puisse appliquer ce critère à la question du système du monde : « En effet tout ce que l'on rapporte de la voye la plus courte, de la maniere la plus aysée d'entendre le systeme du monde [...] n'a pas la force d'une demonstration <sup>15</sup> ». Après l'*affaire*, la situation a changé, et l'épistémologie de Mersenne s'en ressent. La connaissance qui vient des sens et les hypothèses explicatives doivent être conformes aux expériences « particulières ». Ce recours – constitutif chez Mersenne – aux expériences particulières et même singulières dérange beaucoup son interlocuteur Descartes, intéressé principalement par « ce qui est universel et que tout le monde peut expérimenter » (18 déc. 1629, AT I 84-85).

Toute connaissance vient des sens ; c'est pourquoi nous ignorons la nature de notre âme (*animus*), la chose à laquelle nous sommes le plus unis, et la nature des choses immatérielles et spirituelles. L'*ingenium*, la *mens*, de l'homme est soumis aux limites que le créateur a établies (« hominum ingenio limites » ; « quae ab humana mente hinc comprehendi possunt ») et selon lesquelles l'âme (*animus*) ne peut pas opérer indépendamment de l'imagination et des sens (« operationem animi à phantasmate, atque

15. In M. MERSENNE, *Questions inouïes, Questions harmoniques, Questions théologiques, Les Mécaniques de Galilée, Les Préludes de l'Harmonie universelle*, éd. A. Pessel, Paris, Fayard, 1985, p. 423.

sensibus independentem impedit »). L'hypothétisme de la physico-mathématique et le recours aux sens et à l'imagination sont d'évidents points de friction avec les thèses cartésiennes ; néanmoins, le théologien dans les lignes suivantes intègre à sa théorie de l'*ingenium* et de la connaissance des idées qu'il a tirées de Descartes. L'*ingenium* opère selon le maximum de ses capacités si on procède en ordonnant les choses des plus simples aux plus difficiles, sans admettre comme vrai rien qui soit tellement clair et évident qu'il ne puisse être compris par tous et sans aucune démonstration, ou, au moins, qu'on ne puisse pas démontrer de manière suffisamment claire :

[...] quousque vires humani ingenii possunt extendi, quas non dubito maximas esse, si quis ordine, et à facilioribus ad difficiliora ita procedat, ut nihil omnino tanquam verum admittat, quod non sit adeò clarum et evidens, ut ab omnibus facile capiatur, atque concedatur, et demonstratione non indigeat, vel saltem clarè demonstrari non possit. (p. 465)

Le syntagme « clarum et evidens » présent dans ce texte est assez rare dans le lexique cartésien, mais il est attesté sous diverses formes dans des contextes significatifs concernant l'ordre, la méthode et la science dans quelques textes composés avant 1632 (nous soulignons) :

1. *Studium bonae mentis* (Cartesius), AT XI 652 : « Notandum, nos nihil scire posse (i.e. de eo certam scientiam habere) nisi quidquid *clarissimum et evidentissimum* est quare nos accingere debemus ad discurrendum circa res omnes, ita ut illa tantum deducamus quae absque difficultate obscuritate labore aut incertitudine possunt concludi, talia enim solummodo sunt quae vere scientiam generant<sup>16</sup>. »

2. *Reg. III*, AT X 366 « Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid *clare et evidenter* possimus intueri, vel certo deducere quaerendum est ; non aliter enim scientia acquiritur. »

3 *Physico-mathematica*, AT X 70 : « Major videtur esse tam *clara et evidens*, ut possit esse principium scientificum. »

Dans la conclusion Mersenne affirme que plusieurs ont travaillé pour changer les « fondements des sciences mal établis » (« scientiarum fundamenta perperam statuta mutant »), ou pour rejeter à juste titre comme fausses, moins vraies ou non prouvées, les conséquences illégitimes qu'on avait tirées de ces fondements : « vel ea, quae deinceps illegitimis conclusionibus superestructa sunt, à multis ut falsa, vel minus vera, vel non probata meritò reiiciantur » (p. 465). Cette critique des fondements ou de leurs conséquences, Mersenne l'applique à toutes les *vérités naturelles* ou les *vérités sur la nature* auxquelles étaient parvenus les philosophes anciens comme Platon, Aristote, Sénèque (« omnes veritates naturales, seu rerum naturalium, ad quas antiqui philosophi, ut Plato, Aristoteles, Seneca et alii pervenierunt ad hanc primam propositionem revocari »). Le refus des philosophies anciennes (platonisme, aristotélisme, stoïcisme), la critique des fondements, le recours à l'ordre, à la clarté et à l'évidence afin d'utiliser dans la façon la plus efficace les forces de l'*ingenium*, tout cela n'est toutefois pas lié à une théorie de l'*intuitus* ou de la déduction, comme dans la *Reg. III*, mais avec l'hypothétisme mersennien.

16. Nous citons le texte d'après « *Cartesius* », texte établi par Vincent Carraud, *BC XIV*, Liminaire I, p. 5, l. 121-125. Nous acceptons la datation de V. Carraud, aussi bien que son recours au concept d'ordre pour introduire ce fragment, car il apparaît explicitement dans le texte de Mersenne.



On ne peut rapprocher que de façon imprécise les idées de Mersenne avec quelques-unes des idées exprimées dans le *Studium bonae mentis* et dans la *Reg. III*, mais cela n'empêche pas que ce texte semble se ressentir des premières rencontres et entretiens entre le théologien et le philosophe. On peut le dater de la période comprise entre 1627 et 1631, et il pourrait donc être postérieur à la conférence chez le nonce. Ce texte, comme d'ailleurs la note autographe sur l'exemplaire imprimé des *Quaestiones in Genesim* que nous allons maintenant présenter, constitue une sorte d'*hircoerf* dans lequel Mersenne essaie d'intégrer à sa propre réflexion théologique ce qu'il a connu et compris des idées de Descartes, sans doute à partir de leurs premières rencontres et conversations. Cette composition instable révèle par elle-même le profond et vif intérêt de Mersenne pour « le gentilhomme le plus sçavant et le mieux nay que je veis jamais » (à Rivet, 13 sept. 1629, *CM II* 269), et nous renseigne sur la lente et imprécise assimilation des idées cartésiennes à la culture philosophique complexe, massive et en permanente évolution, de Mersenne.

## 2. L'autographe d'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu

La note autographe sur l'exemplaire des *Quaestiones in Genesim*, ajoutée au sommaire des *rationes* qui prouvent l'existence de Dieu contre les athées<sup>17</sup>, ébauche une preuve intégrant un argument tiré de Descartes. Il est important de noter que cette preuve est ajoutée aux preuves que Mersenne qualifiait de « métaphysiques » (« iam vero ad rationem metaphysicam accedamus »), tirées de Richard et Hugues de Saint-Victor, de Damascène (3. *nesse est aliquid esse à seipso*), d'Anselme et d'Augustin (4. *ex veritate*; 5. *ab optima entitate et bonitate*)<sup>18</sup>. Ces dernières, considérées comme décisives (surtout l'argument d'Anselme : « ratio acutissima » ou « acuta demonstratio »), demeurent incompréhensibles aux athées (« At forsitan Athei metaphysicam ignorant, vel rationes illas minus concipere possunt »). En introduisant les *rationes* qui suivent ces preuves métaphysiques à partir des cinq voies de Thomas d'Aquin, Mersenne soulignait que pour se rendre compréhensibles aux athées il fallait s'abaisser à ce qu'ils pouvaient voir de leurs propres yeux ou toucher de leurs propres mains « ideoque ad motum ipsius oculis, et tactui subditum descendamus » (*QG*, 38).

L'argument ajouté est une raison tirée du possible : *s'il est possible que Dieu existe ou s'il est impossible qu'il n'existe pas, alors Dieu existe*. Pour nier la prémisse, on peut soutenir ou bien qu'il est impossible, c'est-à-dire contradictoire, que Dieu existe, ou que cela est possible ; ou bien on peut soutenir ne pas savoir si l'existence de Dieu est ou n'est pas contradictoire, parce qu'on n'a pas en soi un *instinctus* ou une *notio communis* de Dieu, deux formules qui rappellent la terminologie des *notiones communes* sur la religion du *De veritate* de Herbert de Cherbury – texte que Mersenne traduit en français entre 1636 et 1639<sup>19</sup>. Si on pense ne pas avoir en soi un tel *instinctus* ou *notio communis*, on doit voir la raison de Des Cartes (« vide rationem des Cartes »), parce que le fait que quelqu'un soit certain d'exister et aussi d'être imparfait et ignorant

17. *QG*, coll. 33-36 ; cf. M. Mersenne *L'Impiété des déistes*, Paris, 1624, t. I, p. 111-116 ; éd. D. Descotes, p. 117-118. Sur les preuves de l'existence de Dieu, voir J.-R. ARMOGATHE, « *An sit Deus*. Les preuves de l'existence de Dieu chez Marin Mersenne », *Les Études Philosophiques*, 1994, 1/2, p. 161-170.

18. Il utilise une tradition qui remonte à la *Somme* de Alexandre de Halès, q. III, dont il tire ses arguments, comme le démontre la citation des *Soliloquia* – qu'on ne trouve pas dans l'ouvrage d'Augustin. Nous utilisons l'édition de Cologne de 1622 (Sumptibus Ioannis Gymnici), vol. I, p. 18b-21<sup>c</sup> ; éd. Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1924, v. I, 40-42.

19. Descartes envoie à Mersenne son avis sur l'ouvrage de Cherbury le 16 oct. 1639, cf. G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, 2005, p. 211-216.

implique qu'il doit exister en même temps un autre (*alium*) qui soit plus parfait et plus savant, c'est-à-dire Dieu. Autrement dit, on a la « notion » de Dieu, plus parfait et plus savant, justement parce qu'on est imparfait et ignorant. Si une telle notion commune de Dieu, pris comme possible, impliquait contradiction, Dieu serait quelque chose qui aurait en soi, au moment présent, l'existence et la non-existence en même temps, ce qui serait faux.

Adde hoc argumentum si desit : vel est Deus, vel implicat non esse ; à contrario eum esse potest, sed esse implicat, vel ostendit implicantiam. Si dicas te nescire an implicet nec non, neutrumque tibi esse evidentem, nec tibi adesse instinctum, aut notionem communem quin sit Deum, vide rationem des Cartes : tu igitur sis certum te esse, et imperfectum, et ignarum, ergo alium esse debet perfectiorem et doctiorem, videlicet Deum. Si implicaret, esset quod seipso huc inesse esse et non esse simul, atqui hoc falsum<sup>20</sup>.

La raison « cartésienne », pour démontrer qu'on a en soi la notion commune de Dieu, ne contient aucune référence explicite au doute, à la théorie cartésienne de l'idée, ni de la « cause » de l'idée de Dieu ; et c'est seulement à la lumière de ce constat qu'on peut rapprocher ce texte du *Discours de la méthode* :

de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; [...] En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. [...] une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu<sup>21</sup>.

L'argument manuscrit de Mersenne sur le possible est très différent de celui, plus traditionnel et tiré du *consensus gentium*, qui apparaissait dans le texte imprimé de 1623 et que le théologien donnait comme *ex impossibile*, en le tirant de Lessius<sup>22</sup> (*De providentia numinis*, 1613), en le modifiant sensiblement et l'utilisant comme un argu-

20. Traduction : « Si on en a besoin, on peut ajouter cet argument : ou bien Dieu existe ou bien il implique contradiction qu'il n'existe pas ; ou bien, tout au contraire, il peut exister mais son existence implique contradiction, ou manifeste une contradiction. Si tu affirmes ne pas savoir s'il soit contradictoire ou pas <que Dieu n'existe pas, ou que Dieu est possible>, et que pour toi aucun des deux <énoncés> n'est plus évident que l'autre, et qu'en toi, tu n'as pas d'instinct ou de notion commune que Dieu existe, tu dois voir la raison de Descartes : tu es certain pourtant que tu existes et que tu es imparfait et ignorant, donc il doit exister un autre qui est plus parfait et plus docte, c'est-à-dire Dieu. Si son existence était contradictoire, il y aurait quelque chose qui, au moment présent, aurait en soi-même l'existence et la non existence en même temps, mais ceci est faux. » L'argument est signalé par un « A » inséré à côté de la ratio 4, dans le sommaire des *Rationes* des colonnes 25-26, repris sur la marge droite de la colonne 26 où Mersenne écrit sa note.

21. AT VI 32-34.

22. « Si verum non esset Deum esse, non solum id falsum esset, sed etiam penitus impossibile, et contradictionem involvere, enimvero si Deus iam non est [*dans Lessius* aut providentiam non habet], prorsus repugnat ipsum aliquando existere [*dans Lessius* et providentiam habere], quandoquidem in diuinis idem est, esse actu, et posse esse, et non esse actu, ac esse ἀδύνατον ; qui vero fieri potest, vt id quod non solum falsum est, verum etiam impossibile, ita omnibus gentibus persuasum sit, et omnium animis insculptum, vt in illud omnes consentiant, et semper in omnibus locis consenserint ; adeo hanc veritatem nemo vnquam negarit, nisi cui naturale iudicium falsa aliqua ratiuncula, vel peruersae phantasia corruptum, et offuscatum fuerit ». Cf. E. SCRIBANO, « *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit* », *Rivista di Filosofia*, 2007, p. 677-698 ; cf. aussi, *Lesistenza di Dio*, Roma-Bari, 1994, chap. 1-2.

ment pour prouver l'existence de Dieu, mais non sa providence. Le nouvel argument manuscrit *ex possibile*, qui intègre la raison de Descartes, est inséré parmi les preuves « métaphysiques » d'Anselme et d'Augustin (*ex veritate; ab optima entitate*).

Un argument fondé sur le possible était proposé, dans le contexte de la discussion sur la quatrième partie du *Discours de la méthode*, dans les *Objections* rédigées par Pierre Petit<sup>23</sup>, qui circulaient dans le réseau scientifique animé par Mersenne. Petit proposait l'argument sur la base du constat que les objections classiques des athées, qu'il renouvelait et reformulait contre la métaphysique cartésienne (et non plus contre la religion ou la théologie chrétienne), s'opposaient uniquement à l'existence actuelle de Dieu, non à la possibilité de son existence. Selon Petit, la question de l'existence de Dieu devait être séparée de la question de sa providence, parce que les arguments fondés sur l'existence des maux particuliers ne contredisent pas la possibilité que Dieu existe mais seulement notre manière de concevoir – ou de « croire » concevoir – la providence (p. 80). L'argument de Petit est le suivant : « S'il [sc. Dieu] est donc ainsy qu'il puisse estre, il s'ensuit clairement qu'il est ». Seul Dieu pourrait avoir la puissance de produire Dieu, mais dans ce cas sa volonté et sa puissance seraient antérieures à son existence, ce qui serait « une contradiction manifeste ». On peut ainsi conclure : « il s'ensuit que s'il n'était pas actuellement, il ne serait pas possible qu'il fust » ; mais « il est possible qu'il soit ; pour le moins on n'a jamais avancé de raisons contraires ».

Le nouvel argument fondé sur le possible, proposé vers 1639 en note par Mersenne – après le *Discours* et avant les *Objectiones* contre les *Meditationes* –, se tire de la « ratio » de Descartes car il joue sur la « notion » de Dieu présente en celui qui se sait exister ; mais en omettant le recours à la théorie cartésienne de l'idée de Dieu et de la causalité, le théologien essaie d'en rester à une argumentation logique. La contradiction logique serait dans le fait d'entendre la possibilité de l'existence divine comme quelque chose qui pourrait être et n'être pas en même temps. L'existence possible de Dieu peut seulement exister ; l'alternative ne serait pas possible, mais fautive.

Quand Mersenne présentera l'argument du possible dans les *IIae Objectiones*, ce ne sera pas seulement au syllogisme des *Iae Objectiones* et *Responsiones* qu'il songera (« Unde non sequitur Deum revera existere, sed tantum existere debere, si illius natura sit possibilis seu non repugnet [...] », VII 127)<sup>24</sup>, mais aussi à un autre argument, tiré du possible, que d'autres exposent selon la formule qu'il rapporte : « ad illud argumentum revocatur, quod alii hisce verbis afferunt: *si non implicet Deum esse, certum est illum existere; at non implicat illum existere*. Sed de minori laboratur, quæ est: sed non implicat, de qua veritate adversarii vel se dubitare ajunt, vel illum negant. » Comme le soulignent encore les *VIae Objectiones*, les athées qui admettent la certitude des mathématiques, et qui sont donc des savants et pas des *insipientes* comme l'athée des *Psaumes*, ne nient pas seulement que Dieu existe, mais aussi qu'il soit possible : « neque Deus existat, neque sit possibilis » (AT VII 415). L'argument fondé sur le possible a ses détracteurs parmi les savants et les scientifiques et c'est pourquoi Mersenne demande à Descartes un contre-argument.

Claudio BUCCOLINI (CNR-ILIESI, Rome)\*

23. C. DE WAARD, « Les objections de P. Petit contre le Discours et les Essais de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 32, 1925, p. 53-89.

24. Voir l'analyse de F. DE BUZON in D. ARBIB, éd., *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, 2019, p. 239-241.

\* Nous tenons à remercier D. Arbib pour ses observations et sa relecture de ce texte.

## IV. Henry More et Descartes : une copie manuscrite de leur correspondance dans le *Notebook* de Thomas Clarke (1654)

Henry More est une figure importante de l'histoire de la réception du cartésianisme, en particulier de sa réception anglaise. Bien qu'il n'ait pas été le seul Britannique à correspondre avec Descartes (songeons à William Cavendish), sa correspondance avec Descartes est philosophiquement la plus importante de toutes celles que Descartes entretint avec ses correspondants anglais. Les lettres que Descartes et More ont échangées en 1648 et 1649 ont été imprimées dans l'édition Clerselier de la Correspondance de Descartes (1657) et dans *A Collection of Several Philosophical Writings* (1662) de More. Il n'en existe aucun autographe. Cependant, des copies manuscrites de la première lettre de More et de la réponse de Descartes figurent parmi les papiers de Samuel Hartlib, qui a joué le rôle de « boîte aux lettres » pour les deux correspondants. La découverte d'une copie manuscrite des lettres More-Descartes dans un cahier d'étudiant datant de 1654 et conservé au fonds de la bibliothèque de l'Université de Cambridge constitue donc une découverte importante. Ce manuscrit, qui appartenait à un certain Thomas Clarke, pourrait éventuellement éclairer l'histoire de la correspondance manuscrite Descartes-More, la réception de Descartes à l'Université de Cambridge et l'évolution de la position de More à propos Descartes. Le *Clarke Notebook* est d'autant plus curieux qu'il se trouve dans l'un des fonds d'Isaac Newton. Le présent article se propose d'attirer l'attention des spécialistes du cartésianisme sur l'existence et le caractère de ce manuscrit. Il reste encore beaucoup à faire avant que celui-ci puisse être daté avec certitude et que son lien avec les autres versions des lettres soit parfaitement compris. À titre de première étape, je présente ici des conclusions provisoires, estimant que le fait de les rendre publiques peut faire progresser la recherche de manière collective et collégiale. Je laisse de côté la question de la provenance newtonienne, bien qu'elle soit sans aucun doute intéressante. Je proposerai d'abord quelques remarques comparatives sur le manuscrit et les versions de la collection Hartlib, l'édition de Clerselier et celle de *A Collection...*<sup>25</sup> J'indiquerai ensuite ce que l'on sait du transcripteur Thomas Clarke et du contexte de Cambridge, et j'examinerai l'importance de la date.

### 1. Contexte : la correspondance Descartes-More

La correspondance de Henry More avec Descartes, commencée en 1648 et interrompue par la mort de Descartes, est constituée de quatre lettres de More à Descartes (11 décembre 1648, 5 mars 1649, 23 juillet 1649, 12 novembre 1649) et de deux réponses de Descartes (5 février 1649 et 15 avril 1649)<sup>26</sup>. Descartes avait commencé une troisième lettre à More, mais celle-ci est demeurée inachevée du fait de sa mort. Après des négociations entre Claude Clerselier, éditeur de la correspondance de Descartes, et More, en 1654-1655, au sujet de leur inclusion dans l'édition des *Lettres* de Descartes,

25. Le recueil d'écrits de More de 1662 (*CSPW*) contenait également une lettre de Clerselier à More et un document intitulé *Epistola H. Mori ad V.C.* - l'identité de V.C. est inconnue. Cette *Epistola* a ensuite été publiée séparément en 1664. Par la suite, elle a été ajoutée aux éditions ultérieures de l'*Enchiridion ethicum* de More (première publication en 1667) de 1669, 1671, 1711, puis à nouveau dans ses *Opera philosophica*. Voir Igor AGOSTINI, « Quelques remarques sur l'*Epistola ad V.C.* de Henry More », *Les Études Philosophiques*, 2014/1, 108, p. 7-35.

26. Les dates sont données en style romain dans les lettres.

d'autres documents furent ajoutés<sup>27</sup>. Clerselier envoya à More une copie de la troisième réponse incomplète de Descartes (« fragmentum »), à laquelle More rédigea une réponse (« Responsio ad fragmentum »). Le « fragmentum » fut publié à la fois dans l'édition Clerselier et dans *A Collection...*<sup>28</sup> Ajoutons que More envoya à Clerselier non seulement les originaux autographes des lettres qu'il avait reçues de Descartes, mais des versions « corrigées » de ses propres lettres, qu'il avait préparées spécialement. Il convient également de rappeler que, pour des raisons qu'on éclaircira plus loin, More était initialement réfractaire à l'idée que Clerselier publie sa quatrième lettre à Descartes, ce dernier n'ayant pas eu la possibilité d'y répondre.

## 2. Le Clarke Notebook : description

Le *Notebook* de Cambridge est un cahier *in-octavo* d'environ 63 pages, référencé MS Add.9597/18/8 ». Il appartenait à un certain Thomas Clarke, étudiant au Sydney Sussex College de Cambridge, qui avait inscrit son nom et la date de 1654 sur la page de titre. Andrew Janiak a pour la première fois noté son existence dans une note de bas de page de son ouvrage de 2015 sur Newton<sup>29</sup>. Le *Clarke Notebook* porte clairement la date de 1654 sur la page de titre, mais sous l'inscription principale, une autre date (1656) est faiblement inscrite et effacée. Le *verso* du fol. 1 donne le contenu de « Epistolae 5 de rebus philosophicis inter Clarissimos viros Henricu [m] More, et Renatu [m] Des = Cartes ». Les fol. 1 à 36 contiennent, dans l'ordre chronologique, des copies des trois premières lettres de More à Descartes et des deux réponses de ce dernier. Toutes les lettres sont datées à la romaine, à l'exception de la première lettre qui n'a pas de date. Au *verso* du manuscrit se trouvent plusieurs pages portant sur d'autres choses, comme on pourrait en trouver dans un cahier d'étudiant, par exemple des essais de plumes, quelques vers ou des citations des pères de l'Église.

Toutes les pages de la transcription de la correspondance de Descartes-More contiennent des marges au crayon dans leurs parties supérieure et inférieure ainsi qu'à gauche et à droite. Ce n'est pas à proprement parler une copie « au propre » : les mots ont été corrigés avec une encre différente, probablement l'encre qui sert à la transcription des lettres suivantes. Il y a des suppressions, généralement d'un mot, mais dans un cas de plusieurs lignes. À certains endroits, il existe des « blancs » là où un mot ou une phrase a été omis. Dans certains cas, ceux-ci sont insérés dans une encre différente (par exemple, « pumilos » est écrit dans un espace situé au bas de 3r). Dans certains cas, ces insertions ont une longueur de 2 ou 3 lignes (par exemple, fol. 7 *verso*). Parfois, l'expression insérée ne remplit pas l'espace disponible (*ibid.*). À d'autres moments, pour s'adapter à l'espace vide, ils sont insérés au-dessus du blanc ou écrits dans une écriture plus serrée (par exemple, sur la page 6v). Dans certains cas, les mots insérés sont soulignés au crayon. Il n'y a pas de réclames ni d'accents dans la transcription et très peu de paragraphes. Le scribe utilise de nombreuses contractions

27. Pour le récit des échanges de More avec Descartes et de ses relations avec Clerselier, voir en particulier Alan GABBEY, « Philosophia cartesiana triumphata : Henry More and Descartes (1646-71) », in T. M. LENNON, John M. NICOLAS & John W. DAVIS, éd., *Problems in Cartesianism*, Kingston-Montréal, McGill-Queens University Press, 1982, p. 171-250.

28. More publica aussi sa « Responsio » dans *A Collection...*

29. Andrew JANIAC, *Newton*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015, p. 98, n. 18. Cette note ne donne pas de détails autres que le nom de l'auteur et le fait que le cahier faisait partie des papiers de Macclesfield. A. Janiak n'a pas pu nous fournir d'informations plus précises. Une erreur dans le catalogue de manuscrits de la bibliothèque de l'Université de Cambridge (le nom de l'auteur avait été orthographié à tort « Clask ») atteste que ce n'était pas facile à trouver. Cependant, à force de naviguer à travers les *Macclesfield Papers*, j'ai pu le retrouver.

(-am, -um, -em sont généralement rendus par -ā, -, -ī, -ū,) et « *vir Clarissime* » est généralement abrégé en « VC ».

Une autre caractéristique de la transcription est la présence d'espaces de longueur variable au bas de certaines pages, qui perturbent la grammaire de la phrase (par exemple, une demi-ligne vierge suit le mot « *pigmaeos* » à la fin du fol. 3r, mais la phrase continue en haut du fol. 4v ; ou encore la fin du fol. « *revera sit infinitus* » est suivie d'un espace d'une demi-ligne et la phrase continue « *æqualem vim habere* » au sommet du fol. 7r). Ces espaces montrent que le copiste observait la pagination de sa source. Certaines lignes du texte se terminent par un trait allongé pour remplir l'espace jusqu'à la marge.

Clarke n'utilise généralement pas de majuscules pour les noms propres, contrairement aux autres versions (par exemple, *principia, pygmaeos*, fol. 2r). En comparaison avec la version Hartlib, Clarke transcrit certains termes avec plus de précision : il donne « *lætiusve* » alors que les deux copies de Hartlib donnent « *latiusque* ». Dans au moins un cas, le terme le plus précis a été écrit sous forme de correction (les copistes de Hartlib écrivant « *assulsit* », Clarke donnant « *affulsit* » dans une encre différente recouvrant la première). Il existe également des différences dans l'ordre des mots entre la version Clarke et les autres versions : là où la version imprimée du texte de More donne « *extensionem infinitam* », Clarke propose « *infinītā extensionem* » (fol. 6v). Ailleurs, Clarke donne, pour « *ita nihil ad essentialiam philosophiæ tuæ* » de More, « *nihil ad philosophiæ tuæ essentialiam* ». Beaucoup de ces différences entre les copies Clarke et Hartlib peuvent être expliquées par des erreurs de copie ou par une standardisation (éventuellement involontaire) de l'ordre des mots latins. Mais il y a des cas qui suggèrent que le *Clarke Notebook* est plus proche des versions imprimées que des versions Hartlib. Une différence essentielle dans les versions imprimées, notée par Alan Gabbey, réside dans ce qu'on pourrait appeler le « registre de la politesse ». Dans ses commentaires sur les lettres entre More et Descartes dans la version d'AT mise à jour en 1964-1974, Gabbey observait quelques détails relevant de ce registre, mineurs mais révélateurs, entre les versions Hartlib et les versions imprimées (à la fois de More et de Clerselier), qui semblent conçues pour rendre le latin plus poli<sup>30</sup>. Par exemple, là où Hartlib utilise l'expression « *hic herclè eo magis* », on lit « *Atque sane eo magis hic* » dans l'édition de Clerselier et dans *A Collection...* Les raffinements de ce type font sans aucun doute partie des « corrections » auxquelles More, dans son échange avec Clerselier, dit avoir procédé pour la version publiée. La plupart de ces raffinements (mais pas tous) sont présents dans le manuscrit Clarke. Cela suggère que la version de Clarke était basée sur une version des lettres de More qui comprenait au moins certaines des corrections qu'il leur avait lui-même apportées, autrement dit qu'elle est proche des versions Clerselier-More des lettres.

À première vue, le manuscrit donne de nombreux indices pour répondre aux questions requises pour déterminer son lien avec les manuscrits connus et les éditions imprimées. Néanmoins, nous ne disposons pas d'assez d'informations pour établir la source à partir de laquelle la copie a été faite. Demeurent aussi des mystères : pourquoi la quatrième lettre de More à Descartes est-elle omise ? La date de 1654 est particulièrement étonnante car elle se situe autour du moment où Clerselier et Henry More entrent en contact au sujet de la publication de ses lettres à Descartes. Et qui était Thomas Clarke ?

30. Cf. Alan GABBEY, Appendice II, in AT V.

### 3. Thomas Clarke et le contexte de Cambridge

Le nom du transcripteur peut bien être considéré comme un indice essentiel, son identité demeure obscure. Il fournit le nom de son collègue : Sydney Sussex, et l'*Alumni Cantabrigienses* de Venn, enregistre un certain Thomas Clarke, né vers 1633-1634 à Helperby, dans le North Yorkshire, admis comme *sizar*<sup>31</sup> au Sidney Sussex College en 1650, intégrant en 1650-1651 et titulaire du baccalauréat en 1654-1655. Mais il n'y a aucune trace de l'identité de son tuteur, ni de ce qu'est devenu Clarke après avoir obtenu son diplôme.

Une autre question est celle de sa source. L'une des réponses est que Clarke a établi sa transcription à partir de copies imprimées ou manuscrites des lettres de More. La date du Manuscrit Clarke exclut la première hypothèse (à supposer que le contenu du Notebook corresponde à la date figurant sur le titre) car Clerselier n'avait pas encore publié son édition (1657). Il est en revanche possible que la copie utilisée par Clarke ne soit qu'une copie d'étudiant ; sa version serait alors la copie d'une copie déjà en circulation. Il existe de nombreuses preuves que la philosophie de Descartes était étudiée à Oxford et à Cambridge pendant cette période : elle n'était pas inscrite au programme de l'enseignement universitaire officiel, mais les enseignants avaient une certaine latitude dans ce qu'ils enseignaient réellement<sup>32</sup>. Et il existe des preuves que des copies de textes cartésiens établies par des étudiants étaient en circulation. La bibliothèque de l'Université de Cambridge en contient plusieurs, même si elles remontent toute à une date postérieure : il s'agit d'un manuel de physique cartésienne par Johnathan Comer, du Christ's College, datant de 1668, et d'un ouvrage très copié, le *Physica incipientium, sive Cartesiana principia* de John Felton, datant de 1660. L'existence de ces manuscrits accrédite la possibilité que Thomas Clarke, en tant qu'étudiant en cartésianisme, ait copié les lettres More à partir d'une copie en circulation parmi les étudiants de premier cycle. Néanmoins, il n'existe pas de cas connu de correspondance entre More et Descartes circulant parmi les étudiants, soit à l'état de manuscrit soit à l'état de copie.

Une troisième possibilité est que Thomas Clarke ait eu accès aux copies appartenant à More lui-même. Là encore, il n'existe aucune autre preuve que More ait donné accès à ses manuscrits à qui que ce soit, mais des preuves indirectes interdisent d'en exclure la possibilité. La première est que le collège de Clarke est lié à la première réception du cartésianisme par Gilbert Clerke (1626-1697), *fellow* du College et, comme More, admirateur cambridgien de Descartes. Les intérêts cartésiens de Gilbert Clerke ressortent clairement de ses quelques publications. Dans les années 1660, il publie deux courts articles défendant des positions cartésiennes. Dans son ouvrage *De plenitudine mundi* (1660), il plaide en faveur du plénisme cartésien et défendit la théorie cartésienne de la raréfaction dans les débats sur l'existence d'un vide provoqué par l'expérience de Torricelli : *Tractatus de restitutione corporum, dans l'expérience expérimentale Torricelliana & Boyleana explicantur & rarefactio Cartesiana Defenditur* (1662). Il a également édité le *Clavis mathematicae* (1682) du mathématicien William Oughtred<sup>33</sup>. Gilbert Clerke a revendiqué le mérite d'avoir introduit à la fois l'enseignement des mathématiques

31. John et J. A. VENN, *Alumni cantabrigienses*, Cambridge, University Press, 1922-1954. Un *sizar* était un étudiant pauvre à Oxford ou Cambridge qui subvenait à ses besoins en étant employé au service d'un étudiant riche.

32. Sarah HUTTON, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, chap. 3.

33. Plus tard, Clerke deviendra l'un des premiers lecteurs des *Principia mathematica* de Newton et compta William Whiston parmi ses élèves. Pour plus d'information sur Clerke, cf. Sarah HUTTON, « Cartesianism in Britain » in Steven NADLER, Tad SCHMALTZ et Delphine ANTOINE-MAHUT, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 495-513.

et la nouvelle philosophie (cartésienne) à Cambridge. Malheureusement, faute de disposer de listes des étudiants de Gilbert Clerke, nous ne pouvons savoir si Thomas Clarke était l'un d'eux. Et je n'ai pas été en mesure de découvrir la preuve que More connaissait Gilbert Clerke ou Thomas Clarke. Mais étant donné leur intérêt commun pour la nouvelle philosophie française, il est possible que Gilbert Clerke et Henry More se soient connus. Si tel est le cas, il n'est pas impossible que More ait partagé sa correspondance cartésienne avec Gilbert Clerke ou lui ait permis de faire des copies. Il semble peu probable que More ait employé un étudiant d'un autre collège pour copier ses manuscrits – il disposait de son propre *sizar* pour le faire. On sait néanmoins que More a eu besoin d'un copiste en 1654 ; rien n'empêche qu'il se soit tourné vers Clarke pour que ce dernier lui recommande un copiste, son propre *sizar* étant absent (comme il l'apprend lui-même à Clerselier). Cela soulève la possibilité séduisante que Thomas Clarke ait été le copiste mobilisé par More pour copier ses lettres à destination de Clerselier (je reviendrai sur ce point plus tard). Deux faits cependant compromettent cette hypothèse : le fait que l'une des lettres de More n'a pas été copiée, et la date du *Notebook*. Précisons ces deux points.

#### 4. L'absence de la quatrième lettre

Soit d'abord le fait énigmatique que Thomas Clarke n'a copié que trois des quatre lettres de More à Descartes. En fait, une explication se trouve dans la première lettre de More à Clerselier. More y explique qu'il n'a pas jugé opportun de publier la quatrième lettre, Descartes n'ayant pas eu la possibilité de répondre. Dans ces conditions, si More avait laissé sa correspondance avec Descartes circuler sous forme manuscrite, il aurait très probablement dissimulé la quatrième lettre. Toutefois, s'agissant de Clerselier, il l'a laissé décider de la publier ou non<sup>34</sup>. Si More avait scrupule à rendre publique une lettre à laquelle le destinataire n'avait pas eu la possibilité de répondre, il est peu probable qu'il aurait permis à la quatrième lettre de circuler avant que Clerselier ne le contacte. Si c'est le cas, cela nous donne le *terminus a quo* d'une copie de la quatrième lettre, à savoir avril 1655, au moment où More reçoit la demande de Clerselier. Cela fournit également un *terminus ante* pour toutes les copies qui ne l'incluent pas (et le seul exemple connu est celui de Clarke).

#### 5. La date

Le deuxième fait à considérer est la date du manuscrit. Il faut ici esquisser la chronologie des relations que Clerselier établit avec More jusqu'à ce que ce dernier lui fournisse les lettres. Le 12 décembre 1654, Clerselier avait écrit à More pour lui demander des exemplaires de sa correspondance avec Descartes afin de l'inclure dans l'édition qu'il envisageait. More ne répondit que cinq mois plus tard, le 14 mai 1655, déclarant ne pas avoir reçu la lettre de Clerselier avant le 12 avril 1655 car il était absent de Cambridge. Il ajouta qu'il préparait des copies à son intention et lui demanda de publier, non pas les copies de ses lettres qui étaient déjà en sa possession, mais les nouvelles, qui comprenaient des corrections et quelques modifications (suppression

34. Nous devons nous contenter d'inférer que More a effectivement autorisé la publication de la quatrième lettre, car aucune lettre ne le confirme. Ou peut-être Clerselier en a-t-il utilisé selon son jugement, comme le suggérait More. Elle fut imprimée dans l'édition Clerselier des *Lettres* en 1657. Plus tard, More publia ces lettres dans son recueil de 1662, *A Collection of Several Philosophical Writing*, et dans ses *Opera philosophica* en 1678 (premier volume de ses *Opera omnia*)



de certains passages dans les questions des troisième et quatrième lettres de More)<sup>35</sup>. Ce qu'il ne dit pas à Clerselier, c'est que les deux copies autographes des lettres de Descartes n'étaient pas en sa possession, mais étaient chez Samuel Hartlib, à qui il avait dû écrire pour demander qu'elles lui soient rendues. De fait, il adressa deux fois à Hartlib la même demande (18 avril 1654-1655 et 4 mai 1655)<sup>36</sup> ; la deuxième fois, il demanda en particulier la deuxième lettre de Descartes. More dut les recevoir entre le 4 et le 28 mai (1655), date à laquelle il adressa, tardivement, ses remerciements à Hartlib pour ses envois<sup>37</sup>.

Le point important pour notre propos est que les lettres de Descartes à More n'étaient pas à Cambridge en 1654 (date du *Notebook* de Clarke) et qu'elles n'ont pu être copiées qu'après le 18 avril 1655 (lorsque More demanda à Hartlib de les lui renvoyer) et avant le 28 juillet suivant (quand More remercia Hartlib pour son aide lors de sa transmission à Clerselier)<sup>38</sup>. Dans ces conditions, elles n'ont pu être disponibles pour Clarke – ni pour qui que ce soit d'autre – avant le 12 avril 1655. Clarke n'a pu faire sa copie qu'après leur envoi à More de la part de Hartlib, c'est-à-dire au moment où More préparait son paquet de lettres à envoyer à Clerselier. Cela expliquerait le fait que la transcription par Clarke des lettres de More inclut les changements de style notés par Alan Gabbey.

Mais, à première vue, la date de 1654 du *Notebook* de Clarke semble contredire cette conclusion. Deux explications sont alors possibles. – D'abord, il n'est pas nécessaire que Clarke ait copié les lettres au moment où il a inscrit la date sur la page de titre de son cahier ; après tout, nous l'avons dit, il existe une date postérieure – 1656 –, même si elle a été supprimée. – Ensuite, les dates de cette période sont trompeuses : le début d'année était habituellement en avril, de sorte que les dates de janvier à avril d'une année donnée étaient souvent notées avec deux années différentes, l'une selon le « style ancien » et l'autre selon le « style nouveau ». Toutes les lettres de More à Hartlib et Clerselier pourraient donc être datées de 1654 (« style ancien ») ainsi que de 1655 (« style nouveau »). De même, si la date de 1654 donnée par Clarke était libellée selon le « style ancien », il aurait en fait pu commencer à copier en 1655 selon le « style nouveau ». Si tel est le cas, sa copie est proche de celle de More.

## Conclusion

En conclusion, il n'est pas déraisonnable de suggérer que la copie de Clarke a été réalisée au moment où More préparait sa correspondance avec Descartes avant de l'envoyer à Clerselier. En outre, elle a probablement été réalisée par quelqu'un qui connaissait le copiste, ou éventuellement par le copiste lui-même, Thomas Clarke. Cependant, dans l'attente de nouvelles preuves, une telle conclusion doit rester provisoire. La question de l'apparition du cahier de Clarke parmi les papiers de Newton demeure un autre mystère.

Sarah HUTTON (University of York)<sup>39</sup> [trad. D.A.]

35. H. More, « Epistolae Quattuor ad Renatum Des-cartes », p. 60, avec pagination séparée in More, *A Collection of Several Philosophical Writings*, Londres, 1662.

36. M. GREENGRASS, M. LESLIE, & M. HANNON, éd., *The Hartlib Papers*, Sheffield, HRI Online Publications, 2013 : <http://www.hrionline.ac.uk/hartlib>. Cf. HP 18/1/7A-8B: 7B and HP 18/1/20A-21B: 20B.

37. *Ibid.*, HP 18/1/22A-23B: 22B.

38. *Ibid.*, HP 18/1/26A-27B: 26B.

39. Je voudrais remercier D. Arbib pour la traduction du texte anglais. Merci également à lui et à I. Agostini pour leur aide dans la préparation du texte en vue de sa publication.

## V. Premiers éléments d'une enquête sur Jacques du Roure

### 1. Le mystère Jacques du Roure (fl. 1653-1683)

On doit à R. Ariew d'avoir attiré l'attention des historiens du cartésianisme sur Jacques du Roure<sup>40</sup>. Ariew a insisté sur le fait que les *Principia philosophiae* de Descartes, parce qu'ils ne comportaient ni logique ni morale, ne constituaient pas une somme de philosophie complète au sens des scolastiques. Dans ces conditions, il convient selon lui de prêter attention à Du Roure, ce dernier ayant été le premier à publier en France une somme de philosophie scolastique par sa structure, mais cartésienne dans son contenu, *La philosophie divisée en toutes ses parties établie sur des principes évidents et expliquée en tables et par discours, ou particuliers, ou tirez des anciens et des nouveaux auteurs et principalement des peripateticiens et de Descartes* (1654), les parties en question étant successivement la philosophie, la logique, la métaphysique et la théologie naturelle, puis la physique et la morale<sup>41</sup>. Ainsi, dans son dernier ouvrage, *Descartes and the First Cartesians*, Ariew a rangé du Roure, avec Antoine Le Grand et Pierre-Sylvain Régis, dans le triumvirat des « premiers cartésiens », non qu'ils aient été les premiers à défendre la philosophie de Descartes, mais bien parce qu'ils ont été les premiers à publier des sommes de ce genre. Poursuivant une suggestion de G. Rodis-Lewis, Ariew a de surcroît montré que Du Roure avait bénéficié pour la rédaction de *La philosophie divisée* de la connaissance de certaines lettres de Descartes que Claude Clerselier n'avait pas encore publiées<sup>42</sup>. À ma connaissance, cet élément est l'unique élément factuel

40. R. ARIEW, *Descartes Among the Scholastics*, Leiden, 2011, p. 286 ; R. ARIEW, ART. « DU ROURE, JACQUES », IN R. ARIEW, D. DES CHENE, D. M. JESSEPH, T. SCHMALTZ, éd., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, 2<sup>e</sup> éd., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, 2015, p. 124-125 ; R. ARIEW, *Descartes and the First Cartesians*, Oxford, p. xii-xv, *passim*. Outre les travaux de R. Ariew, voir F. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3<sup>e</sup> éd., 2 vol., Paris, 1868, vol. I, p. 506-507. Sur la philosophie pratique de Du Roure, voir G. CANZIANI, « Tra Descartes e Hobbes: la morale nel 'Système' de Pierre-Sylvain Régis », in A. NAPOLI and G. CANZIANI, éd., *Hobbes oggi*, Milan, 1990, p. 491-552, ici p. 493-495 (tr. fr. in P.-S. RÉGIS, *La morale ou les devoirs de l'homme raisonnable, de l'homme civil et de l'homme chrétien* (1682), éd. de S. Matton avec des études de X. Kieft, G. Canziani et A. Del Prete, préface de J.-R. Armogathe, Paris et Milan, 2015, p. 59-136, ici p. 62-65) et N. MALCOLM, « Hobbes and the European Republic of Letters », in *Aspects of Hobbes*, Oxford, 2002, p. 457-545, ici p. 500-501. Sur la philosophie naturelle de Du Roure, voir M. DOBRE, *Metaphysics and Physics in Cartesian Natural Philosophy: Descartes and Early French Cartesians on the Foundation of Natural Philosophy*, thèse de doctorat, Université de Bucarest et Université Radboud de Nîmègue, 2010, p. 139-170.

41. Du Roure reçut un privilège pour neuf ans le 19 mai 1653 et il passa un accord avec deux libraires parisiens, Thomas Jolly et François Clouzier. L'un et l'autre imprimèrent deux volumes, le premier rassemblant la philosophie, la logique, la métaphysique et la théologie naturelle, le second la physique et la morale, qu'on trouve parfois réunis (la pagination restant toutefois séparée). On trouve aussi quelques exemplaires de la morale imprimée à titre séparé, sous la forme d'un troisième volume (Th. Jolly). Dans ce qui suit, j'utilise pour le volume I l'impression de Clouzier, et, pour le volume II, l'impression de Jolly. Peut également valoir comme somme au sens scolastique l'*Abbrégé de la vraie philosophie, lequel en contient avec les définitions, les sentences, & les questions principales*, Paris, chez l'auteur, 1665, avec un privilège du 20 nov. 1660 et les mêmes parties que *La philosophie divisée*, mais dans un ordre différent.

42. R. ARIEW, *Descartes and the First Cartesians*, *op. cit.*, p. 169, p. 194-195 et *id.*, « Descartes' Correspondence before Clerselier: Du Roure's La Philosophie », *Journal of Early Modern Studies*, 1, 2012, p. 43-63, en part. p. 54-56. Comme il n'y a aucune preuve d'une connexion directe entre Du Roure et Clerselier, mais que, par ailleurs, il y a une forte connexion entre Du Roure et Clauberg (voir *infra* n. 6), il n'est pas impossible que Du Roure ait connu ces lettres non par Clerselier mais par les cartésiens hollandais. Non seulement le projet de publier les lettres de Descartes est formulé alors que Pierre Chanut arrive en Hollande comme ambassadeur extraordinaire fin 1653, mais Tobias Andree possédait une copie des lettres à Élisabeth en question (P. DIBON, « Clerselier, éditeur de la correspondance de Descartes » (1984), in *Regards sur la*

qui pourrait étayer l'affirmation que Du Roure a appartenu au parti cartésien, tel que le définissaient à la fin du XVII<sup>e</sup> s. non seulement des affinités doctrinales, mais des accointances sociales.

Il y a en effet de bonnes raisons de s'interroger sur l'identité de Du Roure et sur son statut social par rapport aux autres cartésiens parisiens<sup>43</sup>. Qu'à l'exception notable de *La philosophie divisée*, il ait imprimé tous ses livres dans sa propre maison était un aussi mauvais signe à l'époque que ce le serait de nos jours. Si Du Roure figure dans les listes de cartésiens que les historiens de la philosophie donnent aujourd'hui de manière routinière, la réception de ses œuvres au XVII<sup>e</sup> s. n'a pas été du même ordre quantitatif que celle d'autres cartésiens français : une recherche systématique dans le Catalogue collectif de France conduit à localiser dans les bibliothèques qui y sont référencées une quinzaine d'exemplaires de l'un des deux volumes de sa *Philosophie divisée*, soit moins de dix exemplaires pour l'ensemble des parties de cette somme, contre environ 60 exemplaires de chacun des trois tomes du *Système* de Régis, 75 exemplaires des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle, *last but not least*, 120 exemplaires du *Traité de physique* de Rohault. Par ailleurs, Du Roure n'est jamais mentionné dans les listes de nouveaux philosophes que dressaient aussi bien les nouveaux philosophes que leurs adversaires à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>.

À dire vrai, le seul cartésien à avoir entretenu des relations avec Du Roure semble avoir été Johannes Clauberg. Du Roure a sans doute rencontré Clauberg lors du séjour que ce dernier fit à Paris entre 1646 et 1648<sup>45</sup>. Après avoir lu la *Defensio cartesiana, adversus Jacobum Revium et Cyriacum Lentulum* (1652), Du Roure envoya à Clauberg une lettre dans laquelle il suggérait de désigner les cartésiens comme « philosophes raisonnables » puisque leur philosophie est fondée sur le principe que nous devons admettre seulement ce que nous pouvons concevoir et ce que la raison nous enseigne, un tel fondement expliquant d'ailleurs selon lui que cette philosophie soit mal reçue dans les universités<sup>46</sup>. Il n'est finalement pas impossible que Clauberg ait joué un rôle dans

*Hollande du siècle d'or*, Naples, 1990, p. 495-521, ici p. 509-510, la lettre de Clerselier à Andreae du 12 juillet 1654 retranscrite par P. Dibon, ici p. 499, et la lettre d'Andreae à Clauberg, in J. CLAUBERG, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, p. 1256).

43. Je développe dans les paragraphes suivants des indications données dans S. ROUX, « Everything You Always Wanted to Know About the *Summa quadripartita* that Descartes Never Wrote », *Journal for Early Modern Studies*, 5, 2016, p. 171-186, et *Perspectives on Science*, 26-5, 2018, p. 1-16.

44. Sur les listes des nouveaux philosophes et sur l'opposition doctrinale entre « nouveaux » et « anciens » philosophes, voir S. ROUX, « A French Partition of the Empire of Natural Philosophy (1670-1690) », in D. GARBER et S. ROUX, éd., *The Mechanization of Natural Philosophy*, New York, Dordrecht, Boston, London, 2013, p. 55-98.

45. R. ARIEW, *Descartes and the First Cartesians*, op. cit., p. 191, n. 138. H.C. Henninius, *Johannis Claubergii Vita*, in J. CLAUBERG, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, fait état de ce voyage (Sig. b6) et mentionne comme amis français de Clauberg « Clerselier, du Roure et de la Forge, hommes très célèbres en raison de ce qu'ils ont accompli pour instituer une philosophie plus pure » (Sig. d). Naturellement, cela ne signifie pas nécessairement que Du Roure et Clerselier se connaissaient, mais seulement que Clauberg connaissait l'un et l'autre. L'amitié de Clerselier et de Clauberg est également attestée par la lettre de Clerselier à Tobias Andreae du 12 juillet 1654, publiée par P. Dibon, « Clerselier, éditeur de la correspondance de Descartes » (1984), in *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, op. cit., p. 495-521, ici p. 497-499, et par les mentions de Clerselier dans les *Opera omnia* de CLAUBERG, voir ainsi p. 643, 1033 note c, et surtout p. 1129.

46. Cette lettre est citée in J. CLAUBERG, *Initiatio philosophiae cartesianae sive Dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens* (1655), cap. 12, § 36, in J. CLAUBERG, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, p. 1216, reprise par Ph. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, 1846, vol. II, p. 135-136, et signalée par F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, op. cit., vol. I, p. 506. Clauberg cite également Du Roure dans la *Differentia Cartesianam inter et vulgarem philosophiam*, III, *Differentia*, § 21, in *ibid.*, p. 1223, et dans l'*Examen novi argumenti*, § 3, in *ibid.*, p. 1252. De son côté, Du Roure invoque le « précepte de la Logique, qui nous deffend dans les sciences de recevoir les choses que

la conception d'un ouvrage de 1656 qui réunit deux traductions en néerlandais par Jan Hendrik Glazemaker, l'une, depuis le latin, des *Meditationes*, l'autre, depuis le français, de la partie de *La philosophie divisée* consacrée à la logique de Descartes<sup>47</sup>. En tout état de cause, cette traduction par Glazemaker de la présentation de la logique de Descartes par Du Roure figurera ultérieurement dans un volume intitulé *Cartesiaanse Redenkunst*, avec une traduction, toujours par Glazemaker, de la *Differentia inter Cartesianum et alias in scholis usitatam philosophiam* de Clauberg (1680), et une traduction, sans doute par Pierre Rabus, du traité *De l'âme des bêtes* d'Antoine Dilly (1676)<sup>48</sup>.

Clauberg est ici l'exception et non la règle, et, de toute façon, ce n'était pas un membre du parti cartésien qui se cristallise à Paris au début des années 1660. Bref, ce n'est pas seulement que nous ne savons rien aujourd'hui sur Jacques du Roure, c'est qu'il semble ne pas avoir été connu et identifié à son époque même, comme si, tout en étant installé à Paris, il avait vécu dans un temps et dans un espace différents de ceux des cartésiens que nous connaissons. Sans doute cet état de choses a-t-il en partie pour cause le fait que nous n'avons pas beaucoup d'informations sur la vie intellectuelle parisienne pendant la Fronde des Princes, au début des années 1650. Étendre l'enquête au-delà des cercles cartésiens n'apporte en tout cas pas plus de renseignements. Bien sûr, à force de chercher des références à Du Roure chez ses contemporains, on finira inévitablement par en trouver quelques-unes<sup>49</sup>. Mais Du Roure n'apparaît pas même dans le *Journal d'Ole Borch* qui, en 1664-1665 a pourtant rencontré à Paris tous ceux qui s'intéressaient d'une manière ou d'une autre à une forme ou à une autre de savoir, qu'il s'agisse des jésuites du collège de Clermont, des professeurs du collège Royal ou de la Sorbonne, des curieux et des savants que rassemblaient Louis Habert de Montmor ou Melchisédech Thévénot, mais aussi de nombreux alchimistes ou de professeurs aujourd'hui oubliés, comme Ph. Mallet (1609–1679), professant les mathématiques élémentaires, Louis de

nous ne connaissons pas clairement » et il enjoint à « ne [...] s'attacher qu'à la raison » et à « ne porter nul autre titre que celui de Philosophes raisonnables » (*La philosophie divisée*, Avertissement, vol. I, Sig. a3v et Sig a4v). Dans deux passages identiques mot pour mot de *La philosophie divisée* et de *La Physique expliquée*, il loue « Descartes, qui nous a donné, comme parle Claubergius, une Philosophie désirée depuis tous les siècles » (*ibid.*, Sig.a3r, et *La physique expliquée suivant le sentiment des anciens et nouveaux philosophes, et principalement de Descartes, par Jacques Du Roure*, Paris, chez l'auteur, 1653, Avertissement, Sig. a5r).

47. *Meditationes De Prima Philosophia: of Bedenkingen Van D'eerste Wysbegeerte: In De Welken Gods Wezentlijkheit, En D'onderscheiding Der Menschelijke Ziel Van't Lighaam Betoogt Worden. Benefens de Redenkunst uit de Schriften van Renatus Descartes, door Jaques du Roure, getrokken, en in de Franche taal gestelt*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1656. Je remercie T. Verbeek d'avoir confirmé l'hypothèse qu'il s'agissait d'une traduction de « La logique tirée de Descartes », in *La philosophie divisée*, p. 184-214. Selon la communication personnelle de T. Verbeek, Glazemaker n'ayant pu traduire l'*Epistola ad Voetium* (1643) puisqu'à cette date il ne connaissait pas encore le latin, c'est la première traduction qu'il fit de Descartes et elle est comme ses autres traductions tout à fait littérale. S'il est possible que ce soit Clauberg qui ait suggéré d'inclure dans ce volume la partie de *La philosophie divisée* consacrée à la logique de Descartes, aucun document connu ne le confirme.

48. La référence complète de ce volume est *Cartesiaanse Redenkunst : met het onderscheid tusschen de Cartesiaanse en Schoolese Philosophie benefens een Verhandeling van de Ziele der Beesten...* door A.D.[illy], uit het Frans vertaald ; door P[etrus] Rabus] *Med. Doct. (?)*, Amsterdam, 1683. Malgré R. ARIEW, *Descartes and the First Cartesians, op. cit.*, p. 191, n. 138, rien n'indique que Clauberg, qui était mort en 1683, ait composé ce volume.

49. À partir du milieu des années 1650, Ch. Sorel affirme dans ses ouvrages que Du Roure peut introduire au cartésianisme, voir ainsi *De la perfection de l'homme*, Paris, 1655, p. 258 ; *La science universelle*, Paris, 1658, p. 426 ; *La bibliothèque française*, Paris, 1664, p. 35 et 1667, p. 43. Quoique, à ma connaissance, Malebranche ne mentionne pas Du Roure, l'inventaire de sa bibliothèque, in *OC XX*, p. 262 (cote 433) montre qu'il possédait une copie de *La philosophie divisée*. Finalement la *Physique expliquée selon le sentiment des anciens et nouveaux philosophes* figure dans le « Catalogus operum et authorum quorum rationes opus istud referet vel objectiones solvit » qui ouvre le volume I de l'ouvrage de Casimir de Toulouse, *Atomii peripateticae, sive tum veterum, tum recentiorum atomistarum placita, ad neotericae peripateticae scholae methodum redacta*, 4 vol., Béziers, 1674, n.p.

Lesclache (1620 ?-1671), qui présentait la théologie en français ou encore de François de Launay (1612-1693), qui tenait un collège de beaux-esprits où on comparait les régimes politiques, mais aussi les sciences pratiques et théoriques<sup>50</sup>. Bref, la vie de Jacques du Roure est inconnue et son identité sociale semble durablement occultée.

## 2. Un *Factum* de 1678 : Jacques du Roure, « maître d'école à pension »

Un passage d'un *Factum* rédigé en 1678 donne toutefois quelques indications. Je cite intégralement ce passage avant de le commenter et de suivre les pistes qu'il ouvre.

Le sieur du Roure logé au Palais, ruë nouvelle Delamoignon, promet d'enseigner la *Grammaire, la Rhetorique, la Philosophie, les Mathematiques, la Theologie, la Jurisprudence, & la Medecine*, qu'il qualifie du nom des sept Arts liberaux, *Les Mathematiques, la Fortification, la Geographie, la Chronologie, le Blason, l'Astronomie, la Jurisprudence Romaine, les Ordonnances, la Coutume, les Principes Hebraïques*, et le *Droit Canon*.

Il ne s'est jamais veu d'affiche aussi remplie que celle de ce Maistre, & l'on peut dire sans exaggeration, que s'il avoit des Ecoliers en toutes ces sortes de Sciences, il faudroit que les heures fussent converties en des mois, et les mois en des années, & les années en des Siecles, pour qu'il pust en faire d'abiles gens. Mais quand M. le Chantre a donné permission à ce Docteur universel, luy a-t-il demandé un Certificat de vie & de moeurs, pour en cas de besoin en répondre au Roy, à l'Etat, & au Parlement ? Monsieur le Chantre est-il plus assuré de la fidelité de ce Maistre d'Ecole à pension, que le public ne l'estoit de celle d'un autre du mesme nom, & qu'il n'inspirera à ses Ecoliers des semences de sedition & de revolte, comme a fait celuy-là aux habitans du Vivarez ? Il y a apparence qu'il ne s'est pas plus assureur de la probité de ce Maître que de la pieté du fameux Vander-enden, aliàs Affinius, qui enseignoit l'Alcoran à ses Ecoliers, sans parler que son Ecole servoit d'un lieu de conference aux conjurez contre l'Etat. Ce grand Personnage qui sçavoit si bien le Grec & le Latin, & à qui son rare merite avoit procuré ou extorqué une Ecole à pension, estoit à la vérité fort attaché au service d'un Prince, mais d'un Prince ennemy du nostre. Et cependant il instruisoit les sujets du Roy. Il y avoit chez lui la fleur de la Noblesse Française. Quantité de gens appostez ne vantoient que son Ecole. L'on sçait ce qui est arrivé. Cela n'auroit pas pû se faire dans un College de l'Université où il y tant d'yeux à veiller sur les actions des Maistres & des Ecoliers<sup>51</sup>.

Par une brève mention dans une lettre d'Abraham du Prat à Hobbes, on savait déjà qu'en 1655 Du Roure enseignait la philosophie de Descartes à Paris<sup>52</sup>. D'après ce passage, il était maître d'école à pension rue de Lamoignon, une petite rue de l'île de la Cité qui menait du Quai des Orfèvres à la rue de Harlay, qui elle-même reliait le Quai de l'Horloge au Quai des Orfèvres en longeant la place Dauphine – où habitait d'ailleurs Claude Clerselier. Il n'y a aucun doute possible sur le fait qu'il s'agit bien de

50. O. Borch, *The Journal of the Danish polyhistor Ole Borch, ed. with introduction and indices by H.D. Schepelern*, 4 vols. Copenhague et Londres, 1983, resp. vol. IV, p. 147 ; vol. III p. 114 ; vol. III p. 115 et p. 124.

51. Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, U 4= 9, Pièce 14bis, *Seconde Partie du Factum de l'Université contenant les réponses aux objections de M. le Chantre et premièrement du droit qu'il prétend avoir d'ériger des écoles de grammaire*, p. 20-21.

52. Abraham du Prat à Hobbes, 4 oct. 1655, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Vol. 6 : The Correspondence*, N. Malcolm éd., vol. I, p. 212 : « les libraires de cette ville ont voulu donner de l'argent à Mr Roure, qui enseigne icy la Philosophie de M. Des Cartes [pour traduire le *De cive*]. »

notre Jacques du Roure, puisque son *Abregé des siances* s'ouvre par un prospectus tout à fait similaire à celui qui est décrit dans le *Second factum*, que l'énumération des sept arts libéraux s'y retrouve telle quelle, comme d'ailleurs dans les *Rori doctoris Exercitationes*, et qu'une des revendications les plus constantes de Jacques du Roure a été la mise en place d'un nouvel athénée, ou institution universelle, ce que reprend ironiquement le *Factum* en évoquant ce « Docteur universel<sup>53</sup> ».

Pour aller un peu plus loin, il faut replacer ce *Factum*, rédigé par l'Université de Paris contre le chantré de Paris, dans le conflit juridique qui opposa ces derniers à partir des années 1660<sup>54</sup>. D'après les règlements en vigueur, l'enseignement élémentaire, qui permettait d'apprendre à calculer au jet ou à la plume, à lire et à écrire, était assuré à Paris par les maîtres des « petites écoles » ou « écoles de grammaire » qui se trouvaient placées sous l'autorité du chapitre de Notre-Dame et, par délégation, sous celle de son chantré. Le chantré était originellement chargé de l'organisation des chants liturgiques ; dans un certain nombre de villes, et en particulier à Paris, il avait été chargé de surveiller l'école de la cathédrale puis, par extension, de surveiller toutes les petites écoles. En pratique, il délivrait aux maîtres des autorisations d'enseigner, les répartissait dans les différentes paroisses et les réunissait une fois par an. Les autorisations d'enseigner n'étaient pas des offices, ni des titres héréditaires, mais des « permissions » attribuées personnellement, sur une base annuelle et avec la possibilité d'une révocation *ad nutum*. La justification de cet état de choses était qu'il fallait pouvoir contrôler continuellement les bonnes mœurs de ces maîtres et les renvoyer immédiatement si cela était jugé nécessaire, sans qu'ils se soient constitués en un corps doté de privilèges.

Une fois atteinte leur neuvième année, c'est dans les collèges que les enfants recevaient une instruction en grammaire, en humanités, en rhétorique, en philosophie (logique et physique) et, parfois même, en théologie. S'ils achevaient correctement leur cycle d'études, ils pouvaient passer un diplôme pour devenir maîtres ès arts. Initialement, tous les collèges existaient au sein de l'Université et étaient placés sous l'autorité de son Recteur, mais, comme on sait, les villes du XVII<sup>e</sup> s. virent se multiplier les collèges dépendant des ordres religieux, en particulier jésuites, oratoriens et doctrinaires. À côté des grands collèges qui réunissaient toutes les classes – dits collèges « de plein exercice » –, se développa toute une gamme d'établissements, la plus élémentaire étant la régence latine, consistant à placer un groupe d'élèves sous la responsabilité d'un régent qui leur apprenait le latin et quelques autres choses. Comme les maîtres d'école, les régents latins enseignaient sans être organisés en communautés ; comme les professeurs des collèges, ils étaient maîtres ès arts.

53. *Abregé des siances en divers livres imprimés avec privilege du Roy, ou écris*, Paris, sur le quai de l'Horloge du Palais, aus Croissans, premières chambres, 166[?] et *Rori doctoris Exercitationes, quibus omnes omnino scientia, grammatica, rhetorice, philosophia, mathesis, theologia, jurisprudentia et medicina pertractantur*, Paris, chez l'auteur, 1680.

54. Pour les documents d'époque, voir Cl. Joly et M. Sonnet, *Statuts et reglemens des petites écoles de grammaire de la Ville-Cité, Université, faux-bourgs et banlieue de Paris : avec quelques arrests de la cour de Parlement, touchant lesdites écoles : ensemble, les quartiers reglez & assignez aux maîtres & maistresses d'ecole*, Paris, Le syndic, 1672 ; Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, U 4= 9, Pièces 14 (*Factum pour l'université de Paris. Contre M. le chantré de l'église cathédrale et ses permissionnaires tenant ecoles à pensions*) et 14bis (*Seconde partie du Factum*, op. cit.), E. Pourchot, *Factum, ou traité historique des écoles de l'Université de Paris en général avant l'an 1200, des écoles de grammaire en particulier avant l'an 1500, de l'exercice des petites écoles et de leur direction. Pour l'Université de Paris contre M. Claude Joly, chantré de l'église de Notre-Dame de Paris, et pour opposer à son prétendu Traité historique de l'école de cette église, et à tous ses autres livres, factums, mémoires, extraits et écritures*, Paris, Vve C. Thiboust et P. Esclassan, 1689. Voir ensuite Ph. POMPÉE, *Rapport historique fait au comité central sur les écoles primaires de la ville de Paris. Première partie*, Paris, Imprimerie royale, 1839, particulièrement p. 103-117 ; Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Hachette, 1862-1866, p. 238-242, p. 268-280, p. 290, et Pièces justificatives CXXXXI et CXXXII.

Le conflit qui apparut à Paris dans le dernier tiers du XVII<sup>e</sup> s. vint dans ces circonstances de ce que le chantre Claude Joly (1607-1700) prit l'habitude de délivrer des permissions d'enseigner non seulement aux maîtres des petites écoles, comme il lui revenait de le faire, mais aux régents latins, qui étaient de jour en jour plus nombreux. La formule permettait en effet aux familles de ne pas avoir à placer leurs enfants dans de grands collèges, parfois éloignés, et elle pouvait paraître d'autant plus avantageuse qu'un certain nombre de ces régents proposaient de loger et nourrir leurs élèves, raison pour laquelle on les appelait non seulement des « permissionnaires », par référence aux permissions données par le chantre, mais des « maîtres d'école à pension ». Contre Claude Joly, l'Université de Paris estimait cependant qu'étant donné l'âge des élèves des permissionnaires et les disciplines qui leur étaient enseignées, en délivrant de telles permissions, le chantre Claude Joly avait totalement outrepassé ses fonctions telles qu'elles étaient définies par les règlements et ce faisant avait commis un attentat contre l'autorité du Prince. À lire le premier et le second *Factum*, étant donné le diplôme qu'ils avaient obtenu, les maîtres ès arts ne pouvaient en aucun cas être contrôlés par le chapitre de Notre-Dame et l'Université était la seule institution susceptible d'empêcher qu'ils ne favorisent le développement chez leurs élèves de doctrines dangereuses et d'actes séditieux. La crainte qu'un enseignement mal réglé ne conduise à toutes sortes de mauvaises choses est constante dans l'Ancien Régime : le *Factum* se contente de faire allusion à deux affaires alors récentes, le complot de Latréaumont associé au nom de Van den Enden et la révolte éponyme menée par Antoine du Roure.

Franciscus Van den Enden (1602-1674), dont le nom latinisé est Affinius, est connu des historiens de la philosophie pour avoir fondé à Amsterdam en 1652 une école où Spinoza apprit le latin, où il aurait donné des cours et aurait même été hébergé<sup>55</sup>. Ces historiens débattent pour savoir si Spinoza se rapprocha de Van den Enden avant ou après son exclusion de la communauté juive et pour déterminer quel a été le rôle du second dans le développement intellectuel du premier. Quoi qu'il en soit exactement, il est certain que Spinoza et Van den Enden défendaient tous deux un idéal républicain, prônant l'égalité de tous, et qu'ils estimaient que les questions religieuses ne devaient pas intervenir dans les affaires politiques, chacun étant libre de ses croyances : c'est de cette tolérance religieuse qu'il en question lorsque le *Factum* affirme que Van den Enden enseignait le Coran à ses écoliers. Van den Enden ayant quitté Amsterdam en 1671 à la demande expresse des autorités amstellodamoises, il s'installa alors à Paris, où, non content de fonder une nouvelle école au 54, rue de Picpus, il fomenta avec Gilles du Hamel de Latréaumont, qu'il avait connu à Amsterdam, avec Louis de Rohan, Grand veneur de France, et avec le comte de Monterrey, gouverneur des Pays-Bas espagnols dont la France était ennemie, un soulèvement de la Normandie, visant à y établir une république associant deux corps et deux corps seulement, le corps des nobles et le corps du peuple, à l'exclusion par conséquent du clergé. Ce soulèvement ayant été dénoncé bien avant d'avoir seulement été amorcé, Van den Enden fut jugé, torturé et finalement pendu dans la cour de la Bastille fin novembre 1674 avec les autres conjurés roturiers, tandis que les nobles étaient décapités. Ce sont à ces événements que font allusion les dernières lignes du *Factum* citées pour commencer. Bien entendu, dans un

55. Sur Van den Enden, voir Marc BEDJAI, « Franciscus van den Enden, maître spirituel de Spinoza », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 1990, p. 289-311 et, du même, « Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674) », *Studia Spinozana*, 6, 1990, p. 291-301 ; W.N.A. KLEVER, « A New Source of Spinozism: Franciscus Van den Enden », *Journal of the History of Philosophy*, 29, 1991, p. 613-631 ; S. NADLER, *Spinoza. A Life*, Cambridge, 1999, p. 101-115 ; J. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford, 2001, p. 175-184. Voir finalement le site que Frank MERTENS lui a consacré : <http://users.telenet.be/fvde/>

texte marqué par l'éloquence judiciaire, l'association de Jacques du Roure et de Van den Enden constitue une amplification rhétorique : si vous commencez comme Du Roure en prétendant enseigner toutes sortes de disciplines sans vous être placé sous l'autorité et le contrôle de l'Université, nous dit à peu près le syndic de cette dernière, vous finirez séditieux, traître et pendu comme ce fut le cas de Van den Enden.

Un autre séditieux et une autre révolte moins connus des historiens de la philosophie apparaissent cependant dans le *Factum* : « Monsieur le Chantre est-il plus assuré de la fidélité de ce Maître d'École à pension, que le public ne l'estoit de celle d'un autre du mesme nom, & qu'il n'inspirera à ses Ecoliers des semences de sedition & de revolte, comme a fait celuy-là aux habitans du Vivarez ? » Quelques recherches montrent que cet « autre du même nom » qui a inspiré sédition et révolte aux habitants du Vivarais est Antoine du Roure, propriétaire d'une terre noble à Chastrenas, près de La Chapelle-sous-Aubenas<sup>56</sup>. Ce dernier donna son nom à une révolte éponyme qui, sur fond de mauvaises récoltes, mais aussi des malversations et des concussions qui accompagnaient le recouvrement des impôts, alors lourdement augmentés par la construction du Canal du Midi, s'alluma dans le Vivarais puis embrasa une importante partie du Bas-Languedoc au printemps et à l'été 1670. Une question pendante est celle de la place des questions religieuses à l'arrière-plan de cette révolte : le Vivarais était notoirement terre calviniste au XVII<sup>e</sup> s. et, avant même la révocation de l'Édit de Nantes (1685), les partisans de la « Religion Prétendue Réformée » y furent constamment opprimés. Sans exposer le détail de la révolte de Roure, je me contenterai d'indiquer qu'elle fut finalement écrasée fin juillet 1670, après trois mois de rebondissements, par des troupes royales fortes de cinq mille hommes, dont une compagnie de mousquetaires du roi menée par le capitaine d'Artagnan, celui-là même qui a inspiré le personnage d'Alexandre Dumas. Les affrontements mêmes avaient causé trois ou quatre cents morts de part et d'autre, principalement du côté des révoltés, étant donné leur peu de préparation et leur absence d'équipement ou de discipline militaire. La répression, qui continua jusqu'à la fin de l'automne, passa par l'envoi aux galères d'environ deux cents personnes et par une centaine de mises à mort. Quant à Antoine du Roure, après une fuite de plus d'un mois à travers la France, il fut identifié en septembre non loin de la frontière espagnole, puis emmené à Montpellier où il fut soumis à la question et condamné à la roue : la sentence stipulait que sa tête devait être envoyée à Aubenas pour être fichée sur une perche à la porte Saint-Antoine, ce qui fut fait, et que ses quatre membres écartelés devaient être exposés sur les routes de Largentière, Joyeuse, La Chapelle et La Villedieu, mais une fois roué et décapité, on laissa son cadavre pendant vingt jours à Castelnaud, non loin de Montpellier<sup>57</sup>. Une *Histoire de la ville de Montpellier* nous apprend que ce cadavre ne pourrissant pas, la foule en vint à le vénérer et à prélever des lambeaux de ses vêtements comme autant de reliques<sup>58</sup>. Une complainte interpréta même son patronyme comme une annonce de son destin : « Il est certain, ce qu'un savant / Dans ses proverbes nous expose, / Que le nom a le plus souvent / Quelque

56. Anthoine du Roure est également appelé « Jean-Anthoine » ou « Jacques », « de Roure » ou « Roure » selon les documents. Pour simplifier, je parlerai dans cette notice d'« Antoine du Roure » sans « h » dans le prénom.

57. Pour un récit des événements, voir R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure et la révolte de 1670. Chronique Vivaroise*, Paris, Émile Lechevalier, 1895 et P. RIBON, *D'Artagnan en Ardèche. La révolte du Roure en 1670*, Valence, 2001. R. de Vissac et P. Ribon ont commis un certain nombre d'erreurs, mais le premier a publié des archives familiales et le second a identifié des documents indispensables. Pour une mise en perspective de la révolte de Roure par rapport aux autres mouvements populaires de l'Ancien Régime, voir J. NICOLAS, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 2008.

58. Ch. DAIGREFEUILLE, *Histoire de la ville de Montpellier, depuis son origine jusqu'à notre tems*, Montpellier, 1737, p. 438.



rapport avec la Chose. / Qui ne tiendra pour avoué, / Que le destin de Jacques Roure, / N'ait ordonné qu'il a beau courre/ Qu'enfin il sera pris et qu'il sera roué./ (Convenient rebus nomina sepe fuit)<sup>59</sup> ».

Le premier réflexe est évidemment de penser qu'entre les deux Du Roure, le cartésien et le meneur du Vivarais, il n'y a qu'une homonymie, prétexte à un mouvement d'éloquence judiciaire similaire à celui que déclenche l'invocation de Van den Enden. En fait, comme je vais maintenant le montrer, il y a bien un lien familial entre les deux hommes, de sorte que les rapports produits par l'administration royale dans le contexte de la révolte de Roure donnent quelques indications sur le cartésien.

### 3. Jacques du Roure, oncle d'un révolté

Au bout de presque un mois de troubles dans le Vivarais, la Paix du Roi en était venue à être proclamée le 24 mai lorsque, le 9 juin, Joseph-François de la Croix, marquis de Castries, lieutenant général du Languedoc depuis le 26 octobre 1668, publia les ordres qu'il venait de recevoir du Roi : le pardon était accordé aux populations, mais pas aux révoltés ; si les armes n'étaient pas déposées et si les impôts n'étaient pas payés avant la fin du mois de juin, les troupes royales seraient déployées. Le 14 juin, Antoine du Roure appela en conséquence toutes les paroisses soulevées à mandater des députés à un rassemblement, qui se tint dans un bois de châtaigniers près de Merzelé. Le marquis de Castries ayant pris garde de placer des agents parmi les révoltés<sup>60</sup>, il put envoyer rapidement à Colbert un rapport sur ce qui se fit et ce qui se dit lors de l'assemblée de Merzelé. La principale décision fut d'envoyer à Paris deux représentants, chargés de remettre directement au Roi un manifeste exposant les motifs de la révolte et le priant de faire preuve de clémence pour tous. Et le marquis de Castries de spécifier : « ils ont ordre en y arrivant de s'adresser à un oncle de Roure, un des chefs de ces mutins, qui est ecclésiastique, et qui apprend à parler latin congrû dans six mois, lequel leur doit dresser leurs placets, et leur donner conseil de ce qu'ils auront à faire, on dit que cet Ecclesiastique loge proche du palais sur le quay des orphevres<sup>61</sup> ».

Les deux députés en question, Jacques Constant fils et Jean Dupuis (appelé également, dans d'autres documents, « Jean Jean » ou « La Bruyère »), étant arrivés au Faubourg-Saint-Antoine le 6 juillet en toute fin de journée, se rendirent dès le lendemain matin chez l'oncle d'Antoine du Roure, où, par ordre de Balthazar Phélypeaux de Châteauneuf (1638-1700), qui fut secrétaire d'État de la Religion prétendue réformée de 1669 jusqu'à sa mort et qui avait une responsabilité plus particulière concernant les affaires de Languedoc, ils furent saisis par des soldats et immédiatement déferés à la Bastille ainsi que « les ecclésiastiques Delisle, et Roure ». Le 8 juillet, le Roi ordonnait

59. P. RIBON, *D'Artagnan en Ardèche*, op. cit., p. 254.

60. Marquis de Castries à Colbert, 1<sup>er</sup> juin et 15 juin 1670, in BNF, ms. Clairambaut 791 (Papiers de Colbert), f. 485 et 521.

61. Marquis de Castries à Colbert, 22 juin 1670, in BNF, ms. Clairambaut 791 (Papiers de Colbert), f. 531. C'est la description la plus longue de Jacques du Roure qu'on trouve dans les rapports que le marquis de Castries envoya à Colbert. Parler latin congru, c'est parler correctement le latin, le parler sans faute ; un placet est, d'après le *Dictionnaire* de Furetière, « une requeste abregée, ou priere qu'on presente au Roy, aux Ministres, ou aux juges pour leur demander quelque grace, quelque audience, pour faire quelque recommandation ». Dans sa lettre à Colbert du 07 août 1670, in BNF, ms. Clairambaut 792 (Papiers de Colbert), f. 147, le Marquis de Castries, mentionne le projet qu'avait Jacques du Roure, alors en fuite, d'aller à Paris voir son oncle : une lettre de Du Roure à sa femme, in R. de Vissac, *Anthoine du Roure*, op. cit., p. 64, indique qu'il réalisa ce projet, une fois encore avec l'intention de présenter au Roi un placet, une fois encore sans succès.

leur interrogatoire<sup>62</sup>. Du compte rendu de cet interrogatoire, qui eut lieu du 9 au 11 juillet, il ressort pour ce qui nous intéresse que l'oncle d'Antoine du Roure est Jacques du Roure « docteur », et que le frère d'Antoine du Roure est Louis du Roure, sieur de Lisle<sup>63</sup>. Le 11 août, après un mois de détention, les quatre hommes quittaient la Bastille, le Roi ayant ordonné qu'ils soient menés au Châtelet pour être jugés<sup>64</sup>. Les deux députés de Merzelé furent condamnés à neuf ans de galère, tandis que Jacques du Roure, alors désigné comme « prestre<sup>65</sup> », et Louis de Lisle, qui n'avaient été interrogés à la Bastille que pour confirmer ce qu'avaient dit les deux députés de Merzelé<sup>66</sup>, étaient acquittés.

Assurément, « Roure » n'est pas un patronyme rare dans le sud de la France. Dans le contexte même de la révolte de Roure, on rencontre ainsi à la tête des armées du roi un autre personnage pourvu du même patronyme, Louis Pierre Scipion de Grimoard de Beauvoir et de Montlaur, comte du Roure (1646–1733), « seigneur de toutes les places susdites, trois fois baron des états généraux de Languedoc, lieutenant général pour le roi en ses armées & province de Languedoc, gouverneur de la ville & citadelle du Pont-Saint-Espirit, colonel d'un regiment de cavalerie<sup>67</sup> ». Un des documents les plus étonnants sur les huguenots languedociens du XVII<sup>e</sup> s. au temps des dragonnades est par ailleurs le journal tenu par Jacques Grimoard de Beauvoir, seigneur du Roure (1638–1707), conservé aux Archives départementales du Gard<sup>68</sup>. Mais il est tout à fait invraisemblable qu'il y ait eu deux ecclésiastiques docteurs appelés l'un et l'autre Jacques du Roure, habitant le même pâté de maison sur l'île de la Cité et y enseignant tous deux le latin. Surtout, dans la *Rhétorique française*, Jacques du Roure signale incidemment que son lieu de naissance est Chastrenas dans le Vivarais, qui se trouve être le fief de la famille d'Antoine du Roure, comme le montrent les actes notariés signalés par Raoul

62. Manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal. Archives de la Bastille. Troisième section, ms. 12472 (Ordres du Roi de 1666 à 1674), f. 241-242. Le f. 242 est reproduit in F. RAVAISSON-MOLLIEN, *Archives de la Bastille. Documents inédits. Vol. VII : Règne de Louis XIV (1681 et 1665 à 1674)*, Paris, 1874, p. 341-342.

63. « Mémoire sur l'affaire des deux députés du Vivarais qui sont à la Bastille », in BNF, ms. Clairambaut 792 (Papiers de Colbert), f. 461-464. Ce Mémoire présente plusieurs fois Du Roure comme docteur et comme ecclésiastique, mais, *pace* R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure, op. cit.*, p. 16-17 et P. RIBON, *D'Artagnan en Ardèche, op. cit.*, p. 17, p. 19 et p. 259, je ne connais aucun document qui permette d'affirmer qu'il était docteur « en théologie ». Quant à l'affirmation qu'il fut « professeur de l'Académie des sciences » (*sic*, R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure, op. cit.*, p. 16-17 et P. RIBON, *D'Artagnan en Ardèche, op. cit.*, p. 17, p. 19, p. 308), en admettant qu'elle signifie qu'il en a été membre, puisqu'il n'y a pas de « professeur de l'Académie des sciences », la liste des membres de l'Académie des sciences jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> s. montre qu'elle est fautive.

64. Des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal. Archives de la Bastille. Deuxième section, ms. 10 335 (Prisonniers. Dossiers individuels et documents biographiques. Année 1670), indiquent qu'ils furent emprisonnés du 7 juillet au 11 août 1670 sur ordre de Phelypeaux Ministre tout en précisant pour chacun d'eux « nuls renseignements » (Constant, f. 76 ; La Bruyère f. 103 ; de Lisle, f. 126, Roiere ecclésiastique », 7 juillet–11 août 1670, f. 174 et « Roure ecclésiastique », 7 juillet–4 août 1670).

65. Ryant, procureur du Roi au Châtelet, à Colbert, 1<sup>er</sup> oct. 1670, in *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV, recueillie et mise en ordre par G. B. Depping. Tome II. Administration de la justice - Police - Galères*. Paris, Imprimerie nationale, 1851, p. 937-938.

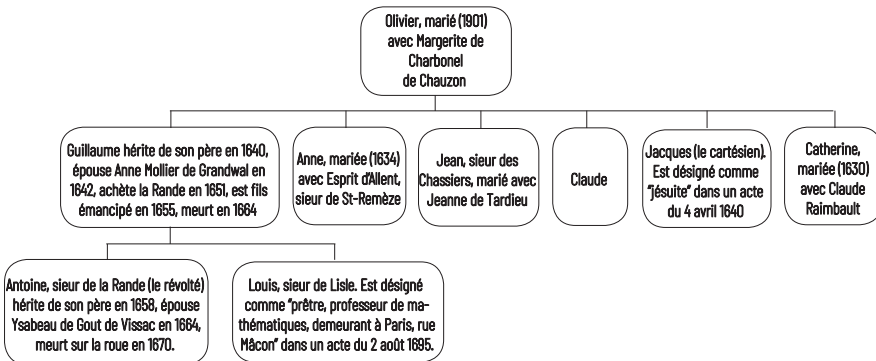
66. Manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal. Archives de la Bastille. Troisième section, ms. 12472 (Ordres du Roi de 1666 à 1674), f. 244.

67. L. MORERI, *Le grand dictionnaire historique*, 3<sup>e</sup> ed., Lyon, 1683, vol. II, p. 964. On l'a noté plus haut, le marquis de Castries était également lieutenant général du Roi en Languedoc. Il y avait alors trois lieutenants généraux, et le fait que deux des trois lieutenants généraux aient été mobilisés est un indice de la gravité de la révolte de Roure.

68. Ch. DE RIBBE en a publié des extraits dans « Une famille rurale au XVII<sup>e</sup> siècle d'après un document inédit », *Mémoires de l'Académie d'Aix*, 12, 1882, p. 389-450 ; voir également G. PAYSAN, *Journal de Jacques de Beauvoir du Roure. La vie d'un gentilhomme de l'Uzège et les événements en Vivarais au cours du XVII<sup>e</sup> siècle*, Banne, 1985.

de Vissac<sup>69</sup>. Il n'y a donc pas de doute sur le fait que l'oncle d'Antoine du Roure, le chef des révoltés du Vivarais, est Jacques du Roure, le professeur parisien qui enseignait la philosophie de Descartes.

Les documents officiels liés à la répression de la révolte de Roure, mais aussi les documents connus à cause de cette dernière, nous donnent dans ces conditions quelques informations sur Jacques du Roure. Du point de vue de son statut social, il était docteur, ecclésiastique, et plus précisément prêtre. Il venait d'une famille assez riche – du moins à l'échelle du Vivarais – et son frère aîné Guillaume avait acheté un fief noble, la seigneurie de la Rande. Il s'agissait de l'oncle d'Antoine du Roure, le révolté, et de Louis Delisle (ou de Lisle), qui était ecclésiastique comme son oncle, et qui en 1695 au moins habitait rue de Macon à Paris, où il enseignait les mathématiques<sup>70</sup>. L'arbre généalogique simplifié de la famille du Roure, tel qu'on peut le reconstituer d'après les documents signalés dans l'ouvrage de Raoul de Vissac, se présente de la manière suivante<sup>71</sup>.



69. R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure*, op. cit., p. 76-77, et J. DU ROURE, *La rhétorique française nécessaire à tous ceux qui veulent parler, ou écrire comme il faut, et faire ou juger des discours familiers, des lettres, des harangues, des plaidoyers et des prédications*, Paris, chez l'auteur, 1662, p. 86 : « Aujourd'hui, l'on aime mieux qu'un Auteur s'appelle luy-même ou Monsieur, ou Reverend, que si par exemple je disois icy qu'on me nomme Du Roure, & que le Lieu de ma naissance et Chartrenas & le Vivarez ». On trouve une autre allusion, moins précise, au lieu de naissance de Jacques du Roure dans les *Rori doctoris Exercitationes, quibus omnes omnino scientiae, grammaticae, rhetoricae, philosophia, mathesis, theologia, jurisprudentia et medicina pertractantur*, Paris, chez l'auteur, 1680, p. 1 : « ex tua Helviorum ditone, quos vicini circumquaque populi Regios, caeteri Vivarienses nuncupant, contigerit nasci. »

70. P. RIBON, *D'Artagnan en Ardèche*, op. cit., p. 19, affirme que Louis Delisle est l'oncle d'Antoine du Roure, mais une des occurrences du « Mémoire sur l'affaire des deux députés du Vivarais qui sont à la Bastille », f. 462, montre sans ambiguïté qu'il s'agit de son frère. L'acte notarial du 2 août 1695, signalé par R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure*, op. cit., p. 77, confirme que le frère d'Antoine du Roure est bien Louis Delisle et donne des précisions supplémentaires, puisqu'il se présente comme un « bail à ferme et quittance par M. Louis du Roure, sieur de Lisle, prêtre, professeur de mathématiques, demeurant à Paris, rue Mâcon, paroisse Saint-Séverin [...] ». C'est peut-être cet acte notarial qui a conduit R. de Vissac à parler de Jacques du Roure comme d'un « professeur de l'Académie des sciences » (voir *supra*, n. 24), suite à une erreur sur les fonctions qu'on pouvait exercer à l'Académie des sciences, à une première confusion de Jacques et de Louis, puis à une seconde confusion de Louis du Roure, sieur de Lisle, et de Louis Delisle de la Croÿère (1685-1741), un des trois fils de Claude Delisle qui furent membres de l'Académie des sciences au XVIII<sup>e</sup> s. Je n'ai pas trouvé d'autres informations sur Louis du Roure, sieur de Lisle : assurément, un dénommé Louis Roure est recteur du collège jésuite d'Albi en 1687 et en 1696 (Archives du Tarn, G 334, C 644) puis provincial de la Compagnie de Jésus à Toulouse en 1714 ; mais, comme je le remarquais, « Roure » est un patronyme commun dans le sud de la France de sorte que, sans plus de précision, l'hypothèse qu'il s'agisse de la même personne est risquée. En règle générale, les informations étant lacunaires et les mêmes prénoms attribués d'une génération à une autre, il y a un peu d'incertitude sur certains aspects de cette reconstitution.

71. R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure*, op. cit., p. 15-16 et p. 76-77.

#### 4. Une lettre de Jacques du Roure à son neveu Antoine : Jacques du Roure et les jésuites

On peut finalement tirer quelques renseignements d'une lettre de Jacques du Roure à son neveu que cite Raoul de Vissac. Considérant la rareté de cet ouvrage, je commencerai par la reproduire.

Lyon, le 15 avril

Monsieur mon neveu,

Les jésuites d'Aubenas n'ont eu garde d'apprendre de ceux du Puy tout ce qui s'y passait. M. Brunet me mande qu'ils me menacent de jouer quelque mauvais trait, et moy je lui écris que je ne les crains ni les aime, et que tout leur pouvoir ne s'étend qu'à épouvanter le petit monde ou quiconque dépend d'eux. Tant il y a que la façon avec laquelle ils me haïssent m'a toujours servi de règle.

Néanmoins jamais je n'ay dit d'eux que la vérité, là où ils ne médisent de moy que par menteries. Icy où ils ne me connaissent du tout point ; ils ne font néanmoins nulle difficulté de dire que je suis un ignorant. Bien me vaut que mes actions publiques fassent voir le contraire. Il semble que mes prédications et mes thèses ne puissent m'honorer qu'en leur faisant honte. Tout cela ne m'empêchera pas de bien faire. S'il fallait contenter les curieux, on devrait courir les rues et se rendre le sujet de la risée publique. S'ils vous parlent désormais de moy, je vous supplie de leur dire que, bien loin de parler mal de leur honnêteté, il m'est presque insupportable d'entendre ouïr le discours ou d'eux ou de leurs affaires. Je vous envoie assez de thèses pour en donner à tous nos amis, et particulièrement aux Religieux et aux Messieurs de Privas. Ce qui fâchera les Jésuites, c'est que celui qui les a soutenues les a quittés depuis peu de tems.

Je vous envoie mon livre et je ne doute point qu'on ny doive remarquer plus de travail que d'industrie. On vous demandera peut-être qui sont ceux à qui nous avons dédié nos thèses générales de toute la Philosophie. Ce sont donc des Messieurs de cette ville de l'abbaye d'Enay. Ils sont riches et extrêmement puissans. Leur abbé c'est le frère de M. le maréchal de Villeroi, gouverneur du Roy et de cette ville de Lyon. Ils nous ont assurés de leurs affections et de leurs services. Les Jésuites ont trouvé que l'épître dédicatoire ne leur était pas avantageuse et que mes opinions de philosophie sont tout à fait opposées aux leurs<sup>72</sup>.

Le premier commentaire qu'appelle cette lettre est d'ordre géographique. Alors qu'étant donné les livres que nous connaissons de lui, le théâtre de l'activité intellectuelle de Jacques du Roure semblait tout entier parisien, trois lieux sont ici mentionnés. Lyon tout d'abord, où il se trouve au moment où il écrit cette lettre, et où il se trouve de manière suffisamment durable pour dédier ses thèses générales de toute la philosophie au puissant abbé des bénédictins de Saint-Martin-d'Ainay. Son Vivarais natal ensuite, où réside son neveu Antoine, qui se trouve lié aussi bien aux jésuites d'Aubenas, institués d'abord en résidence en 1601, puis en petit collège en 1621 que, de manière sans doute plus étroite étant donné l'animosité de l'oncle et des jésuites, « aux religieux et aux Messieurs de Privas<sup>73</sup> ». Enfin, le

72. R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure, op. cit.*, p. 17-18.

73. Sur les jésuites d'Aubenas, voir É. DE GIGORD, s.j., *Les Jésuites d'Aubenas*, Paris, 1910. Privas était un haut lieu de la Réforme au début du XVII<sup>e</sup> s. La ville fut pour cette raison assiégée et saccagée en 1629 ; au début des années 1660, et particulièrement en 1664, une série d'arrêts royaux s'employèrent à en chasser

Puy-en-Velay, où un correspondant de Jacques du Roure, M. Brunet, l'informe des mauvaises intentions des jésuites du Puy à son égard. Or, selon un des actes notariés cités par Raoul de Vissac, il était jésuite quand son père, Olivier du Roure, rédigea son testament le 4 avril 1640<sup>74</sup>. Si l'allusion que comprend la lettre au motif de mécontentement des Jésuites (« celui qui les a soutenues les a quittés depuis peu de tems ») s'applique à Jacques, il était en fonction dans le collège jésuite du Puy, ou en tout cas avait un étroit rapport avec ce collège, quand il en vint à se séparer de la Compagnie.

On peut ensuite, et toujours sans rentrer dans le contenu de la lettre, chercher à la dater. Raoul de Vissac imagine une scène dans laquelle elle serait lue dans le cercle familial des Du Roure juste avant le déclenchement de la révolte de 1670, mais sans donner aucune indication sur les raisons historiques qui étaieraient cette scène touchante et cette datation. En réalité, les éléments à considérer pour cette datation ne vont pas tous dans le même sens et n'ont pas tous le même poids. Par ordre d'importance croissante, ils me paraissent être les suivants. En premier lieu, cette lettre fait référence à l'envoi d'un livre qui, d'après Raoul de Vissac, serait l'*Abrégé de la vraye philosophie* (1665) : mais il ne précise pas sur quoi il fonde son affirmation, et j'ai tendance à penser qu'elle vient seulement de ce qu'il cherche à rendre aussi vraisemblable que possible la scène familiale qu'il a imaginée. En deuxième lieu, il est question dans cette lettre de thèses dédiées à l'abbé d'Ainay, Camille de Neufville de Villeroy (1606-1693) : ce dernier ayant été à partir de 1618 abbé d'Ainay, à partir de 1646 lieutenant général auprès du gouverneur du Lyonnais qui se trouvait être son frère aîné Nicolas, à partir de 1653 archevêque de Lyon, il serait curieux que, s'il avait déjà eu une grandeur propre comme archevêque de Lyon, Jacques du Roure ait présenté sa grandeur comme dérivant de celle de son frère comme il le fait dans cette lettre, ce qui conduirait à dire que cette lettre a été écrite avant sa nomination comme archevêque en 1653. Finalement, il n'est pas vraisemblable que l'oncle se soit adressé à son neveu comme au chef de famille avant sa majorité, et pour tout dire avant la mort de son frère, qui se situe entre 1658 et 1664.

En ce qui concerne le livre dont il est question dans cette lettre, ce qui y est écrit me conduit à penser que ce n'était pas un livre à proprement parler, mais les thèses générales de toute la philosophie qui avaient si fort irrité les jésuites et que Jacques du Roure envoyait à son neveu pour qu'il les distribue à leurs amis de Privas. Je n'ai pu mettre la main sur les thèses elles-mêmes, mais on trouve, à la Réserve de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne et surtout dans le Fonds ancien de la Bibliothèque municipale de Lyon plusieurs portraits de Camille de Neufville de Villeroy qui ont, pour certains d'entre eux, manifestement été découpés sur des thèses<sup>75</sup>. Quant au contenu de ces thèses, il pourrait s'agir de ce qu'il publiera ensuite dans *La philosophie divisée*, d'autant que, d'un de ses ouvrages à l'autre, on ne décèle pas une extraordinaire capacité de renouvellement.

les derniers protestants. Les religieux dont il est ici question sont sans doute les Récollets, dont le couvent avait été, sinon fondé, du moins abondamment financé à partir du milieu du XVII<sup>e</sup> s. pour occuper spirituellement le terrain récemment conquis par les armes.

74. Acte notarial du 4 avril 1640, signalé par R. DE VISSAC, *Anthoine du Roure, op. cit.*, p. 76. Que Jacques ait commencé par être jésuite est affirmé également par É. DE GIGORD, s.j., *Les Jésuites d'Aubenas, op. cit.*, p. 205, mais il ne fournit aucun document nouveau par rapport à R. de Vissac permettant d'étayer cette affirmation. Comme É. de Gigord donne une liste aussi complète que possible des jésuites d'Aubenas (*ibid.*, p. 471-480), on peut cependant dire que, si Jacques du Roure a effectivement été jésuite, ce n'était pas à Aubenas, et donc supposer que c'était au Puy.

75. Bibliothèque de la Sorbonne, Réserve, Magasin A310 (RBA 2= 2-1 Pièces 19 et 20), (RBA 2= 2-3 Pièce 34), (RBA 2= 4-1 Pièce 2); Bibliothèque municipale de Lyon, Fonds ancien, costes 14537 à 14548.

## 5. Jacques du Roure : le récit d'une vie

À partir des éléments réunis jusqu'à présent, on peut alors imaginer l'histoire suivante. Jacques du Roure est né à Chastrenas dans les années 1620. Cadet d'une riche famille, il fit ses études chez les jésuites d'Aubenas, puis devint à son tour un membre de la Compagnie et fut amené à prendre des fonctions dans le collège jésuite du Puy. Une dizaine d'années après, entre la fin des années 1640 et le tout début des années 1650, il en vint à quitter l'ordre des jésuites, et cela de manière suffisamment dramatique pour que ces derniers le poursuivent de leur vindicte, alors qu'il soutenait ou faisait soutenir à Lyon des thèses de philosophie. Pourvu d'un titre de docteur, il préféra à ce point gagner la capitale pour s'y installer comme régent latin : il bénéficia alors d'une des nombreuses permissions d'enseigner que le chantré de Paris, Claude Joly, attribuait. Une des premières choses qu'il y fit fut d'obtenir un privilège pour publier une amplification de ses thèses sous la forme de deux ouvrages, *La physique expliquée* et *La philosophie divisée*. Mais on a trace aussi de son enseignement entre 1655 et 1670 dans les promesses qu'il faisait d'apprendre rapidement le latin, la rhétorique, et toutes les sciences sous forme d'abrégés. En 1670, il avait presque cinquante ans : on peut supposer qu'il fut affaibli par les constantes échauffourées entre partisans du chantré de Paris et partisans de l'Université, mais, surtout, par la répression du Vivarais qui frappa sa famille et l'amena à passer un mois de l'été 1670 à la Bastille. Bien sûr, il faudrait à présent des documents supplémentaires confirmant cette histoire un peu (mais pas totalement) imaginaire ; surtout, il reste à indiquer en quoi les éléments biographiques ainsi rassemblés aident à comprendre les ouvrages de Jacques du Roure.

Sophie ROUX (*Mathesis*, « République des savoirs », ENS/PSL)

## V. État des études cartésiennes en Chine (1949-2018)

Pour la première fois de façon systématique dans le *Bulletin cartésien*, un liminaire s'intéresse aux traductions et études cartésiennes en Chine depuis la fondation de la République Populaire de Chine (1949).

### 1. Traductions

Depuis 2005, date à laquelle le *Bulletin cartésien* avait consacré un liminaire aux traductions chinoises des écrits de Descartes<sup>76</sup>, plusieurs nouvelles traductions ont paru en Chine.

(1) Les *Méditations*. — En 1986, la première traduction complète des *Méditations* avec les *Objections et réponses* a été publiée par La Presse Commerciale (Beijing). Le traducteur, JingRen PANG, docteur en philosophie de l'Université de Paris (1942) et professeur à l'Université Populaire de Chine à Pékin, a suivi AT IX et y a ajouté la traduction des *Cinquièmes objections et réponses*. Cette édition complète des *Méditations* est très appréciée par les chercheurs chinois, non seulement pour l'élégance de sa langue, mais aussi pour ses utiles notes. C'est pourquoi elle est souvent réimprimée et recommandée aux étudiants de Chine. M. PANG a aussi publié en un volume séparé

76. Cf. ZUO HUANG, « Les traductions chinoises des écrits de Descartes », *Bulletin Cartésien* XXXVI, ((2008/1), Liminaire II.

la traduction des *Objections* de Gassendi, sous le titre *Objections aux Méditations de Descartes*, chez le même éditeur en 1998. En 2007, La Presse Jiuzhou a publié une édition bilingue anglais-chinois des *Méditations*. La version chinoise est due à Tao XU, d'après la traduction anglaise de J. Cottingham, *Descartes, Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, Cambridge, 1993. Cette édition comprend les traductions des six Méditations et d'extraits des Objections et des Réponses. Elle est réimprimée par La Presse Science Sociale Chinois en 2009 et par La Presse Education du Jiangxi en 2014. En 2008, La Presse Beijing a publié une édition des *Méditations* éditée par WeiMing GONG. Cette édition comprend une traduction d'extraits des six Méditations, Objections et Réponses, mais n'indique pas l'édition sur laquelle elle se base. En 2016, La Presse Taihai a publié une nouvelle traduction des *Méditations* par ChongQing WU, qui comprend une traduction des extraits des six *Meditationes* et des Objections, ainsi que de six études de chercheurs occidentaux sur les *Méditations*. Cette édition est réimprimée par La Presse Littéraire du Détroit en 2018.

(2) *Le Discours de la Méthode et les Essais*.— En 2000, La Presse Commerciale a publié une traduction du *DM* due à TaiQing WANG, professeur à l'Université de Pékin et élève de Chung-Hwan CHEN, spécialiste de la philosophie grecque et européenne et docteur de l'Université de Berlin où il a travaillé sous la direction de J. Stenzel. Cette édition suit AT VI et comprend quatre annexes du traducteur. Sa langue est précise et élégante, et les notes techniques. Cette édition a été réimprimée en 2010. En 2008, La Presse de Peking Université a publié une nouvelle édition de *La Géométrie* (1<sup>re</sup> éd. 1992), traduite par XiangDong YUAN, d'après la traduction anglaise *The Geometry* (Chicago, 1925) ; en annexe est ajoutée une traduction du *Discours* par JiXiang PENG (1<sup>re</sup> éd. 1933). Cette traduction ne mentionne pas l'édition suivie. En 2012, La Presse de l'Enseignement et de la Recherche des Langues Etrangères a publié une édition bilingue du *Discours* en anglais-chinois. La traduction chinoise est de ChunRang SHI et JiangChao WANG. En 2016, La Presse Météore a publié la traduction des *Météores* par ZhengHong CHEN et MengShu YE, selon AT VI. Les traducteurs, spécialistes de météorologie, ont donné des traductions scientifiquement précises.

(3) *Principia Philosophiae*. En 1958, La Presse Commerciale a publié une nouvelle édition des *Principia Philosophiae* (1<sup>re</sup> trad. 1935), traduite par WenYun GUAN, d'après la traduction anglaise *The Principles of Philosophy* (London, 1927).

(4) *Regulae*. En 1991, La Presse Commerciale a publié une traduction chinoise de *Regulae* par ZhenHu GUAN. Cette traduction a suivi la traduction française de J.-L. Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977. Cette édition ne comprend pas les notes et annexes de l'édition française, mais propose ses propres annotations et annexes.

(5) *Passions de l'âme*. En 2013, La Presse Commerciale a publié une version chinoise des *Passions de l'âme*, traduite par JiangHong JIA, professeur à l'Université de Nankai. Cette traduction, établie d'après AT XI, est réimprimée par le même éditeur en 2016.

(6) *Varia*. – En 2004, La Presse Jiuzhou a publié un recueil d'extraits d'écrits cartésiens, sous le titre *La Philosophie Spéculative de Descartes* ; la traduction est due à XinJian SHANG, professeur à l'Université de Pékin. Ce recueil d'après AT comprend les extraits du *DM*, des *Méditations*, des *Principes* et des *Passions de l'âme*. – En 2012, La Presse Yilin a publié une traduction du *DM* et des *Passions*, sous le titre en Pinyin chinois, *Fang fa lun/qing zhi lun*, traduite par WenBin ZHENG. Ces traductions sont toutes réalisées d'après les éditions françaises.

## 2. Études

(1) *Introduction générale de la philosophie cartésienne.*— La philosophie cartésienne, depuis son introduction en Chine dans les années 1930, est tenue en haute considération par les chercheurs car Descartes est considéré comme le fondateur de la philosophie moderne. C'est pourquoi tous les manuels de philosophie moderne comprennent une introduction à Descartes. Il existe en outre plusieurs introductions spécialisées à Descartes, surtout après la réforme et l'ouverture de Chine en 1978. Nous présentons des ouvrages représentatifs de l'introduction de Descartes par ordre chronologique : *La recherche de la philosophie première de Descartes*, par Jun FENG (Presse de l'Université Populaire de Chine, 1989, 269 p.), est une introduction systématique à la philosophie cartésienne, sa méthode et ses thèses, comme le *cogito* et les idées innées. *Descartes, la vie et les études*, par XinJian SHANG (Presse Populaire du Hebei, 1997, 212 p.), est une biographie intellectuelle de Descartes qui explique quelques doctrines cartésiennes importantes : la doute et le *cogito*, l'intuition et la déduction, le *mens* et les passions, etc.; l'auteur se focalise sur la pensée cartésienne, beaucoup plus que sur la vie personnelle de Descartes. *Ouvre la porte de la raison : une étude de la philosophie cartésienne*, par Jun FENG (Presse de l'Université Populaire de Chine, 2005, 237 p.), une deuxième introduction à Descartes de Jun FENG porte sur le rationalisme de Descartes : l'auteur y explique le rationalisme, la méthode, l'existence de Dieu, la relation esprit-corps, la physique et métaphysique cartésienne, etc. L'ouvrage rend compte des problèmes et solutions cartésiennes et des caractères de la méthode et du rationalisme. *Descartes : le père de la philosophie moderne*, par WeiMin SUN (Presse Jiuzhou, 2012, 254 p.), est une introduction décrivant l'éducation reçue par Descartes, sa méthode et sa pensée dans les *Meditationes* ; elle présente également l'état des études cartésiennes et comprend enfin une biographie de Descartes. – *La philosophie anthropologique de Descartes*, éd. par Yi TANG (Presse Jilin, 2013, 236 p.), est une introduction à la physique et à la métaphysique cartésienne sur des sujets comme la méthode, les idées innées, le *cogito*, l'existence de Dieu, le monde et la morale de Descartes.

(2) Études particulières.— Nous rassemblons ici les études les plus importantes sur des problèmes spécifiques propres à Descartes et au cartésianisme. Selon les informations disponibles sur site du Ministère chinois de l'Éducation, il existe, en 2017, 91 unités de recherche de philosophie dans les établissements supérieurs en Chine, dont 47 équipes de philosophie occidentale – d'où le grand nombre d'études sur Descartes et le cartésianisme. Dans l'ordre chronologique : *L'idée innée de Descartes*, par Peng YAO (Presse Qiushi, 1986) : après un exposé de la doctrine cartésienne de l'idée innée, ce livre rappelle la querelle de Locke et Leibniz à ce sujet. *La création des vérités éternelles selon Descartes*, par Meng Li (*Beida Journal of Philosophy*, 2009) est un article de 23 p. qui a obtenu un certain retentissement en Chine ; c'est la première étude en chinois sur le problème de la création des vérités éternelles. Il prend en compte les textes originaux de la correspondance de Descartes et les études médiévales sur ce sujet ; il propose une interprétation du rapport entre puissance et connaissance chez Descartes et établit une relation entre métaphysique et politique chez Descartes, ce qui ouvre un nouveau domaine dans les études cartésiennes en Chine. *Le génie de Descartes*, éd. par XiaoFeng LIU et ShaoMing CHEN (Presse Huaxia, 2009, 325 p.) est un recueil de 14 articles et deux commentaires concernant la doctrine de l'âme chez Descartes, l'enseignement de la nature et les *Olympiques*. Il comprend des comparaisons avec la philosophie scolastique et la pensée traditionnelle chinoise. On notera une étude sur les arts libéraux, unique dans les études cartésiennes en Chine. *La philosophie mécanique de Descartes : du côté de la métaphysique et de la physique*, par Bin SONG (Presse Science Sociale Chinoise, 2012, 224 p.), est une étude sur le mécanisme cartésien qui comprend une description des



caractères du mécanisme cartésien, une analyse de sa fondation et une comparaison avec les doctrines mécanistes d'autres philosophes. Cette étude concerne les écrits cartésiens des *Regulae* aux *Passions*, et propose une vision d'ensemble du sujet. *L'« homme » comme union de l'âme et du corps*, par JiangHong JIA (Presse Science Sociale Chinoise, 2013, 186 p.), considère l'union de l'âme et du corps comme notion primitive dans la philosophie cartésienne, en se référant à la Correspondance, aux *Règles* et aux *Méditations*. L'auteur propose une solution du problème de dualisme chez Descartes, et une réinterprétation de la doctrine de la distinction et l'union de l'âme et du corps. Sont pris en considération les travaux de Maine de Biran, Sartre et Foucault. *La recherche de la doctrine esprit-corps de Descartes*, par Xuan SHI (Presse Populaire de Shanghai, 2015, 352 p.), concerne la doctrine de la distinction réelle de l'esprit et du corps, et l'interaction entre les deux. Au moyen d'examen textuels précis, il décrit la tension entre trois doctrines cartésiennes : la distinction réelle, l'interaction de l'esprit et du corps, et la doctrine de la causalité, et propose une solution. *Le refus du positionnement du corps : une interprétation des Méditations à partir de la théorie du corps*, par Li LI (Presse Yiwen de Shanghai, 2016, 456 p.) propose une interprétation de la doctrine cartésienne du corps en relation avec les *Méditations*, déploie une analyse de la science de l'univers à l'époque moderne et de l'intention de Descartes dans les *Méditations*. Enfin, l'ouvrage offre une interprétation de la méthode dans les *Méditations*, le « déguisement ». Par cette méthode, l'auteur réexplique précisément les textes. *La philosophie française et la tradition du cartésianisme*, le premier volume de la collection *Philosophie Française*, éd. par Jun FENG (Presse Commerciale, 2016, 273 p.) : cette édition comprend une préface de l'éditeur et 15 articles sur les études cartésiennes. Les articles se divisent en trois thèmes : retourner à Descartes, Descartes et la tradition française, le cartésianisme et la pensée contemporaine. Enfin, la rubrique *Descartes*, dans *La recherche de la philosophie française*, vol. II, éd. par WeiMin MO (Presse Populaire de Shanghai, 2018, p.43-138), dont la deuxième partie est un recueil d'articles. Cinq articles concernent les études cartésiennes dont une traduction en chinois d'un article de Vincent CARRAUD, « Qui est le moi ? ». Cet ouvrage est une présentation des études les plus récentes, et aussi une introduction aux études cartésiennes françaises en Chine.

Dongxing CHEN (Sorbonne Université/Université de Pékin)

## Recensions pour l'année 2018<sup>77</sup>

### 1. Textes et documents

#### 1.1 Descartes

- DESCARTES, René, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, introduction, chronologie et index par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, bibliographie mise à jour par Delphine Antoine-Mahut, Paris, GF Flammarion, 2018, 322 p.
- DESCARTES, René, *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, édition de Jean-Robert Armogathe, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2018, 476 p.

Autre époque que celle où l'on croyait pouvoir se dispenser de lire « trop à la lettre » certaines déclarations épistolaires de Descartes, compte tenu de « la qualité de ses cor-

77. \* Les titres d'ouvrages ou d'articles antérieurs à 2018 sont suivis d'un astérisque (\*).

respondants » – « ici, un tout jeune homme [sc. Chanut], là, une femme [sc. Élisabeth] » (M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, t. I, p. 29). Ces deux éditions témoignent que la situation a désormais bien changé. La première est la mise à jour d'une précédente, désormais classique (par là il faut entendre : dont la réédition était aussi souhaitable que nécessaire), qui donnait à lire la correspondance avec Élisabeth dans son contexte épistolaire, en même temps qu'elle lui rendait ses lettres de noblesse à travers une dense introduction signée par J.-M. Beyssade (*BC XX*, 1.1.2, p. 10-12). Ce qui est mis à jour, c'est donc exclusivement la bibliographie, dont le volume est quintuplé, signe de l'intérêt constant et fructueux accordé depuis trente ans à la correspondance de Descartes avec la princesse, et à la princesse elle-même. Quant à la seconde édition, elle répond opportunément à la première, non seulement en citant les acquis de l'introduction de J.-M. Beyssade (p. 16, p. 26), mais encore en accordant autant de soin à la correspondance avec Christine de Suède qu'à celle avec Élisabeth. Le texte est celui de l'édition des *Œuvres complètes* chez Gallimard (*BC XLIV*, 1.1, p. 182-185), enrichi d'une préface érudite, dans laquelle l'histoire des rencontres suscite le développement d'une pensée de l'union, du souverain bien, et de l'amour – qui, elle-même, se détache sur un fond admirablement restitué, entre aristotélisme, humanisme, et théories de l'amour au Grand Siècle. On y trouvera une annotation toujours instructive, une notice biographique pour les têtes couronnées, et enfin un ensemble de textes, jusqu'ici éparpillés, qui permettent d'accompagner Descartes jusqu'à sa mort, et même un peu au-delà (avec par exemple les étonnantes vitupérations de la reine Christine sur le corps encore chaud du philosophe, p. 319-325). Les deux éditions se rejoindront donc pour confirmer l'intérêt intrinsèque de ces échanges de lettres, et reconnaître de surcroît leur rôle décisif dans l'élaboration des *Passions de l'âme*, soit qu'il s'agisse du catalyseur de « l'émergence d'une œuvre » (J.-M. Beyssade, p. 27), soit qu'il faille y voir le « le Journal du traité » en question (J.-R. Armogathe, p. 27). Quant à la « qualité » des correspondantes, elle est dorénavant solidement établie.

Louis ROUQUAYROL (Université Panthéon-Sorbonne)

- DESCARTES, René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. Édition nouvelle pour des lecteurs d'aujourd'hui et de demain, éd. de Francis Marchal et Jean-Jacques Guinchard, Dijon, Éditions Raison et Passions, 2018, 168 p.

Cette édition du *Discours* est véritablement « nouvelle » : elle ne propose pas seulement le texte de D. avec une nouvelle préface, ou encore une modernisation de l'orthographe et de la syntaxe, mais elle « actualis[e] les mots ou expressions qui ont changé d'acception ou de sens » (p. 7). Les éditeurs ont par là cherché à résoudre ce qu'ils considèrent être le paradoxe du *DM* : à la fois « monument national » « canonis[é] », et pourtant qu'« on ne lit plus guère », si ce n'est dans le « cadre scolaire » (p. 7 et p. 121-122). Si cette tentative est sans conteste louable, reste à savoir si la modification de certains termes de l'auteur lui-même n'altère pas le texte original.

Cette édition est intelligemment faite, à quatre titres au moins. Tout d'abord, si elle modernise le texte, elle le fait « avec mesure et discrétion » (p. 15) et en cherchant à « respect[er] [...] le sens des formulations » (p. 7). Elle justifie ensuite cette actualisation à la fois à partir d'arguments traditionnels, comme le fait que « la langue française de Descartes s'éloigne par bien de ses aspects de la nôtre » (p. 7), et à partir d'arguments cartésiens : D. voulait que la lecture puisse être « intelligible à tout le monde » (p. 8 ; AT VI 368), ce qui ne serait plus le cas de son texte d'origine aujourd'hui, et a lui-même « souvent changé les énoncés » du *Discours* à l'occasion de sa traduction en latin de 1644

(p. 8 et p. 14-15 ; AT VI 539). Cette édition a en outre le mérite de ne pas prétendre se substituer au texte initial de D., puisque les éditeurs indiquent la pagination de l'édition AT afin que les lecteurs puissent se reporter au texte original. Elle apparaît donc seulement comme une préparation à la lecture de D. : elle est, comme l'écrit E. Faye dans sa *Préface*, « destinée à faciliter l'accès à la pensée » de D., mais uniquement pour une « première lecture ». Le lecteur « sera toujours libre de relire ensuite » le texte d'origine (p. 15). Enfin, cette édition ne se contente pas de rappeler le statut de « préface » du *Discours de la méthode* aux trois *Essais de cette méthode* (p. 133-134), mais elle propose également des extraits de ces derniers.

*L'Avant-propos* et la *Préface* remplissent de leur côté leur rôle, même si certains points de cette dernière sont abordés trop rapidement, tels que le sens du terme « humaniste », employé à trois reprises en deux pages (p. 10-12), ou la critique formulée à l'encontre de Heidegger qui aurait « voulu [...] rendre Descartes responsable des excès de la technique moderne » (p. 13). D'autre part, la postface des éditeurs, *Pour un autre Discours*, contraste par sa longueur (42 pages) avec la taille des extraits proposés des *Essais* de D. : seulement quatre pages de *La Dioptrique*, trois des *Météores* et quatre de *La Géométrie*. D'autant plus que ce texte répète, même si toujours en les développant, plusieurs éléments déjà abordés dans la *Préface*, comme la condamnation de Galilée (p. 9/p. 128-133) ou l'écriture du *Discours* en français (p. 14/p. 150-154). On peut enfin s'étonner que la bibliographie sommaire proposée ne contienne pas l'édition commentée du *Discours* par É. Gilson (Paris, 1925).

Comme l'indique la couverture, cette « édition nouvelle » s'adresse donc bien à « des lecteurs d'aujourd'hui et de demain », et non à *tous* les lecteurs. Ainsi le préfacier lui-même ne cite-t-il pas cette édition mais le texte original (approximatif) (p. 11). De sorte que l'on en vient à se demander si la solution traditionnelle, consistant à expliquer le sens de certains mots ou expressions de l'auteur en notes, quitte à « faire perdre le fil » de la lecture (p. 7-8), ne reste pas préférable.

Sylvain JOSSET (Sorbonne-Université)

- DESCARTES, René, *L'Homme*, présentation, notes, chronologie et bibliographie par Delphine Antoine-Mahut, Paris, GF-Flammarion, 2018, 545 p.

Cette édition reprend la publication de la collection Corpus (Paris, 1999, sous le nom de La Forge, voir *BC XXX*, 1.2.2, p. 15 sq.). Elle donne donc à lire l'édition parisienne de 1664 de *L'Homme* par Clerselier, avec le découpage en articles issu de la deuxième édition de 1677, et le traité *De la formation du fœtus* (autrement dit *La Description du corps humain*). Ces textes de D. sont précédés de l'Épître à Colbert, de la Préface de Clerselier, et suivis des *Remarques* du médecin Louis de La Forge sur le traité de *L'Homme* et de la version française de la préface à l'édition latine du *De homine* par Schuyt, publiée à Leyde en 1662. Dans les deux publications, la pagination AT n'est pas mentionnée et l'annotation est réduite au minimum : dans cette nouvelle édition, elle concerne la traduction par A. Héland des citations latines de *Anatomia* de Thomas Bartholin insérées dans les *Remarques* de La Forge, mais sans précisions sur le contexte médical des notes et controverses évoquées. Les figures de l'édition de 1664 sont reproduites.

L'innovation de l'édition GF vient de la présentation par l'éditrice du « roman de *L'Homme* ». Ce texte introductif est la version française du chap. I « The story of *L'Homme* », publié dans le volume collectif *Descartes' Treatise on Man and its Reception* (éd. D. Antoine-Mahut et S. Gaukroger, Springer, 2016), lié au colloque de l'ENS Lyon des 16 et 17 janvier 2014. La présentation met en avant la forme fictionnelle de

*L'Homme*, « romancé » par D. et par ses éditeurs : Clerselier qui s'attache à « refonder », en citant saint Augustin après la mise à l'index des œuvres de D., Schuyt, qui s'emploie à « reconstruire » pour « assumer le lien entre le projet de *L'Homme* et celui des *Méditations* », La Forge qui s'attèle à « suppléer, corriger, lier et appliquer » (p. 34-46) ce qu'il faudrait nuancer et préciser. La présentation évoque aussi la question des copies de *L'Homme* et de leur circulation après les études de F. A. Meschini (« New Indications for Critical Edition of *L'Homme* », in *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, op. cit.) et de S. Matton (*BC XXXVI* (et non XL), Liminaire III). La partie originale de cette présentation concerne les rapports entre D. et Régius et les accusations réciproques de plagiat (p. 27-33), notamment celle retournée contre D. dans la Préface de Carolus Fabricius à la deuxième édition du traité de Régius intitulé *Brevis explicatio de mentis humanæ* (Utrecht, 1657), réponse aux *Notæ in programma* de D., comme l'a montré E.-J. Bos. Il est regrettable que l'édition GF n'ait pas tenu compte de la traduction néerlandaise du traité de *L'Homme* par E.-J. Bos et H. Van Ruler publiée en 2011, qui rectifie la figure 8 (p. 160), après la remarque de Rudolph Rasch dans l'édition néerlandaise de *L'Abrégé de musique*. En effet, le texte lié à la figure 8 dit « F d'un ton aussi majeur », alors que la corde figurée dans l'édition de 1664 ne montre pas un ton majeur, mais une tierce mineure. L'édition latine du *De Homine* de 1662 donne la figure juste. Du reste, qu'il s'agisse de musique ou, plus fréquemment encore, de figures relatives au fonctionnement du corps humain, celles du *De Homine* sont supérieures à celles de l'édition parisienne de 1664 et fidèles à la tradition iconographique liée à la renaissance anatomique dont se réclame D. : celle de « Vésale et les autres » (à Mersenne, 20 février 1639, AT II 525).

L'édition GF, destinée à un large public a pour titre *L'Homme* et sa présentation s'intitule « Le roman de *L'Homme* », ce qui prolonge, voire accentue l'« effet Clerselier », pour ainsi dire, de l'édition parisienne de 1664, dont un des enjeux est de masquer l'importance du « second traité » : la *Description du corps humain*, ce que confirme aussi l'abondante annotation de La Forge sur le traité de *L'Homme* (p. 289-488). Or *La Description du corps humain* est un texte qui figure parmi les papiers que D. jugeait importants puisqu'il se retrouve dans l'Inventaire dit de Stockholm, ce qui n'est pas le cas pour *L'Homme*. La *Description* ne complète pas seulement *L'Homme* sur la question de la génération, point sur lequel insiste Clerselier lorsqu'il en change le titre en *Traité de la formation du fœtus*. La *Description* est un texte important dont la première partie qui sert de préface commente les premiers articles du traité des *Passions de l'âme*, sur la distinction des fonctions entre l'âme et le corps, sur la différence entre le corps vivant et le corps mort, sur le principe de vie réduit à la chaleur du cœur. La suite détaille la relation de D. envers les deux démonstrations anatomiques contenues dans le traité de Harvey de 1628 sur le mouvement du cœur et du sang chez les êtres vivants, *De motu cordis et sanguinis in animalibus*. Comme dans l'art. 7 des *Passions de l'âme*, D. déplore, dans la seconde partie de la *Description*, les résistances à l'adoption de la circulation du sang (p. 244-245) qu'il défend publiquement depuis la publication du *Discours de la méthode*. Ce qui est vrai au moment de la rédaction de la *Description*, l'est encore en 1664, moment de la publication posthume de *L'Homme* et de la *Description*, puisque la Faculté de médecine de Paris refuse toujours d'admettre la circulation du sang. C'est ce contexte qui devait être précisé dans la présentation, particulièrement lacunaire sur les questions médicales (p. 46-48, p. 56-60). Les notes sur le vocabulaire anatomique font défaut sur les textes de D. comme sur les *Remarques* de La Forge.

- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses. Lettre au père Dinet*, sous la dir. de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2018 (*Œuvres complètes*, vol. IV-1 et IV-2).

On – et notamment l’auteur de ces lignes – a sans doute quelque peu abusé de l’étiquette « désormais indispensable aux études cartésiennes » pour qualifier tel ou tel ouvrage recensé dans le *Bulletin cartésien*. En l’occurrence l’étiquette est, à un degré rare, parfaitement adaptée. On pourrait certes penser de prime abord : « une édition de plus des *Méditations* et des textes qui les accompagnent ? Elles ne manquent pourtant pas ». Mais la présente édition est à tous égards exceptionnelle et vient combler un manque dont on se demande rétrospectivement comment, au regard du caractère profus du commentarisme cartésien, il a pu ne pas être comblé plus tôt : alors que les *Méditations* sont de l’avis général, un des plus grands, sinon le plus grand chef-d’œuvre de la philosophie, il n’existait tout simplement pas en français d’édition moderne complète, sérieusement introduite et scientifiquement annotée de ce texte. On mesure encore mieux l’importance de l’événement si l’on se souvient, comme le signale D. Kambouchner en introduction (vol. I, p. 58-59) qu’il s’agit, 375 ans après l’édition latine de 1642, de la « première version française intégrale des *Méditations métaphysiques*, des *Objections et Réponses* et de leurs textes d’accompagnement » (les diverses autres « grandes » éditions en français, dont Clerselier en 1661 et Cousin en 1824, étaient non seulement dénuées de notes mais aussi à divers degrés lacunaires ; et AT, comme on le sait, ne donne parfois pas le texte français, comme pour les *Cinquièmes* et *Septièmes Objections et Réponses*). Il s’agit aussi de la première édition française à être « systématiquement comparative » dans la mesure où, si le texte latin n’est donné, en regard de la traduction, que pour les six *Méditations* et leurs textes d’introduction (*Épître dédicatoire*, *Préface de l’Auteur*, *Synopsis*), les différents contributeurs ont pris pour règle de signaler en note l’ensemble des écarts notables entre la traduction française (*vel potius* : les traductions françaises, celle du Duc de Luynes et sa révision par Clerselier) et le texte latin.

L’ouvrage s’ouvre par un triptyque, sous forme de trois introductions consécutives qui réunissent, en un geste non dénué de beauté, trois chefs de file français des études cartésiennes de ces dernières décennies. J.-M. Beyssade, décédé en 2016 mais qui a largement participé à la coordination d’un premier état de ce volume et à son appareil critique, détaille le parcours qui mena « du *Discours de la méthode* aux *Meditationes* » (p. 19-32) ; J.-L. Marion précise le chemin qui conduit « Des *Meditationes* aux *Objectiones* et *Responsiones* » (p. 33-41) ; D. Kambouchner s’intéresse quant à lui (p. 42-61) à tout ce qui se joue dans le passage des *Meditationes* (en latin) à leur traduction de 1647 en français, puis précise les principes et les ambitions de ce travail dont il a assuré la direction depuis la maladie et la disparition de J.-M. Beyssade, à qui cette édition constitue un bel hommage.

Pour le reste, l’ensemble est si riche qu’il est vain de vouloir en rendre compte dans le cadre d’une recension. Proposons donc, faute de mieux, une sorte de « revue générale » qui tente de ne « rien omettre » (AT VI 19). On trouve donc dans ces deux volumes, outre les trois introductions dont il vient d’être question : les textes français et quand il y a lieu latin des pièces liminaires aux *Méditations* ; le texte latin et la traduction française des *Méditations*, annotées par M. et J.-M. Beyssade ainsi que D. Kambouchner ; le texte français de l’ensemble des *Objections et Réponses*, chaque couple objections/réponses faisant l’objet d’une présentation détaillée et notamment utile pour situer et connaître les « objecteurs », ainsi que d’une annotation plus que copieuse dont on reparlera plus bas (par L. Renault pour les *Premières Objections et Réponses* ; par D. Kambouchner pour les *Secondes* ; par V. Carraud et G. Olivo pour les *Troisièmes* et *Quatrièmes* ; par D. Gil pour les *Cinquièmes Objections* ; par J.-M. Beyssade

pour les *Réponses aux Cinquièmes Objections* et la *Lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi* ; par F. de Buzon pour les *Sixièmes* ; par R. Ariew et T. Verbeek pour les *Septièmes Objections et Réponses* et la *Lettre au P. Dinet* ; trois appendices savants et fort utiles : a) une note sur la copie manuscrite du texte des *Méditations* récemment découverte à Toulouse, par son « découvreur », J. S. Hyman ; b) une remarquable synthèse sur « les traductions françaises anciennes des *Méditations* » par F. de Buzon, qui réévalue notamment l'importance de l'édition donnée par Clerselier en 1661 ; c) la table des articles réalisée en 1673 par René Fédé pour la troisième édition française des *Méditations* ; et puis encore une chronologie ; une bibliographie raisonnée de 40 pages, un « Index des matières des *Objections et Réponses* et des textes d'accompagnement » et un « Index des noms » tous les deux extrêmement détaillés et qui constituent des instruments de travail inédits autant que précieux.

Tout cela offrirait à soi seul une puissante raison de se procurer ces deux volumes, mais nous avons, pour ainsi dire et conformément aux recommandations des Évangiles (*Jean 2,10*) gardé le meilleur et, quantitativement parlant, la plus grande partie du volume II, pour la fin : 350 pages de notes (en petits caractères) qui constituent comme un commentaire suivi, à ce jour sans équivalent, de tous les textes présentés dans ces volumes. On y trouve, outre le relevé des différences entre latin et français déjà évoqué, des mises au point techniques sur les thèses délicates ou controversées ; des indications sur les « lieux parallèles » cartésiens où les questions traitées dans les *Méditations et Réponses* sont également abordées ; assez souvent et de façon parfois novatrice, des pistes de recherches sur les origines doctrinales des divers thèmes et concepts mobilisés par D. Cette dernière partie de l'annotation exprime l'un des axes interprétatifs majeurs de ce travail, ainsi synthétisé par D. Kambouchner dans son Introduction (p. 60) : « replacer l'opération complexe des *Méditations* dans la perspective historique la plus différenciée. [Cette opération] n'est ni naïve, ni violente, mais savante au plus haut degré ».

Une telle profusion fait qu'on est là en face d'un travail hors-norme et à ne pas mettre entre toutes les mains, notamment celles des élèves de terminale ou des cartésiens débutants : ils pourraient être déconcertés par le caractère massif et savant de l'ensemble et on préférera donc pour eux des éditions plus scolaires. Mais ceux qu'intéresse une approche technique de la pensée cartésienne trouveront plus que largement de quoi nourrir leurs réflexions dans ces volumes : les introductions et les notes sont de haut niveau et tiennent compte du dernier état de la recherche. La multiplicité des contributeurs constitue aussi cette entreprise en une sorte de livre-bilan des travaux de ces dernières décennies sur la métaphysique cartésienne et confère à l'ensemble une pluralité (dans l'ensemble bien réglée, même si certains désaccord apparaissent parfois, par exemple entre J.-L. Marion d'une part, p. 38, et V. Carraud et G. Olivo d'autre part, p. 342, sur l'intérêt des *Objections* de Hobbes) des voix et des interprétations qui l'apparente, pour le meilleur, aux *Companions* anglo-saxons. Le seul regret tient au fait qu'alors que tout ce que contiennent ces volumes le désigne pour devenir « l'édition de référence » des *Méditations*, ils ne peuvent cependant complètement prétendre à ce titre, en raison de ce qu'ils ne contiennent pas : le texte latin des *Objections et Réponses* qui figure, lui, dans AT (dont la pagination est, comme il se doit, indiquée en marge des textes ici donnés). La présentation de l'ensemble est de grande qualité, malgré quelques scories qui pourraient donner matière à cavillations chez un esprit porté sur les choses nugatoires : quelques alinéas ont subsisté dans un texte latin des *Méditations* supposé continu ; on relève de rares coquilles (par ex. la curieuse mention d'une « note 627 » p. 979) ; un seul titre courant « *Objections et Réponses* » est donné là où il aurait été plus commode de différencier davantage.

À la fin de son introduction, D. Kambouchner explique qu'une lecture digne de ce nom des *Méditations* doit « s'attacher à défaire les préjugés et simplifications de toutes sortes

dont ce texte extraordinaire a fait l'objet, pour en enregistrer tout à la fois la subtilité sans pareille, la fascinante architecture et la provocante perfection » (vol I, p. 61). Ces deux volumes sont l'instrument idéal pour accompagner une telle opération. Décidément donc, et derechef : *un ouvrage désormais indispensable aux études cartésiennes*.

Denis MOREAU (Université de Nantes)

## 1.2. Cartésiens et alii

- SANCHEZ, Francisco, *Nulla si sa*, a cura di Claudio Buccolini, Pisa, Edizioni della Normale, 2018, 243 p.

Francisco Sanches (1551-1623, ou « Sanchez », selon la forme autographe du nom ici restituée, tel qu'il figure dans les registres de la Faculté de Médecine de Montpellier) voulait mourir comme son héros Socrate : sans avoir jamais rien publié, ce qui serait la preuve de la seule certitude qu'il avait, à savoir qu'il ne savait rien. Sanches fit, pour notre bonheur, une exception à cette règle en 1581, date de la première édition lyonnaise du *Quod nihil scitur*. Les réactions suscitées par son œuvre le convainquent de cesser de publier : il fit alors neuf enfants plutôt que des livres, et deux d'entre eux publieront à titre posthume ses autres opuscules ainsi que ses œuvres médicales (1636). Après des traductions portugaise, espagnole, allemande, anglaise et française (*Il n'est science de rien*, trad. A. Comparot, Paris, 1984), C. Buccolini, bien connu des lecteurs du *Bulletin*, nous livre ici une nouvelle traduction italienne, qui fait suite à une première traduction plus littérale réalisée par le regretté E. Lojacono et publiée dans l'imposant volume de *Tutte le opere*, avec texte latin en regard (Milan, 2011, 938 p.) et auquel il avait lui-même collaboré. Dans cette nouvelle édition, la traduction « privilégie la lisibilité » en décomposant parfois des passages « excessivement concis » (p. 60) et en indiquant souvent en note les référents de certains pronoms sujets ou compléments. La traduction est présentée sans le texte latin (mais certains termes importants ou donnant lieu à des jeux de mots sont indiqués dans leur version latine entre parenthèses), et elle est précédé d'une assez longue introduction (p. 5-48), d'une brève chronologie biographique (p. 49-51) et d'une bibliographie (p. 52-61). L'introduction commence par rappeler l'histoire de l'édition du texte, qui a connu plusieurs éditions au XVII<sup>e</sup> s., en même temps que se diffusait la pensée originale de Sextus Empiricus, notamment grâce à l'édition parisienne de Chouet en 1621, ainsi que les étapes de l'historiographie, notamment italienne. Il propose ensuite une analyse plus systématique (p. 24-40) de son contenu et de sa méthode argumentative, présentant en particulier les différents registres d'argumentation du scepticisme de Sanchez contre le témoignage des sens et les arguments d'autorité, souvent vus comme une anticipation du doute cartésien. L'ensemble forme un beau volume, très soigné, qui permettra un accès de première main aux étudiants et aux chercheurs désireux de se familiariser avec un texte qui conserve toujours sa part de mystère.

Jacob SCHMUTZ (Sorbonne Université)

## 1.3. Biographies

- GUSTAFSSON, Lars, « Was Descartes Queen Kristina's Peace Advocate? The Authorship of *La Naissance de la paix* », *Studia Neophilologica*, 2018, 90,1, p. 71-89.

L'attribution à D. du ballet pour *La Naissance de la paix* a été discutée depuis sa publication, en 1920, dans le *Journal de Genève* par A. Thibaudet – alors lecteur de Français

à Uppsala – et le jeune dix-septième Johan Nordström : à la fin de leur édition, les deux auteurs avaient imprimé « René Descartes », sans signaler que cette mention était absente du livret imprimé (qui avait été mentionné, sans nom d’auteur, par Gustaf E. Klemming, *La littérature dramatique suédoise jusqu’en 1875* [en suédois], Stockholm, Norstedt, 1863-1879, p. 34). Les seuls documents précédents étaient une lettre à Brégy (8 décembre 1649, jour anniversaire des 23 ans de la Reine, AT V 457 ; voir J.-R. Armogathe-G. Belgioioso in *Descartes. Opere postume*, Milan, 2009, p. 1409-1411), où D. disait joindre « les vers d’un ballet qui sera dansé ici ce soir », sans en mentionner l’auteur, et une mention dans Baillet (*Vie*, p. 395), appuyée chez AT par l’autorité de Daniel Morhof : « Ceterum nec Poëticae artis rudis fuit [Cartesius]. Habeo enim inter Schediasmata mea, Choream, Gallice Ballet dictam, super Natalem Reginae Christianae, *La Naissance de la paix*, quam in Germaniam lingua convertit Joh. Freishemius » (*Polyhistor*, 1692, 4<sup>e</sup> éd., Lübeck, Boeckmann, 1747, t. 2, p. 113). Les historiens français et suédois ont ensuite adopté cette attribution. Il appartient à R. A. Watson de rompre cette unanimité en 1990 par un article intitulé : « René Descartes n’est pas l’auteur de ‘La naissance de la paix’ » (*Archives de philosophie*, 53, p. 389-401, repris dans sa biographie de D. de 2002) et son édition du Ballet de 2007). Le grand écrivain suédois L. Gustaffson (1936-2016) a repris le dossier dans cet art. (achevé peu de jours avant sa mort). Discutant chacun des arguments avancés par Watson, il conclut « Watson appears to be overly categorical in his arguments in support of his thesis » (p. 79), ce qui ne le conduit pas pour autant à admettre l’authenticité. Il reste également sceptique devant les arguments développés par G. Rodis-Lewis en faveur de son attribution à D. (*Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, 1997, p. 212-220). Il conclut sur l’impossibilité d’une authentification en l’absence de nouveaux documents.

Mais l’intérêt de l’article est ailleurs : il est très éclairant sur la signification politique des cinq ballets joués à la Cour de Suède entre le printemps 1649 et le commencement de 1651. Tenant pour mineure la question de l’attribution, il éclaire le contexte de la Cour, partageant avec le lecteur anglophone des études érudites suédoises (en part., Stefano Fogelberg Rota, *La reine de la poésie. Christine de Suède et les académies italiennes* [en suédois], Lund, 2008 ; Svante Nordin, *La reine et le philosophe. La rencontre de Christine et Descartes* [en suédois], Stockholm, 2012 et la correspondance du diplomate et courtisan Johan Ekeblad avec son frère Claes, *La vie à la cour au temps de la reine Christine* [en suédois]), Stockholm, 2004). Fruit de l’influence française, le ballet à entrées servait à faire passer à la Cour (et aux ambassadeurs étrangers) des messages politiques : ainsi le refus du mariage par Christine donna lieu au *Vaincu de Diane* (dans la traduction suédoise du poète Stiernhielm : *Cupidon joué*. Le texte était dû à un poète français, Hélie Poirier, à qui Watson attribue la *Naissance de la paix* ; sur lui voir F. Lachèvre, *Glanes bibliographiques et littéraires*, Paris, 1929), où la Reine dansa dans le rôle de la chaste déesse : le jeune courtisan Johan Ekeblad (1629-1697) écrivit à son frère Claes (23 octobre 1649) que la reine avait fait hâter les préparatifs (au point de ne pas se rendre aux obsèques d’Anna, femme du chancelier Oxenstiern) « en faveur de l’ambassadeur français [Brégy], qui est pressé de partir avant que la mer gèle, mais qui aimerait d’abord voir le ballet » (Ekeblad, *op. cit.*, p. 8). Henri Brassat avait d’ailleurs écrit à La Thuillerie, le 9 novembre 1649, que « le retardement [du départ de Brégy] était un effet de l’obéissance, pour voir danser un beau ballet » (BnF, MS fr. 17901, f° 773 ; AT V 458, avec d’autres citations). Christine interpréta Pallas dans la *Naissance de la paix*, qui revenait à célébrer le rôle tenu par la Suède dans la paix de Westphalie (Camilla E. Kandare, *Figuring a queen. Queen Christina of Sweden and the embodiment of sovereignty*, Ann Arbor, 2009, p. 7). En envoyant à Brégy le texte du ballet, D. prenait en considération l’intérêt de l’ambassadeur pour cette *pantomime musicale* : les vers avaient en effet peu d’importance par rapport à la chorégraphie. Imprimés en français, en allemand et en suédois, ils



permettaient surtout aux spectateurs de suivre l'action. La chorégraphie était assurée depuis 1636 par un « maître de danse » français, Antoine de Beaulieu, assisté à partir de 1649 par l'Italien Antonio Brunati. En 1650, un autre Français lui succéda, Jacques de Sonnes (ou des Ausnes). Des ballets qui nous sont connus, deux ont pour auteur du texte français Urbain Chevreau et un Hélié Poirier, tandis qu'il faut relever que l'helléniste Johann Freinshemius a écrit un des textes allemands et le poète Georg Stiernhielm plusieurs textes suédois : les deux hommes appartiennent à l'académie fondée par la reine (J. Nordström, « Quelques notes sur l'Académie de la reine Christine », *Lychnos*, 1940, p. 333-341). La participation de D. à ces divertissements politiques n'aurait donc rien eu d'étonnant. Gustafsson conclut son étude en évoquant la pastorale écrite par D. et qui nous est connue par Leibniz, qui la lut en 1676 (AT XI 661) ; il n'apporte malheureusement aucun élément nouveau à ce sujet.

Jean-Robert ARMOGATHE (EPHE, *corr. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*)

## 2. Études générales

### 2.1. Descartes

- ARBIB, Dan, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2017, 368 p. \*

Pour aborder cet essai extrêmement riche, et à plusieurs titres novateur, il convient de partir de son titre, qui vaut annonce d'une thèse. *Descartes, la métaphysique et l'infini* : l'enjeu est triple. Il s'agit d'abord de préciser le(s) rôle(s) que la notion d'infini joue dans la pensée de D. Ensuite, de revenir sur la capacité de la métaphysique à atteindre l'infini – quitte à en être éventuellement *atteinte* en retour. Enfin, de situer l'infini cartésien dans l'histoire des métaphysiques de l'infini (ou, si on préfère, dans « l'histoire métaphysique de l'infini », p. 211).

Dès lors, en prenant comme fil conducteur les occurrences du lemme « infini- » dans la *Correspondance* de D., le chap. I retrace le passage « De l'infinité de distance à l'infinité de substance ». « L'infini pris comme concept métaphysique ou nom de Dieu » (p. 26) fait son apparition dans les lettres à Mersenne du printemps 1630 sur la libre institution des vérités éternelles. Mais l'infinité ne s'y trouve atteinte qu'extrinsèquement, c'est-à-dire dans une sorte de « secondarité » par rapport à la toute-puissance et à l'incompréhensibilité de Dieu. Une infinité « de distance » donc, car elle ne vient qu'à nommer la double indépendance de l'être divin d'avec le compréhensible et le créé. Mais si l'affirmation de la substantialité infinie de Dieu n'est pas indispensable pour énoncer la transcendance divine en tant que puissance instauratrice de l'ordre créé, elle le devient au contraire lorsque D. s'engage à démontrer l'existence de Dieu. Les *Méditations* et les lettres des années 1640-1641 témoignent de l'apparition d'une infinité d'un autre type, « l'infinité de substance », celle de l'*idea substantiae infinitae*, et l'infini de s'affirmer ainsi comme « un attribut privilégié, au point de devenir le nom divin par excellence » (p. 47). Une infinité qui n'est en rien relative à l'acte créateur et instaurateur de Dieu, mais qui lui est plutôt « intrinsèque ». Or, si l'infini s'impose en deux salves dans le corpus cartésien, c'est sans doute parce qu'il se trouve mobilisé en correspondance de deux déterminations distinctes de la métaphysique, conçue, en 1630, comme un savoir qui énonce le fondement de toutes les autres sciences et, plus tard, à partir des *Méditations*, comme enquête sur « les premières choses qu'on peut

connaître en philosophant par ordre ». D'où la tension bien connue entre deux primautés, celle ontique du Dieu instaurateur de l'ordre du créé et celle épistémologique de l'ego en tant que principe de la mise en ordre des *cogitata*. Mais cette tension trouve sa cheville ouvrière dans la notion même d'infini. En effet, d'après l'A., « l'enjeu de l'*idea infiniti* » est celui de « s'inscrire dans la *philosophia prima* comme *cogitatum* et affoler la *cogitatio* et la creusant en direction de son fondement ontique » (p. 69). En sorte que l'infinité de distance et l'infinité de substance dessinent finalement un « cercle » vertueux que D. ne cesse d'entretenir tout au long de sa réflexion

Pour monter comment s'opère cette « synthèse » (p. 70) entre les deux rôles de l'infini, et donc comment l'infini peut articuler les deux pôles de l'onto-théologie sans donner lieu à une métaphysique bifide, il faut se pencher d'abord sur l'intelligibilité de l'infini divin qu'énonce la *philosophia prima* cartésienne. C'est l'enjeu du chap. II, qui rappelle d'abord que c'est précisément en reconnaissant comme son objet le concept univoque d'étant, *l'ens ut intelligibile*, qu'à partir de Duns Scot la métaphysique reconduit Dieu au domaine de l'intelligible sous la figure de *l'ens infinitum*. D. confirme et prolonge cette décision scotiste. D'où la caractérisation de l'idée d'infini comme idée vraie, et *maxime vera*, car détenant le maximum de réalité objective et donc aussi le maximum de clarté et de distinction. « Infini est donc le nom du Dieu représentable qu'exige la détermination scotiste de la métaphysique » (p. 95) dont l'*idea infiniti* valide au plus haut point l'exigence. On peut même aller plus loin : malgré des propos cartésiens bien connus (AT VII 368), l'extrême intelligibilité de l'*idea infiniti* semble presque primer sur l'incompréhensibilité de l'être et de l'agir divin. Si cette dernière est souvent réaffirmée, dans le *Discours*, les *Méditations* et les *Principes*, elle n'apparaît qu'après la démonstration *a posteriori*, qui se fonde au contraire sur le caractère éminemment intelligible de l'*idea Dei* – et, de surcroît, en guise d'objection à la possibilité d'une telle démonstration. Il s'agit d'ailleurs d'une objection qui a une longue histoire. On peut en effet opposer l'attitude de D. à une série d'approches « apophatiques » de l'infini, dont témoignent certaines pages de Thomas d'Aquin, de Montaigne et de Bérulle. D'autre part, en se « détourn[ant] des séductions de l'apophasie » (p. 127) D. prolonge des stratégies « d'intégration métaphysique de l'infini » déjà esquissées par Duns Scot (qui théorise la possibilité d'une connaissance infracompréhensive de l'infini par un acte intellectif fini), par Bonaventure (qui superpose *immensitas* et *infinitas*) et même par Augustin (par sa distinction entre *attingere mente* et *comprehendere* – mais pourquoi ne pas évoquer le débat, central pour la postérité moderne des doctrines scotistes, sur la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstraite de Dieu ?).

Après avoir longuement illustré la positivité épistémologique de l'infini, il revient au chap. III de montrer comment elle se double d'une primauté ontologique. D. esquisse en effet une déduction à partir de l'infini de toutes les déterminations de l'essence divine. L'infinité se révèle être à ce titre la raison ultime non seulement de l'actualité et de l'éminence de toutes les perfections divines qui font de Dieu l'*ens amplissimum* et *summe perfectum*, mais aussi de sa définition comme *causa sui*. Il en découle la possibilité de ressaisir la continuité foncière qui relie, dans les *Méditations*, la preuve *a priori* et celles *a posteriori* de l'existence de Dieu, les secondes s'appuyant sur une détermination de l'être divin comme infini qui constitue le fondement du nom de *ens summe perfectum* qui gouverne la première preuve. Toutefois, en déclarant comme compatibles en Dieu la perfection et l'infinité, D. s'inscrit en faux contre la définition même de l'infini donnée par Aristote. L'A. propose dès lors une comparaison détaillée de l'infini cartésien et de l'infini aristotélicien en montrant comme, sous la plume de D., c'est le concept d'indéfini qui assure la relève de l'infini aristotélicien. Mais, de nouveau, la réécriture cartésienne de l'infini aristotélicien, s'inscrit dans une démarche de plus vaste portée,

accomplie par la métaphysique moderne, pour intégrer au sein du domaine de la science de l'étant en tant que représentable l'infini en acte et parfait, et cela au truchement d'un « concept d'étantité infinie en acte identifiée à la simplicité et à la totalité » (p. 201). La fin du chap. retracera les jalons de cette démarche chez Henri de Gand, Dun Scot et Suárez : l'exigence aristotélicienne de quantification de l'infini s'y trouve transposée de la *quantitas molis* à la quantité de perfection entitative et s'ouvre ainsi un « espace de la métaphysique » qui coïncide avec une *latitudo entis* articulée à partir de la disjonction matricielle entre infini et fini.

Mais si cela est vrai, si tout est fini ou infini, il conviendra alors de mesurer les fonctions dont se charge l'infini cartésien au sein de cette *divisio entis* principielle. C'est l'enjeu des deux derniers chapitres de l'ouvrage, dont le premier se penche sur « les embarras de l'ontologie » cartésienne : c'est-à-dire les tensions, sinon même les apories, qui affectent les concepts de substance, de ressemblance, de participation (mais aussi de *causa sui* et d'analogie) lorsque D. les mobilise pour articuler le rapport fini/ infini. D'où, selon l'A., « une double et aporétique structuration de l'ontologie cartésienne » : « d'un côté, la césure fini/infini instaure une univocité horizontale (tous les étants finis s'équivalent comme finis) et une équivocité verticale (rien ne se dit univoquement de Dieu et des créatures), d'un autre la césure *res extensa/ res cogitans* instaure une univocité verticale (Dieu et l'*ego* déploient la *cogitatio*) et une équivocité horizontale (Dieu et l'*ego* diffèrent *toto coelo*, comme *cogitantes*, de la *res extensa*) » (p. 233). L'*idea infiniti* constitue le point indivisible d'où toutes ces apories révèlent leur cohérence et il revient à une séquence célèbre de la *Meditatio III* (AT 45, 23 sq.) de l'exhiber – séquence que l'A. commente presque mot pour mot dans le dernier chapitre de son ouvrage. La comparaison entre le fini et l'infini que D. y propose échappe aux exigences de la *comparatio* méthodique, ou plutôt modifie les conditions mêmes d'exercice de la méthode, de sorte que l'antériorité de l'idée d'infini qui rend possible la saisie du fini comme fini relève d'une condition originaire qui situe l'*ego* et le déprise de la maîtrise qu'il s'arrogé sur ses représentations. Cela permet de risquer une relecture de l'innéité *sui generis* de l'*idea Dei* et de la distinction entre connaissance implicite et connaissance explicite, jusqu'à conclure qu'« en tant que la finitude impose une comparaison avec l'idée d'infini, l'idée d'infini est implicite à toutes les idées du fini » (p. 316). Une « idée-condition », donc, qui dessine l'horizon contre lequel se détache la finitude théorique et pratique du fini.

Les remarques qui précèdent offrent un aperçu des thèses avancées par l'A. dans cet essai remarquable qui a le mérite d'aborder à nouveaux frais une question centrale de la philosophie cartésienne, pourtant trop souvent délaissée par les commentateurs. Sans préjudice de réserves locales, reconnaissons que l'ouvrage témoigne d'une connaissance magistrale du corpus cartésien et d'une capacité singulière d'expliquer les nœuds métaphysiques les plus enchevêtrés avec une prose claire, parfois presque didactique (proche parfois de celle de J. Laporte).

Nous avons privilégié les enjeux majeurs d'une démonstration conduite avec rigueur et aisance et qui débouche sur le constat que la métaphysique ouvre et œuvre à son dépassement en raison de l'infini, qui impose à la « rationalité d'admettre en son sein ce qui lui demeure irréductible » (p. 273). D'un même geste, la métaphysique accueille la transcendance et se transcende elle-même. Cette conclusion est étayée par nombre d'analyses de détail souvent issues d'une lecture à la loupe du texte cartésien et qui appellent des discussions ultérieures auxquelles nous ne pouvons pas nous adonner ici (on retiendra par ex. les p. 87-89 ou les § 55-57 et 76-78). De même, il conviendrait de situer cette interprétation de l'infini cartésien par rapport à celle proposée par E. Levinas et J.-L. Marion.

En ayant été déjà trop long, nous nous bornons pour conclure à formuler deux remarques.

La première concerne la méthode adoptée. Comme on aura pu le deviner, l'ouvrage s'efforce d'articuler l'enquête historique et une « reconstruction théorique » dont « les sens et l'intérêt » consistent dans la décision « de soumettre » souvent le texte cartésien à « une question qui ne fut pas la sienne » (p. 212). Ce que confirme d'ailleurs le recours très fréquent dans l'ouvrage aux pages de *l'Entretien avec Burman*. Il en résulte, d'une part, la possibilité d'approcher d'une vue cavalière des extraits textuels souvent très courts, en les sollicitant de manière inédite à la lumière d'une interrogation qui est non seulement *autre*, mais aussi *autrement générique* (d'ailleurs une bonne partie des textes des auteurs médiévaux évoqués par l'ouvrage étaient très difficilement accessibles à D.). D'autre part, une fois soumise à l'épreuve d'un questionnement inédit, la cohérence de la doctrine cartésienne se révèle fissurée par de multiples lignes de faille. Le nombre d'« apories » cartésiennes listées par l'ouvrage est impressionnant, dont une grande majorité serait restée insoupçonnée aux yeux mêmes de D. D'après l'A., l'idée de l'infini divin s'avère en effet porteuse d'une « tension d'autant plus puissante et insoutenable que Descartes l'a étrangement tue : sa métaphysique tout entière en acquiert une sorte de dualité interne dont elle paraît inconsciente et à laquelle, comme interprète, nous n'avons pas voulu demeurer aveugle » (p. 343). Or à propos de cette double posture méthodologique, on pourrait observer, d'une part, que si le choix d'une approche cavalière et éminemment conceptuelle permet de jeter une lumière nouvelle sur des pages difficiles et souvent surchargées de commentaires, elle risque quelquefois de solliciter trop rudement le texte : ainsi en va-t-il par ex. des analyses de *l'Apologie de Raimond Sebond*, p. 118-119, qui méconnaissent le contexte des débats traditionnels sur *Rm I*, 21 et sur l'histoire de la providence, débats qui n'ont que peu à voir avec une éventuelle critique de la théologie mystique ou la question de l'infini divine. – Pour ce qui est d'autre part, de la tendance à déceler des apories dans la doctrine cartésienne, on pourrait se demander s'il ne faudrait pas tantôt tenir une posture plus généreuse à l'égard du texte cartésien. Autrement dit : les écarts entre des thèses cartésiennes qui relèvent de moments différents de la chronologie et d'ouvrages de nature différente sont le plus souvent interprétés par l'A. comme les signes d'une tension interne. Or, il serait parfois plus prudent, nous semble-t-il, de constater tout simplement les hésitations ou les mutations de la position de D. sur certaines questions, voire les accommodements (parfois stratégiques) qu'imposent la nature et les enjeux de ses écrits (qu'on pense par ex. à la relation entre la définition VIII et l'axiome VI de l'exposé géométrique des *Secondes Réponses*). Finalement, si l'ouvrage contribue puissamment à « relancer le débat sur la cohérence de la métaphysique de Descartes » (p. 23), il semble minimiser la possibilité d'envisager un D. qui procède aussi bien par tâtonnements que par acquis définitifs mais contradictoires.

Notre deuxième (et dernière) remarque est une simple question. Si, comme ce livre le montre de manière remarquable, la métaphysique cartésienne prône une intégration (paradoxale) de l'infini divin au domaine de l'intelligibilité, D. pointe aussi l'exigence d'un usage réglé de *l'idea infiniti*. Les débordements peuvent être d'ordre théorique, notamment à propos de la toute-puissance (cf. AT V 223), mais aussi, voire surtout, pratiques. Si l'infini s'impose comme le premier et le plus originel des noms de Dieu, ne conviendra-t-il alors pas de s'interroger aussi sur les relations qui le lient aux autres déterminations de l'essence divine, et sur les limites que cette articulation impose sinon à l'idée de l'infini du moins à ses usages et mésusages ?

On l'aura compris : le présent ouvrage marque une étape importante dans l'histoire des études cartésiennes. On ne peut donc que féliciter l'A. d'avoir si heureusement

contredit D. qui avoue quelque part : « je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non pas pour déterminer ce qu'il est, ou qu'il n'est pas » (AT III 293).

Alberto FRIGO (Université de Milan)

- GRIFFITH, James, *Fable, Method, and Imagination in Descartes*, Cham, Springer/Palgrave MacMillan, 2018, 213 p.

L'ouvrage étudie les conséquences de la fable comme mode de raisonnement sur les conceptions de la méthode et de l'imagination dans la philosophie de D. La fable devient un dispositif argumentatif et rhétorique qui parcourt l'ensemble de l'œuvre philosophique cartésienne et vise à provoquer une transformation et une conversion du lecteur à cette philosophie. Le premier chapitre est consacré au motif de la fable dans *Le Monde* (AT XI 31 sq.) et le *Discours de la méthode* (AT VI 4, 14-15). Mais, à partir du chap. 3, l'A., au-delà des occurrences précises et significatives du terme de « fable », va jusqu'à identifier une *fable-structure* ou *fable-logic* caractéristique de toutes les œuvres de D. par laquelle le lecteur doit désapprendre ce qu'il croit savoir pour s'enseigner lui-même. Cette structure ou logique fabulatrice prendrait alors la forme de la fable dans *Le Monde*, du dialogue dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, du déploiement narratif sur six jours dans les *Meditationes*. La volonté de ramener toutes les œuvres de D. à un même modèle, sans réel souci de leur chronologie, conduit à envisager « the fable-history-treatise-dialog-hypothesis-novel which is the Cartesian corpus » (p. 62) ! La fable devient alors la dimension centrale de la méthode (chap. 4). Dans le chap. 5, l'A. est amené à redonner à l'imagination, dans la philosophie cartésienne, plus d'importance qu'il ne lui en a été accordé jusqu'à présent : l'imagination représenterait un pouvoir antérieur à l'entendement et qui permettrait véritablement à celui-ci de se déployer méthodiquement.

Inspiré par l'interprétation de J.-L. Nancy (« Mundus est Fabula » in *Ego sum*, Paris, 1979), mais aussi par Husserl, Heidegger, Derrida, Foucault et J.-L. Marion, cet ouvrage offre une lecture audacieuse, mais parfois un peu trop spéculative, du rôle de la fable comme structure de pensée qui parcourrait l'ensemble de la philosophie de D. Les points forts de l'ouvrage résident dans l'étude philosophique des différents genres auxquels font appel les écrits cartésiens (fable, dialogue, histoire, roman) et dans la mise en évidence des moments où l'imagination joue un rôle-clé (bien que souvent négatif) dans les *Meditationes*. Mais le lecteur sera parfois un peu dérouté par certaines formules qui lui sont livrées sans autre explication, telle celle-ci : « The mind [...] is set into motion by that fable, and this mind can be considered a plenum of imaginary space » (p. 24). Si l'esprit mis en mouvement n'est au mieux qu'une métaphore peu adéquate à la philosophie cartésienne (mais malheureusement récurrente dans l'ouvrage), un « plenum of imaginary space » constitue un jeu de mot oxymorique peu éclairant par rapport à la signification historique des espaces imaginaires scolastiques (considérés comme « imaginaires » parce qu'ils ne pouvaient être appréhendés par les sens). De même, on pourra avoir quelques réserves quant à la rigueur d'affirmations telles que : « Descartes describes his treatise as being located in imaginary space. It is an imaginary treatise, then, or a treatise of the imagination » (p. 54). On ne comprend pas bien, en outre, le statut de faculté *transfinite* donné à l'imagination qui « can imagine the unimaginable » (p. 173) et se situerait entre l'infini et le fini, voire serait un mode de l'infinité distinct des volontés humaine et divine (n. 24 p. 193), alors que l'échec de l'imagination à représenter un chiliogone (AT VII 72, 10-21) et *a fortiori* l'infini (VII 365, 15-26) marque bien son caractère fini et nous fait *concevoir* ou *entendre*, et non pas imaginer, l'inimaginable. On s'étonnera enfin d'une absence de

taille parmi les commentaires discutés (pour la grande majorité, il est vrai, en langue ou traduction anglaise) : *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* de F. Alquié (Paris, 1950).

Delphine BELLIS (Université de Montpellier)

- GUIDI, Simone, *L'Angelo e La Macchina, sulla genesi della res cogitans cartesiana*, Milan, Franco Angeli, 2018, 482 p.

La recherche sur la genèse de la *res cogitans* cartésienne nous conduit ici à travers un corpus large – et inexploré dans le contexte des études cartésiennes, promet la préface de Mário Santiago de Carvalho – à appréhender le rapport entre substance pensante et âme séparée, *res cogitans* et angéologie, et surtout la relation entre l'intuition et le corps-machine. L'objectif de l'A. est double : (1) montrer que le *cogito* cartésien n'est pas une génération spontanée mais trouve ses racines dans les profondeurs de la scolastique aristotélo-thomiste et dans la seconde scolastique, en part. celle des Conimbriens ; (2) que le passage du *cogito* à la *res cogitans*, et *in fine* à la substance pensante, n'a rien de linéaire et emprunte indéniablement à l'angéologie.

L'A. consacre une partie de son préambule à évoquer les commentateurs qui l'ont précédé dans ce rapprochement (p.32-39), en part. J. Maritain (« Descartes ou l'incarnation des anges », in *Trois réformateurs*, Paris, 1925, p. 76-128) qui le premier identifie un parallèle ange-*mens* humaine, à partir de la connaissance intuitive, innée et indépendante, trois dimensions attribuées à la connaissance angélique par Thomas d'Aquin et qui se retrouvent toutes dans la *mens* cartésienne selon Maritain ; G. Rodis Lewis (« Le dualisme platonisant au début du XVII<sup>e</sup> siècle », in *L'anthropologie cartésienne*, Paris, 1990, p.127-148) qui évoque Bérulle, Richeome et Silhon que l'A. convoque à son tour dans son chap. 2 ; E. Scribano (*Angeli e beati. Modelli di concoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, 2006) qui confirme « l'angélisme cartésien » identifié par Maritain pour au moins deux des trois dimensions : l'innéisme et l'indépendance de la *mens* séparée des réalités qui lui sont extérieures ; enfin Mário Santiago de Carvalho (« Prologômenos para uma remissão do horizonte historial da evidencia cartesiana », in *Descartes: reflexão sobre a modernidade: actas do colóquio internacional, Porto, 18-20 de novembre de 1996*, Porto, 1998, p. 121-151) qui remarque une surprenante correspondance entre le *cogito* et le mode selon lequel les anges se connaissent eux-mêmes.

C'est en faisant appel, dans son Préambule (p.26), à la *lettre* de mars 1637 (?) à \*\*\* (AT I 347), dans laquelle, en liaison avec l'identification de l'âme dont la nature n'est que de penser, D. mentionne « une connaissance très claire, et, si j'ose ainsi parler, *intuitive* de la nature intellectuelle en général » (n.s.), que l'A. introduit les points principaux de sa thèse. En effet, en 1637, D. utilise explicitement la notion scolastique de « nature intellectuelle » pour faire émerger une notion d'âme, nature pensante, très proche des notions d'anges ou de substances séparées. Par la suite, dépassant les limites de la substance intellectuelle séparée, D. identifierait *res cogitans* et ange au profit d'une nouvelle conception de l'intellect humain et de sa relation avec la machine du corps. L'A. entend donc approfondir l'analogie de la *res cogitans* cartésienne et de l'ange scolastique pour en identifier et étudier l'origine, à partir des théories développées par Thomas d'Aquin (chap. 1 : *Immunitas a materia*. Âmes séparables et anges incorporels chez Thomas d'Aquin), puis par Duns Scot, les dominicains Cajetan et Sylvestre de Ferrare, et les Conimbres, Fonseca, Gois et Suarez (chap. 2 : *Pro forma*. Évolutions et transformations de l'hylémorphisme), Marcel Ficin et, enfin, à l'orée du XVII<sup>e</sup>s., les Français Bérulle, Laurens, Dupleix, Richeome et surtout Silhon (chap. 3 : *Se ipsum incorporeum reddere*. Sur le retour de Platon et la découverte du *cogito*.) Le chap. 4, intitulé « Il faudrait donc prouver que

l'âme peut penser sans le corps. Du *cogito* à la *res cogitans* », propose enfin de mettre cette analogie en regard de l'œuvre cartésienne : des *Regulæ* au *Discours de la Méthode*, des *Méditations Métaphysiques* aux *Passions de l'âme*. L'A. consacre son chap. conclusif (chap. 5, « *Angelus patiens*. Union, co-extension et passions de la *mens* ») à souligner, à propos de ce parallèle entre *res cogitans* et ange scolastique, que non seulement il ne constitue qu'une contraction apparente, mais que D. lui-même, précisément là où il cherche à rendre compte d'une unité indéniable du point de vue métaphysique, porterait l'analogie à son comble. Selon l'A., c'est en effet à partir du débat sur les substances intellectives séparées que D. peut penser l'idée d'une « compénétration opérative et effective entre deux réalités d'essences complètement distinctes » (p.32). En revanche, les théories récentes du *disembodied mind* ou du *ghost in the machine* relèvent, selon l'A. et à juste titre selon nous, d'une interprétation trompeuse du cartésianisme ainsi que d'une profonde méconnaissance de l'angéologie du Moyen Âge et du premier XVII<sup>e</sup> siècle.

En guise de discussion, notons seulement que, quelles qu'aient été les inspirations de D. – qui doute encore que ce dernier ait été le dernier des scolastiques en même temps que le premier des modernes ? –, il a formellement et explicitement refusé l'image du pilote en son navire à laquelle mène nécessairement l'association de l'ange à la *mens* humaine. D. a aussi explicitement refusé une quelconque connaissance de l'ange par l'homme, affirmant au contraire à Burman (AT V 157) que l'idée que l'homme a de l'ange ne provient pas de la connaissance qu'il aurait de l'ange, mais de celle que l'homme a de sa propre *mens*. Regrettons encore que l'A. n'ait pas consenti à plus de simplicité dans son écriture – certaines phrases sont quasi inintelligibles – ni à plus de rigueur dans son vocabulaire, lequel n'est pas toujours cartésien (recours systématique au substantif « intelligence » au lieu d'« intellect » ou « entendement », peut-être pour rapprocher la *mens* cartésienne des intelligences séparées). La lecture de l'ouvrage en est rendue considérablement ardue.

Laurence DUPAS-GELIN (Paris)

- LELONG, Frédéric, *Descartes*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, 255 p.

Ce livre, à vocation pédagogique, propose un exposé général sur les principaux aspects de l'œuvre cartésienne (science, métaphysique, morale) en préférant à une contextualisation historique une problématique formulée dans une perspective contemporaine (que complètera la dernière section, « Actualité de Descartes », p. 193-210). Selon celle-ci, le projet cartésien serait menacé par un « relativisme anthropologique » (p. 29) qui minerait sa conception de la rationalité et, du fait du primat de la représentation subjective, compromettrait l'accès de la pensée au réel. *A contrario*, suggère l'A., on pourrait lire la conception de la subjectivité et le rationalisme de D. comme les expressions d'un « humanisme tempéré » (p. 30) où se combinent la confiance dans les pouvoirs de l'homme et la reconnaissance de la finitude, combinaison qui, comme il sera expliqué plus loin, rend possible l'accès à la vertu (p. 166-167). Les exposés particuliers qui sont proposés sont toujours précis et intéressants et restituent de façon efficace les positions cartésiennes. Le problème initial du « relativisme anthropologique » fait place à une vision plus juste de la subjectivité connaissante cartésienne et de la théorie des idées, ouverte sur une « profondeur de l'essence des choses » (p. 87) comme l'indiquent la théorie de la réalité objective (p. 83) ou celle des « natures vraies et immuables ». On pourra toujours déplorer que tel ou tel point ne soit pas davantage discuté – dans l'exposé sur la substance, la reprise de l'argument de J. Laporte selon lequel l'expérience du morceau de cire impliquerait que « l'entendement conçoive une idée générale de la substance étendue » (p. 79) aurait exigé un complément d'ana-

lyse –, mais il faudra aussi et surtout souligner la qualité d'un ouvrage qui, dans des limites restreintes, ressaisit les grandes directions d'une pensée. La section consacrée à la morale est à cet égard la plus réussie : l'A. distingue les différentes dimensions de la morale cartésienne (épistémique, provisoire, « morale des Lettres ») et articule finement la réflexion sur la liberté et ses apories à la question de « force d'âme » et des différences de nature qui, au-delà de la morale rationaliste d'inspiration stoïcienne, ramène au thème crucial de l'union de l'âme et du corps (p. 173), à la théorie des passions et, *in fine*, à ce modèle de liberté incarnée qu'est la générosité.

Olivier DUBOUCLEZ (Université de Liège)

- PERETTI, François-Xavier de, *Descartes*, Paris, Ellipses, 2018, 255 p.

Conformément à l'esprit de la collection « Pas à pas », cet ouvrage se donne pour but d'introduire à l'œuvre de D. en laissant de côté les querelles de commentateurs pour proposer une interprétation globale de la pensée cartésienne. Le fil conducteur retenu dans le présent ouvrage est à la fois pertinent et original : la question de la liberté, son « intime conviction » qui est comme l'autre versant de la certitude cartésienne (p. 7-8) et de la recherche du vrai. Le livre se construit dès lors autour des « affranchissements » que ce fait premier de la liberté appelle et nourrit : affranchissements à l'égard « du monde et de la culture », « de l'erreur », « du doute » et enfin « de l'irrésolution et de l'emprise de nos passions ». Au sein de ce cadre original, l'exposé se fait toutefois plus consensuel, la nécessité d'introduire à la pensée cartésienne de façon globale et exhaustive reprenant inévitablement le dessus. La présentation de l'A. est volontiers synthétique, économe en citations (ce que l'on peut parfois regretter) et constitue un exposé d'une grande qualité pédagogique, qui revient sur les motifs attendus et/ou passages obligés et délaisse certains points plus polémiques (la *mathesis universalis* donnée comme équivalente à « mathématique universelle » et « science universelle », p. 87), tout en éclairant plus vivement d'autres problèmes (voir les pages très claires sur « les idées matériellement fausses », p. 105-110). On soulignera aussi l'intérêt des réflexions sur la biographie de D. (p. 17-33), qui appartiennent au cadre préalablement posé, et la manière dont l'A. y retrouve cet appétit de liberté que l'œuvre transcrita conceptuellement. On regrettera peut-être que certains aspects de la métaphysique cartésienne ne soient pas davantage approfondis, ce qui, même dans une visée pédagogique, pouvait sembler nécessaire – ainsi l'interprétation du *cogito* comme performatif, appuyée sur l'idée d'« inconsistance existentielle » de Hintikka, qui supposait peut-être de mieux distinguer les rapports entre énonciation et pensée au sein du *cogito* (p. 157-159). Il reste que le présent ouvrage est dans l'ensemble d'une grande justesse et constitue un outil pédagogique intéressant, avec les limites propres à ce type de présentation (qui, c'est manifeste, tiennent moins à la liberté de l'A. qu'au format et aux contraintes de la série).

Olivier DUBOUCLEZ (Université de Liège)

- POCHON-WESOLEK, Françoise, *Descartes à la lumière de l'évidence. Exercice spirituel et controverse*, Paris, L'Harmattan, 2018, 175 p.
- POCHON-WESOLEK, Françoise, *Descartes, penseur pré-critique ou platonicien ?* Paris, L'Harmattan, 2018, 238 p.

Le premier de ces deux volumes, dont le contenu n'a rien à voir avec le sous-titre, prétend développer l'idée selon laquelle, pour D., il n'est pas possible de douter de l'évidence, sans jamais définir ou problématiser cette notion, sans même faire état de la



célèbre *Lettre à Mesland* où est affirmé le contraire. On a affaire en fait à une paraphrase scolaire et plate des *Méditations Métaphysiques*, assortie de contresens ou d'inepties (citons quelques perles : p. 20, l'A. explique d'abondance que les « autres (*alios*) » – qui se trompent – désignent les autres que D., alors que ce latinisme renvoie évidemment aux hommes en général ; on apprend, p. 27, que *mihi* est un « pronom personnel au datif du verbe *persuado* » – passons sur le barbarisme qui estropie *persuadeo* ! sans oublier les fautes d'orthographe : « de paire » (*sic* !), p. 18, et derechef p. 33). Passons sur les facilités comme l'usage sans précaution de formules indignes, généralement évitées par D. (comme parler de « la glande pinéale », p. 131 ; ou abuser de la substantivation du verbe *cogito* ; on apprend également, p. 129, que le passage dit du « morceau de cire » se trouverait dans la *Méditation troisième* !). Ne parlons pas de la maladresse évitable qui consiste, plus que de raison, à corriger la traduction du Duc de Luynes, de préférence lorsqu'elle n'est pas fautive. On serait tenté de dire que cet ouvrage est sans objet s'il n'était clair que son auteur ne poursuit qu'un but, à peine voilé, et de façon obsessionnelle : critiquer les travaux de J.-L. Marion, même si, pour faire bonne mesure, Alquié, Beyssade, Laporte, Rodis-Lewis, sont eux aussi littéralement exécutés. Pourquoi pas ? Nul n'est à l'abri des discussions scientifiques. Malheureusement, on l'a compris, ce livre n'est pas au niveau.

Quant au second volume, comme si le premier ne suffisait pas à liquider le délire obsessionnel, il est encore consacré presque exclusivement à la réfutation de J.-L. Marion, brièvement suivi d'E. Scribano. Il n'ajoute rien au premier, et confirme la modestie des moyens théoriques mis en œuvre. Quant au platonisme de D., il se réduit à quelques approximations sur les Idées et à un rapprochement inattendu avec le « Connais-toi toi-même ». Par charité, nous ne relevons pas les fautes d'orthographe, de français, de latin – et même de grec –, lorsque ces langues, pour leur malheur, sont citées.

Jean-Louis POIRIER (IGEN honoraire, Paris)

## 2.2. Cartésiens et alii

- BILLON, Alexandre & MEHL, Édouard, éd., « Usages contemporains de Descartes », *Methodos. Savoir et textes*, XVIII, 2018.

Ce travail s'inspire d'un mot figurant dans un ouvrage récent de Richard Stalnaker : « La bête cartésienne est une hydre qui ne se laisse pas tuer. Wittgenstein, Ryle, Quine, Sellars, Davidson (sans même mentionner Heidegger) ont peut-être coupé quelques têtes, mais elles ne cessent de repousser. Descartes n'est plus le croquemitaine qu'il était. » En fait, comme les précisent Billon et Mehl dans l'Introduction, qu'on le déplore, comme Stalnaker, ou qu'on s'en réjouisse, D. continue d'être cité et discuté dans la plupart des philosophies contemporaines. Il s'agit là d'un fait qui pourrait surprendre les lecteurs désormais accoutumés au rejet du cartésianisme par les grands courants philosophiques du xx<sup>e</sup> s. : la philosophie analytique, qui en a repoussé le prétendu internalisme en philosophie de la connaissance et le prétendu le dualisme en philosophie de l'esprit ; la phénoménologie, à partir des critiques adressées par Heidegger au « cartésianisme » de Husserl ; les sciences psychologiques (Watson, Skinner et leurs héritiers), qui ont longtemps lié l'acquisition de leur statut de science au rejet de la conscience et de l'introspection. Il est donc à première vue paradoxal que plusieurs philosophes analytiques, phénoménologues et psychologues se réclament aujourd'hui de D. non pour s'en débarrasser mais pour le reprendre, au point qu'on peut même affirmer que c'est bien un retour à D., quoique non univoque et souvent ambivalent, qui est responsable de la fin du comportementalisme, de la naissance des sciences cognitives, du développement de la phénoménologie française contemporaine et même d'une

bonne partie de la philosophie contemporaine de l'esprit. Ce recueil essaie de rendre compte de ce paradoxe et de sa complexité avec une série d'études qui montrent dans quelle mesure la critique ou la défense de D. est responsable d'une certaine cohésion entre traditions philosophiques par ailleurs antagonistes ou au moins isolées.

E. Mehl (« *Ego sum qui sentio* : le *cogito* réincarné des phénoménologues ») discute les différentes interprétations phénoménologiques de D., en analysant les démarches de trois figures qui, après les lectures de Husserl et de Heidegger (lesquels ont dénoncé le contresens qui aurait conduit D. à ne voir dans l'*ego* une « chose » pensant conçue sur le modèle de la choseité spatio-temporelle de la *res extensa*), ont marqué un rétablissement cartésien de la phénoménologie : Levinas, réhabilitant la dignité phénoménologique de la « *res cogitans* » ; Henry, faisant du *sentir* originel le mode le plus fondamental de la subjectivité vivante ; Marion, réintroduisant le moment de la chair. F. Lelong (« La question humaniste de la 'bonne nature' dans les usages phénoménologiques de Descartes ») poursuit le parcours dans la phénoménologie française, en remarquant comment les deux lectures de Marion et de Levinas se rejoignent, au-delà de leurs différences, sur un point fondamental, à savoir le caractère à la fois égologique et carcéral du monde de l'objectivité. De cette manière, ils partagent l'impossibilité de rendre justice à l'idée cartésienne que Dieu nous a donné une « bonne nature », du point de vue de la lumière naturelle et des passions. Face à ces deux interprétations, Lelong propose une lecture phénoménologique de D. qui prenne en compte la sensibilité humaniste de D. et repense la métaphysique de l'objectivité à partir d'une perspective qui n'est pas caractérisée par la solitude de l'*ego*, mais renvoie au cadre humaniste de la civilité. A. Clément (« De la phénoménologie à l'éthique : une généalogie de l'usage de Descartes chez Levinas ») articule une lecture diachronique des contributions de Levinas de 1930 à 1961 qui a pour but de reconstruire la genèse et la logique de l'usage éthique de D. jusqu'à *Totalité et infini*, où les questions du *cogito* et de l'idée de l'infini, restées à l'arrière-plan des ouvrages précédents, sont reprises de manière radicale et mises en relation l'une avec l'autre. S. Vinolo (« L'hantologie cartésienne de la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion ») étudie la lecture de D. proposée par J.-L. Marion à la lumière du concept de donation. L'ambivalence de la métaphysique de D. se répercute dans la phénoménologie de la donation où elle détermine la mise en place de la distinction entre les phénomènes saturés et les phénomènes de droit commun. Mais puisque, selon Marion, cette fixation des frontières surgit d'un brouillage essentiel et originaire, D. est, du point de vue la phénoménologie de la donation, à la fois le philosophe qui disparaît dans la mort de la métaphysique et celui qui s'attarde dans ce qui lui survit.

V. Reynaud (« L'usage chomskyen de l'innéisme cartésien ») s'adresse à la célèbre utilisation, de la part de N. Chomsky, de l'innéisme cartésien dans le cadre de sa doctrine sur l'existence d'une faculté innée de langage. L'A. s'efforce en part. d'expliquer ce que Chomsky entend par « faculté innée » en revenant sur la question controversée de savoir s'il s'agit là vraiment de quelque chose de similaire à l'« idée innée » de D. En dépit de l'opinion de certains commentateurs selon lesquels cet usage serait purement rhétorique, il faut constater l'existence d'un vrai lien entre innéisme chomskyen et innéisme cartésien, lien qui se manifesterait dans la manière similaire de poser le problème de l'acquisition de la connaissance à trois niveaux : le caractère *a priori* des principes de Chomsky fait écho aux idées innées cartésiennes ; chez Chomsky on retrouve une tradition linguistique de matrice rationaliste qui pose l'universalité des structures grammaticales au nom de l'universalité même des caractères distinctifs fondamentaux de l'esprit que l'on trouve chez D. ; l'un et l'autre partagent un innéisme dispositionnel. Sandrine Roux (« Les analyses de Timothy van Gelder et de

Michael Wheeler de Descartes à la science cognitive cartésienne ») s'intéresse à l'idée de la « science cognitive cartésienne » par l'analyse des doctrines de T. Van Gelder et de M. Wheeler, dont l'ouvrage accomplit une sorte d'« extraction » du cartésianisme de son milieu originel et des textes cartésiens pour le placer sur le terrain de la science cognitive contemporaine, c'est-à-dire non pas dans ce que le cartésianisme *a été*, mais dans ce qu'il *est devenu*. Les sciences cognitives, pour fécondes qu'elles soient, n'ont rien à nous apprendre de la philosophie cartésienne, mais montrent les usages et les appropriations dont dépendent la vitalité historique d'une pensée et son inscription dans l'histoire, en ouvrant une histoire de la philosophie qui n'aurait pas seulement pour objet la genèse des doctrines, mais aussi leurs transformations. P. Ludwig (« *Cogito* et connaissance de soi introspective ») se dresse contre la lecture de ceux qui, pour exalter à la suite de Hintikka le caractère performatif du *je pense*, ont négligé son lien essentiel avec la connaissance de soi. Ludwig analyse l'interprétation de Christopher Peacocke, peu connue parmi les spécialistes de D. et qui déploie une défense du *Cogito* en rejetant l'idée d'un accès privilégié au monde intérieur : or, selon Ludwig, la lecture de Peacocke reconstruit le *Cogito* de manière satisfaisante, en donnant une explication convaincante du passage de « je pense » à « j'existe », mais elle n'arrive pas à fonder une théorie cartésienne unifiée de la connaissance de soi introspective.

C. Smith (« Entre Merleau-Ponty, Lacan et Kripke : le(s) Descartes de Lyotard ») s'interroge sur les enjeux de l'usage de D. dans l'œuvre de Lyotard, où trois étapes significatives sont repérées : une lecture d'inspiration phénoménologique, mais également critique par rapport aux présupposés ou aux méthodes mises en œuvre par les approches phénoménologiques ; une lecture très ouverte aux mises en perspectives linguistiques, psychanalytiques et historiques ; une lecture qui s'arrête sur la « phrase » par laquelle se trouve « présenté » le *je* du *Cogito*, comme « destinataire désigné », et qui s'arrête sur les conditions de validité d'une thèse portant sur l'existence d'un tel « désigné ». K. S. Ong-Van-Cung (« Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes ») présente un travail effectué sur des sources inédites : les manuscrits du Fonds Foucault déposé par Daniel Defert à la BnF en 2013. Il en résulte une lecture de D. qui est une variante simplifiée de celle de Heidegger (pour ce qui concerne notamment la liaison entre *mathesis universalis* et *cogito*), mais que Foucault, comme le montrent certains textes de l'*Histoire de la folie*, intègre dans sa propre interprétation de D. Une telle analyse comparative permet de constater comment la redéfinition contemporaine de la subjectivité est élaborée, au xx<sup>e</sup> s., à partir de la notion d'inquiétude, et plus spécifiquement de l'inquiétude historique. O. Dubouclez (« Politics of Invention. Derrida's Argument with Descartes ») analyse l'évolution de la lecture par Derrida de la conception cartésienne de l'invention : refusée au début en tant que dissimulant une conception théologico-politique du sujet, elle prend à partir de la publication de *Psychè. Invention de l'autre* la signification positive de ce que Derrida va à appeler « l'invention du même », qui constitue l'un des courants majeurs de l'invention techno-scientifique au sens moderne. Cette convergence avec D. n'élimine pas toutefois un désaccord de base qui révèle l'originalité résolument anticartésienne de la pensée derridienne de l'invention, qui, confondue avec le jeu même de la « différance », et immanent à la *res extensa*, ne saurait être entièrement rationalisée et renvoie à une autre conception de l'être-ensemble.

Ce volume se conclut avec une étude de G. Gasparri sur *Figure di Descartes nell'opera di Benedetto Croce*. Il est assez connu que, dans l'*Esthétique* (1902-1908), et au cours des années où prend corps sa *Philosophie de l'esprit*, Croce présente D. comme le paradigme de l'exclusion rationaliste (Locke, Leibniz, Wolff et Baumgarten) de l'imagination poétique de la pensée philosophique et de l'intuition comme mode de connaissance esthétique

spécifique. Mais si la critique de Croce n'est pas originale, car influencée par le climat culturel idéaliste italien de son temps (en part. Francesco De Sanctis), un examen plus détaillé de son œuvre montre aussi bien une connaissance profonde de l'histoire de la philosophie qui lui permet de corriger les interprétations simplificatrices de certains aspects de la pensée cartésienne de la part de Vico, Hegel ou Valéry, mais aussi, dans les écrits postérieurs à la Première guerre mondiale, que la figure de D. commence à jouer un rôle nouveau : pour Croce, poussé par le besoin de réagir aux irrationalismes, aux vitalismes et aux nationalismes qui ont conduit au conflit, à la décadence de la culture européenne, surtout allemande, et qui mèneront à la Seconde guerre mondiale, l'urgence est maintenant de défendre la raison, raison dont D. reste le champion.

Ce numéro a pour objectif d'esquisser une explication du paradoxe mentionné au début de ce compte rendu : les positions dites cartésiennes ou anti-cartésiennes s'intéressent assez peu à ce qui les rend effectivement cartésiennes ou anti-cartésiennes ; il ne s'agit que des « usages » de D. qui « remplacent le système par une forme d'idiome et de lieu commun, permettant à des discours autrement incommensurables d'entrer en communication, pour énoncer et pour comprendre ce qui les distingue les uns des autres ». En s'opposant à la démarche du grand Congrès Descartes de 1937 (à l'occasion du quatrième centenaire du *Discours de la Méthode*) qui, avec la participation de toutes les principaux courants philosophiques du XX<sup>e</sup> s., avait marqué le passage à l'idiome, M. Gueroult avait essayé de retrouver une certaine vérité de D. au-delà d'une langue soi-disant cartésienne. Sa leçon est, dans cette mesure, encore actuelle : cet idiome, en fait, « est à la langue de Descartes, et à la précision de sa grammaire, ce que l'anglais de communication est à la langue de Shakespeare ». En ce sens, même si la liste des auteurs pris en considération par ces études est nécessairement incomplète par rapport à la richesse de la réflexion de la philosophie contemporaine sur D., il nous semble que ce numéro offre, grâce à la distinction entre « système » et « idiome », une lumière propre à éclairer les renvois à D. dans la philosophie contemporaine.

Igor AGOSTINI (Université du Salento)

- CARBONE, Raffaele, JACQUET, Chantal & MOREAU, Pierre-François, *Spinoza-Malebranche, à la croisée des interprétations*, Lyon, ENS-Éditions, 2018, 226 p.

Ce volume, issu de deux colloques tenus en 2015 à la Sorbonne et à l'ENS de Lyon, comporte dix contributions de chercheurs italiens et français, plus deux textes introductifs et une postface. Cette dernière, par P.-F. Moreau, explique bien la visée des « lectures croisées » qui précèdent : il ne s'agit pas d'établir une simple « comparaison » entre Malebranche et Spinoza, mais de réaliser une « confrontation » historique qui arrive à dégager de véritables enjeux théoriques. Si, dans ses lettres à l'oratorien, Dortous de Mairan a eu le mérite d'inaugurer l'interrogation à propos des affinités entre les deux auteurs, il est pourtant vrai qu'il ne l'a fait qu'à propos de l'orthodoxie, de la méthode et de l'étendue intelligible. Afin de rouvrir le dossier il fallait d'abord dresser un bilan de la recherche du dernier siècle (les préfaces de C. Jaquet et R. Carbone), puis tracer un profil intellectuel de Dortous indépendamment de l'influence de son interlocuteur (P.-F. Moreau). Les autres études envisagent les autres domaines possibles de la comparaison. Le point d'accroche est souvent l'héritage cartésien commun à partir duquel on mesure les divergences entre les deux philosophies. Dans la première partie se trouvent donc des études portant sur les usages de l'attention dans la méthode (C. Santinelli), sur la dépendance de la conscience individuelle de l'imagination (E. Marquer), sur les interprétations possibles de l'humilité telle qu'elle est définie dans les *Passions de l'âme* (F. Toto). Des thématiques plus générales sont abordées dans l'examen de la représentation

à la lumière de la querelle avec Arnauld (D. Schmal), et dans l'aperçu sur la philosophie politique du point de vue de la critique du contractualisme (R. Carbone). – Dans la seconde partie du volume figurent les études portant sur la réception des deux auteurs. Son but est de prolonger la confrontation en enquêtant sur les façons disparates dont les deux philosophies ont pu donner lieu à des déplacements conceptuels inattendus en fonction des différents usages que d'autres philosophes ont fait de certains éléments. Il s'agit de montrer que les variations dans l'histoire de la philosophie « ne sont pas dues au hasard [...] elles répondent à une nécessité » (P.-F. Moreau, p. 245). Spinoza et Malebranche rendent ainsi possible des nouvelles interprétations de quelques auteurs modernes, tel P.-S. Régis (A. del Prete), qui s'avère un cas d'école remarquable pour son examen des métaphysiques postcartésiennes. Poussé par les querelles avec l'oratorien, Régis parvient à identifier dans le problème de la participation l'élément commun entre la définition malebranchienne de Dieu comme « tout être » et la substance spinozienne. Parmi les « majeurs », le jeune Leibniz se signale pour sa position dans la querelle Malebranche-Arnauld et pour sa confrontation probable avec les réflexions de Spinoza sur la clarté et la distinction. Ces deux sources ont sans doute joué un rôle dans l'évolution de sa compréhension de la notion d'idée (M. Picon). L'oratorien a également eu une postérité hétérodoxe, comme le montre l'essai sur Challe et du Marsais (G. Paganini) dans lequel on dresse un catalogue des emprunts chez deux auteurs déistes. Même deux auteurs radicalement critiques des systèmes philosophiques, tels Condillac et Hume, sont redevables des deux métaphysiciens. Le premier a su tirer profit de la critique spinozienne de la volonté, ainsi que des principes de l'occasionalisme (L. Simonetta), tandis que l'Anglais a trouvé dans le système des causes occasionnelles l'exemple le plus accompli de l'extension induite du préjugé de la causalité en général. Par la richesse et la variété des approches, le volume mène à bien le projet de rendre compte des liens des deux philosophes avec la commune source cartésienne tout en faisant ressortir leur indépendance.

Domenico COLLACCIANI (ENS/PSL)

- DANINO, Philippe, éd., *L'idée de philosophie à l'âge classique*. Numéro spécial des *Archives de philosophie*, 2018/1, 81, p. 5-141.

Le présent cahier des *Archives de philosophie* est principalement composé des actes d'une journée d'études tenu le 23 mars 2015. L'« avant-propos » de son organisateur, Ph. Danino (p. 7-14) en expose les enjeux : il s'agit d'étudier le moment où « la raison se donne [...] [le] projet [...] de refonder l'édifice du savoir », selon certaines de ces figures les plus caractéristiques : en son lieu anglais avec Bacon, Hobbes, Wilkins et Petty (contribution d'E. Marquer, p. 15-47) ou encore Locke (présenté par Ph. Hamou, p. 99-113), chez Spinoza (Ph. Danino, p. 83-97), chez Leibniz (P. Rateau, p. 115-141). H. Bouchilloux dans « Pascal et le principe de raison christique » (p. 69-81) entend montrer que Pascal n'opère pas un dépassement de la philosophie ou une destitution de la métaphysique au profit de l'ordre de la charité (*contra* J.-L. Marion et V. Carraud), mais qu'il attribue à la philosophie même la tâche d'appréhender « le bon point de vue et de se faire par là à la fois critique et autocritique » (p. 80), ce par quoi elle interprète la formule selon laquelle « se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher » (L. 513). E. Mehl, quant à lui, offre dans « Descartes ou la philosophie des (re)commencements » (p. 49-67) une véritable introduction à la pensée de D., pédagogique, érudite et élégante. Il y distingue les trois commencements cartésiens de 1619 (pour la méthode et les mathématiques), de 1629-1630 (pour la physique et son fondement dans la doctrine des vérités éternelles) et de 1641 (pour la philosophie première). Il

indique également comment chacun de ces commencements s'articule avec les autres et ce que l'entreprise cartésienne doit à l'histoire de la philosophie au sein de laquelle elle inaugure un nouveau moment décisif.

Xavier KIEFT (Versailles)

- MUCENI, Elena & PITASSI, Maria-Cristina, *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis*, actes de la journée d'étude organisée à Genève par l'Institut d'histoire de la Réformation (27 novembre 2015), Paris, Honoré Champion, 2018, 245 p.

Les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> s. français peuvent à juste titre être appelées « l'époque du malebranchisme ». La philosophie de D. demeurait le paradigme philosophique et scientifique dominant, mais le cartésianisme apparaissait sous une version modifiée – étendue, améliorée voire corrigée – par un prêtre oratorien ayant une prédilection pour Augustin : Malebranche [= M.]. M. n'a jamais cessé d'enrichir, modifier, transformer, bricoler son système large et multiforme, depuis la première apparition de la *Recherche de la vérité* en 1674 à sa dernière édition en 1712. Comme le note E. Muceni dans son introduction à ce volume, on peut voir les Œuvres complètes de M. comme « un véritable laboratoire dans lequel s'est élaborée une pensée qui n'a cessé d'évoluer au fil des ans » (p. 7). Nombre de ces modifications découlaient de motifs « internes », la progressive maturation philosophique de M. ; mais nombre d'entre eux aussi venaient de « l'extérieur », de critiques et alliés. Ces ressources externes déploient une panoplie de positions philosophiques et théologiques caractéristiques de la philosophie moderne, que les protagonistes fussent pro ou anti-cartésien (Régis, Hobbes), penseurs sceptiques (Foucher), ecclésiastiques orthodoxes ou hétérodoxes (Fénelon, Arnauld) ou inclassables, polymathes intellectuels (Leibniz, Bayle). Les attaques et les défenses de M. eurent un effet non seulement sur M. lui-même, mais également sur la façon dont il était lu par d'autres, y compris par un public s'intéressant à ces engagements polémiques tels qu'ils apparaissent dans des livres et des revues. Ainsi, les débats autour de la philosophie de M. – et donc du cartésianisme – à partir des années 1670 tendent à nous offrir une perspective kaléidoscopique de la vie intellectuelle et culturelle française de cette période. Comme le dit E. Muceni, « dans ce jeu de miroirs sans fin, la philosophie de M. évolue, se disperse en morceaux, est modifiée, adaptée, mais aussi conservée et enracinée dans l'histoire non seulement philosophique mais aussi culturelle de l'époque moderne » (p. 14).

Une des accusations les plus graves et courantes portées contre M. était d'avoir sapé la liberté divine avec sa notion de « Dieu obligé », c'est-à-dire un Dieu dont les volitions sont « déterminées » par les lois de l'Ordre. Dans son chap. éclairant, « Le 'Dieu obligé' : vicissitudes et contrariétés d'un syntagme malebranchien », G. Gori propose de corriger la lecture – défendue par Arnauld, Fénelon et autres, et suivie par les spécialistes – selon laquelle le Dieu de M. est soumis aux lois qui régissent ses choix avec une nécessité mathématique et physique et soutient que c'est une « obligation » morale que Dieu observe, qui est propre à un agent libre et rationnel. Dieu n'est soumis qu'à une loi qui existe à l'intérieur de lui-même et qui est coéternel avec lui. – Dans « Malebranche et Hobbes : anthropologie et politique », R. Carbone aborde la relation intéressante mais peu étudiée entre ces deux grands penseurs. M. ne fait explicitement référence à Hobbes qu'une seule fois, mais on trouve de fréquentes allusions ; et comme le montre Carbone, on peut dresser une comparaison fructueuse entre leurs conceptions respectives de la relation entre anthropologie et théorie politique. – Le chapitre de J.-C. Bardout, « La puissance ou la raison : remarques sur l'anti-malebranchisme de Fénelon », considère la longue « réfutation » du système de M. par l'archevêque de Cambrai, attaque influente trop souvent négligée au profit de la critique similaire (et

également longue) de Arnauld. – La relation complexe entre M. et Bayle est le sujet de la belle étude de J.-L. Solère, « Liberté et volonté chez Bayle et Malebranche ». L'A. fait valoir que, malgré la « sympathie » de Bayle pour certains aspects du système de M., en part. sa métaphysique, il ne pouvait accepter les vues de l'oratorien sur le libre arbitre. Surtout, pour Bayle (et contrairement à M. tel qu'il le lit), la liberté de volonté ne se prête pas à une démonstration philosophique; elle ne peut être qu'une affaire de foi basée sur la révélation. De plus, si elle existe, il ne peut s'agir, au mieux, que d'une liberté compatibiliste. – A. del Prete aborde la question de la relation complexe de Régis avec M. dans « Polémiques manifestes et influences tacites : Régis, Malebranche et la conscience ». Elle considère à la fois la critique par Régis de l'épistémologie de M., en part. la doctrine de vision en Dieu, et son accord tacite avec les vues de M. sur la connaissance de l'âme par elle-même. – Dans « Un plaisir divin: Malebranche, Lamy (et les autres) », M. Priarolo analyse le débat sur le plaisir et l'amour entre M. et François Lamy, un penseur qui mérite plus d'attention qu'il n'en reçoit habituellement. Elle examine en part. le « parcours tourmenté » suivi par un M. soucieux de formuler une notion cohérente de l'amour de Dieu. – Aucun recueil d'études sur M. et ses contemporains ne serait complet sans au moins un chapitre sur Leibniz. Dans « D'une question à l'autre: Leibniz et les adversaires de la noétique malebranchienne », M. Picon affirme que Leibniz était initialement d'accord avec M. sur le fondement des vérités éternelles, et était donc relativement indifférent à la critique sceptique de Foucher concernant la connaissance du monde extérieur; cependant, vers la fin des années 1680, l'orientation de Leibniz avait suffisamment changé pour qu'il se préoccupe davantage des problèmes soulevés par Foucher. S'appuyant sur les travaux antérieurs de Charles McCracken (*Malebranche and British Philosophy*, Oxford, 1983), S. Brown, dans « Les admirateurs de Malebranche dans l'Angleterre des années 1690 », décrit un milieu sélectif d'adeptes anglais de M. dans les années 1690, notamment à Oxford et à Londres. Il interroge les raisons pour lesquelles M. a reçu une telle attention dans les îles britanniques durant la dernière décennie du siècle. – Et dans « Quand le Malebranchisme s'invite dans l'histoire de la médecine : la théorie de l'influence de l'imagination maternelle sur le fœtus », E. Muceni examine l'approche de M. face à une question embryologique soulevée dans D. et reprise par M., ainsi que les réponses variées à la solution de M., jusqu'au XVIII<sup>e</sup> s., par les « imigionistes » (comme La Mettrie) et les « anti-imigionistes » (Buffon).

Ce court mais riche recueil d'études menés par des chercheurs confirmés nous offre une série de perspectives éclairantes sur M. et sa réception. Un précieux apport à l'histoire de la philosophie moderne.

Steven NADLER (University of Wisconsin-Madison) [trad. D.A.]

### 3. Études particulières

#### 3.1. Descartes

- CASADEBAIG, Philippe, « Puis-je douter de mon corps ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/1, 97, p. 73-104.

L'article discute une thèse avancée par J.-L. Marion dans *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris, 2013, chap. III). Si pour Marion le doute de D. n'est pas capable, ni en fait ni en droit, d'atteindre mon propre corps, autrement dit ma « chair », l'auteur souhaite montrer que la démarche dubitative de la première *Méditation* impose, au contraire, ce

doute et l'accomplir en effet. Pour ce faire, après avoir rappelé le débat sur ce point qui caractérise les études cartésiennes, et aussi la lecture phénoménologique de M. Henry, que Marion à plusieurs titres prolonge et valide, l'article retrace tout d'abord la logique du doute cartésien. Il s'agit de trouver des raisons de douter, c'est-à-dire des raisons qui minent la validité ininterrogée de nos croyances, en en exhibant par là même leur statut de croyances. D'où un paradoxe : « D'une part, dans le projet d'accomplir ma volonté de vérité, je ne puis mettre en doute que mes propres croyances, mais d'autre part ce n'est que par leur mise en doute que je reconnais mes croyances comme telles » (p. 81). La nécessité de trouver des raisons de douter ne peut dès lors relever que d'une exigence d'accomplir un retour réflexif sur ses propres croyances. Mais c'est surtout l'argument du rêve qui retient l'attention de l'auteur, pour qui ce doute atteint « mon sentir le plus intime et familier [...], c'est-à-dire ce que je tiens constamment pour l'acte même de ma présence quotidienne aux choses du monde ». En effet il « en vient à me toucher et m'affecter comme un violent soupçon de l'incertitude de mon être propre » (p. 85), avec un étonnement (*stupor*) qui est « presque capable de me persuader que je dors » (AT IX-1 15). La croyance d'être éveillé, étayée par le fait de sentir mon corps et *par* mon corps, est ainsi rendue indiscernable de son contraire. Or, si Marion insiste sur l'atténuation (« presque capable de me persuader ») pour excepter le *corpus meum* de l'emprise de ce doute, l'A. y voit seulement l'effet de la prise en compte de la logique de démasquage des croyances qui gouverne la première *Méditation* : « Si le sujet méditant était tout à fait, et non pas seulement "presque" persuadé qu'il dort, quelque problématique et paradoxal qu'il soit d'énoncer l'assertion "je dors", elle exprimerait sa croyance qu'il tiendrait donc pour vraie, et dès lors il n'y aurait en son esprit aucun doute » (p. 89). Il en découle la possibilité de ressaisir la fonction de l'argument de la folie, que l'argument du rêve vient moins à suppléer qu'à prolonger. Il s'ensuit également la nécessité de soutenir une « lecture » du célèbre « *videre videor* » (AT VII 29) qui « pourra être à bon droit qualifiée d'"intellectualiste" » (p. 101). La formule se borne à souligner l'identification, issue du travail du doute, de l'essence de la pensée à la conscience qui, tout étant parfois décrite par D. en utilisant le lexique de l'expérience, de la perception ou même du sentir, relève sans doute foncièrement de l'entendement (AT III 691 ; AT VII 62 et 176). Puis-je donc douter de mon corps ? L'A. répond par la négative, mais en précisant que le doute de la première *Méditation* atteint seulement l'opinion confuse que j'avais d'un *corpus meum*, qui sera remplacée, lors de la dernière *Méditation*, par la connaissance certaine, et donc claire et distincte, « que c'est seulement en son union avec l'âme intellectuelle que mon corps peut en vérité être dit "mien" » (p. 104). L'analyse est subtile, souvent fort éclairante et, dans son enjeu principal, convaincante. On émettra des réserves uniquement sur les remarques que l'A. formule (p. 104) à propos d'un passage difficile de la *Méditation II* (AT 19-21) dont S. Landucci a fourni un excellent commentaire dans *La mente in Cartesio*, Milan, 2002.

Alberto FRIGO (Université de Milan)

- GUENANCIA, Pierre, « Le modèle du théâtre chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/2, 98, p. 199-214.

L'A. nous rappelle que D. « invite ou incite 'l'homme des passions' à se rapprocher de la position du spectateur et à éprouver les passions qui le touchent, lui en tant qu'homme réel, comme s'il s'agissait de passions seulement jouées, éprouvées au plus près et même intensément mais en sachant que les événements ou les actions qui les causent sont fictifs ou représentés » (p. 200). Pour ce faire, après quelques considérations générales sur les concepts de représentation, de passion, d'admiration, etc., l'A. commente les art. 94, 147 et 148 des *Passions de l'âme*, puis la lettre à *Élisabeth* du 18 mai



1645, et enfin la *lettre* de mai-juin 1645. Cette étude confirme le rôle majeur que jouent les émotions intérieures dans la vie morale chez D., et retrouve sur son mode les thèses avancées par Ph. Hamou dans un article précis et technique, non cité ici mais demeuré classique : « Descartes : le théâtre des passions », *Etudes Epistémè*, 1, 2002, p. 1-19.

Dan ARBIB (ENS/PSL)

- LANCASTER, James A.T., et RAISWELL, Richard, éd., *Evidence in the Age of the New Sciences*, Cham, Springer, 2018, XVIII-309 p.

Dans ce volume consacré aux preuves à l'ère des nouvelles sciences, deux articles concernent D. : (1) BALDASSARI, Fabrizio, « Seeking Intellectual Evidence in the Sciences : The Role of Botany in Descartes' Therapeutics », p. 47-75, bibliographie p. 71-75 ; (2) BRISSEY, Patrick, « Towards Descartes' Scientific Method : a posteriori Evidence and the Rhetoric of *Les Météores* », p. 77-99, bibliographie p. 98-99.

Dans le premier, au titre original, l'A. n'évoque pas seulement la tentative cartésienne d'assigner une place à la médecine pratique en mettant en avant la botanique dans la thérapeutique cartésienne, il affirme que la botanique acquiert un « rôle épistémologique dans la représentation du fonctionnement physiologique en tant que modèle idéal d'explication » (p. 62). Aucune citation de D. ne vient illustrer ni « la supériorité des plantes par rapport aux machines comme modèle permettant de comprendre la physiologie animale », ni ces « nombreuses similarités entre les physiologies végétale et animale » (« many similarities between botanical and animal physiologies », p. 62, 67-68). En dépit du titre, les considérations botaniques et thérapeutiques n'occupent qu'une petite partie de l'article : le début propose une « reconstruction historique de la thérapeutique et de la médecine théorique » superficielle malgré l'abondance de notes bibliographiques souvent dénuées de pertinence par rapport au contexte des expériences cartésiennes en médecine, aux quelques fragments comportant des remèdes et aux considérations relatives aux plantes (p. 50-54), et reprenant à la fin pour l'essentiel cette bibliographie peu sélective (p. 71-75). Il est surprenant qu'en dépit des lacunes relatives aux plantes et aux animaux, l'A. affirme que les *Principia philosophiæ* « forment le corps entier de la philosophie naturelle » (p. 54). Il est curieux de lire que « D. rejette le sens empirique de la preuve » (p. 56), alors qu'en médecine il accorde une grande place aux expériences et à l'observation. Ainsi, au début de ses expériences d'embryologie, D. prend en compte « une question de fait, qui ne peut être fixée par la raison » (*Prima cogitationes circa generationem animalium*, AT XI 510) : il ne s'agit pas d'un *hapax* dans l'œuvre de D., puisque la même expression figure en français, puis en latin, dans la correspondance avec Mersenne : « c'est une question de fait » au sujet de « l'urine des enragés », puis « est quaestio facti » pour la déclinaison de l'aiguille (*lettres* du 1<sup>er</sup> avril et du 11 juin 1640, AT III 49 et 85). Comment comprendre l'accent mis sur la botanique et le peu de cas fait aux réflexions de D. sur la vie et la santé, dont l'A. estime qu'elles sont difficiles à cerner à l'intérieur de la physiologie mécanique de D. ? (p. 47, 48, 51, 53, 57, 62-63). Sans reprendre ces considérations générales peu fondées, qu'il nous soit permis de poser cette simple question : pourquoi D. compare-t-il le corps à une machine depuis son premier texte publié, le *Discours de la méthode*, jusqu'à sa dernière publication, le traité des *Passions de l'âme*, dont l'art. 6 concerne la différence entre un corps vivant et un corps mort, et l'affirmation d'un principe corporel, défini aux art. 8 et 107 comme la chaleur en notre cœur qui est « le principe de la vie » ? Ces textes sont ignorés. D'autres sont transformés, comme l'extrait de *L'Entretien avec Burman*, cité comme une affirmation, alors qu'il s'agit d'une interrogation suivie par une référence aux animaux (p. 58

et note 58). Il est écrit : « Que la vie humaine puisse être prolongée si nous en connaissons le mécanisme, il n'en faut pas douter ; puisque nous pouvons accroître et prolonger la vie des plantes, etc. grâce à notre connaissance de leur mécanisme, pourquoi donc ne le pourrions-nous pas aussi pour l'homme ? Mais la meilleure voie pour prolonger notre vie, et la règle du meilleur régime à suivre, c'est encore de vivre, de manger et de remplir les fonctions de ce genre, à la manière des animaux, en suivant en tout notre agrément et notre goût, et sans jamais dépasser cette mesure » (AT V 178, trad. J.-M. Beysade, Paris, 1981, p. 148). Il faut donc s'interroger sur la pertinence de la notion de botanique appliquée à l'œuvre de D. et à son lien avec la thérapeutique. L'A. invoque quelques citations tirées des *Excerpta anatomica*, « fascinant manuscrit bio-médical » (« a fascinating bio-medical manuscript », p. 62). Si nous avons de la sympathie pour tout travail sur ces fragments complexes du corpus cartésien, il n'en demeure pas moins qu'il n'y a pas de botanique chez D., au sens de domaine théorique répertoriant et classant les plantes, comme le fait Caspar Bauhin dans son traité *Pinax theatri botanici, sive Index in Theophrasti Dioscoridis Plinii et Botanicorum qui à seculo scripserunt opera...* Bâle, 1623. Et si D. se réfère à Bauhin, comme le souligne l'A. (p. 58 et note 59) dans ces fragments latins, ce n'est ni en relation avec la botanique, ni au sujet de la thérapeutique, mais c'est parce qu'il a relevé des singularités anatomiques (cf. *Excerpta anatomica*, AT XI 591-592) évoquées et illustrées dans le *Theatrum anatomicum* de Bauhin, ouvrage de référence pour l'anatomie cartésienne. Dans les *Excerpta*, D. n'évoque pas les plantes pour les classer, comme l'ont fait Clusius (Charles de l'Écluse), qui a parcouru l'Europe avant d'enseigner la botanique à Leyde où il a fondé le jardin botanique, ou Conrad Gessner, puis Jean et Caspar Bauhin ; ce n'est pas non plus pour y trouver leur « signature », leurs marques, c'est-à-dire les ressemblances entre les diverses formes des plantes et celle des organes du corps qui permettent de déduire des vertus thérapeutiques, comme l'a fait Della Porta (*Phytognomonica*, Naples, 1588). C'est d'abord pour comprendre leur génération et leur croissance en mettant en avant un même principe de vie mécaniste applicable aux animaux et aux plantes. D. s'intéresse à la question d'un principe de vie matériel, éradiquant les âmes végétative et sensitive dans la formation des plantes et des animaux : tel est l'enjeu du fragment figurant dans les *Primae cogitationes circa generationem animalium* et les *Excerpta anatomica* (AT XI 534-535, 595), puis dans le fragment plus tardif, sur la croissance et la nutrition de novembre 1637 (AT XI 597-598), évoqué par l'A. (p. 62). C'est ensuite pour repérer le mouvement dont certaines se trouvent affectées. Les *Excerpta anatomica* témoignent de l'attention que D. a portée au mouvement circulaire, en relation avec la démonstration de la circulation du sang par Harvey, et en part. à la direction de la torsion spirale que dessine l'enroulement du liseron, qu'il a comparée avec celle de deux plantes plus rares : les *gerania*, terme qui englobe alors plusieurs variétés, dont les exotiques, et les *faseoli* un nom qui possède alors une large signification (AT XI 617). La correspondance témoigne également de l'attention de D. pour une plante exotique dotée d'une particularité remarquable : l'herbe sensitive (cf. à Mersenne, 16 octobre et 13 novembre 1639, AT II 595 et 619). Comme sa dénomination paradoxale l'indique, l'herbe sensitive est dotée d'une particularité singulière pour un végétal : celle de « sentir », au sens de « ressentir », de percevoir des sensations et de réagir. Cette dénomination doit être conservée pour éviter non seulement l'anachronisme dans lequel verse l'A. (p. 61 en l'appelant *mimosa pudica*), mais aussi le risque de faire perdre à cette plante exotique l'intérêt que lui accordèrent D. et ses contemporains. En effet, cette plante tropicale (qui deviendra *mimosa pudica* dans la classification de Linné et *mimosa polycarpa* dans celle de K. S. Kunth) importée du Brésil (ou des Indes occidentales) replie ses feuilles vertes finement découpées lors d'un contact, qu'il s'agisse du toucher, de l'effet du vent ou de la pluie. Cette particularité

est intéressante pour trois raisons : (1) elle met à mal la distinction issue d'Aristote entre les âmes végétatives des plantes et les âmes sensibles des animaux, (2) elle heurte la hiérarchie des choses créées, la *scala naturæ*, dans laquelle la sensibilité, capacité de sentir et de percevoir, n'appartient pas aux végétaux, mais aux animaux, et (3) elle est liée à la question de l'âme des plantes dont traite par exemple Guy de la Brosse (cf. *De la nature, vertu et utilité des plantes*, Paris, 1628). L'intérêt pour les plantes, leur génération, leur croissance et le mouvement décelé en certaines, ne permet pas de parler de botanique chez D. – Les *Excerpta anatomica* incluent en outre des notes sur des pathologies singulières, et quelques remèdes, dont la plupart sont liés à l'étude de la digestion. Il nous semble qu'avant d'affirmer le « rôle crucial » de la botanique dans la thérapeutique (p. 70) des questions préalables se posent : D. n'évoque-t-il que des remèdes liés aux plantes ? Ces remèdes constituent-ils la thérapeutique de D. ? À ces questions, la réponse doit être négative. Car D. évoque d'autres remèdes que les plantes : l'A. mentionne les purgatifs liés aux plantes, mais D. cite aussi le mercure, purgatif redoutable parce qu'il relâche les nerfs de l'estomac (AT XI 643), raison pour laquelle D. en déconseille l'usage à Élisabeth à qui il recommande « quelques légers purgatifs » (novembre et décembre 1646, AT IV 532 et 589-590). Le beurre aussi se trouve mentionné, avec une comparaison de ses effets à celui de la mauve, ainsi que l'eau salée, et à nouveau le mercure (AT XI 643). L'A. relève le remède « contre la peste et les poisons, composé de deux noix sèches, deux figues et tout autant de feuilles de rue, qu'il faut broyer, après avoir ajouté un grain de sel et prendre à jeun le matin » (p. 68, note 115). Mais cette citation est amputée de son début : « L'antidote du roi Mithridate contre la peste et les poisons » (AT XI 606-607), ce qui atteste qu'il ne s'agit pas d'une prescription cartésienne, mais d'un remède ancien, extrait d'une note de lecture recopiée par D., comme nous en avons identifié d'autres (cf. *BC XLVI*, Liminaire III). C'est d'ailleurs aussi le cas pour l'exemple cité p. 68 sur le fameux cas d'évacuation compliquée (p. 69 et appel de note 119, sur AT XI 642-644), qui fait intervenir, outre le crocus, le fiel de taureau et du beurre. D. résume un remède dont la source est le recueil d'*Observations* de Schenck (*Observationum medicarum, rararum, novarum, admirabilium et monstrosarum*, Francfort, 1600, tome I, livre III p. 728-729, voir Liminaire III, précité).

(2) Dans l'article consacré à la preuve *a posteriori* et à la rhétorique des *Météores*, l'A. souligne également la tension cartésienne entre les preuves empiriques et intellectuelles, notant que l'utilisation de l'observation par D., « en particulier dans ses premiers ouvrages de philosophie naturelle », semble en contradiction avec l'approche rationaliste des *Principia philosophiæ*. D. considérait notoirement trompeuse l'évidence des preuves fournies par les sens, mais les *Météores* montrent qu'elle peut jouer un rôle important. À partir du dilemme posé par l'A. concernant soit l'existence de méthodes multiples dans le corpus cartésien, notamment scientifique et métaphysique, soit la revendication cartésienne d'une méthode unique et unifiée applicable à tout problème rencontré par la raison humaine, l'A. soutient que D. utilise sa méthode comme preuve dans le *Discours* et *Les Météores*. Selon lui, il existe une seule méthode dans les travaux de D., dont sa météorologie fournit l'exemple. Partant de la méthode des *Regulæ*, expliquée par deux exemples : l'un scientifique, la preuve de la courbe anaclastique, et l'autre métaphysique, la question de l'essence et de la portée du savoir humain, l'A. suggère (1) que la forme de sa métaphysique initiale (et non son contenu) est similaire à la méthode du doute dans les *Méditations*, et (2) que l'explication de D. sur la cause des parhélies (1629) contient également une formulation de cette procédure. L'A. propose « une nouvelle lecture des *Météores* » où, suivant les conseils du *Discours* et de la correspondance, il interprète sa météorologie en raisonnant depuis les effets jusqu'aux causes (p. 77-78). Selon l'A., D. utilise une procédure analogue à la méthode du doute, consistant à soumettre une suc-

cession d'hypothèses empiriques plausibles à un examen rigoureux afin de vérifier leur indubitabilité. Cette « méthode scientifique du doute » permet à D. de fonder son étude des *Météores* sur des observations contemporaines comme le phénomène de parhélies. D. a ainsi intégré la preuve *a posteriori* à sa méthode apodictique, tout en continuant à invalider les sens dans la production de la connaissance. Bien que confrontée à des problèmes mettant en cause la perspective d'une *méthode* globale, l'approche cartésienne en matière de preuve souligne les problèmes rencontrés par des méthodes empiriques.

Certaines affirmations surprennent par leur lecture superficielle des textes, comme celle qui oppose le vaste enjeu des *Méditations* aux « buts plus modestes des années 1620 et 1630 ». L'A. cite « *Le Monde* (1632), *L'Homme* (1633), *La Dioptrique* (1637) et les *Météores* (1637) » en affirmant qu'il « s'agit d'expliquer un phénomène scientifique dans chaque discours, que cette tentative limitée ne semble pas invoquer des doutes, encore moins la méthode de douter » (p. 78). Outre que la chronologie des textes se trouve malmenée, *Le Monde* et *L'Homme*, ainsi que la *Dioptrique* ayant commencé à être rédigés dans les mêmes années (à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I 179-180), et le découpage en discours inexact pour *Le Monde* et *L'Homme*, est-il pertinent d'affirmer qu'il s'agit de « tentatives limitées », *Le Monde* incluant la métaphysique, avec les lois de la nature et le fondement de la nouvelle cosmologie liée aux découvertes des « nouveaux astronomes » : Copernic, Kepler et Galilée, et *L'Homme* exposant le fonctionnement du corps d'après le renouveau anatomique de Vésale et en rupture totale avec la tradition médicale accordant une large place aux âmes végétative et sensitive ? L'absence du doute peut-elle seule minorer l'enjeu des vastes enquêtes scientifiques conduites par D. dans ces années où son ambition n'est pas seulement d'expliquer le phénomène des parhélies ou apparition de faux soleils, mais d'expliquer « tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique » (13 novembre 1629, AT I 170), où il « étudie en chimie et en anatomie tout ensemble » et où il lie physique et « questions métaphysiques » (15 avril 1630, AT I 137 et 145) ? L'A. discute notamment deux articles de D. Garber : « Descartes and Method » et « Descartes and Experiment in the *Discourse and Essays* in 1637 », (cf. *Descartes embodied*, Cambridge, 2000, p. 102-104 ; tr. fr. *Corps cartésiens*, Paris, 2004, cf. *BC XXXII*; voir aussi *BC XVIII* p. 50-51 pour la version française du premier article, et *BC XXIV*, p. 48 pour le second) privilégiant en part. l'exemple de la méthode avec la courbe anaclastique de la *Règle VIII* (p. 82 et notes 17 à 19, p. 88, 89, p. 95, notes 71, 72) et l'explication de l'arc-en-ciel au *Discours VIII* des *Météores*, explicitement revendiqué par D. comme un « échantillon » de sa méthode (p. 88 et 95, voir *au P. Vatier*, 22 février 1638, AT I 559). Ces articles sont complétés par le travail de Schuster (*Descartes-Agonistes*, Dordrecht, 2013, *BC XLVI*, p. 186-188). L'A. assimile la forme de l'exemple de la courbe anaclastique à celle de la méthode du doute dans les *Méditations* (p. 82-85, 97). La procédure des *Regulæ*, celle que l'A. recherche dans les *Météores*, est celle qui (1) pose une question de type « enquête », (2) divise en parties les hypothèses de la question initiale, (3) ordonne ces parties sur la base d'une dépendance épistémique, (4) les traduit sous forme de questions et (5) s'assure que la question finale aboutit à la découverte d'une intuition (p. 86). L'A. étudie alors la méthode rhétorique, non pas des *Météores*, comme annoncé dans le titre et dans la section 4. 3, mais de son *Discours X* relatif aux parhélies, le dernier, qui est chronologiquement à l'origine de la vaste enquête cartésienne du deuxième *Essai* de la méthode. Reprenant la question originelle relative à la cause des parhélies, et nuanciant la mise en œuvre d'une méthode hypothético-déductive dans ce *Discours*, l'A. propose d'adopter une « stratégie historiographique » : lire le *Discours X*, avec une orientation à rebours ou inversée (« backwards or inverted orientation »), autrement dit en lisant la genèse des *Météores* ou l'histoire de l'intérêt de D. pour ce phénomène observé près de Rome en mars 1629 par le père Scheiner (p. 86-90, p. 97).

Selon l'A. la mise en avant du primat de l'observation au *Discours X* des *Météores*, et donc de la confiance dans les sens, s'oppose à l'*intuitus evidentia* des *Regulæ* et à la défiance envers les sens des *Meditationes* (p. 91).

L'article suscite plusieurs questions. D'abord, celle du statut original du *Discours X* des *Météores* par rapport aux autres discours composant cet *Essai* de la méthode. Cet *Essai* est-il lui-même singulier dans la publication de 1637? E. Gilson n'affirmait-il pas que les *Météores* étaient « un tissu d'expériences »? (« Météores cartésiens et météores scolastiques », in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1975, p. 134, article non cité par l'A.). Il ne fait pas de doute que, dans les *Météores*, comme dans la *Dioptrique* et dans la Cinquième partie du *Discours*, D. accorde une grande place aux observations et aux preuves fournies par les expériences, en liaison avec des lectures suscitant des questions qui donnent lieu à la formulation d'hypothèses. C'est le cas pour les *Discours III* à *VI* sur les sens dans la *Dioptrique*, qui sont liés à des observations tirées de traités anatomiques et d'optique. C'est également le cas dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* au sujet de l'approbation de la circulation du sang et du désaccord avec Harvey sur la cause du mouvement du cœur. Sur ces thèmes importants et alors d'actualité, comme celui des parhélies, D. a fait lui-même de nombreuses observations dont témoignent aussi les *Excerpta anatomica*, textes non cités par l'A. Or ces fragments latins, authentiques relevés d'expériences et de réflexions au moment crucial de l'émergence de la science moderne, comportent également des relevés précis d'observations sur la grêle (AT XI 623-624), puis, datées du 5 décembre 1635, des observations sur le verglas et la forme des étoiles de neige (AT XI 626-627), qui ont nourri le *Discours VI* des *Météores*. Autre question : celle de la pertinence du rapprochement entre la méthode, les *Regulæ*, et leur application aux *Météores*. Il nous semble qu'il convient de privilégier une utilisation prudente des *Regulæ* par rapport à la publication du *Discours* et des *Essais*, notamment parce que, selon D., la méthode « vaut plus en pratique qu'en théorie » (à Mersenne, printemps 1637, AT I 349). Et D. n'a pas cessé de travailler à ces vastes questions scientifiques après l'abandon des *Regulæ*, puis le renoncement à la publication du *Monde* incluant *L'Homme* après la condamnation de Galilée, comme le prouvent les extraits latins et la correspondance. Ce qui conduit à nuancer l'affirmation que « les parties IV et V du *Discours* » seraient des « résumés sélectifs de traités indépendants composés entre la fin des années 1620 et le début des années 1630, principalement son *Traité de métaphysique*, perdu, *Le Monde* et *L'Homme* » (p. 92, p. 97). Mais il faudrait également s'interroger sur le statut des suppositions (« assumptions », p. 92) dans les *Météores* – comme dans la *Dioptrique* – qu'il convient de rapprocher des questions puis hypothèses émises par D. dans les *Excerpta anatomica*, qui abordent d'autres thèmes que les controverses anatomiques ; sur le thème de l'éradication de l'admiration, qui ouvre et clôt les *Météores* : ce thème, laissé de côté par l'auteur, prime sur la question du doute soulevée par l'A. ; enfin, il faudrait questionner l'enjeu pédagogique de cet *Essai*, lié au point précédent, puisque les *Météores* scolastiques étaient enseignés dans les collèges des Jésuites et que D. espérait que son traité les remplacerait (cf. *au P. Noël*, octobre 1637, AT I 455).

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

- PRADELLE, Dominique & RIQUIER, Camille, éd., *Descartes et la phénoménologie*, Paris, Hermann, 2018, 376 p.

Ce volume est issu d'un colloque international et particulièrement franco-polonais organisé par les éditeurs ainsi que W. Starzynski en février 2016 à l'Institut Catholique de Paris. Une autre partie des contributions de ce colloque a été publiée dans *Les Études*

*philosophiques*, 2017/2, n°172 sous le titre : *Descartes et la phénoménologie en Pologne et en Europe centrale*) : voir BC XLVIII, p. 224. De même que cette autre livraison, et comme l'indiquent ses éditeurs dans leur Introduction, un titre plus exact pour ce beau volume eût été : « D. dans la phénoménologie », ou « D. vu par les phénoménologues » : cela n'exclut pas, de la part de plusieurs des contributeurs, un haut degré d'expertise et d'érudition proprement cartésiennes.

Encadré par deux contributions virtuoses de R. Barbaras (« Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? », p. 11-25) et de J.-L. Marion (« En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes ? », p. 339-361), l'ouvrage comporte deux parties, l'une consacrée au versant allemand, l'autre au versant français de la question. La première est surtout consacrée à Husserl, avec une série d'études substantielles (D. Pradelle, A. Dewalque, J. Farges, F. V. Tommasi, N. de Warren, V. Cibotaru). Les phases de la référence husserlienne à D. y sont méticuleusement étudiées, le cas échéant sur un mode critique, avec leurs antécédents (A. Dewalque sur Brentano, son « cartésianisme » et la notion de conscience interne, p. 63-90) et leur postérité (le mode heideggérien du « retour à Descartes », « diamétralement opposé » au mode husserlien : D. Pradelle, p. 48 sq.). La seconde partie livre des éclairages sur Sartre (C. Riquier, avec une méditation originale sur l'enfance ; R. Breuer sur les songes, la liberté et la « néantisation »), Merleau-Ponty (E. de Saint-Aubert, sur l'union de l'âme et du corps, les « trois confusions » et l'être-au-monde cartésien), Levinas (D. Arbib sur *Le Temps et l'autre* et la création continuée), Michel Henry (G. Jean, sur *l'ambulandi cogitatio*), Marion (C. Serban, sur la « pensée passive de D. » et la distinction entre chair et corps), mais aussi Derrida (O. Dubouclez, sur les figures du *cogito*, de *La Voix et le phénomène* jusqu'à *L'animal que donc je suis*), Maldiney et Ricœur (dans la contribution d'E. Falque, transversale elle aussi, sur la relation du fou à son corps).

Peu de développements dans ce livre sur les textes mêmes de D. (malencontreusement amalgamés avec des gloses p. 196 et 198), et l'on peut regretter que le texte de la *Description du corps humain* sur les mouvements volontaires (AT XI 225) soit interprété à contresens (p. 156). Les principaux concernent, comme on pouvait s'y attendre, les *Meditationes I, II, III* et *VI*, et, de manière moins attendue, les *Olympica*. Mais sur une relation dont l'importance dans l'histoire de la philosophie du XX<sup>e</sup> s. se passe de démonstration, l'ensemble s'impose comme une somme jusqu'ici sans équivalent et dont bien des éléments sont des plus précieux.

Denis KAMBOUCHNER (Université Panthéon-Sorbonne)

### 3.2. Cartésiens et alii

- AGOSTINI, IGO, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2016, 704 p.\*

Il y a des éditeurs qui ne craignent pas de maintenir une politique éditoriale véritablement scientifique en visant un public qui n'est précisément pas un « public », car composé d'une part des bibliothèques, de l'autre des pairs, chercheurs, professeurs ou doctorants. Ainsi de la nouvelle collection « The Age of Descartes / Descartes et son temps », publiée sous l'égide du « Centro Dipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento-Ettore Lojacono » et dirigée par G. Belgioioso, qui, pour son premier volume, frappe un grand coup avec le livre d'I. Agostini, indigeste par sa taille, ses abondantes citations latines non traduites et les nombreux auteurs inconnus des cartésiens qui y sont présentés (plus d'une centaine d'auteurs modernes). Ce livre est évidemment destiné à des lecteurs déjà savants, et qui le seront bien plus encore après lecture. A

vrai dire, la notion même de lecture ici ne va pas de soi : on peut prévoir sans risque qu'il aura moins des lecteurs que des usagers, qui recourront à sa table des matières très précise, à sa riche bibliographie ou à son index des noms pour y trouver ce qu'ils y rechercheront grâce à cette immense synthèse désormais mise à leur disposition – non sans remercier *in petto* l'A. pour le travail fastidieux qui s'offre généreusement au pillage partiel de tous. Ceux qui, en revanche, prendront le temps d'en faire une véritable lecture sauront gré à l'A. de les conduire tel un guide sûr tout au long d'une grande course – mais encore faut-il être capable de suivre son guide ! – dans un paysage complexe et accidenté, souvent regardé de loin ou approché artificiellement, avec les focales qui le réduisent à un corpus étroit, voire avec les miroirs déformants des thomismes du XX<sup>e</sup> s.

Après plusieurs décennies pendant lesquelles les principales études du cartésianisme ont largement porté sur les cartésiens de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> s., les travaux consacrés à la seconde scolastique se sont heureusement multipliés depuis deux ou trois décennies, au terme du temps naturel d'incubation des ouvrages pionniers d'E. Gilson : ils ont réévalué l'importance décisive du scotisme moderne, avoué ou non (cf. ici même le compte rendu du livre de F. Marrone, *Realitas objectiva*). Quant au thomisme – ou plutôt les thomismes modernes –, officiellement enseigné dans toutes les universités, notamment dans les cours qui commentent la *Prima pars* de la *Summa theologiae*, il semblait peu utile de l'étudier pour lui-même, l'arbre Jean de Saint Thomas cachant la forêt. L'ouvrage d'I. Agostini met fin à ce présupposé paresseux, en part. en examinant de très près la théologie dominicaine (mais pas seulement), permettant ainsi de vérifier le mot de Hegel selon lequel « das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt* ». Pour ce faire, l'analyse devait être à la fois chronologique et détaillée, mais aussi systématique : d'où son double objet thématique, à la présentation duquel je limiterai ce compte rendu.

L'enquête porte sur l'histoire du thomisme du XVII<sup>e</sup> s., mal connue donc – à commencer par celui qui rédige ce compte rendu : c'est sans fausse modestie que je fais mien l'aveu qu'É. Gilson adressait au P. de Lubac dans sa *lettre* du 20 juin 1965, celui de « mon ignorance encyclopédique » de la théologie de la seconde scolastique, de sorte qu'il m'est « difficile de suivre un guide, même aussi savant et précis que vous l'êtes, dans des controverses d'une extrême subtilité. C'est essayer de se représenter, à l'aide d'un guide, un pays que l'on n'a pas vu ». Or cet aveu ne doit pas dissimuler le paradoxe qu'il y a à demander à un cartésien de rendre compte d'une telle enquête, et plus encore sans doute à un cartésien de l'avoir menée. D. disait, en répondant à Burman, que c'est par l'examen des vérités théologiques « que les moines ont donné lieu à toutes les sectes et hérésies, par leur théologie, je veux dire leur théologie scolastique, qu'il faudrait avant tout éliminer (*ante omnia exterminanda*) ». Dans un esprit de revanche dont on savourera l'ironie, l'A. a pris un malin plaisir à éliminer de l'index des noms celui de... Descartes ! Nous avons donc affaire à un ouvrage qui éclaire *a contrario* les *Meditationes* et les *Responsiones*, en présentant et en donnant à comprendre ce à quoi la philosophie première de D. s'oppose : les interprétations « thomistes », à partir de la problématique cajétane, des preuves de l'existence de Dieu selon les cinq voies de la *Prima pars* de la *Summa theologiae*, q. 2, a. 2 et 3 (première partie) ; puis ce qu'elle prolonge en s'en distinguant néanmoins : la possibilité d'une preuve *a priori* (seconde partie), dont l'A. montre le caractère inattendu et même imprévisible de la part de thomistes, tant elle semble contredire l'explicite de la position de saint Thomas dans le texte canonique qui pose l'exclusivité de la démonstration *a posteriori* des preuves de l'existence de Dieu. On me permettra de trouver passionnante toute cette seconde partie consacrée à la « décentralisation de l'art. 2 », qui en fait le prétexte à des développements très différents de ce qu'était l'objet de l'art. chez saint Thomas. On pressent d'emblée que

ces multiples preuves soient devenues fort « impliquées », pour parler comme Pascal, et on sait gré à l'A. du soin apporté à les dés-impliquer, à les expliquer donc, pour nous en faire comprendre la complexité et l'évolution, en part. dans deux postfaces qui, répondant aux deux préambules problématiques, récapitulent les résultats des analyses en indiquant leurs enjeux principaux. Se trouve ainsi confirmé que « la centralité de la référence à saint Thomas, loin de conduire à une systématisation de sa pensée, se traduit, au contraire, par une pluralité d'interprétations » (p. 15), y compris celles qui vont « à contre-courant ». Pour y faire droit, l'ouvrage combine avec habileté une présentation chronologique (en gros divisée selon les trois tiers du siècle) des thomismes dominicains avec l'examen méticuleux des thomismes non dominicains, par ex. lors d'un chapitre qui aborde l'enseignement, dans les premières années du s., des cisterciens, des carmes, des mercédaires ou des augustinien, ou avec l'étude de deux des trois célèbres professeurs qui commentaient la *Prima pars* en Sorbonne, Ysambert et Gamaches – mais sans la mention d'André Duval et de son *In primam partem... Summae*, resté manuscrit (l'A. a en effet choisi de ne faire porter son corpus déjà immense que sur les imprimés) : selon Hilarion de Coste, Mersenne eut les trois pour professeurs, qui avaient en commun de ne pas retenir l'exposition des cinq voies par Thomas d'Aquin mais aussi de n'utiliser que des preuves *a posteriori*. Les exemples pourraient être multipliés *ad lib*. L'histoire ainsi retracée met finement en évidence non seulement le caractère polymorphe du thomisme moderne, mais aussi les profondes différences de lecture entre les différents grands moments du siècle, ainsi que l'identification du « déclin » des preuves jusqu'à leur « dissolution » dans les grandes synthèses comme celles de Labat (1658) ou de Gonet (1659-1669), en partie sous l'effet de disparition de la problématique cajétane et de « l'attention toujours plus grande accordée à la question de l'athéisme » (p. 231), renvoyât-elle davantage à ses figures antiques qu'aux tenants de l'athéisme contemporain (on signalera aussi l'étonnante importance accordée au polythéisme, en part. chez un Gotti, dans un des derniers avatars, à la toute fin du siècle suivant, de la *theologia scolastico-dogmatica*). De sorte qu'on regrette *in fine* que ce livre ne soit pas encore plus volumineux, par ex. en retraçant l'évolution des preuves *a posteriori* prises une à une, notamment celle prise du mouvement jusqu'à son abandon, peut-être due à l'évolution de la physique du mouvement contemporaine et à la perte de toute pertinence pour le couple de la puissance et de l'acte.

De tels éloges ne vont pas sans une pointe critique. On reprochera à un ouvrage aussi scrupuleux d'avoir cité Aristote ou saint Thomas dans les éditions modernes (Bekker, Léonine, etc.) et non de renvoyer aux éditions utilisées par les commentateurs eux-mêmes, comme (c'est une hypothèse que je crois valide pour D., mais que je soumetts à l'A. pour les scolastiques étudiés) l'édition par Guillaume Duval (professeur au Collège royal) d'un Aristote complet bilingue en deux folios (1619), qui réunit les traductions latines très diverses qui lui semblent les meilleures.

Cet ouvrage suscitera à la fois défiance et confiance. Défiance de l'utilisateur, qui souhaiterait souvent que les nombreuses citations latines fussent non seulement mises au service de la restitution générale qui fait l'objet du livre, mais aussi, du moins quand une difficulté particulière se présente, éclairées, ce qui implique une évaluation conceptuelle (ainsi par ex. du couple *entificans/quiddificans* lu chez Mariale, dont on a du mal à savoir s'il s'agit d'une paraphrase jargonante de saint Thomas ou d'un acquis spéculatif qui mériterait d'être développé). Le livre est un guide, mais le pays reste à arpenter par soi-même. Confiance du lecteur envers la synthèse magistrale de tant d'interprétations délicates de thèses restées jusqu'ici indistinctes, et donc admiratif devant ce qui est un maître-livre.

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)



- CHOMÉTY, Philippe, « Campailla, la poésie italienne et le cartésianisme : esquisse de quelques propositions théoriques sur la tradition européenne du 'poème-de-science' », in LIBRAL, Florent & NÉPOTE, Fanny, éd., *Œuvres en rupture entre France et Italie. Arts, sciences et lettres (xvf - xvif s.)*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2018, p. 125-157.

En retrait dans les champs métaphysique et scientifique, le cartésianisme a connu de beaux jours en poésie dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> s. : quatre auteurs s'employèrent en effet à exposer la philosophie cartésienne dans de longs poèmes didactiques en latin (le cardinal de Polignac, 1747, posthume, Benedetto Stay, en six livres, 1744), en français (abbé Genest, 1716) et en italien (Tommaso Campailla). L'A. étudie l'œuvre de ce dernier, *L'Adamo ovvero il mondo creato* (6 livres en 1709, 20 livres en 1723), qui valut à son auteur, un Sicilien, le titre de « nouveau Lucrèce » et « nouvel Empédocle ». Il retient deux pistes de réflexion : la mise en vers, qui implique une resémantisation du français (ou latin) de D. en italien, et le statut de la poésie scientifique dans ce « moment cartésien » (il faut remonter au *Charlemagne* de Le Laboureur, en 1664, pour trouver, au livre III, un exposé en vers de la physique cartésienne). La poésie scientifique se présente plus comme continuité que comme rupture, ce qui explique son succès, d'autant plus que « les songes ingénieux de Descartes s'accommodent assez du délire poétique » (Journal étranger, décembre 1756, p. 33, à propos de Campailla).

Jean-Robert ARMOGATHE (EPHE, corr. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)

- MARRONE, Francesco, *Realitas objectiva. Elaborazione e genesi di un concetto*, Bari, Edizioni di pagina, 2018, 511 p.

Encore que l'ouvrage ne contienne pour ainsi dire aucun développement proprement cartésien, il intéresse au plus haut point les études cartésiennes puisqu'il s'efforce de fournir une genèse du concept de *realitas objectiva* dont on avait jadis attribué l'invention au D. de la *Med. III*. Il n'en est pourtant rien puisque ce concept s'est élaboré selon l'A. dans le contexte de la filiation scotiste de ce que l'on a appelé le scotisme formaliste. Ce faisant, l'ouvrage reprend à nouveaux frais un dossier qui fut ouvert par É. Gilson, lequel affirmait dans son *Commentaire du Discours de la méthode* (Paris, 1925) que « l'origine scolastique de l'expression *realitas objectiva* est évidente » (p. 321), renvoyant pour en attester à Ockham et à Biel. Le compte rendu du *Commentaire* par R. Dalbiez en 1929 allait révéler l'importance sous-estimée par Gilson de l'apport de Duns Scot et de ses sectateurs en la matière, ouvrant à une nouvelle discussion. Gilson lui-même reprendra le dossier dans ses *Études sur le rôle de la philosophie médiévale dans la formation du système cartésien*, ce qui l'amènera à revenir sur l'irréductibilité de la scolastique médiévale au seul thomisme, au contraire de ce qu'il avait eu tendance à penser jusque-là. La publication de l'ouvrage de T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez* (1966) reconduira la genèse de ce concept à la distinction suarézienne du concept formel et du concept objectif, fixant l'orientation dominante d'une série de nouveaux travaux auquel cet ouvrage appartient par sa thématique : citons, parmi d'autres, N. J. Wells, J. C. Doig, C. Normore, J.-F. Courtine ou T. Kobusch dont l'article du *Historisches Wörterbuch der Philosophie* indiquait que les *In tractatum formalitatum Scoti sententia* (1505) d'Antonio Trombetta (1436-1517) étaient à l'origine de l'expression. Le livre de F. Marrone (issu de sa thèse mais dont la rédaction a été permise par un projet de recherche significativement intitulé *Ens, res, realitas*) offre sans aucun doute l'acquis le plus précis et le plus novateur au sein de cette lignée. Le plus précis car il manifeste la volonté, tenace, de se concentrer sur la locution en cause pour en traquer les premières

occurrences et en justifier le sens, en évitant que d'autres concepts qui lui semblent apparentés ne s'y substituent et n'accaparent le centre de l'examen, comme cela a été, par excellence, le cas du *conceptus objectivus* suarézien ; le plus novateur en conséquence, car l'enquête s'est, ce faisant, contrainte à une recherche historiographique problématiquement remarquable en ce qu'elle s'efforce de rendre précisément raison de la *déviance* cartésienne par rapport à la ligne généalogique que la bibliographie susdite lui a prêtée à partir du *conceptus objectivus* suarézien. Car, remarquant que D. n'a pas assumé ce vocabulaire lors même qu'il aurait pu le faire, on peut établir que la notion de *realitas objectiva* relève d'une tradition doctrinale médiévale et scolaire distincte de celle qui aboutit au concept suarézien : ces deux concepts n'ont pas même origine, et celui-ci ne saurait constituer l'origine de celle-là. La récolte de cette nouvelle enquête en origine s'avère foisonnante.

La première occurrence du concept de *realitas objectiva* (qui fait couple avec celui de *realitas subjectiva*) découverte par l'A. se trouve dans les *Quaestiones super octos libros Physicorum Aristotelis* (1481) de Joannes Canonicus (Francesc Marbres), scotiste actif dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> s. Le terme connaît sa première thématization explicite dans les *Formalitates moderniores de mente clarissimis doctoris subtilis Scoti* (1484) d'Antoine Sirect, trouve son développement le plus abouti dans les *In tractatum formalitatum Scoti sententia* d'Antonio Trombetta (éd. 1502 puis 1505, qui republient les *Formalitates*) et sera largement répandu dans le contexte de l'université de Paris par l'influent Pierre Tartaret (mort en 1522). La diffusion du concept s'étend du xv<sup>e</sup> au milieu du xvii<sup>e</sup> s. : Marrone prend pour *terminus ad quem* le *Rerum Metaphysicarum Libri Tres ad mentem Doctoris Subtilis* de Martin Meurisse (1643). Ces auteurs, appartenant tous à une tradition scotiste, ont en commun de traduire, selon l'expression de l'A., dans le vocabulaire de la *realitas* une thèse que Scot avait élaborée dans celui du *conceptus*, de sorte que leur contribution n'apparaît pas tant doctrinale que de transposition. En effet, l'invention de la notion de *realitas objectiva* répond, dans le contexte de la thèse scotiste de l'univocité de l'étant, à la requête de la possibilité d'une prédication transcendante de l'étant qui autorise la subsomption de Dieu et des créatures sous le seul concept d'étant. Or la difficulté rencontrée est connue, qui oppose l'universalité présupposée de la prédication de l'étant à l'individualité des sujets prédiqués, au premier chef desquels Dieu lui-même. La réponse de Scot consistera à déplacer l'univocité, de la *realitas* (des choses mêmes hors de l'esprit) au *conceptus* (seul univoque, comme concept de l'esprit), ce qui suffit à assurer la viabilité de la prédication. C'est dans ce cadre spéculatif que prend place, chez nos auteurs scotistes, le dédoublement de la notion de *realitas* en *realitas subjectiva* et *realitas objectiva* qui obéit à la même requête que la distinction chez Scot de la *realitas* et du *conceptus*, mais pour mieux l'accomplir. En effet, la distinction entre *realitas* et *conceptus* restant ambiguë et risquant d'entacher l'univocité recherchée, nos scotistes la reformulent en distribuant le poids de la *realitas* de Scot sur le terme de *realitas subjectiva*, et celui du *conceptus* sur le terme de *realitas objectiva*. L'univocité de l'étant, contradictoire lorsqu'elle vise la *realitas subjectiva*, est celle, seule possible, de la *realitas objectiva*. À son tour et conformément à la position de Scot, la possibilité de cette dernière requiert qu'elle soit dotée d'une consistance d'être dans l'entendement qui, si elle n'est pas celle d'une *realitas subjectiva*, n'est pas rien, n'est pas un *ens rationis*. Le choix de la transposition de la thèse de Scot dans le vocabulaire de la *realitas (objectiva)* présente l'avantage de rendre immédiatement manifestes cette requête et sa satisfaction. Du même coup, (1) la nouvelle notion dédoublée de *realitas* contraint de remodeler l'identité entre *realitas* et existence qu'autorisait la distinction entre *realitas* et *conceptus* puisque seule la *realitas subjectiva* a désormais rapport à l'existence ; (2) la notion de *realitas* ne peut être entendue qu'à partir de la priorité de la *realitas objectiva*, qui lui

donne son sens premier et originaire, celle de *realitas subjectiva* n'en constituant qu'une spécification dotée d'un sens existentiel ; (3) la *realitas objectiva* désigne le contenu d'une pensée qui est pensable *per se* et dont l'intelligibilité n'est pas le résultat d'une opération de l'entendement ; (4) d'où que la *realitas* comprise selon le sens recteur de la *realitas objectiva* s'entende désormais essentiellement par opposition à la *fictio*, par quoi son *modus essendi* comprend celui de l'*esse objectivum* mais ne s'y réduit pas, faute de quoi il serait assimilable à un *ens rationis*. (5) Aussi n'est-il pas surprenant qu'avec Meurisse, la notion de *realitas objectiva* gagne en extension et soit mise en œuvre dans le cadre de la définition de la *ratio entis*, relativement à la notion d'*ens reale*, c'est-à-dire selon une préoccupation que n'accapare plus seulement la question de l'univocité de l'étant. Ainsi s'ébauche un fil conducteur qui, partant de Scot et de l'*ens ratum*, mène jusqu'à la notion de *realitas objectiva* (les scotistes mentionnés plus haut, ainsi que quelques épigones de moindre importance), puis de celle-ci jusqu'à l'*ens reale* (Cajetan, Suárez et Meurisse).

Notre compte rendu, qui s'efforce seulement de restituer le fil conducteur de ce travail, ne peut rendre le détail fort impressionnant d'une enquête remarquable, détail qui ne peut trouver sa place dans le cadre d'un bulletin *cartésien*. Il reste que tout travail à venir sur la distinction cartésienne entre *realitas objectiva* et *realitas formalis* de l'idée devra partir des analyses proposées dans cet ouvrage, appelé à devenir l'ouvrage de référence sur la question. On regrettera évidemment que la question de l'idée cartésienne n'y ait été comme telle abordée et soit restée à sa lisière : car une fois trouvée et exposée l'origine des distinctions que celle-ci met en œuvre, encore convient-il d'expliquer pourquoi cette distinction des réalités formelle et objective a précisément trouvé à s'énoncer en termes d'idée. Comme l'A. s'en justifie après une enquête longue et fouillée, cela devra faire l'objet d'un autre ouvrage que nous ne pouvons qu'appeler de nos vœux.

Gilles OLIVO (Université de Caen Normandie)

- MEHL, Édouard, « Révolution copernicienne et métaphysique de la grandeur : Copernic, Descartes, Pascal », *Les Études philosophiques*, 182, 2018/2, p. 251-266.

Comme désormais souvent, l'A. sort de son domaine de prédilection, où il s'est acquis une autorité incontestée, les relations de D. avec la pensée allemande contemporaine, et aborde la question plus vaste et spéculative de l'image du monde dans la philosophie classique. À l'encontre d'une première réaction de H. Gouhier à la parution de la traduction de l'ouvrage de A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (Baltimore, 1957, trad. fr. Paris, 1962), il conteste qu'ainsi disparaisse toute cosmologie, donc toute preuve de l'existence de Dieu par une preuve cosmologique; car, en termes kantien, cette absorption du monde dans l'infini ne condamne que la preuve physico-théologique, mais pas la possibilité d'une preuve cosmologique (par considération de l'existence en général d'un étant mondain). Reprenant la discussion par D. des objections que lui adressait, par l'intermédiaire de Chanut, la reine Christine, il montre que D. maintient une telle preuve même dans l'hypothèse d'un monde infini – la vraie question restant de définir si un monde infini peut se concevoir dans le champ proprement physique, donc dans une optique réaliste, ou non. C'est là que divergent D. et Pascal, dans l'interprétation de la Terre *instar puncti* et, avec elle, de tout point dans l'univers infini. Sans passer de l'interprétation réaliste par D. de l'infinité (ou de l'indéfinité) de l'univers à son interprétation logique (comme chez Leibniz), Pascal en fait la description et l'expérience par l'imagination, d'où « l'effroi ». Cette étude, solide et sobre, complique les oppositions trop simples et aussi bien éclaire la question de la cosmologie métaphysique.

Jean-Luc MARION, de l'*Académie française* (Sorbonne Université/Université de Chicago)

- RICCI, Saverio, *Campanella. Apocalisse e governo universal*, Rome, Salerno, 2018, 601 p.

On le sait, D. n'a jamais témoigné avoir beaucoup de sympathie pour Campanella (cf. à Huygens, mars 1638, AT II 47-48), et l'on se doute bien que la théorie de l'*inspectio mentis* n'est guère compatible avec le panesthésisme campanellien. Par ailleurs, le cadre épistémologique dans lequel se déploie la pensée cartésienne interdit de voir en Campanella un « précurseur » de D., ou de trouver dans son œuvre un « antécédent » au *cogito* – thèse soutenue il y a un peu plus d'un siècle par L. Blanchet, et déjà sévèrement critiquée par É. Gilson, puis par H. Gouhier, au point que ce dernier a conçu l'idée d'une histoire cartésienne de « l'anti-Renaissance ». Cet ouvrage le rappelle utilement. Ce n'est pourtant pas là ce qui en fait le seul intérêt pour les lecteurs cartésiens. Car cette monographie d'une richesse et d'une ampleur sans précédent montre aussi, indirectement, que la question des rapports entre D. et Campanella ne se limite pas à la mise en œuvre d'une réfutation métaphysique du scepticisme. Campanella (bien que D. ne le cite jamais à ce titre) est aussi l'auteur d'une subtile défense de Galilée (*Apologia pro Galileo*, Francfort, 1622 ; voir l'éd. de M.-P. Lerner, Paris, 2001, et notre recension : *BC XXXII*, 1.2.5.), défense dont l'argument n'a pas laissé Mersenne indifférent. Cet argument, transmis par Mersenne, a eu sur D. un impact positif dont on ne saurait sous-estimer l'importance : Campanella montre, dans l'*Apologie*, qu'aucun concile n'a jamais statué sur les limites du monde, et que la thèse de l'infinie pluralité des mondes ne peut donc pas être formellement tenue pour hérétique. Partant, Rome et les catholiques ne sauraient faire de l'immensité du monde impliquée par les hypothèses héliocentriques un argument théologiquement pertinent contre Copernic et Galilée.

Il s'agit d'un *argumentum a silentio* que D. utilise de manière strictement analogue dans sa « lettre cosmologique » (à Chanut, 6 juin 1647), une lettre dont S. Ricci avait d'ailleurs magnifiquement éclairé le contexte dans l'étude qu'il lui avait consacrée en 1999 (recension dans *BC XXX*, 3.1.4). C'est dire que D. n'a certes aucune sympathie pour le monisme sensualiste de Campanella, mais qu'il n'en a pas moins des affinités non dites, et peut-être non conscientes, avec un de ceux qui a activement œuvré à la transformation du modèle cosmologique dans le sillage de laquelle s'inscrit toute l'œuvre de D. Au-delà des questions historiques et doxographiques qui intéressent directement ou indirectement les études cartésiennes, la lecture de cet ouvrage rigoureux, savant et précis, sera désormais indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la question de l'histoire universelle et de l'eschatologie politique au seuil de l'âge classique.

Édouard MEHL (Université de Strasbourg)

- TAMBRUN, Brigitte, « Nouvelles perspectives sur Malebranche : les vérités éternelles face à la menace antitrinitaire », *Études théologiques et religieuses*, 2018/1, t. 93, p. 23-55

Depuis *L'Ombre de Platon. Unité et Trinité au siècle de Louis Le Grand* (Paris, 2016), B. Tambrun travaille sur l'influence exercée par les doctrines antitrinitaires à l'époque moderne. Le présent article se situe dans la poursuite de cette direction de recherche, puisqu'il se propose d'« éclairer [la] pensée [du Père Malebranche] sous un angle nouveau » (p. 54) : par le biais des critiques que l'oratorien adresse, à plusieurs reprises dans son œuvre, aux « hérétiques antitrinitaires » (p. 54). La thèse de l'A. est ainsi que « plusieurs de ses positions métaphysiques fondamentales [ont été] motivées par les problèmes que posent les antitrinitaires » (p. 24).

L'article débute par de brefs rappels historiques et doctrinaux sur les thèses sociennes et ariennes (modernes). Le cœur théorique du socinianisme est ainsi ressaisi

en deux pages (p. 24-26) remarquables par leur clarté. S'appuyant sur cette contextualisation initiale, l'A. entreprend alors d'examiner la critique par Malebranche de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles. Celle-ci peut être dénoncée comme inclinante vers l'arianisme (ou comme « une manière d'arianisme épistémologique », d'après J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, p. 164) en ce que les ariens (anciens, comme modernes) soutiennent « que le Verbe-Logos est créé par la volonté du Père » (p. 33). Présentant le Malebranche de la *Recherche de la vérité* comme défenseur de la science moderne tout comme de l'orthodoxie trinitaire, l'A. peut ainsi relire le projet philosophique de l'œuvre comme la tentative de « fonder solidement la science moderne [...] en cherchant une alternative à la thèse arienne de la création des vérités éternelles » (p. 36). Et lorsque, dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Malebranche maintiendra contre divers objecteurs sa thèse de la vision en Dieu, c'est bien « contre les sociniens et les ariens [qu'il] affirme[ra] que [le] Logos médiateur ne peut pas être une créature, et qu'il existe donc, outre la raison humaine faible, une raison créée en laquelle l'homme voit les vérités éternelles » (p. 40). Bref, tant le projet métaphysique de Malebranche que l'une de ses doctrines les plus originales sont constituées en opposition directe contre les antitrinitaires du XVII<sup>e</sup> s. L'A. examine enfin diverses thèses théologiques malebranchiennes (la nécessité du culte de Dieu à travers le culte du Christ ; « L'Incarnation comme principal motif de la création (l'absolue prédestination du Christ) », p. 46 ; la reprise de la théorie de la satisfaction à Anselme de Cantorbéry ; l'éternité des peines de l'Enfer) comme autant de prises de position qui, découlant toutes du principe selon lequel « Dieu est essentiellement sage, juste et bon, [et] agit toujours selon ce qu'il est » (OC XVI, p. 102), prennent explicitement pour adversaires les antitrinitaires.

Au terme de l'enquête, il n'est cependant pas illégitime de se demander si l'opposition de l'oratorien contre les « unitaires » constitue réellement une (la) *motivation* de ses positions métaphysiques. Que celles-ci s'opposent au socinianisme (secte unitaire la plus souvent nommée), c'est là une conséquence que Malebranche semble louer lui-même. En revanche, on ne peut qu'être marqué par l'absence de toute mention des antitrinitaires dans l'exposition, par l'oratorien, des raisons qui motivent ses thèses métaphysiques. Ainsi de la vision en Dieu, qui apparaît, après élimination des hypothèses concurrentes, comme la seule explication valable de l'origine des idées que nous avons des corps (RV, III, I, vi) ou comme la seule hypothèse rendant compte de l'accord entre *tous les hommes* (MCM, II, vii). Rappelons en outre le propos de Théodore qui, après avoir retracé à Ariste « les principales vérités » (EMMR, XIII, ix, OC XII, p. 318) de la métaphysique malebranchienne, répond à celui-ci qui commence à l'interroger sur les hérésies (antitrinitaires, notamment) : « Vraiment, Ariste, voilà bien une autre affaire » (*ibid.*, p. 321). Que les polémiques sur la Trinité aient joué un rôle non négligeable dans la constitution de la pensée malebranchienne, c'est là un point que nul ne saurait désormais contester. Le grand mérite du présent article, par la clarté de sa thèse et de sa démonstration, est d'ouvrir la question de l'assignation exacte de leur « impact » (p. 23) sur l'œuvre de l'oratorien.

Clément RAYMOND (Université de Lyon III)

### 3.3. Divers

- BACH Rebecca Ann, *Birds and Other Creatures in Renaissance Literature. Shakespeare, Descartes, and Animal Studies*, Routledge, New-York, Londres, 2018, 215 p.

Le point de départ de l'ouvrage tient dans une question provocatrice et suggestive : pourquoi seuls les êtres humains seraient-ils concernés par l'histoire du sujet et

de sa déconstruction, qui est une des manières possibles d'appréhender la modernité philosophique ? Cette thèse s'est imposée dans la culture occidentale en raison de l'influence des idées cartésiennes d'animal et d'homme. Selon D., l'animal est un être dont le comportement est explicable en termes purement mécaniques, à la différence de l'homme. Son argument est connu : les paroles prononcées par un homme, en tant qu'elles sont à propos et impossibles à prévoir, sont la manifestation de la capacité de penser qui est en lui. Cette capacité fonde la différence essentielle de l'homme d'avec les autres êtres de la nature : elle fait de lui le seul des vivants irréductibles à une machine corporelle. Cette séparation nette de l'homme par rapport à l'animal a le mérite d'être « inclusive », c'est-à-dire de ne pas exclure de l'humanité des êtres qui déraisonnent, idiots, fous, enfants irréflectifs, ou ceux qui ne semblent pas avoir les moyens de s'exprimer, les sourds et les muets. Les conséquences pratiques de cette égalité entre hommes sont tout aussi fameuses : ramener les animaux à des machines revient à leur interdire la position de sujet et fonde toutes sortes d'abus dans leur traitement. C'est sur ce dernier plan que le présent ouvrage se situe. Il entend questionner l'idée que l'affirmation d'une égalité entre hommes les conduit à se placer dans une position de supériorité par rapport aux animaux.

Sa démarche est la suivante. Il part du constat qu'au début du XVII<sup>e</sup> s., en Angleterre, les animaux sont vus comme des créatures morales, douées d'intelligence et capables de communiquer entre elles et avec les hommes – et ce, en dépit d'une tradition aristotélicienne selon laquelle seul l'homme disposerait de conscience de soi. Dans ce cadre, les animaux sont tout autant des sujets que les hommes. Le problème selon l'A. est que la prégnance actuelle d'une approche cartésienne de l'anthropologie rend presque inintelligible l'inscription renaissante de l'humanité au sein de l'animalité. C'est en effet à l'aide de cette grille de lecture rétrospective que les textes de Shakespeare par ex. sont communément interprétés. D'où des contresens importants, par ex. sur le personnage de Bottom dans *Le Songe d'une nuit d'été*, vu comme un représentant de l'homme moyen, alors que dans le texte il apparaît comme un âne incapable de raisonner d'une quelconque manière que ce soit. Pour comprendre l'œuvre de Shakespeare, très représentative de la vision renaissante des relations entre les vivants, il conviendrait donc de changer de référent philosophique et de prendre du champ par rapport aux propositions cartésiennes. Cela revient à explorer la Renaissance en tant qu'espace textuel marqué par l'affirmation de l'inégalité entre les hommes et par l'insertion des hommes dans le monde des créatures.

Il s'agit donc dans l'ouvrage de faire droit à deux points discutés par D. (1) À la Renaissance, l'homme n'est pas défini essentiellement par son esprit : il existe d'abord et avant tout en tant qu'il est un corps et qu'il est nécessairement construit par ses passions ; il peut donc se comporter comme un animal et être traité comme tel par d'autres hommes. (2) À la Renaissance, l'homme n'est pas seul au monde : il est enveloppé dans une réalité phénoménale à la diversité irréductible et il est requis par elle ; il relève donc fondamentalement du genre de l'animal. Autrement dit, l'idée de l'A. n'est pas seulement de souligner que la thèse cartésienne de l'animal-machine a été contreproductive quand elle est intervenue dans le cadre d'analyses de représentations de l'animal à la Renaissance. Bach entend surtout expliquer en termes éthiques le changement de paradigme anthropologique entre Shakespeare et D. Selon elle, le souci de D. de mettre en lumière la grandeur de l'homme constitue la raison profonde de la dissociation qu'il opère entre l'homme et le reste des vivants. Ce projet lui imposerait de faire fi des formes traditionnelles de savoir à propos de l'intelligence et de la conscience de soi des autres créatures. Shakespeare procéderait différemment car son accent constamment mis sur la responsabilité humaine dans le cours du monde l'empêcherait de donner,

à l'instar de D., naissance une approche désincarnée de l'humanité, ancrée dans une grande solitude.

L'énoncé de cette thèse s'effectue en six chapitres. Après une introduction (« Inequality for all », p. 1-39) présentant les enjeux généraux de ce travail, l'A. aborde le type d'animal sur lequel elle se propose de travailler : les oiseaux, moins étudiés que les mammifères dans les recherches effectuées à ce jour sur les représentations renaissantes de l'animal (« Feathers, Wings and Souls », p. 40-71). Dans les quatre chapitres suivants, elle se consacre à quatre pièces de Shakespeare : au *Songe* de Shakespeare (« The Creatively Continuum in *A Midsummer Night's Dream* », p. 72-95), au *Viol de Lucrèce* (« The Lively Creatively/Object World of *The Rape of Lucrece* », p. 96-121), au personnage de Falstaff tel qu'il apparaît à la fois dans *Henri IV* et *Les Joyeuses Commères de Windsor* (« Falstaff and 'the Modern Constitution' », p. 122-145) et enfin au *Conte d'hiver* (« *The Winter Tale's* pedestrian and Elite Creatures », p. 146-169). Son dernier chapitre est consacré à la mise en place d'une distinction conceptuelle entre la grandeur et la responsabilité humaine visant à établir la différence des cadres éthiques des propositions anthropologiques de Shakespeare et de D., (« Human Grandiosity/Human Responsibility », p. 170-184). Il est suivi d'une bibliographie, (p. 185-199), d'un index des auteurs (p. 200-203) et d'un index thématique (p. 204-215).

Dans la perspective des études cartésiennes, ce travail a un grand mérite. Alors que les thèses de D. sur le langage et la raison comme propres de l'homme sont souvent appréhendées seulement dans les termes d'un débat avec Montaigne et Charron, l'ouvrage les réinscrit dans un arrière-plan culturel vaste, le théâtre baroque anglais. Par là, il fait percevoir de manière très précise la force de rupture dont elles sont porteuses. Il invite à poser à nouveaux frais la question de la transition entre la Renaissance et l'âge classique. Qu'il nous soit permis toutefois de formuler un regret : dans la recherche des justifications éthiques de la position cartésienne, la psychologie supposée de leur auteur fournit un argument décisif : son refus des filiations, sa constitution fragile et sa solitude entreraient pour une large part dans sa compréhension de la nature humaine (p. 20). C'est évidemment tout sauf impossible, et il n'y a pas de raison de nier la souffrance de D. suite à la mort de sa mère, ni même de douter que le philosophe ait dans une grande mesure mené une vie solitaire. On peut néanmoins douter qu'une doctrine philosophique se ramène à la transfiguration conceptuelle de traumatismes et de névroses. On peut regretter que peu de choses soient dites du D. savant et de son rôle capital dans le renouveau de la physique dans l'Europe du XVII<sup>e</sup> s., car ce renouveau est déterminant dans la compréhension de la nature, et donc de la constitution respective de l'homme et de l'animal.

Élodie CASSAN (IHRM, ENS de Lyon)

- DAVIDENKO, Dimitri, *Descartes, l'aventurier inconnu*, Neuilly-sur-Seine, Les éditions de la Neva, 2018, 328 p.

Chacun a en mémoire le *Discours à Madame de la Sablière* : « Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu / Chez les Païens, et qui tient le milieu / Entre l'homme et l'esprit... » (v. 54-56). L'A., en épigraphe, substitue « les siècles passés » voltairiens à « l'apothéose rétrospective de Descartes "chez les païens" » dont M. Fumaroli a souligné la double ironie. Ainsi le sel du *Discours* de La Fontaine en est-il affadi. Il en va à l'inverse pour la vie de D. : fade, il fallait donc lui ajouter du piquant. Le premier chapitre commence fort, avec 9 pages censées porter sur la licence poitevine, qui n'en disent mot (à l'évidence l'A. en ignore tout) pour s'étendre sur la chasse aux sorcières dont un vieux greffier égrillard rapporte à D. et à ses camarades écoliers les aveux de

la copulation du diable... Après bien d'autres, et surtout après lui-même (*Descartes le scandaleux*, 1988 ; *Le grand René. La vie d'aventures extraordinaires de Descartes*, 1996), l'A., qui ne craint pas l'usage du copié-collé, livre une très « nouvelle » version de la vie de D. On nous permettra de préférer l'ancienne *Vie de Monsieur Descartes* de Baillet, moins fantaisiste mais tellement plus passionnante.

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)

- DEVILLAIRS, Laurence, « Une éducation cartésienne », *Études*, 2018/1, p. 59-68.

L'A. entend ici montrer l'apport de D. à la question de l'éducation, s'agissant notamment de la portée éducative du doute cartésien et du rôle philosophique de la méditation. Sans prétention scientifique, le présent article insiste sur le rôle émancipateur du geste cartésien, tout en le distinguant des simples contestations de l'ordre établi auxquelles on l'a trop souvent associé. Le doute est, comme l'indique l'A., le témoin d'une quête exigeante de la vérité. Le doute et la méditation dans laquelle il s'inscrit témoignent d'une alliance de deux exigences que l'on retrouve généralement séparées, celle de la rigueur de la réflexion et sa portée existentielle, voire spirituelle. Maîtres et doctrines ne sont congédiés qu'au nom d'une volonté d'obtenir de plus grandes certitudes, ce qui exclut également les révoltes arbitraires contre l'ordre du savoir. On objectera cependant que D. n'a pas lui-même renoncé à être un maître, comme en atteste la différence entre l'ordre d'exposition des *Meditationes* et celui des *Principia*.

Gabriel MEYER-BISCH (Université de Caen Normandie)

- ICARD, Simon, *Port-Royal et la République: 1940-1629?* Paris, Chroniques de Port-Royal, 2018, 422 p.

S'il est cocasse, comme l'indique en préambule S. Icard, de mesurer ce par quoi ou pour quoi *Port-Royal* a pu constituer une ressource en différents lieux de l'histoire politique pour les pédagogues, écrivains ou hommes politiques *républicains*, ce dernier vol. des *Chroniques de Port-Royal* comporte plusieurs études qui enrichissent sans nul doute la connaissance que nous avons des enjeux politiques auxquels *Port-Royal*, en son présent, s'est rapporté (comme l'article de F. Vandermarcq sur le Nordstrand) comme ceux qu'il a pu nourrir par la suite (on pense ici à l'art. de S. Icard qui thématise efficacement la constitution d'un mythe « *Port-Royal* » par la République, notamment dans « le tournant des années 1920 »). La réflexion ne se développe pas, pour le reste, sur le plan philosophique; aucun des concepts de philosophie politiques développés par des penseurs rattachés à *Port-Royal* et qui auraient pu être repris plus tard par des penseurs républicains n'est réellement envisagé, hormis dans l'étude par L. Thirouin du concept de *pluralité* chez Pascal à laquelle on renverra en priorité les lecteurs du *Bulletin* (« La République et le nombre: Pascal penseur de la pluralité », p. 217-236). La pluralité y est envisagée comme principe supplétif de l'ordre politique, ou « solution politique qui nous rappelle en permanence que la solution n'est pas politique » (p. 236); en cela, l'éloge qu'on peut lire chez Pascal de la pluralité est éminemment paradoxal: celle-ci ne vaut qu'en tant qu'elle fait signe vers un régime supérieur d'unité, de nature évangélique.

Yoen QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)