

BULLETIN CARTÉSIEN XVI

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

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes
pour l'année 1985*
*An international critical bibliography of Cartesian Studies
for 1985*

LIMINAIRE

Le cartésianisme au Québec, par Leslie ARMOUR.

1. La situation au Canada

La philosophie est arrivée au Québec en 1635, deux ans avant la publication du *Discours de la méthode*, avec Claude Pijart, ancien élève de la Flèche, prêtre et missionnaire jésuite. Au XVII^e siècle, l'influence de la Flèche était toujours forte. Ses anciens élèves comptaient Martin Bouvard, le philosophe probablement le plus influent de cette période, François de Montmorency Laval, l'évêque qui dirigeait la jeune Église catholique du Québec, et Charles Lallemant. Les autres professeurs de philosophie du XVII^e siècle, Louis André, Guillaume Mathieu et Joseph-Louis Germain, étaient issus d'autres collèges jésuites français.

Le moment était propice pour l'implantation d'une nouvelle philosophie. Pour un nouveau monde, on rêvait d'une religion nouvelle. Ghislaine Boucher a étudié récemment la situation religieuse de l'époque¹. Les Jésuites, jeunes bien souvent, se comparaient aux premiers disciples de Jésus. Il ne suffisait pas de s'inspirer des textes et des doc-

1. Ghislaine BOUCHER, *Le premier visage de l'Église du Canada*, Montréal, Bellarmin, 1986.

* *Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne*, dirigé par Nicolas Grimaldi ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes M. Beyssade, M. Phillips, G. Rodis-Lewis ; MM. J.-R. Armogathe, J.-M. Beyssade, F.J. Blasquez-Ruiz, F. de Buzon, V. Carraud, J.-L. Marion, G. Tognon. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

trines. Il fallait, comme l'avaient fait les disciples, se fonder sur une expérience religieuse authentique pour déterminer la forme de l'Église, ses relations avec les autochtones, et même la manière la meilleure d'administrer les sacrements. Il fallait tout recommencer et faire preuve de décision et d'originalité.

2. L'héritage jésuite

Il va de soi que les jeunes philosophes de la Flèche et, après 1658, leur nouvel évêque, Montmorency Laval, lui-même lié de très près aux mouvements réformistes français, allaient jouer un rôle décisif. Il existait ainsi un lien naturel entre la situation religieuse et le cartésianisme. Le cartésianisme insistait sur la nécessité de trouver de nouveaux fondements pour la pensée, de clarifier ses idées, de se fonder sur l'expérience. Descartes comptait quelques amis parmi les Jésuites, dont le jeune Denis Mesland, qui avait fait une synthèse des *Méditations* considérée par Descartes comme une explication sans faille².

Mesland est devenu missionnaire et a quitté la France en 1645. Beaucoup de rumeurs ont circulé sur sa vie, mais il est maintenant clair que sa destination était la Martinique³. Mesland n'est probablement jamais venu au Canada⁴, mais il n'était pas le seul ami que Descartes comptait parmi les Jésuites. Le cartésianisme a provoqué à cette époque une vive controverse chez les Jésuites. L'ordre a finalement rejeté la philosophie de Descartes. Mais l'influence de Descartes s'est maintenue et on peut la sentir assez clairement au Québec chez Martin Bouvard.

3. Martin Bouvard

Bouvard est le premier philosophe établi au Québec qui ait écrit un ouvrage assez complet. Il s'agissait d'un manuel de logique rédigé en

2. DESCARTES, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645, AT IV 162-163.

3. Pierre PELLEPRAT, S.J., *Relato de las Misiones de los Padres de la Compania de Jesus en las Islas y en Tierra Firme de América Meridional*, reproduit dans Caracas, *Fuentes Para La Historia Colonial de Venezuela*, 1965, Estudio Preliminar por Jose Del Rey, S.J., p. liv.

4. De Martinique, Mesland a voyagé sur le fleuve Orinoco au Venezuela, où il a dû affronter des autorités espagnoles hostiles. Le Canada revient souvent dans la littérature secondaire. La seule possibilité serait que Mesland soit venu au Canada en 1655, après l'incident au Venezuela, et qu'il ait enseigné la philosophie au Québec. Un homme inconnu y a enseigné en 1655, mais un rapport missionnaire mentionne que Mesland se trouvait en Amérique du Sud cette année-là. Chose certaine, il est mort à Santa Fe de Bogata, en Colombie, autrefois partie de la Nouvelle-Grenade. Voir note

latin⁵. Ce livre de 218 pages fait partie des manuscrits conservés par le Séminaire de Québec⁶. Il contient certes des idées originales mais on y remarque surtout l'influence cartésienne.

Bouvard (baptisé Samuel) est né le 15 août 1637 à Chartres. Après des études littéraires à Blois et deux années de philosophie à Paris, il est reçu dans l'ordre des Jésuites, à Paris, en 1658. Il étudie de nouveau la philosophie à la Flèche en 1660 et y revient en 1668 pour poursuivre des études de théologie. Il arrive au Québec le 30 septembre 1673 et y reste jusqu'à sa mort en 1705. Il a été missionnaire chez les Hurons, professeur de philosophie, professeur de théologie et recteur du collège des Jésuites de Québec. Après 1697, il s'oppose à maintes reprises à Mgr Saint-Vallier, qui essayait de mettre un terme aux débats publics, signes de l'originalité de la pratique de la philosophie au Collège. Pourquoi Bouvard ressent-il le besoin d'écrire son propre manuel de logique ? Il existait de nombreux manuels d'origine française mais le P. Bouvard avait ses propres idées.

Ce manuel, rédigé en 1678-1679 et employé jusqu'en 1743 ou 1745⁷ est probablement inspiré d'Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*⁸, manuel consulté par Descartes lui-même (AT III, 185, 16-18 ; 232, 5-8 ; 259, 23-24 ; 260, 5-7). Eustache était un Feuillant parisien et son manuel était l'un de ceux qu'on lisait à la Flèche quand Descartes y était étudiant et même plus tard. Il est possible que Bouvard ait découvert ce manuel pendant ses études à Paris.

Tout comme Eustache, Bouvard a divisé la logique en trois grandes « opérations mentales » : l'appréhension, le jugement et l'inférence. Comme d'autres, Eustache débutait par une doctrine des termes, définition des éléments les plus simples du processus d'inférence. Comme l'inférence, le jugement opère sur les termes. Mais Bouvard débute par une théorie des signes et insiste sur ce que les termes sont des interprétations des mots, eux-mêmes des interprétations des signes. Le signe est l'élément immédiat de l'appréhension. Bouvard a écrit son

3 ci-dessus, et Jose Del Rey, « Denis Mesland Introdutor del Cartesianismo en América ? », *Latinoamérica*, Vol. 10, 1958, p. 102-104.

5. Martin BOUWARD, *Compendium sive Epitome in quo praecipuae partes totius logicae continentur*, Séminaire de Québec, manuscrit M-138.

6. Le Séminaire possède beaucoup des documents qui appartenaient autrefois au collège des Jésuites de Québec.

7. Pour l'utilisation des manuels en général, voir Yvan LAMONDE, *La philosophie et son enseignement au Québec, 1665-1920*, Montréal, Hurtubise, 1980. M. Lamonde s'intéresse à l'histoire de l'éducation et n'analyse que brièvement le contenu philosophique.

8. Eustachius a Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita*, Paris, C. Chastellain, 1609 ; Cambridge, Roger Daniels, 1640. J'ai consulté l'édition Daniels à la Bibliothèque Folger, Washington, D.C.

manuel avant *l'Essai* de Locke mais il adopte ici l'expression même qu'on trouve chez Locke : le signe est l'objet d'appréhension. Mais Bouvard ne va pas jusqu'à affirmer, comme Locke, que certains signes sont des idées.

Selon Bouvard il *peut* exister deux espèces de signes : les signes naturels et les signes artificiels. Mais *en réalité*, Bouvard ne trouve que des signes mixtes. Cette doctrine distingue immédiatement la philosophie de Bouvard de la scolastique. Selon la doctrine scolastique, l'esprit opère dans l'expérience immédiate. L'esprit abstrait les qualités et les transforme en contenu mental. Il s'agit donc d'une espèce de « réalisme direct ». La qualité des choses existe sans modification de l'intellect, sauf pour le processus d'abstraction.

Mais, conséquence de la science de l'époque, la réalité semble posséder des qualités qui n'apparaissent pas dans la perception, et vice versa. L'intellect doit, par conséquent, effectuer une sorte de construction. La théorie du système solaire, les résultats de l'observation au télescope, et, surtout, la découverte que seules certaines qualités (selon les cartésiens, les qualités associées à la répartition spatiale) figurent dans la réalité dépeinte par la physique, avaient ébranlé les tenants de la doctrine scolastique.

Selon un cartésianisme orthodoxe, l'esprit rencontre directement *l'idée*. Mais Bouvard cite Augustin (*De Doctrina Christiana*, Livre II)⁹ et préfère utiliser le concept de signe. Ses signes ressemblent aux idées de Descartes tout en se rapprochant des signes de Locke. Ils ont pour but d'expliquer comment l'esprit n'affronte pas les choses mais peut, malgré tout, arriver à la connaissance. Bouvard évite le débat sur la doctrine des idées innées parce que ses signes sont toujours mixtes, ils résultent à la fois des opérations mentales et de l'action du monde extérieur.

La solution qu'apporte Bouvard aux problèmes du scepticisme n'est pas totalement claire ; mais sa doctrine évite le scepticisme en ce qu'on peut fonder ses termes sur les signes et utiliser les termes pour faire une construction claire et logique. La doctrine du jugement de Bouvard est presque cartésienne. Les termes forment des systèmes qui, au bout du compte, permettent les inférences. Malheureusement, nous n'avons que sa *Logique*, alors que d'ordinaire, le cours entier comprend une Éthique, une Physique et une Métaphysique.

Fait notable, Bouvard ajoute quelques mots sur la théorie de l'Eucharistie qui s'écartent très nettement de la théorie cartésienne.

Il choisit une solution très simple au problème de la transsubstantiation : il applique sa doctrine des signes. Avant le sacrement, la percep-

9. *De Doctrina Christiana*, 396, Bibliothèque Augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, vol. 11.

tion du pain et la perception du vin signifient l'existence des choses naturelles et ordinaires. On est en face des signes de morceaux de pain et de gouttes de vin. Mais après le sacrement, on est face à d'autres signes, qui signifient le corps et le sang du Christ. Il faut changer de référence parce que le sacrement a introduit de nouveaux signes. L'expérience (partagée, nécessaire pour Bouvard à la validité du sacrement) suggère donc que les éléments eucharistiques ne doivent pas être considérés comme des éléments ordinaires.

Si la théorie eucharistique de Descartes est compliquée, celle de Bouvard est peut-être trop simpliste pour l'Église. On peut affirmer que la doctrine de Bouvard porte en réalité sur une autre question, l'interprétation des signes, et non sur la question métaphysique. Mais si la question métaphysique ne se pose pas, il n'y a pas de problème.

4. Jean-Baptiste Labrosse

Le manuel de Bouvard a continué d'être employé (avec d'autres sans doute) au xvii^e siècle et pendant la première moitié du xviii^e siècle. Le manuel complet suivant, dans les archives du Québec, est un grand cahier de 421 pages écrit par un autre Jésuite, Jean-Baptiste Labrosse (ou de La Brosse)¹⁰. Comme Bouvard, Labrosse écrit en latin.

Bouvard était cartésien en esprit mais pas nécessairement dans le détail. Chez Labrosse les doctrines sont plus spécifiquement cartésiennes. Labrosse parle des idées d'une manière nettement cartésienne et il cherche des solutions à un problème central du cartésianisme, celui de l'influence de l'esprit sur le corps.

Né à Jauldes (en Angoumois) le 30 avril 1724, Labrosse a fait ses études au collège d'Angoulême (1735-1740), et à Pau (1742-1745). Il enseigne peu de temps à Pau, à Limoges (1749-1750) et à Poitiers (1750-1754). Il part pour Québec en 1754 et enseigne la philosophie jusqu'à la conquête britannique. Après la conquête, il reste au Québec et cache des déserteurs de l'armée britannique. Les Anglais ayant interdit de recruter et de faire venir des Jésuites au Canada, Labrosse se retrouve donc l'un des deux Jésuites qui restent au Québec. En dépit des difficultés, il continue sa mission chez les Indiens. Selon la légende, les cloches de son église ont sonné toutes seules quand il s'est éteint en 1782.

La pensée de Labrosse relève du cartésianisme, mais ce qui étonne le plus quand on consulte son grand cahier c'est qu'il commence par une liste d'une vingtaine de formes de la relation absolu-relatif. Il est clair que Labrosse se préoccupe vraiment de la question de l'unité et

10. Jean-Baptiste LABROSSE, *Cursus Philosophicus*, 1757, Séminaire de Québec, M. 67. Ce manuscrit est d'une lecture délicate, à cause de l'écriture elle-même et de l'encre qui a traversé les pages.

de la pluralité. Cette question vient de Spinoza et la répétition de l'expression « idée adéquate » laisse penser qu'il connaissait Spinoza.

On peut résumer facilement les thèses de Labrosse : il faut commencer, comme Descartes, par étudier les pouvoirs de l'esprit humain, qui apparaissent dans une étude de la logique formelle. En logique formelle, on peut éviter l'erreur. Les pouvoirs rationnels de l'esprit sont utiles pour analyser le contenu de l'appréhension. Ce contenu consiste en idées, créées et naturelles (Labrosse devait juger cette distinction plus utile que la distinction cartésienne des trois genres d'idées). Pour Labrosse, l'erreur est possible parce qu'on peut confondre les deux groupes et parce qu'on peut les trouver mélangés dans l'esprit.

Évidemment, certaines idées sont adéquates et d'autres ne le sont pas. Le pouvoir de l'esprit humain dérive de la logique. Les idées inadéquates ne font pas partie du monde rationnel. C'est du jugement et de l'inférence, de la construction des théories en termes modernes, que ressort la vérité. Pour tout comprendre nous avons besoin de l'assistance de Dieu. Il compose donc cartésianisme et augustinisme. On pense naturellement à Malebranche.

L'influence de Malebranche est évidente dans ce que dit Labrosse de la volonté (l'une des rares références à Labrosse dans les études philosophiques a été faite par Mgr L.-A. Pâquet, qui a relevé des points d'occasionalisme chez Labrosse¹¹) : Nos idées font partie de l'esprit de Dieu et nous ne pouvons faire que ce que Dieu nous permet. Les idées de Dieu ont une tendance naturelle à devenir réelles parce qu'elles sont des idées adéquates. Si nous les partageons, nos idées doivent devenir réelles aussi. Mais de plus Dieu veut que nous soyons des esprits libres. Nous sommes partenaires. Si nous proposons une idée qu'il accepte, il adopte nos idées.

5. Jérôme Demers

Au XVIII^e et XIX^e siècles, on trouve au Québec des manuels imprimés en France et vendus à prix abordable. En général, leurs auteurs sont beaucoup plus « orthodoxes » que Labrosse. Par contre, il y a toujours un mouvement préconisant l'utilisation de textes rédigés au Québec. Quelques manuels manuscrits de Jérôme Demers, né au Québec en 1774, étaient employés à Montréal, au séminaire de Québec et au séminaire de Saint-Hyacinthe. Les *Institutiones Philosophicae* de Demers ont été imprimées à Québec en 1835¹². Plusieurs versions manuscrites différentes étaient utilisées à partir de 1800.

11. L.A. PÂQUET, *Études et appréciations, mélanges canadiens*, Québec, Imprimerie franciscaine Missionnaire, 1918, p. 141-207.

12. Jérôme DEMERS, *Institutiones Philosophicae ad usum studiosae juventutis*, Québec, Tho. Cary, 1835.

Certaines versions antérieures à l'édition imprimée sont très intéressantes, parce que c'est là que Demers cherche ses propres solutions aux problèmes centraux de la philosophie de Descartes : la preuve de l'existence de Dieu et « le cercle cartésien ». Dans la version imprimée, Demers semble assez éclectique. Il mentionne Locke, montre l'influence de Lamennais et adopte le compromis de Bonald sur la question des idées innées. Une partie de ce texte concernant la religion de la Révélation est tirée intégralement d'un texte français des Basiliens de Lyon. Demers, mathématicien et chimiste avant de devenir philosophe, n'aimait pas ce sujet. Les chapitres rédigés par Demers lui-même sont en latin, langue que Demers préférait toujours pour les sujets touchant la raison.

C'est surtout le concept d'idée et la notion d'une construction méthodique contre le scepticisme que Demers adopte chez Descartes. Le *cogito* est absent, et il y a toujours un élément empiriste chez Demers, qui considère la méthode de Descartes comme une étude de l'expérience éclairée par la raison naturelle. Demers insiste toujours sur la nécessité de ne négliger ni la raison ni l'expérience.

Évidemment, Demers se soucie de temps en temps d'une espèce de « cercle cartésien ». S'il faut démontrer l'existence de Dieu pour accepter l'expérience comme fondement de la connaissance, comment peut-on commencer avec l'expérience ? La solution qu'il préfère probablement se trouve dans un manuscrit rédigé vers 1830¹³ dans lequel il cherche à démontrer l'existence de Dieu en s'appuyant *directement* sur l'existence de l'esprit humain. C'est l'esprit humain et ses opérations qui se présentent à la connaissance immédiate. Il ne faut commencer par aucune idée de certitude sauf celle selon laquelle il y a un esprit dans lequel on trouve ou la certitude *ou* l'erreur. Mais Demers insiste sur ce qu'un tel esprit ne peut pas exister sans Dieu parce que, tout résultat étant produit par cet esprit, il est évident que l'esprit humain est fini. Mais si l'esprit est fini, il est limité par quelque chose. L'esprit n'est pas une chose matérielle parce que nous n'avons pas la certitude de l'existence des choses matérielles au moment où nous confrontons l'esprit. L'esprit, par conséquent, peut exister avec ou sans les choses. Si l'esprit est limité, la limite est sûrement donnée par une chose *immatérielle*. Si cette chose est infinie, c'est Dieu — exactement, un esprit sans limite. Mais un esprit fini ne peut limiter un autre esprit. L'argument n'est pas complet, mais Demers pense sans doute qu'il va de soi que nous ne puissions influencer directement l'esprit des autres.

13. Jérôme DEMERS, *Cours de philosophie*, prob. 1830, Séminaire de Québec, M. 1118 (copie d'un manuscrit du collège de Saint-Hyacinthe).

Pour le faire nous devons employer des moyens « physiques ». Chaque esprit est distinct des autres. Mais un esprit infini peut partager nos expériences et donc définir les limites.

Finalement, Demers accorde qu'il faut au moins deux substances, une spirituelle et une matérielle, parce que l'esprit peut les distinguer et parce qu'il y a divers types de connaissance. Demers cherche dans un manuscrit de 1800 à résoudre également la difficulté cartésienne que pose cette dualité, en s'appuyant sur la distinction entre la « cause morale » et la « cause physique ». Si les événements de nos vies forment un système rationnel et n'ont pas de sens sans une description qui inclut nos volontés, nous sommes nous-mêmes des causes morales de certains événements. Ce problème ne touche pas le système physique parce que ce système n'est qu'un système de régularités.

6. Jacques Odelin

Si Jérôme Demers était à moitié cartésien, c'est-à-dire cartésien avec des emprunts à Lamennais, de Bonald, et Locke, Jacques Odelin se considère sans réserve comme cartésien. Né à Saint-Constant en 1789, Odelin était professeur de philosophie, prêtre et, en politique, un libéral qui remettait en question l'ultramontanisme de l'Église et qui appuyait la démocratie. La vie politique de l'époque se caractérise par la confusion. Certains des réformistes s'inspiraient de Lamennais, selon qui le fondement de toute autorité réside dans l'expérience du peuple. Mais par contre, ces mêmes disciples de Lamennais considéraient l'Église comme le gardien de cette expérience profondément enracinée dans l'histoire. Être démocrate en politique et ultramontain en religion était réellement possible. Mais Odelin était l'un de ceux pour qui les deux points de vue se contredisaient.

Il adopte la théorie des idées innées comme fondement de la raison et de la démocratie. Si nous n'avons que des idées de la réalité dérivées de l'expérience, nous pouvons tous avoir nos propres raisons, et la raison ne s'applique pas universellement à l'expérience. De plus si nous n'avons pas des idées en commun, nous n'avons pas la base qui peut justifier une communauté de personnes égales¹⁴.

Odelin ne considère pas le cartésianisme comme une doctrine individualiste, au contraire. Selon lui, il s'agit d'une doctrine communautaire, et c'est le menaisianisme qui est individualiste. Il soutient enfin que tout tient dans la question de l'autorité de la raison par rapport à

14. Il y a des références intéressantes dans Louise MARCIL-LACOSTE, « Sens commun et philosophie québécoise, trois exemples », *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 73-113. Les « philosophes de sens commun » sont les menaisiens. Elle mentionne leurs débats avec Odelin.

la raison de l'autorité, et le cartésianisme peut se considérer comme le défenseur de la raison. Odelin s'oppose publiquement aux ennemis de la raison dans *L'Ami du peuple* et *L'Écho du pays* en 1833 et en 1834, période pendant laquelle monte la tension entre les démocrates et l'autoritarisme qui va mener à la rébellion de 1837. Mais il ne devient ni politicien ni révolutionnaire et reste curé de Saint-Hilaire, au sud de Montréal, jusqu'à sa mort en 1841.

7. Le cartésianisme contre le thomisme

Avec Odelin et ses amis, la philosophie de Descartes devient, curieusement, surtout une philosophie politique. L'élite intellectuelle du Québec est divisée en plusieurs factions. Il y a des cartésiens libéraux, des menaisiens, et aussi des membres du clergé conservateurs en philosophie, mais pas nécessairement en politique civile ou ecclésiastique, qui demandent un retour à la philosophie scolastique¹⁵.

Les débats de 1833 et de 1834 ont précédé la rébellion de 1837 et la défaite de Louis-Joseph Papineau et ses partisans au Québec, et de William Lyon Mackenzie au Canada anglais. Ces défaites étaient seulement temporaires. Les autorités ayant bien compris la nature de la rébellion, elles mirent en œuvre des programmes réformistes. Enfin, le rapport Durham et la nouvelle fédération canadienne ont marqué la fin du pouvoir de l'aristocratie au Canada français et anglais. Mais Durham suggérait aussi qu'il fallait une société unilingue, et avec la fin du « family compact » au Canada anglais et du régime seigneurial au Canada français, le pouvoir allait aux mains de la bourgeoisie anglaise qui contrôlait la plupart de l'industrie et du commerce.

Au Canada français, il fallait trouver une philosophie de réconciliation, une philosophie par laquelle les différends entre les intellectuels francophones pouvaient être résolus, pour faire front commun contre les Anglais.

Le thomisme est arrivé à Saint-Hyacinthe dans les années 1840, une trentaine d'années avant l'*Encyclique* de 1879. Mais c'était un thomisme très souvent ouvert au développement intellectuel. En réalité, le cartésianisme, même si l'Église s'y opposait officiellement, n'avait pas disparu du Québec, mais après 1840 il était plutôt couvert. Il fallait au moins quelques idées cartésiennes pour comprendre le monde scientifique et même la vie moderne.

15. Voir Leslie ARMOUR, « Religion et Philosophie au Québec et au Canada anglais », *Philosophiques*, vol. IX n° 2, octobre 1982.

8. Quel Descartes ?

Au Québec le cartésianisme est d'abord une théorie exigée par l'évolution scientifique. Le genre de cartésianisme qu'on trouve chez Bouvard, Labrosse, Demers et Odelin n'est pas un « rationalisme » du genre de celui que certains lecteurs modernes attribuent à Descartes, Spinoza et Leibniz, mais une théorie capable d'équilibrer l'expérience et la raison, une théorie capable de combattre le scepticisme. La fonction de la raison consiste donc à ordonner l'expérience et à la clarifier. Par conséquent on a toujours une théorie des idées ou des signes.

Les philosophes, religieux ou prêtres séculiers, du Québec, admettaient bien évidemment l'existence de Dieu, mais aussi le point de vue selon lequel cette existence est une garantie de l'expérience. Ils ne considéraient pas le *cogito* comme un exemple d'un principe unique, mais plutôt, semble-t-il, comme une association d'idées. On peut donc comprendre le lien entre l'idée de l'existence et l'idée de la pensée. Mais ils cherchent, comme Demers, un point de départ où l'idée du « moi » ne précède pas logiquement l'idée de Dieu.

En outre, ils ne considéraient pas le cartésianisme comme une sorte d'individualisme. Au contraire, selon Odelin par exemple, qui représente probablement une longue tradition de l'enseignement de Descartes, la théorie des idées innées est une théorie communautaire.

En général, l'Église s'opposait au cartésianisme en Europe parce que cette philosophie était trop rationaliste, trop individualiste, et parce qu'elle pouvait poser des difficultés aux autorités à cause de sa démocratie de l'intellect. En 1706, les Jésuites ont promulgué une liste de 30 propositions interdites¹⁶. L'intention était peut-être d'interdire la philosophie de Descartes et celle de Malebranche. Mais la liste ne mentionne le nom de Descartes que dans la dernière proposition.

16. Deux de ces propositions mentionnent le doute universel ; une touche l'ordre de la démonstration de l'existence de Dieu ; une stipule qu'il ne faut pas nier la connaissance de l'infini ; une porte sur la relation entre la substance et ses accidents (l'Eucharistie) ; deux, sur la constance de Dieu et la possibilité de nier une substance ; une, sur l'essence de la volonté de Dieu ; neuf, sur la définition de la matière et son mouvement ; une, sur la possibilité qu'il y ait plus qu'un monde ; quatre, sur la possibilité que l'esprit soit une cause efficace du mouvement de la matière ; une affirme que les bêtes ne sont pas des machines ; une porte la distinction entre les qualités primaires et les qualités secondaires ; deux, sur l'idée de la forme substantielle et l'idée d'un accident absolu ; une, sur la passivité de l'âme ; une soutient que la couleur, la lumière, le froid et la chaleur appartiennent aux choses réelles ; une touche la conservation de l'énergie. La trentième mentionne Descartes et interdit la proposition selon laquelle on peut défendre le système de Descartes, même comme hypothèse « dont les principes et les postulats ont une juste cohérence entre eux et avec leurs conclusions ». Pour la liste complète voir Gaston SORTAIS, S.J., « Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècles », *Archives de philosophie*, VI, 1929, p. 37-40.

Il est intéressant d'examiner cette liste à la lumière des propositions des philosophes du Québec. Seules les propositions 24 et 30 (la première porte sur les qualités secondes et la deuxième sur la cohérence du système cartésien) s'opposent directement aux théories des philosophes québécois dont je parlais. Bouvard, Labrosse et Demers croient certainement qu'il y a des qualités qui ont leur origine dans l'esprit, mais ils soutiennent plutôt que toutes les qualités que nous connaissons se trouvent en forme mixte. Il n'existe pas de séparation absolue. La trentième proposition n'interdit pas les théories en elles-mêmes cohérentes mais seulement la foi au système de Descartes.

Le cartésianisme québécois ne correspond pas au cartésianisme compris par les Jésuites de 1706 en France. Au Québec, les philosophes voient le cartésianisme comme le fondement d'une connaissance renouvelée et ils ne considèrent pas toutes ses formulations comme des dogmes mais comme des hypothèses qui manquent de précision. Il s'agit d'un programme et non d'une philosophie fixe.

Mais il faut se demander : ces doctrines se fondent-elles réellement sur la philosophie de Descartes ? Quelques doctrines prônées au Québec sont souvent assez proches des doctrines d'Eustache de Saint-Paul. Descartes a mentionné Eustache et tout le monde à la Flèche l'avait lu. Chez Eustache, plusieurs aspects importants ressemblent à Descartes, la définition de la substance, l'idée de la superficie utilisée par Descartes dans la réflexion sur l'Eucharistie, l'idée de la séparation de l'âme et du corps, la notion que la vérité reste dans l'esprit de Dieu (à partir de laquelle Descartes a peut-être élaboré son point de vue sur la volonté de Dieu). Mais Descartes a rejeté la philosophie d'Eustache parce que ses doctrines n'allaient pas au cœur du problème de la connaissance. On ne trouve pas là la doctrine cartésienne des idées.

Les philosophes de la « deuxième scolastique », en particulier Suarez et Eustache, ont influencé Descartes et les philosophes du Québec. On trouve certainement aussi des traces de Malebranche et peut-être de Clauberg chez les « cartésiens » au Québec. Mais très souvent les problèmes sont ceux que Descartes a posés.

9. Arthur Robert

Des traces de la tradition que j'ai décrite se sont fait sentir jusque vers 1920. Pour conclure ce bref aperçu, mentionnons l'*Histoire de la philosophie* d'Arthur Robert, histoire quasi officielle enseignée dans les collèges du Québec de 1910 aux années 50¹⁷. Robert déclare que

17. ARTHUR ROBERT, *Histoire de la philosophie*, Québec, Laflamme et Proulx, 1912. Au sujet de Descartes « bon chrétien », voir p. 229.

Descartes était « bon chrétien » (et il ne mentionne pas la mise à l'*Index*). Il reproche à Descartes d'avoir exagéré le pouvoir du doute méthodique, mais dans son manuel de logique¹⁸ il formule le doute méthodique et le distingue clairement du scepticisme « réel ». Robert utilise aussi une théorie très compliquée des idées pour expliquer la connaissance. Même s'il critique Descartes assez durement dans son manuel de théologie, sa logique fait appel à des idées cartésiennes. Curieusement, ce même Robert – officiellement néo-scolastique – a déclaré que « malgré ses exagérations pour ou contre, on peut dire que Hegel est peut-être le philosophe qui a eu la compréhension la plus synthétique et la plus claire des problèmes philosophiques ». Et dans son histoire, il affirme que Descartes « a ouvert la voie » aux idéalistes allemands et que l'esprit de Descartes « règne... dans la science »¹⁹.

Il accepte évidemment le Descartes de la tradition québécoise. Il condamne le Descartes qui n'existait pas au Québec.

L.A.*

Université d'Ottawa

18. *Leçons de logique*, Québec, Action Sociale Catholique, plusieurs éditions, 1914-1940. La théorie des idées se trouve au premier chapitre.

19. *Histoire de la philosophie*, p. 234-235.

* Mes remerciements vont à Diana Armour et Lorraine Briand pour la rédaction en français de cet article et à Roselyne Revel pour son aide dans mes recherches parisiennes.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1985

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René). — *Pasiones del Alma. Meditaciones Metafísicas*. Trad. J. Gil Fernández, Barcelona, Orbis, 1985, 192 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René). — « Carta de Descartes a Elisabeth ». Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento, *Transformação* 7, p. 61-68.

1. 1. 3. DESCARTES (René). — « *Cartesius* », éd. par V. Carraud, liminaire du *Bulletin Cartésien XIV*, *Archives de Philosophie*, 48, 3, 1985, p. 1-6.

1. 1. 4. CARRAUD (Vincent). — « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », présentation, traduction et annotation de *Cartesius*, *Philosophie*, 6, mai 1985, p. 3-19.

1. 1. 3. et 4. DESCARTES (René), *Cartesius*, trad. fr. Notes ; CARRAUD (Vincent), « Les pilleries de Mr Descartes ». V. Carraud a repris le dossier peu abondant consacré à *Cartesius* (AT XI, 647-653), en en ré-établissant le texte dans le liminaire du BC XIV, de façon à respecter le manuscrit, c'est-à-dire à rendre sensibles les fautes du copiste et les corrections ou ajouts de Leibniz, et à en établir la liste exhaustive ; en en proposant la première traduction ; en essayant de retracer l'histoire matérielle du document et en la complétant de diverses remarques de critique internes. La traduction est accompagnée d'une annotation précise qui explique un certain nombre des difficultés, principalement scientifiques, des remarques qui composent *Cartesius*, et qui ouvre plusieurs directions prometteuses (rapprochements de certaines « pensées » avec de possibles lectures de Descartes, par ex. le § 8 avec le *De Memoria* de Lambert Schenkel). Mais avant ce travail utile et de qualité, la préface, au titre emprunté à Leibniz (via Huet), porte sur les conditions de sa lecture, en s'attaquant à la question de l'au-

thenticité de ce texte. V. Carraud montre, après une étude du document lui-même à Hanovre, que : 1) l'écriture du manuscrit n'est ni celle de Leibniz, ni même celle de Tschirnhaus, mais celle d'un copiste, probablement, à considérer la nature des fautes commises, ignorant du latin ; 2) le texte copié était déjà une copie, ou une copie de copie, mais non un autographe de Descartes ; 3) le manuscrit que nous possédons date vraisemblablement des années 1680 (*terminus a quo*) ; 4) le titre *Cartesius* n'est pas de Leibniz (qui aurait indiqué *Excerpta ex Cartesii manuscripto/is*), mais semble postérieur à la fin du XVIII^e siècle.

Le présupposé de lecture se renverse donc : si rien n'indique de façon certaine que ces fragments sont de Descartes, il devient illégitime de privilégier les convergences sur les différences ou les contradictions, et d'estimer que ce texte soit un texte de genèse de la pensée de Descartes. De plus, il semble significatif que *Cartesius* soit le seul des textes découverts à Hanovre par Foucher de Careil qu'il n'ait pas publié. « Enfin, affirmer que nous sommes en présence de pensées de Descartes tiraille l'interprétation de ce texte entre la tentation de considérer les fragments philosophiques comme l'expression de la pensée du jeune Descartes [...], et celle de considérer les fragments scientifiques comme contemporains des *Principia* » (le § 14 mentionne une observation de septembre 1642) : la position est difficilement tenable ! V. Carraud préfère laisser subsister l'ambiguïté : *notes* de Descartes : notes conçues par Descartes, ou notes de lectures, prises par Descartes ? La réponse à cette question passe par l'identification de l'origine possible de chacun des fragments. Quoi qu'il en soit, *Cartesius* évoque bien « des notes de lecture, suscitées par l'intérêt, l'amusement, la curiosité devant le bizarre, ou simplement l'énoncé d'une courte définition » (comme la seule proprement métaphysique, celle de la *libertas mentis*, au § 5), ce qui suffit à justifier l'intérêt de Leibniz, à la fin de son séjour parisien ou peu après son retour.

Giuseppe TOGNON

C.N.R. Rome

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. BOULLIER (David-Renaud), *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1985, 519 p.

1. 2. 2. DESGABETS (Dom Robert), *Œuvres philosophiques inédites*, intro. de G. Rodis-Lewis, texte établi et annoté par J. Beaudé, Quadratures, Amsterdam, 7 fascicules, 1983-85.

1. 2. 3. MERSENNE (Marin), *Questions Inouyes, Questions Harmoniques, les Questions Théologiques, les Mécaniques de Galilée, les*

Préludes de l'Harmonie universelle, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1985, 675 p.

1. 2. 1. BOULLIER (David-Renaud), *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*. L'*Essai* est publié par Jean-Pierre Marcos selon sa seconde édition (Amsterdam, 1737, qui ajoute à la première, de 1728, les réponses à « diverses critiques » et « objections de toute espèce » qui suivirent celle-ci), dédiée à Fontenelle, précédée, comme dans celle-ci, du *Traité des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale*. Boullier discute évidemment Descartes d'abord (I, « Où l'on prouve qu'il doit y avoir dans les bêtes un principe immatériel »), puis Malebranche, Locke et surtout Bayle (*Dict. art. Pereira*, où Bayle déverse son recueil sur l'âme des bêtes, puis *Rorarius*, réfutés particulièrement en II, 3) et Leibniz, afin d'établir sa « réfutation du système des automates ». Cette discussion intervient à un moment où la question de l'âme des bêtes, comme tous les modèles idéaux pour des problèmes essentiels non directement traitables, devient le prétexte à une réflexion sur les fondements de l'anthropologie (à partir de la difficulté première (II, 13) : la spiritualité de l'âme des bêtes ruine-t-elle l'immortalité de l'âme humaine ?). L'analyse requiert ou réfute de nombreux exemples ou histoires savoureux. Signalons enfin, parmi de violentes oppositions à Leibniz, l'accusation de conduire à l'*égomisme* (II, 17).

V.C.

1. 2. 2. DESGABETS (Dom Robert), *Œuvres philosophiques inédites*. Après l'introduction de G. Rodis-Lewis (principalement bio-bibliographique, mais achevée par une présentation très dense de sa philosophie, fasc. 1 p. v-xxxviii), ces *Œuvres philosophiques inédites* (délaissant donc la réflexion scientifique et la controverse eucharistique), établies et annotées par J. Beaudé, comprennent :

- « Préface particulière » (fasc. 1) ;
- *Traité de l'indéfectibilité des créatures* (fasc. 2 et 3) ;
- *Le guide de la raison naturelle* (fasc. 4) ;
- *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes* (fasc. 5, 6 et 7) ;
- *De l'union de l'âme et du corps* ;
- *Réponse de dom Robert à l'écrit de son Éminence touchant l'être objectif* ;
- *Traité des qualités sensibles* ;
- *Du principe du mouvement* ;
- *De l'union d'un esprit au corps* (fasc. 7).

Il faut se réjouir de cette édition (fût-elle matériellement assez mal commode), qui a nécessité un travail considérable (aussi l'annotation s'est-elle justement limitée à indiquer les références indispensables

pour préciser les allusions historiques). Nul doute qu'elle n'ouvre la voie à des études philosophiques que le *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, en particulier, requiert.

V.C.

1. 2. 3. MERSENNE (Marin), *Questions Inouyes* [ou Recreation des Sçavans], *Questions Harmoniques*, *Les Questions Théologiques* [Physiques, Morales et Mathématiques], *Les Mécaniques de Galilée**, *Les Préludes de l'Harmonie universelle*. Édition soignée, due à André Pessel, de cinq traités publiés en 1634, de celui qu'on ne répute, bien à tort (cette édition en fournit la preuve au grand public), que pour sa correspondance. De nombreux exemplaires des *Questions Théologiques* sont expurgés (cf. la lettre à Peiresc du 28/7/1634, *Correspondance* IV, 267) ; A. Pessel a publié le texte intégral. L'éd. signale à juste titre que *Les Questions Harmoniques* contiennent le *Discours sceptique sur la Musique* de La Mothe Le Vayer (p. 141-163), ce qui en constitue la première publication.

V.C.

* déjà publiées par Bernard Rochot, Paris, P.U.F., 1966.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BOUTROUX (Émile), *Des vérités éternelles chez Descartes*, thèse latine traduite par M. Canguilhem, éd. reprise de l'éd. de 1927, Paris, avec un avant-propos de Jean-Luc Marion, Vrin-Reprise, 1985, 146 p.

2. 1. 2. GRENE (Marjorie), *Descartes*, Harvester Press, 1985, 235 p.

2. 1. 3. HENRY (Michel), *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F. 1985, 399 p.

2. 1. 4. LORENZO (Javier de), *El racionalismo y los problemas del método*, Madrid, éd. Cincel, 1985, 215 p.

2. 1. 5. MUNOZ ALONSO LOPEZ (G.), *El legado de Descartes. Método y Mathesis universalis*, Grupodis, 1985, 179 p.

2. 1. 6. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*. Vrin, 1985, 182 p.

2. 1. 7. TURRÓ (Salvio), *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, éd. Anthropos, 1985, 450 p.

2. 1. 2. GRENE (Marjorie), *Descartes*. — La recension paraîtra dans le *Bulletin Cartésien XVII*.

2. 1. 3. HENRY (Michel), *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. La tradition phénoménologique a souvent contribué à faire progresser la compréhension de Descartes ; en France, Sartre, Levinas, voire Beaufret sont intervenus directement dans les études cartésiennes ; c'est aujourd'hui le cas de M. Henry, avec une grande force qui pénètre jusqu'à des questions essentielles — donc souvent masquées — de la philosophie cartésienne. — Et d'abord : pourquoi Descartes occupe-t-il les trois premiers chapitres d'une recherche sur la généalogie de la psychanalyse ? Parce que la psychanalyse suppose un inconscient, et que cet inconscient naît lorsque Descartes refoule et censure une instance qui, autrement, se fût nommée « vie ». Il convient donc de dégager ce que Descartes (en son interprétation dominante) a masqué ; mais il n'aurait rien pu manquer, s'il n'avait d'abord et surtout dégagé cette instance qui aurait pu s'accomplir comme la « vie ». D'emblée, M. Henry pose que Descartes travaille bien à un commencement, parce que « [...] le cartésianisme est une phénoménologie [...] matérielle » (p. 35, voir p. 39, 20, 21, etc.). En effet, la constatation cartésienne que « [...] nous sommes par cela seul que nous pensons » (*Principes*, I, § 8) signifie, du point de vue de la « phénoménologie matérielle »*, que la *res* s'épuise dans la *cogitatio*, en sorte que la manifestation de ce qui est s'accomplit intégralement et sans reste dans la pensée ; la matérialité de la chose s'épuise dans la phénoménalité de la pensée ; le *je* ne s'appréhende pas parce qu'il se dédoublerait représentativement, mais parce qu'il s'éprouve lui-même comme se manifestant absolument en pensant, c'est-à-dire en révélant. La *cogitatio*, dans le « cogito ergo sum », ne représente pas l'*ego*, elle en constitue l'immédiate manifestation ; l'*ego* (*res*) se manifeste en se faisant pure *cogitatio* ; il s'affecte ainsi « matériellement » lui-même de sa propre manifestation comme pensant. Il faut ici se garder de ne voir dans cette puissante analyse qu'une répétition en termes cartésiens des thèses caractéristiques de la « phénoménologie matérielle » élaborée par M. Henry. Car il se pourrait que ces thèses permettent seules d'éclairer des points restés jusqu'ici obscurs. Premier exemple et première confirmation : comment comprendre la formule, en apparence répétitive, « [...] certe videre videor, audire, calescere [...] » (AT VII, 29, 15, que l'on aurait pu compléter par AT VII

53, 18-22) ? Si *videre* signifie voir un objet selon l'extase de la représentation, et si le doute révoque précisément l'extase de l'objectivité, comment comprendre qu'en redoublant l'opération douteuse de la représentation, l'*ego* puisse atteindre à une certitude (*certe* [...] *videor*) ? Il faut donc admettre entre *videre* (selon l'objectivité) et *videor*, une « opposition structurelle » (p. 36) ; en effet, si *videor* ne succombe pas au doute, c'est parce qu'il n'offre aucune prise à la réduction de l'objectivité, donc qu'il ne relève pas de son extase ; *videor* ne concerne pas une représentation, ni un objet, mais l'immédiate affection de l'*ego* par lui-même : il me semble, je m'éprouve ; et, par cette auto-affection, le *videor* « désigne la semblance primitive, la capacité originelle d'apparaître et de se donner en vertu de laquelle la vision se manifeste » (p. 27). *Videor* accomplit moins une représentation de la vision représentative (qui s'exposerait d'ailleurs à un double doute), qu'une « impression immédiate de voir » (p. 28). Cette impression, M. Henry montre fortement que Descartes la nomme, dans certains cas du moins, un *sentir*, « sentir primitif de la pensée » (p. 31). De fait, *videre videor* devient « [...] sentiendo sive cogitando se videre » (AT I 413, 15-16), « [...] sentimus nos videre » (413, 20), « [...] sentir est la même chose ici que penser » (*Principes*, I, § 9). Ainsi, le « cogito » implique une compréhension dédoublée de la *cogitatio* : d'une part celle qui représente et objective (dans les *Regulae* d'abord, suggère M. Henry), dont l'écart représentatif s'expose à la réduction (au doute), d'autre part celle qui précède toute représentation, parce qu'elle accomplit la manifestation elle-même dans le « sentir immédiat » d'une *res* absolument manifeste en et à soi comme pensée ; cette acception originelle résiste au doute, puisque celui-ci ne vaut que dans l'écart représentatif.

Cette analyse, certes audacieuse, permet pourtant de comprendre plusieurs autres points. (a) La distinction de deux acceptions de la *cogitatio* a déjà été tentée pour résoudre la difficulté du « cercle cartésien » (Alquié, et, en un autre sens, le signataire de ces lignes) ; mais son exactitude textuelle n'avait encore jamais trouvé une légitimité phénoménologique ; en la donnant, M. Henry trace sans doute une voie sûre pour l'herméneutique des *Meditations*. (b) Cette même distinction permet de fixer le rapport entre les deux définitions de la *res cogitans* juxtaposées dans la *Meditatio II* ; l'une interprète la *res* à partir de la *cogitatio* comme représentation objectivante dans l'extase : « *res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio* » (AT VII, 27, 13-14) ; l'autre l'interprète à partir du pur apparaître de la conscience s'auto-affectant, en privilégiant le *sentir* : « *Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quocumque et sentiens* » (AT VII 28, 21-22). Ici encore, un débat classique entre interprètes trouve un sol phénoménologique. (c) La contribution

la plus neuve et, peut-être aussi, la plus délicate à justement apprécier, de M. Henry tient à ses brillantes analyses de certains passages, obscurs et décisifs, des *Passions de l'Âme* (en particulier les §§ 19 et 36, pp. 37 sq. et 40 sq.) : dans son dernier effort pour penser le « cogito », Descartes aurait pour ainsi dire frôlé la désignation de toute *cogitatio* comme pure passivité, immanente à soi, sans extase (le *sentir* passif restant originel même en situation de doute sur les *sensibilia* !); plus, les volontés elles aussi peuvent s'entendre comme des passions. Il ne semble pas douteux que, prenant au sérieux les *Passions*, en considérant les passions comme un avatar phénoménologiquement privilégié de l'essence de la *cogitatio*, M. Henry ne pose les fondements de l'interprétation, pour l'essentiel encore à venir, de l'ultime et secret travail de Descartes.

Ajoutons encore deux remarques. (d) En pensant la *cogitatio* comme auto-affection passive de la conscience, comme *sentir* originel et pur apparaît, M. Henry s'oppose de front et non sans virulence à l'interprétation heideggérienne du « cogito » comme *cogito me cogitare* [rem]; cette contestation courageuse a un double mérite : d'abord de rendre véritablement discutable la thèse de Heidegger (que la *Forschung* cartésienne n'a encore guère assimilée et sûrement pas critiquée); ensuite de confirmer l'une des ambivalences les plus essentielles de l'inauguration cartésienne, qui supporte deux orientations contradictoires et pourtant conjointes — la *cogitatio* représente (Spinoza, Leibniz, Kant), la *cogitatio* devient un sentiment lorsqu'il s'agit de l'*ego* lui-même (Malebranche, Berkeley). Bref, il se pourrait que le conflit herméneutique qui oppose M. Henry à Heidegger sur le statut du « cogito » consignât une dualité originellement cartésienne de la *cogitatio*. L'examen des *Passions de l'Âme* devient, dans ce contexte, une expérience cruciale. (e) M. Henry relève enfin les nombreux indices d'une obubilation progressive du *videor* (passivité du pur apparaît) par le *videre* (extase représentative) (pp. 58, 61, 74, 86, etc.), en sorte que le *videor* ainsi refoulé devienne, derrière la conscience représentative qui triomphe avec Kant, l'« Inconscient » de la métaphysique occidentale, Inconscient dont l'inconscient freudien n'offrira qu'un avatar tardif, caricatural. Pareille occultation d'une percée propre à Descartes, bien que déjà comprise par lui, a-t-elle pour conséquence de le situer hors de l'histoire de la métaphysique (p. 122-123) ? Ne devrait-on pas risquer au contraire, et en s'appuyant sur les autres travaux de M. Henry (particulièrement ses reprises de Maine de Biran et de Marx), qu'il conviendrait de repérer, d'exhumer et enfin de penser une autre histoire de la philosophie, irréductible à l'« histoire de la métaphysique » élaborée par Heidegger ? A ces questions, M. Henry pourra, le premier, répondre. Mais les historiens de la philosophie seraient bien avisés, eux aussi, de les entendre et de

travailler dans le champ qu'elles ouvrent — avec la violence des véritables innovations. Car, après maintes contributions à l'interprétation de Descartes, la phénoménologie prouve, avec la présente contribution de M. Henry, qu'elle détermine radicalement les enquêtes les plus informées et précises en histoire de la philosophie.

J.-L.M.

* Voir sur cette formule, la récente mise au point de M. Henry, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », *Philosophie*, 15, Paris, été 1987.

2. 1. 7. TURRÓ (S.), *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Avec cette étude sur la genèse et la constitution de la pensée cartésienne, la perspective des travaux sur Descartes, récemment publiés en langue espagnole, s'élargit. Elle est précédée d'une introduction d'E. Lledó qui distingue deux niveaux d'interprétation dans la lecture d'un texte philosophique : interne (comme le pratiquent les grands commentateurs classiques), et externe (par rapport au contexte, au monde culturel ambiant, dans lequel un auteur s'est formé). Le travail de Turró s'inscrit dans cette seconde perspective. L'ouvrage comporte deux grandes parties : la première où il analyse de près l'héritage de la Renaissance, et la deuxième qui comprend la « Ciencia y mecanismo de Descartes » proprement dits, puis une troisième plus brève sur le sujet connaissant (p. 383-423).

L'objectif central de l'œuvre est donc de lire la pensée cartésienne à partir de la Renaissance (en s'intéressant aussi aux thèmes non abordés par Descartes). De ce point de vue, c'est la notion d'équilibre qui semble le mieux rendre compte de l'attitude intellectuelle de Descartes. Quel que soit l'intérêt de cet ouvrage, il reste que bien des points de détail sont discutables, et plus encore la détermination arbitraire de trois moments successifs de la pensée cartésienne (renaissante, naturaliste, mécaniste).

F.J.B.-R.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. ALLARD (Emmy), *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux 1701-1715*, Olms, Hildesheim-Zürich-New-York, 1985, VIII-58 p.

2. 2. 2. DARMON (A.), *Les corps immatériels. Esprits et images dans l'œuvre de Marin Cureau de La Chambre (1594-1669)*, Vrin, Paris, 1985, 164 p.

2. 2. 1. ALLARD (Emmy), *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux 1701-1715*. Ce petit volume reprend une thèse de Halle (1914), tandis que les études sur la philosophie

française moderne connaissaient un grand intérêt à l'Est du Rhin. Il s'agit là d'un ouvrage classique, qui regroupe les critiques du cartésianisme par les Jésuites de Trévoux sous six chapitres : preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, preuves malebranchistes, liaison de l'âme et du corps, réalité du monde extérieur, problèmes de théologie et problèmes de physique. Soixante-dix ans plus tard, ce travail conserve un faible intérêt documentaire : si les problèmes sont bien classés, leur traitement reste sommaire. Pour l'essentiel, l'ouvrage de R.A. Watson (*The Downfall of Cartesianism 1673-1712*, 1966) renouvelle heureusement l'état de la question sur les positions philosophiques du puissant périodique jésuite.

J.-R.A.

2. 2. 2. DARMON (Albert), *Les corps immatériels. Esprits et images dans l'œuvre de Marin Cureau de La Chambre (1594-1669)*. L'étude d'un retour post-cartésien aux traditions antécédentes nous dévoile les désaccords parfaits avec la science et la métaphysique cartésiennes. C'est sur la notion de « substance intermédiaire » que s'appuie Cureau en définissant : — les « esprits » comme cause instrumentale des passions ; — les « images actives » comme la *causa* et/ou *ratio* de la perception et de l'action des êtres vivants ; — la lumière et les couleurs comme des « réalités » presque aussi « vivantes » (les métaphores n'y manquent pas) que le Roi Soleil. Bref, l'œuvre de La Chambre semble bien brouiller les pistes de Descartes — mais sans doute en toute connaissance de cause de la part de l'auteur. Irait-on jusqu'à dire, avec Descartes, qu'on n'y trouve que « des paroles » ? Les références bibliographiques de la présente étude sont en tout cas nombreuses et bien choisies.

M.P.

3. Études particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. ALVAREZ GÓMEZ (Angel), « Descartes. La razón única guía del hombre », *Cuad. salm. Filos.*, 1985, 12, p. 19-43.

3. 1. 2. BEYSSADE (Jean-Marie), « La classification cartésienne des passions et la troisième notion primitive », in *Histoire et structure*, A la mémoire de V. Goldschmidt. Études réunies par J. Brunschwig, Claude Imbert et Alain Roger, Paris, Vrin, 1985, p. 251-260.

3. 1. 3. BUZON (Frédéric de), « Note sur deux antipathies cartésiennes », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1985, 1, p. 27-28.

3. 1. 4. CARTER (R.B.), « Descartes' Bio-Physics », *Philosophia Naturalis*, Meisenheim, 1985, 22, p. 223-249.
3. 1. 5. CESAREO (Rosa), « L'evoluzione del problema morale nel pensiero di Cartesio », *Filosofia*, 1985, 36, p. 79-108.
3. 1. 6. CHEVROTON (D.), « La théorie de l'animal-machine date-t-elle du XVI^e siècle ? » in *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, dir. A. Cazenave et J.-F. Lyotard, Paris, P.U.F., 1985, p. 321-328.
3. 1. 7. CLING (Andrew D.), « Foundationalism and permanence in Descartes' epistemology », *The Southern Journal of Philosophy*, 1985, 23, p. 145-156.
3. 1. 8. COHEN (S.), « Justification and Truth », *Philosophical Studies*, Tucson, 1984, 3, 46, p. 279-299.
3. 1. 9. DANIEL (Stephen H.), « Descartes on myth and ingenuity/ingenium », *The Southern Journal of Philosophy*, 1985, 23, p. 157-170.
3. 1. 10. DERRIDA (Jacky), « La langue et le *Discours de la méthode* », *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, 1983, 3, p. 35-51.
3. 1. 11. DIBON (Paul), « Sur deux lettres de Descartes à Regius », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1985, 2, p. 165-189.
3. 1. 12. DÖRR (H.), « Genealogisches zum *Cogito*. Über ein Motiv des Cartesischen Denkens », *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, Salzburg, n° 44, 1984, 18, p. 104-115.
3. 1. 13. DUMITRIU (Anton), « Cartesio o il dubbio infinito », *Il Contributo*, Rivista critica di scienze umane, 1985, 9, 2, p. 39-77.
3. 1. 14. FRAGA-SILVEIRA (F.), « Fisiologia, concepções médicas e o estatuto da medicina em Descartes », *Transformação*, São Paulo, 8, 1985, p. 39-48.
3. 1. 15. GLOUBERMAN (M.), « Cartesian Certainty : Toward the Categorical Core », *Idealistic Studies*, Worcester (Mass.), 15, 1985, 3, p. 219-247.
3. 1. 16. GOUHIER (Henri), « Esquisse pour une histoire philosophique du ' Je ' », in *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de*

Gandillac, dir. A. Cazenave et J.-F. Lyotard, Paris, P.U.F., 1985, p. 239-242.

3. 1. 17. HARRISON (J.), « The Incorrigeability of the Cogito », *Mind*, 1984, 93, 371, p. 321-335.

3. 1. 18. HATFIELD (G.), « Descartes's *Meditations* as Cognitive Exercises », *Philosophy and Literature*, Dearborn (Mich.), 9, 1985, 1, p. 41-58.

3. 1. 19. HINTIKKA (J.), « Cogito ergo sum : inférence ou performance ? », *Philosophie*, 6, 1985, p. 21-51.

3. 1. 20. HUND (J.), « A Crack in the Foundations of Descartes' Theory of Knowledge », *South African Journal of Philosophy*, 4, 1984, 3, p. 125-129.

3. 1. 21. IMLAY (Robert A.), « Descartes, Russell, Hintikka and the self », *Studia Leibnitiana*, 1985, 17, p. 77-86.

3. 1. 22. LARGEAULT (Jean), « Platon, Aristote, Descartes sur l'espace », *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, 1984, 4, p. 57-78.

3. 1. 23. KORNBLITH (H.), « Ever since Descartes », *The Monist*, 68, 1985, 2, p. 264-276.

3. 1. 24. LAWHEAD (W.F.), « Descartes Through the Looking-Glass : Is it possible to believe what is contradictory ? », *Religious Studies*, London, 21, 1985, 2, p. 169-179.

3. 1. 25. MARRADES MILLET (Julián), « Descartes, Newton y Hegel sobre el método de análisis y síntesis », *Pensamiento*, 1985, 41, p. 393-429.

3. 1. 26. MARKIE (P.J.), « From Cartesian Epistemology to Cartesian Metaphysics », *Philosophical Topics, The Southwestern Journal of Philosophy*, Norman (Okla.), 13, 1985, 2, p. 135-204.

3. 1. 27. MARTY (François), « Analogie et causalité. L'arrière-pays de l'analogie des noms divins », *Philosophie, Revue de l'Institut catholique de Paris*, 10, 1985, p. 87-114.

3. 1. 28. MIWA (Masashi), « Descartes et le problème de l'habitude », *Cartesiana* (Osaka), 6, 1985, p. 1-35 (résumé en français).

3. 1. 29. NAKAMOTO (Yasumori), « Sur la vérité et la fausseté des idées chez Descartes », *Cartesiana* (Osaka), 6, 1985, p. 5-41 (résumé en français).
3. 1. 30. OGILVIE (B.), « Voyager, voyager toujours... ? », *Oui la Philosophie*, 1984, 3, p. 4-10.
3. 1. 31. OSLER (M.J.), « Eternal Truths and the Laws of Nature : the Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature », *Journal of the History of Ideas*, 46, 1985, 3, p. 349-362.
3. 1. 32. PARÉ (F.), « Descartes et Montaigne autobiographes », *Études Littéraires* (Québec), 17, 1984, 2, p. 381-394.
3. 1. 33. PONKO (T.A.), « Descartes' Response to Pyrrhonism », *The New Scholasticism*, 59, 1985, 3, p. 323-338.
3. 1. 34. RADNER (D.), « Is there a Problem of Cartesian Interaction ? », *Journal of the History of Philosophy*, La Jolla (Calif.), 23, 1985, 1, p. 35-49.
3. 1. 35. RODIS-LEWIS (Geneviève), « La volonté chez Descartes et Malebranche », *Studi sul scicento e sull'immaginazione*. Scuola normale superiore di Pisa, Pisa 1985.
3. 1. 36. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Maîtrise de la nature et sagesse humaine chez Descartes », *Les cahiers de Tunisie*, 33, 1985, 131-132, p. 107-119.
3. 1. 37. SAUDAN (A.), « Héroïsme rationnel ou héroïsme passionnel ? A propos d'une lettre de Descartes à Élisabeth », *Bulletin des Actes sémiotiques, Bulletin du groupe de recherches sémio-linguistiques* (EHESS), 7, 1984, 31, p. 30-38.
3. 1. 38. SCHMITT (C.), « Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio », trad. ital. a cura di A. Bolaffi, *Centauro*, 1984, 10, p. 161-168.
3. 1. 39. SEIDEL (Wilhelm), *Französische Musiktheorie im 16. und 17. Jahrhundert*, in *Geschichte der Musiktheorie*, vol. 9, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 353 p.
3. 1. 40. SHEA (W.R.), « Descartes : Methological Ideal and Actual Procedure », *Philosophia Naturalis*, Meisenheim, 21, 1984, 2-4, p. 577-589.

3. 1. 41. SILVEIRA (L.F.), « A união substancial corpo-alma no âmbito da nova ciência cartesiana », *Trans/form/ação*, São Paulo, 1984, 7, p. 25-36.
3. 1. 42. STUART (J.D.), « Frankfurt on Descartes'Dream Argument », *The Philosophical Forum*, 16, 1985, 3, p. 237-245.
3. 1. 43. TANAKA (Hito Hiku), « Sur la datation de la *Recherche de la vérité* de Descartes », *Revue d'études françaises*, n° 19, mars 1985, p. 73-95, Université de Joschi, Tokyo.
3. 1. 44. THAYER-M. (William), « Descartes. La vigilancia del sueño », *Rev. Filos. Chile*, 1984, 23-24, p. 99-108.
3. 1. 45. TWEYMAN (S.), « Descartes' « Demonstrations » of his Existence », *The Southern Journal of Philosophy*, 23, 1985, 1, p. 101-107.
3. 1. 46. VAN BERKEL (K.), « Le débat entre Descartes et Voetius. L'échec de l'introduction du cartésianisme à l'Université d'Utrecht » (en néerlandais), *Tijdschrift voor de Geschiedenis der Geneeskunde, Natuurwetenschappen, Wiskunde en Techniek*, 7, 1984, 1, p. 4-18.
3. 1. 47. VAN DE PITTE (F.), « Descartes'Innate Ideas », *Kant-Studien*, 76, 1985, 4, p. 363-384.
3. 1. 48. VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), « La conscience individuelle selon Descartes », *Bulletin des amis du musée Descartes*, 1, nov. 1985, p. 13-19.
3. 1. 49. WAGNER (Steven J.), « Descartes on the parts of the soul », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984-85, 45, p. 51-70.
3. 1. 50. WITZENMANN (Herbert), *Ein Dreigestirn am Horizont unserer Epoche : Descartes-Spinoza-Leibniz* (Reihe Forschungsberichte, 2), 2, unveränd. Aufl. Dornach, Spicker, 1984, 35 p.
3. 1. 51. ZEMACH (Eddy M.), « De se and Descartes. A new semantics for indexicals », *Noûs*, 1985, 19, p. 181-204.
3. 1. 3. BUZON (Frédéric de), « Note sur deux antipathies cartésiennes ». Dans une « Note sur le mécanisme ordonné chez Descartes » (voir *B.C. XV, 3. 1. 5.*), J. Bernhardt avait rapproché deux antipathies merveilleuses rapportées par Descartes : celle de la peau de loup tendue sur un tambour qui fait taire une peau de mouton résonant sur un tambour voisin (*Compendium Musicae*, AT X 90, texte expliqué

par l'A. dans « Sympathie et Antipathie dans le *Compendium Musicae* », *Aph* 46, 4, 1983, p. 647-53), et celle de la possibilité de « faire saigner les plaies des morts, lorsque le meurtrier s'en approche » (*Principes*, IV, a. 187, AT IX-2 309, légende qui n'appartient pas aux *Principia*). Les deux légendes ont en commun de prêter au cadavre, en totalité ou en partie, des affections du corps vivant. Mais F. de Buzon montre comment la fonction des exemples fait apparaître de grandes différences : dans le *C.M.*, « Descartes n'exclut pas l'existence du fait miraculeux, à charge pour la qualité occulte de l'expliquer [...]. Dans le texte des *Principes* [...] le fait se dissout totalement dans la généralité des raisons », et conclut : « En tant que tel, le fait miraculeux est strictement ininterprétable soit faute de théorie, soit faute de singularité. »
V.C.

3. 1. 13. DUMITRIU (Anton), « Cartesio o il dubbio infinito ». L'auteur, célèbre logicien*, non spécialiste de Descartes, tient pour acquis que ni Montaigne ni Descartes n'étaient croyants, même s'ils pratiquaient une religion. S'attachant aux songes (sans les réserves de Gouhier, nommé en note), Dumitriu développe l'ésotérisme des Rose-Croix, l'espoir faustien en une aide magique (K. Fischer), le « masque » (M. Leroy) et l'influence du « malin génie » dans ces rêves (J. Maritain). Descartes ouvre la science moderne par la *mathesis universalis*. Malgré l'indubitabilité du moi pensant (aucune mention de la métaphysique : Dieu, spiritualité...), le « doute » reste « continu », indéfiniment : l'homme, possesseur de la nature, est impuissant devant sa propre disparition.

G.R.L.

* *Istoria Logicii*, Bucarest, 1969, 1050 p. (voir c.r. dans *Aph* 36, 2, avril-juin 1973) ; trad. angl. en 4 vol., *History of Logic*, Abacus Press, Tunbridge Wells, Kent, 1977, dont le vol. III, chap. xxx, p. 32-39 est consacré à la logique de Descartes. Sur Descartes, signalons encore *Cartea intilnirilor admirabile*, Bucarest, 1981, qui comporte une « rencontre » avec Descartes (c.r. dans *Aph* 46, 3, juil.-sept. 1983). Et enfin, plus généralement, *Philosophia mirabilis*, Bucaresti, 1974, (c.r. dans *Aph* 38, 4, oct.-déc. 1975). Tant d'érudition et d'intelligence d'histoire de la logique rendent d'autant plus surprenant l'art. présent (V.C.).

3. 1. 35. RODIS-LEWIS (Geneviève), « La volonté chez Descartes et Malebranche ». Cet article dense et suggestif, fourmillant d'idées, dont on ne retiendra ici que quelques-unes, parcourt l'ensemble de la pensée cartésienne sur la volonté et souligne le caractère « tardif » et « soudain » de la thèse proprement cartésienne bien connue qui rapporte à la volonté, et non plus à l'entendement tenu désormais pour passif, l'activité du jugement spéculatif, unifiant ainsi les deux domaines de l'action et de la connaissance.

L'auteur commence par évoquer ce que Malebranche semble retenir de cette unification, alors même que sa conception de la volonté est toute différente, et signale le maintien, chez Malebranche, d'une différence entre le consentement au vrai et le consentement au bien, lequel comprend deux actions de la volonté, le mouvement d'amour s'ajoutant au jugement.

Un nouveau regard sur les textes discutés du recueil de notes « *Cartesius* », le rappel des pages des *Regulae* où l'entendement apparaît comme actif, l'insistance sur la quasi-absence, dans le *Discours de la Méthode*, des concepts philosophiques de volonté et de liberté permettent ensuite de dégager l'apport original de la *Méditation IV*, confirmé par quelques lettres de la correspondance qui, de 1639 à 1641, accompagne la mise au point des *Méditations*. Au passage, l'auteur revient sur une vieille discussion (la volonté est-elle pour Descartes essentielle à la pensée ?) pour confirmer une réponse positive (ce en quoi Malebranche ne suit pas Descartes), et montre la possibilité d'une lecture « à deux niveaux » des *Méditations I* à *III* selon qu'on en situe la rédaction avant ou après 1638. L'un des grands intérêts de l'article est en effet de rappeler que la rédaction des *Méditations* n'est pas un commencement absolu mais reprend et complète un « commencement de Métaphysique » écrit en 1629. La *Méditation IV* est un de ces compléments, qui vient rompre, mais sans dommage, la continuité, que l'auteur rend manifeste dans un autre article¹, de la première rédaction des *Méditations III* et *V*.

L'auteur montre enfin l'importance croissante que prend ensuite la liberté dans la réflexion de Descartes, notamment dans les *lettres à Mesland* du 9.2.45 et à *Christine* du 20.11.47, et dans les articles 153 à 161 des *Passions de l'Ame*, qui seraient – hypothèse neuve de l'auteur – une addition par rapport à la première rédaction où notre liberté n'apparaît pas avec la même force.

En ce qui concerne la *lettre à Mesland*, l'auteur souligne que sa fin ne comporte aucun accommodement à la thèse des jésuites et que sa nouveauté est dans la distinction du temps qui précède l'action de la volonté et du temps de son accomplissement. Peut-être pourrait-on voir précisément dans cette distinction le moyen de maintenir sans concession pour le temps de l'accomplissement, mais non avant l'action, la thèse de la *Méditation IV*.

M.B.

1. « On the Complementarity of Meditations III and V : From the 'General Rule' of Evidence to 'Certain Science' », *Essays on Descartes' Meditations*, ed. A. Rorty, University of California Press, 1986.

3. 1. 39. SEIDEL (Wilhelm), *Französische Musiktheorie im 16. und 17. Jahrhundert*. Les pages 46 à 56 du neuvième volume de cette

monumentale histoire de la théorie musicale (en cours de rédaction) analysent le seul texte du *Compendium musicae*, situé dans l'apparente continuité des traités français post-zarliniens. Quelques lettres touchant l'acoustique sont mentionnées en note. L'A. remarque avec justesse que le souci de Descartes est de fonder mieux que cela n'avait été fait auparavant la pratique des musiciens, et insiste sur les *Praenotanda*, conçus comme théorie du plaisir sensible. Les références bibliographiques vont jusqu'à 1979. On regrettera que le point de vue adopté écarte du champ de l'étude les problèmes liés à la relation entre théorie musicale, science et philosophie.

Il faut signaler de plus un excellent résumé des positions de Mersenne dans les pages qui suivent.

F. de B.

3. 1. 48. VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), « La conscience individuelle selon Descartes ». Le propos de cette conférence est double : il s'agit pour l'A. de montrer la valeur de la certitude subjective du *cogito, sum*, et d'affirmer l'individualité radicale de la conscience, en direction de l'intersubjectivité et de l'universalité du savoir.

F. de B.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. « Descartes et l'Allemagne », *Les Études philosophiques*, 1985, 2.

3. 2. 2. BEAUNE (J.-C.), « L'homme machinal et la machine humaine », *Les Études philosophiques*, 1985, 1, p. 33-44.

3. 2. 3. BOURGEOIS (Bernard), « Hegel et Descartes », *Les Études philosophiques*, 1985, 2, p. 221-235.

3. 2. 4. BRACKEN (Harry M.), *Mind and language. Essays on Descartes and Chomsky*, Dordrecht, Foris Publications, 1984, XIV-154 p.

3. 2. 5. BRANDT BOLTON (M.), « Spinoza on Cartesian Doubt », *Noûs*, Detroit, 19, 1985, 3, p. 379-395.

3. 2. 6. BROWN (Stuart), « Leibniz's Break with Cartesian 'Rationalism' », in *Philosophy, its History and Historiography*, éd. par A.J. Holland, Dordrecht, D. Reidel, 1985, p. 195-208.

3. 2. 7. CASCARDI (A.J.), « Skepticism and Deconstruction », *Philosophy and Literature*, Dearborn (Mich.), 8, 1984, 1, p. 1-13.
3. 2. 8. CLARKE (D.M.), « Cartesian Science in France, 1660-1700 », in *Philosophy, its History and Historiography*, éd. par A.J. Holland, Dordrecht, D. Reidel, 1985, p. 165-178.
3. 2. 9. DROPSY (D.), « La rationalité cartésienne à l'abri de tout soupçon ? », *Cahiers internationaux du Symbolisme*, Mons, 1985, 51-52, p. 31-44.
3. 2. 10. GLOUBERMAN (M.), « Descartes' Proto-Critique », *History of European Ideas*, Haifa, 6, 1985, 2, p. 153-171.
3. 2. 11. GÓMEZ (R.), « La imaginación en Descartes y Kant », *Actas del tercer congreso nacional de filosofía*, vol. II, Buenos-Aires, 1982, p. 316-322.
3. 1. 12. HASSING (R.F.), « Wholes, Parts, and Laws of Motion », *Nature and System. Philosophical Studies of Natural and Artificial Systems*, Tucson, 6, 1984, 4, p. 195-215.
3. 2. 13. JOLY (André), « Cartesian or Condillacian linguistics ? », *Topoi*, 1985, 4, p. 145-149.
3. 2. 14. KWAAD (G.C.), « La vérité comme effet : Rorty et la nature du miroir », (en néerlandais), *Kennis en Methode, Tijdschrift voor Wetenschapsfilosofie en Methodologie*, Meppel, 8, 1984, 3, p. 209-224.
3. 2. 15. LAUTH (Reinhardt), « La conception de la philosophie cartésienne par Reinhold au début du XIX^e siècle. Ses conséquences pour le développement de la philosophie allemande », *Les Études philosophiques*, 1985, 2, p. 191-204.
3. 2. 16. MARION (Jean-Luc), « De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz », *XVII^e siècle*, 37, 147, p. 143-164.
3. 2. 17. MARQUET (Jean-François), « Schelling et Descartes », *Les Études philosophiques*, 1985, 2, p. 237-250.
3. 2. 18. MESSERI (Marco), « Il corpo singolo nella teorica fisica della materia di Spinoza ed in quella di Descartes », *Ann. Scuola norm. sup. Pisa*, 1984, 14, p. 771-795.

3. 2. 19. MICHALSKI (K.), « Husserl et Descartes : quand le monde nous semble-t-il incompréhensible ? » (en polonais), *Studia Filozoficzne*, Varsovie, 1985, 233, p. 3-16.
3. 2. 20. PARIENTE (Jean-Claude), *L'analyse du langage à Port-Royal*, Éditions de Minuit, Paris, 1985, 388 p.
3. 2. 21. PHILONENKO (Alexis), « Sur Descartes et Fichte », *Les Études philosophiques*, 1985, 2, p. 205-219.
3. 2. 22. PRIOR (A.), « Wittgenstein y el racionalismo de la modernidad », *Actas del tercer congreso nacional de filosofía*, vol. I, Buenos Aires, 1982, p. 400-406.
3. 2. 23. RÖD (Wolfgang), « Descartes dans la philosophie universitaire allemande du XVIII^e siècle », *Les Études philosophiques*, 1985, 2, p. 161-173.
3. 2. 24. ROGERS (G.A.J.), « Descartes and the English », *Archives Internationales d'Histoire des Idées*, 1985, 110, p. 281-302.
3. 2. 25. SEIFERT (J.), « Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument », *Theologia*, Athènes, 56, 1985, 4, p. 878-905.
3. 2. 26. SHIRLEY (E.S.), « The Mapping Argument and Descartes' Deceitful Demon », *Philosophical Topics, The Southwestern Journal of Philosophy*, Norman, 13, 1985, 2, p. 53-60.
3. 2. 27. SIMPSON (P.), « The Nature and Origin of Ideas : the Controversy over Innate Ideas Reconsidered », *International Philosophical Quarterly*, Bronx, N.Y., 1985, 25, 97, p. 15-30.
3. 2. 28. SOURISSE (M.), « Simone Weil et la tradition cartésienne », *Cahiers Simone Weil*, 8, 1985, 1, p. 25-41.
3. 2. 29. VAN DE PITTE (F.), « Descartes et Kant : empirisme et innéité », *Les Études philosophiques*, 1985, 2, p. 175-190.
3. 2. 30. WÜSTENBERG (Klaus), *Kritische Analysen zu den Grundproblemen der Transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderen Berücksichtigung der Philosophie Descartes'*, Leiden, E.J. Brill, 1985, 174 p.
3. 2. 1. « Descartes et l'Allemagne », *Les Études Philosophiques*. Les six études rassemblées ici reprennent les textes des conférences

tenues en Sorbonne lors de la troisième *Journée d'Études cartésiennes* (4 juin 1983). Le thème commun de cette rencontre était la présence de Descartes dans la philosophie allemande, du milieu du xvii^e siècle à la dernière œuvre de Schelling. Les communications sont recensées sous le nom du conférencier : voir les n^{os} 3.2.3., 15, 17, 21, 23 et 29.

3. 2. 3. BOURGEOIS (Bernard), « Hegel et Descartes ». L'A. étudie la double relation de Hegel à Descartes : Descartes dans la philosophie de Hegel, et Descartes dans l'histoire de la philosophie lue par Hegel. Si Descartes est, selon la formule célèbre, un « héros », il n'est pas pour autant un maître pour Hegel : peu présent dans sa philosophie, il constitue cependant dans l'histoire de la philosophie ce moment essentiel où le concept apparaît comme concept. Ce qui permet de prendre au sérieux, précisément, ce terme même de héros de l'histoire de la pensée, analogue du héros de l'histoire universelle.

F. de B.

3. 2. 15. LAUTH (Reinhardt), « La conception de la philosophie cartésienne par Reinhold au début du xix^e siècle. Ses conséquences pour le développement de la philosophie allemande ». Dans cette étude très informée l'A. montre la fonction de la lecture de la philosophie de Descartes par Reinhold (*Beiträge...*, 1801) dans les polémiques philosophiques allemandes. Deux traits principaux du cartésianisme se dégagent pour Reinhold (qui se fonde sur les *Méditations* et le *Discours*) : le but de la philosophie est de donner un fondement inébranlable à la connaissance (le Vrai fondamental) ; et surtout, Reinhold voit le principe fondamental de Descartes non dans le *cogito* mais en Dieu.

F. de B.

3. 2. 16. MARION (Jean-Luc). « De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz ». Cet article retiendra d'autant plus l'attention qu'il prolonge la thèse soutenue en 1980 sur la création des vérités éternelles. Reprise d'un chapitre final (section 19, « le fondement sans analogie ») dans la version inédite, qui avait été écarté de l'ouvrage publié (*Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., 1981), il est consacré aux trois grands successeurs qui ont tous, à des titres divers, rejeté la doctrine de Descartes. Il constitue ainsi, en principe, le pendant aux chapitres d'ouverture. Car, pour mieux saisir la singularité du du savoir rationnel (la science moderne comme déploiement d'une intelligibilité de type mathématique) à une transgression vers une liberté fondatrice (la toute-puissance incompréhensible du Dieu créateur, « la distance inconditionnée de l'infini et donc l'irreprésentabilité de l'idée d'infini », p. 161), l'auteur le cernait par un avant et un après.

Avant, l'analogie perdue de Suarez à Galilée, les positions théologiques ou scientifiques développées dans le Livre I et ses neuf sections. Après, « dans le domaine proprement philosophique » (p. 143), la fermeture métaphysique sur la totale intelligibilité d'un rationalisme sans faille ou fracture, c'est-à-dire aussi bien sans ouverture « sur un horizon étranger » (p. 162).

L'auteur s'attache à « la triple offensive » de Spinoza (I, p. 144-150), Malebranche (II, p. 150-154) et Leibniz (III, p. 154-161) contre la création des vérités éternelles. A chaque fois il reprend l'examen des textes, nombreux et souvent célèbres, qui développent le rejet motivé de la thèse cartésienne. Il montre comment chacun des trois auteurs modifie aussi bien (a) le statut des vérités éternelles (elles cessent d'être des créatures dépendant d'un libre décret divin, d'un acte de sa volonté) que (b) le statut de notre connaissance (il cesse d'y avoir hétérogénéité radicale entre notre connaissance des vérités éternelles et leur rapport à Dieu, ce qu'on peut appeler l'entendement divin ou la science que Dieu a de ces vérités). Reprenant la terminologie et les principes d'interprétation développés dans la *Théologie blanche*, l'auteur retrouve chez les trois successeurs de Descartes ce qu'il avait relevé chez les théologiens et les savants qui l'avaient précédé et contre lesquels s'était constituée la doctrine. A savoir, d'abord, (a) l'indépendance incréée des vérités qui tendraient (c'est un « soupçon », p. 158) à s'imposer comme une espèce de *fatum* non seulement à la volonté de Dieu mais même à son entendement et pour finir à Dieu lui-même. Malebranche ici est le plus explicite : « là où d'autres bousaient, il affirme, plus, il souligne jusqu'à l'obsession, que les vérités s'imposent à Dieu même » (p. 153). Ensuite (b) ce qu'il appelle l'univocité au moins tangentielle (par ex. p. 160-161) par quoi notre connaissance vraie, à nous autres hommes, est homogène à la connaissance que Dieu a. Spinoza monte ici en première ligne avec sa « doctrine de la connaissance par idée adéquate », puisqu'il insère l'humain dans le divin comme une partie dans un tout (p. 147-148). Le mérite de Leibniz, son « avancée métaphysique décisive » (p. 156), est de donner avec le principe de raison leur unité systématique aux critiques encore dispersées qu'avaient formulées Spinoza et Malebranche (p. 161). « C'est en refermant l'ouverture cartésienne qu'il achève la métaphysique classique » (p. 157). Par-delà Descartes solitaire (p. 154-155), il « exerce pour ainsi dire une revanche posthume de Suarez », d'autant moins surprenante qu'il a été « formé dans l'université luthérienne, elle-même dépendante des *Disputationes Metaphysicae* » (p. 162).

On retrouve dans cet article toute la vigueur spéculative de l'auteur. Ampleur et rigueur de l'entreprise, qui rapporte dans l'histoire de l'ontologie le moment cartésien à « ce que Heidegger nommait *le temps d'incubation* du principe de raison ». Et dans le traitement des auteurs,

mélange d'acribie (dans l'abondant recensement des références) et de hauteur un peu cavalière. Dès qu'il soupçonne une dérive univociste, même tangentielle, l'auteur devient expéditif et même, nous semble-t-il, un peu tendancieux dans le procès d'intention. Prenons un exemple. Spinoza, à la fin d'*Éthique* I 33 scolie 2, déclare qu'il préfère encore (pour parler comme l'auteur) l'erreur volontariste à l'erreur univociste. Faut-il dire qu'il « contredit presque l'ensemble de son développement antérieur » (p. 144) ? Ce serait oublier deux choses. (a) L'entendement infini de Dieu dont le nôtre est une partie relève de la nature naturée, il ne se confond pas avec l'attribut de la Pensée, naturant incommensurable à tout naturé. (b) Dieu, comme naturant, est cause efficiente des essences des modes (les vérités éternelles) tout autant que de leur existence : Leibniz a fort bien vu ici la continuité entre Descartes et Spinoza, et n'a nullement commis un « amalgame grossier qui va jusqu'au paradoxe » (p. 157). Si Spinoza pense pouvoir rejeter les deux erreurs à la fois, c'est parce qu'il fait exactement l'inverse de ce que dit l'auteur : loin d'entendre la causalité interne de Dieu à son propre égard au même sens que la causalité externe de Dieu à l'égard des modes finis, à savoir comme pure et simple efficence (et de déplacer ainsi la *causa sui* vers les modes finis), il ramène la causalité externe au sens premier et seul canonique de la *causa sui*, recueilli dans la définition 1, à savoir comme pure immanence et causalité formelle de l'essence. Le mouvement interne des trois philosophies discutées est manifestement subordonné à la logique d'un procès en inquisition : d'où certaines distorsions ou approximations.

L'ensemble repose sur un point de doctrine cartésienne important : le texte des *Sixièmes Réponses* (n^{os} 6 à 8) est-il ambigu, le plus faible, le moins cartésien ? L'auteur remarque à juste titre que c'est à lui que se sont attaqués de façon privilégiée les trois anti-cartésiens, et il les soupçonne d'avoir voulu ainsi se faciliter la tâche. Mais l'importance que nous attachons aujourd'hui aux trois *lettres* de 1630 ne doit pas faire oublier le privilège d'un exposé *publié* (avec la grande œuvre des *Méditations*), le seul qui traite de façon développée les vérités éternelles de la morale, la *ratio boni*, aussi bien que de la mathématique. C'est pourquoi il est tout à fait légitime qu'il se soit trouvé au centre des débats. Il serait bien étonnant que Descartes n'y ait pas donné à sa doctrine le plus de force dont elle lui semblait susceptible, et une interprétation qui ne s'accorderait pas avec ce texte serait suspecte.

Complément important à la thèse publiée, cet article en dégage les implications ou les conséquences. Le lecteur appréciera s'il en confirme et renforce l'argument essentiel. En tout cas, il semble bien établir un point essentiel : le mouvement qui tire la métaphysique vers

le règne universel du principe de raison a commandé tous les débats autour de la libre création des vérités éternelles.

J.-M.B.

3. 2. 17. MARQUET (Jean-François), « Schelling et Descartes ». Il revenait au traducteur de la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* (Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1983) de faire le point sur la manière dont Schelling recevait l'œuvre cartésienne ; l'essentiel se trouve pour lui dans le dualisme et dans le *cogito* (allégué comme un commencement prometteur d'une philosophie pure, mais sans succès, dès 1794), et surtout dans l'argument ontologique.

F. de B.

3. 2. 20. PARIENTE (Jean-Claude), *L'analyse du langage à Port-Royal*. Seule la « première étude » de cet ouvrage de qualité (« Cartésianisme et théorie des incidentes », p. 15-101, et surtout le deuxième chapitre « Aspects cartésiens de la théorie du langage à Port-Royal », p. 49-82) concerne les études cartésiennes. L'A., après avoir regretté que nous ignorions avec quels manuels Descartes a fait ses études (p. 11, qui poursuit : « [...] il serait bon de savoir ce que Descartes avait appris à La Flèche de l'inférence [...]. Le *Compendium* oublié dans lequel Descartes a pu prendre connaissance de la pensée d'Aristote nous serait bien utile » — regret qui permet à l'A. de ne lire ni les travaux récents sur les études et les maîtres de Descartes, ni Descartes lui-même, qui mentionne les Conimbres, Tolet et Rubius (AT III 185), mais aussi Abra de Raconis (AT III 234 et 251) et Eustache de Saint-Paul (AT III 185, 232, 259, 260), ni enfin les manuels, utilisés à La Flèche, de Toledo et Fonseca, dont les *Institutionum dialecticarum libri octo* sont réédités à La Flèche même en 1609 !), se propose d'« expliquer pourquoi et en quel sens nous admettons l[a] première [thèse de Chomsky], adoptant ainsi la position selon laquelle la *Grammaire générale* est une œuvre d'inspiration cartésienne » (p. 50). Ainsi, discutant précisément *La linguistique cartésienne*, l'A. affirme qu'« on peut légitimement parler d'influence cartésienne » (p. 51), à partir de la lecture de quelques textes de Descartes, principalement DM V et les « IV^e [s, passim] *Objections et Réponses* » (puis les « VI^e [s] *Réponses* »). L'A. ajoute que « la théorie cartésienne du jugement [...] a [...] fourni le plan même de la *Grammaire générale*, du moins dans sa deuxième partie » (p. 56). Suit une analyse précise sur les incidentes et le statut des fausses idées (IV^{es} *Objections et Réponses* ; il est dommage que l'A. n'ait pas confronté 1662 et 1683, c'est-à-dire son § III.2.3 et *Des vraies et des fausses idées*), qui a pour but de montrer que « la théorie des termes complexes a l'une de ses sources dans l'interprétation que donne Arnauld de la

théorie cartésienne des idées confuses » (p. 79). Bref, l'A. « atteste dans la *Grammaire* et la *Logique* de Port-Royal toute une présence du cartésianisme » (p. 81) : ce que Chomsky lui-même avait qualifié de « banalité » (*op. cit.*, trad. fr. Seuil 1969, p. 17), mais qui restait à montrer — mais non présence de Descartes. Or plutôt que de « rappeler » les circonstances qui expliqueraient par « la prudence des Messieurs » (p. 52) le « silence » (*ibid.*), « l'absence de référence à Descartes » (p. 53), il eût été sans doute plus intéressant de mesurer précisément l'enjeu de l'incessant travail du texte à l'œuvre dans la *Logique* entre la 1^{re} édition (1662) et la deuxième (1664), qui marqua de façon nette et décisive l'entrée des *Regulae* à Port-Royal, particulièrement les *Règles* XIII et XIV, par exemple en IV, 2 (2^e éd., IV, 1 dans la 1^{re} éd.) où le nom même de Descartes est cité, en note (pour les *Regulae*, 2^e éd.) et dans le corps du texte (pour le DM, 1^{re} éd.) — ce qui invalide l'argument de la « prudence » pour la *Grammaire générale*. On regrettera que la *lettre à Mersenne* du 20/11/1629, sur la possibilité d'une langue universelle (importance de la grammaire justement) n'ait pas été, à notre connaissance, mentionnée.

La p. 52 enfin donne à l'historien du cartésianisme l'occasion de rectifier quelques erreurs (qui, bien sûr, ne discréditent en rien la pertinence des analyses, mais qui n'appartiennent pas cependant au genre, bien représenté dans l'ouvrage, de la pure et simple coquille, comme p. 82, n. 30, « Sainte-B < r > euve », à propos d'une citation que fournit déjà Chomsky, *op. cit.* p. 17, note) : 1) « 'la persécution du cartésianisme' obtient ses premiers [?] résultats en 1662. Cette année-là, la Congrégation de l'Index, poussée par les Jésuites, interdit la lecture des ouvrages de Descartes 'donec corrigantur' ». La condamnation date évidemment de 1663 (acte du 20 novembre 1663) ; 2) Cinq ans plus tard, les restes de Descartes sont inhumés à Saint-Étienne-du-Mont » ; erreur inverse, c'est trois ans plus tard, en 1666 (ou quatre, si le point de départ est la date fautive de 1662), et surtout (les restes de Pascal en eussent frémi), il ne s'agit pas de Saint-Étienne, mais de Sainte-Geneviève du Mont (sur l'actuel emplacement du lycée Henri IV, et dont il reste la tour).

V.C.

3. 2. 21. PHILONENKO (Alexis), « Sur Descartes et Fichte ». La relation de la méthode et de la métaphysique constitue l'objet de cette étude, qui réfute notamment l'idée d'un doute méthodique cartésien propre à élaborer une métaphysique (et qui, en retour, serait garanti par elle). L'A. analyse en parallèle les contresens sur la *Doctrine de la Science* (identité du Moi) et sur le *cogito*.

F. de B.

3. 2. 23. RÖD (Wolfgang), « Descartes dans la philosophie universitaire allemande du XVIII^e siècle ». L'impeccable information de l'A. lui permet d'esquisser une analyse des structures profondes de l'histoire de la philosophie dans la période si mal connue qui sépare Leibniz de Kant. Les enjeux des discussions portent sur la conception de la matière, l'union de l'âme et du corps, l'utilisation (ou le refus) de la méthode mathématique en métaphysique, l'idée d'existence, et la notion même de *philosophia prima* : l'école wolffienne, rationaliste, suit pour l'essentiel la critique leibnizienne, tandis que le mouvement dit antirationaliste (Thomasius, Crusius, etc.) ne reprend que ponctuellement les positions cartésiennes.

F. de B.

3. 2. 29. Van de PITTE (Frédéric P.), « Descartes et Kant : empirisme et innéité ». La thèse paradoxale de l'A. est que Descartes, comme Kant dont il annoncerait par là l'œuvre, est un empiriste résolu ; le nerf de la démonstration est une révision assez étonnante de la théorie cartésienne des idées, assimilée à une théorie des formes dont le contenu serait toujours livré par une expérience sensible. De fait, à ce prix, on comprend comment l'assimilation avec Kant est possible. Mais est-ce très raisonnable ? Le commentaire frise le contresens lorsqu'il est question de l'idée de Dieu. De plus, on peut remarquer que ce qui constitue l'empirisme classique n'est pas tant l'idée que l'expérience, sensible ou non, fournirait des informations (dans une telle perspective, chacun serait empiriste), mais plutôt qu'elle est l'unique source de toute connaissance. L'interprétation de l'A. assimile les *ideae innatae* à des « formes engendrées par l'esprit lui-même » (p. 180), et apparemment les confond donc avec les idées factices. Mais même ainsi, la perception sensible est toujours fondée et n'est jamais première ; ce qui suffit à prouver le contraire de la thèse annoncée.

Enfin, on voit mal comment « les courbes transcendantes nous transportent au-delà de la perception sensible (p. 184). »

F. de B.

DÉPÔT LÉGAL - 1^{er} TRIMESTRE 1988

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN FÉVRIER 1988

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

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