

BULLETIN CARTÉSIEN XXIV

publié par l'Équipe DESCARTES*

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1993*
*An international critical bibliography
of Cartesian Studies for 1993*

LIMINAIRES

I. De quelques citations cartésiennes de l'Écriture Sainte, par Vincent CARRAUD et Jean-Luc MARION.

II. Le catalogue de la bibliothèque d'Isaac Beeckman, par Jean-Robert ARMOGATHE.

III. Descartes à Stockholm : de la résidence au mausolée, par Jean-François de RAYMOND.

I

DE QUELQUES CITATIONS CARTÉSIENNES DE L'ÉCRITURE SAINTE

Le liminaire II du *BC XVIII* avait donné une liste des références scripturaires du corpus cartésien : un grand nombre d'entre elles venait de passages soumis à Descartes par des objecteurs et des correspondants, ou que lui-même citait explicitement et commentait pour leur répondre. Ainsi cette liste¹ a-t-elle mis principalement en valeur la correspondance, les *Réponses aux Objections*, la *lettre à Voet* ou l'*Entretien avec Burman*. Ce faisant, nous avons sous-estimé un autre type de rapport de Descartes à l'Écriture Sainte, pourtant tout à fait traditionnel : celui qui intègre purement et simplement dans le *continuum* de son

* *Centre d'études cartésiennes* de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Marie Beyssade ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes A. Bitbol-Hespériès, K. Hiramatsu-Hiromitsu, L. Renault, G. Rodis-Lewis, L. Shapiro ; MM. J.-R. Armogathe, J.-C. Barbout, F. de Buzon, V. Carraud, M. Devaux, M. Kobayashi, J.-L. Marion, D. Moreau, G. Olivo, L. Shapiro, T. Verbeek. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

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

propos un verset de l'Écriture. Ce procédé courant de réappropriation du texte biblique admet une justification théologique évidente et souvent répétée par la tradition, engageant au demeurant une certaine conception de l'*autor* et de l'*auctoritas* qui cesse précisément d'avoir cours au XVII^e siècle : les paroles de l'Écriture ne sont pas seulement le lieu le plus commun dont dispose un auteur, elles sont proprement toujours déjà siennes. Après Montaigne, Descartes, *christianus philosophus* (AT VII, 3, 6), ne fait pas exception à cette tradition. Nous en prenons plusieurs exemples, curieusement non signalés (à notre connaissance) par les commentateurs, mais qui étaient patents pour les contemporains.

1) *Meditatio Quarta*, AT VII, 53, 18-22

Colossiens 2,3

« Jamque videre videor aliquam viam
per quam ab ista *contemplatione* veri Dei,
in quo nempe sunt omnes thesauri
scientiarum et sapientiae absconditi,
ad caeterarum rerum cognitionem
deveniatur ».

« in quo sunt omnes thesauri
sapientiae et scientiae absconditi »

A l'évidence le duc de Luynes a vu la citation, qui substitue à *nempe* une mise entre parenthèses. On peut penser en effet que *nempe* signifie « de fait », c'est-à-dire a le sens de « je cite ». Les lignes qui précèdent font peut-être écho au verset antérieur : « [...] in omnes divitias plenitudinis *intellectus*, in *agnitionem* mysterii Dei Patris et Christi Iesu : in quo [...] » (*Col* 2,2) ; « [...] nihil certius ab *humano ingenio cognosci* posse confidam [ce dernier mot est lui-même remarquable]. Jamque videre videor aliquam viam per quam ab ista *contemplatione* veri Dei, in quo [...] » (Descartes). Nous soulignons seulement ces rapprochements que des études ultérieures pourront commenter en analysant la présence, dans l'œuvre de Descartes, de la *lettre aux Colossiens* dont plusieurs prescriptions sonnent comme des formules cartésiennes. Nous n'en citerons qu'une, prise au verset suivant, et répétée au verset 8 : « Hoc autem dico ut nemo vos *decipiat* in *sublimitate* sermonum. [...] Videte ne quis vos *decipiat per philosophiam* et inanem *fallaciam* secundum traditionem » (2,8 : la même page des *Meditationes* en reprend le vocabulaire). Ces *sublimes* paroles de la philosophie nous amènent à notre second exemple.

2) Comme la *lettre aux Colossiens*, la Règle IX met en garde contre « *sublimes* quasdam et alte petitas *philosophorum rationes* » (AT X, 401, 14-15). Mais la réminiscence biblique de Descartes devient soudain mémoire exacte :

Regula IX (AT X, 401, 17-18)
« [...] male sani profecto qui
tenebras chariores habent quam
lucem »

Jean 3, 19
« dilexerunt homines magis
tenebras quam lucem »

Ce rapprochement met fin à une querelle d'interprètes, puisqu'il permet de confirmer la lecture *chariores* (AT et ms A, ainsi que Glazemaker² = *dilexerunt*) et d'exclure la conjecture *clariores* proposée par plusieurs (Crapulli et ms de Hanovre, Marion³).

3) Le syntagme paulinien déjà rencontré de la science et de la sagesse de Dieu (qui sont richesses ou trésor) se retrouve dans la *lettre aux Romains*, en une des citations préférées de Malebranche comme de Mersenne : « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia eius, et investigabiles viae eius ! Quis enim cognovit sensum Domini ? Aut quis consiliarius eius fuit ? » (*Rm* 11, 33-34 qui cite *Is* 40, 13). Si l'incompréhensibilité des jugements de Dieu est une thèse constante du cartésianisme, si on peut aussi retrouver l'écho de ces versets de nouveau dans la *Meditatio* IV (AT VII, 55, 25-26 : « non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei »), c'est surtout dans les *Principia* I, 28 que la présence de la *lettre aux Romains* est la plus manifeste : « quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus » (AT VIII-1, 15, 28-30 ; voir aussi III, 2 et la *lettre à Elisabeth* du 15 septembre 1645, AT IV, 292, 25-26). Bref, nous savons depuis 1630 au moins que le Dieu de Descartes n'agit que selon le *conseil* de sa propre *volonté*, comme celui de la *lettre aux Ephésiens*, « qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae » (*Eph* 1, 11).

Les *Regulae*, les *Meditationes*, les *Principia* : ces rapprochements, que d'autres suivront sans doute⁴ – ne suffit-il pas de lire ? – confirment, à la fois par leur exactitude indiscutable et par les différences minimales d'avec la lettre même de l'Écriture, l'admirable connaissance que Descartes a du texte néo-testamentaire. Sa mémoire n'en est pas seulement ample, elle est aussi présente. Si Descartes, à la différence des scolastiques, refuse de s'appuyer sur des autorités, il ne répugne pas à faire sien le texte de l'Écriture.

V. C. et J.-L. M.

1. Liste que cette note nous donne l'occasion de corriger ou de compléter. La *lettre à Chanut* du 6 juin 1647, AT V, 53, 31-54, 1 ne renvoyait pas tant à *Jn* 1, 3 qu'elle n'en télescopiait la formule « omnia per ipsum facta sunt » avec celle de *Prov.* 16, 4, conforme au sens du propos cartésien : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus ».

2. Trad. Glazemaker, 1684 : « [...] die die duirternissen liever hebben dan het licht », in *Regulae in directionem ingenii*, texte critique établi par G. Crapulli, avec la version hollandaise du XVII^e siècle, La Haye, 1966, p. 33.

3. CRAPULLI, *ibid.* ; J.-L. MARION, *Règles utiles et claires...*, La Haye, 1977, p. 210.

4. Comment, par exemple, rendre compte de l'ajout étonnant, à la fin de la *Meditatio* I, de la *chair et du sang* entre les yeux et les autres sens que je considérerai désormais n'avoir pas, sans faire référence au couple biblique *caro et sanguis* dont AT VII, 23, 2 constitue une réminiscence (ce syntagme est d'ailleurs un hapax des *Meditations* : *sanguis* ne se retrouve, seul, qu'en 84, 21) ; voir en part., outre *Mat* 16, 17, 1 *Cor* 15, 50 ou *Gal* 1, 16, *Jn* 1, 13 : le doute me met bien hors du monde. Quant à la *lettre à Dinet* (596, 23-24), elle reprend la fiction rhétorique qui ouvre la *lettre aux Galates* (1, 8) : si un ange...

II

LE CATALOGUE DE LA BIBLIOTHÈQUE D'ISAAC BEECKMAN

Le cardinal Passionei (1682-1761), bibliothécaire de la Vaticane, s'était composé une remarquable bibliothèque personnelle qui fut à sa mort acquise par la Bibliotheca Angelica (Rome). Un des traits particuliers de ce fonds est sa richesse en catalogues de bibliothèques, surtout celles de particuliers. On sait l'intérêt de ces catalogues, souvent imprimés en vue de la vente posthume des collections. Consulté par Enrico Celani (1910), le fonds a fait l'objet d'une étude de Maria Grazia Ceccarelli (1990), qui a décrit les catalogues de cent quatre-vingt-huit bibliothèques privées des XVII^e et XVIII^e siècles.

Cette récente publication a permis de retrouver le catalogue de vente, après décès, des livres d'Isaac Beeckman (Middelbourg 1588 - Dordrecht 19 mai 1637), in-4° de 22 pages conservé à la Bibliotheca Angelica dans le recueil factice YY.5.16 (pièce 7), qui a été reproduit par Eugenio Canone (1991). Il est intitulé :

CATALOGVS *Variorum et insignium Librorum Clarissimi Doctissimique viri D. ISAACI BEECKMANNI, Praestantissimi Medici, Philisophi (!) atque Mathematici autissimi (!), Schelae (!) Durdracaenae Rectoris vigilantissimi. Quorum Auctio habebitur in aedibus defuncti ad diem (14) Iulii MDCXXXVII* (vignette : un livre ouvert) DVRDRECHTI. Typis ISAACI ANDRAE. MDCXXXVII.

Il s'agit d'une petite bibliothèque de cinq cent soixante volumes, dont cent soixante de médecine et cinquante de théologie. Le peu de renseignements dont nous disposons sur Beeckman rend précieux cet instrument qui permet de mieux connaître son profil intellectuel. Des livres de médecine, bien sûr, et de théologie, surtout sur l'Écriture Sainte. Mais aussi une section « *Miscellanea* », qui est bien intéressante. On y trouve les *Meteorologica* de Froimond (1627), œuvre connue de Descartes, qui l'utilise dans sa *Dioptrique*, plusieurs *Dialecticae* et des commentaires, l'*Epistolica Exercitatio* de Gassend (Paris, 1630), la *Margaritha philosophica* du chartreux Gregor Reisch. Certains titres rappellent la culture française et normande de Beeckman : l'*Essay des merveilles de nature* du jésuite Étienne Binet (9^e éd., Rouen 1632), la *Gallicae linguae institutio* de Jean Pillot, *Le guide des chemins* (Rouen 1629), des œuvres de Pierre du Moulin (Rouen 1620), un *Thesaurus poeticus* qui pourrait bien être le *Corpus* de Brosaeus, Bacon (*De dignitate*... Paris 1624 et *Advancement of Learning*, Oxford 1633), Juan Luis Vives (*Introductio ad veram sapientiam*, Helmstedt 1615). Signalons enfin la présence, dans cette bibliothèque, du *De methodo* d'Acontius : ce petit traité de *recta investigendarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione*, paru à Bâle en 1558, puis à Genève en 1582, fut réédité à Leyde en 1617. Sa présence dans la bibliothèque de Beeckman ajoute un élément aux rapprochements proposés par Herman de Vleeschauwer en tête de sa réédition (1932).

Bibliographie :

- BEECKMAN (Issac), *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, p. p. Corn. de Waard, 4 vol., La Haye, 1939-1953 (voir surtout la table des ouvrages cités t. 4, p. 293-304 et les rapprochements suggérés par Corn. de Waard avec différentes listes d'ouvrages).
- BEECKMAN (Isaac), *Theses de febre tertiana intermittente...* Caen, 1618 (British Library 1179.d.9 (3), exemplaire imparfait reproduit par Corn. de Waard dans le *Journal...* t. 4, p. 42-44 ; pas d'autre ex. dans Alain R. Girard, *Bibliotheca Bibliographica Aureliana CIII* : « Caen », Baden-Baden, 1985, p. 24).
- BEECKMAN (Isaac), *Mathematico-physicarum Meditationum, Quaestionum, Solutionum Centuria*, Utrecht, 1644 (un ex. à la B.U. de Leyde).
- CANONE (Eugenio), « Il *catalogus librorum* d'Isaac Beeckman », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1991, 1, p. 139-159.
- CECCARELLI (Maria Grazia), *Vocis et Animarum Pinacothecae. Cataloghi di biblioteche private dei secoli XVII-XVIII nei fondi dell'Angelica*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1990, xxii-326 p.
- CELANI (Enrico), « Alcuni rari cataloghi di biblioteche vendute », *La Bibliofilia* 12, 1910, p. 241-247.
- DE WAARD (Corn.), « Isaac Beeckman (1588-1637) », *Archives du Musée Teyler* série III, 9 (1947), p. 299-342 (voir aussi l'introduction au *Journal* t. 1, 1939, p. I-XXIV).
- VAN BERKEL (Klaas), *Isaac Beeckman (1588-1637) en de Mechanisering van het Wereldbeeld*, Amsterdam, 1983, 346 p.
- VLEESCHAUWER (Herman J. de), *Jacobus Acontius' Tractaat De Methodo*, Anvers-Paris, 1933, 206 p.

J.-R. A.

Au lecteur

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

Le secrétaire du *Bulletin cartésien*

III

DESCARTES À STOCKHOLM : DE LA RÉSIDENCE AU MAUSOLÉE

Deux indications relatives au bref séjour de Descartes en Suède appellent l'attention : l'une désigne la maison où le philosophe aurait vécu et serait mort, au bord du lac Mälär, sur l'île centrale où se dressait le château des Trois Couronnes ; l'autre, rarement évoquée, éclaire le monument symbolique érigé à la mémoire du philosophe par un roi de Suède francophile.

En arrivant à Stockholm au début d'octobre 1649, où Pierre Chanut (1601-1662) n'était pas encore rentré d'une mission à la cour de France d'où il allait revenir fin décembre, revêtu du titre d'ambassadeur, Descartes fut accueilli, comme il avait été convenu, chez Mme Chanut. Or il passa, d'octobre 1649 à février 1650, les mois les plus froids où la lumière du Nord se fait rare, devant le lac gelé, au pied des rues glissantes qui montaient vers l'austère château où la princesse Christine le convoquait avant le jour.

Selon la presse suédoise¹ et les Archives du Musée de la Ville, la résidence de l'ambassadeur se trouvait en effet sur le quai de Kornhamnstorg, dans l'île du château, ceinturée par les eaux du lac Mälär qui se mêlent à celles de la Baltique. Le cadastre de Stockholm, qui ne fut établi qu'à partir du milieu du siècle, ne fournit pas d'indications sur les noms des habitants des maisons, mais les historiens de l'architecture de la Ville au xvii^e siècle considèrent qu'une belle maison de quatre étages éclairés chacun par six fenêtres, ornée d'un balcon en encorbellement et de plafonds en bois peints de larges motifs polychromes, aurait été la résidence de Chanut, où vécut et mourut Descartes ; c'est là que l'ambassadeur faisait dire la messe pour une assemblée qui comptait jusqu'à cent assistants. Cette maison serait « Scharenbergsska huset », prolongement de la maison von der Lindes, dont le graveur R. L. Haglund a dessiné en 1887 la façade dans la perspective du quai surplombé par la flèche de sainte Gertrude, l'église allemande. Elle avait été achetée en 1646 par la reine Christine qui l'offrit à son demi-frère, le futur amiral Gustave Gustavson.

L'hypothèse appelle certes un examen car, dans une lettre du 4 août 1646, Chanut précise à son collègue Gueffier, résident à Rome, avec qui il correspondait notamment pour obtenir la nomination d'un aumônier adapté à son ambassade, qu'il est logé « en un lieu assez écarté, dans un faubourg »². Il serait pourtant surprenant, compte tenu des usages et de la configuration de la ville – où toutes les activités politiques et diplomatiques étaient concentrées dans l'île du château et de la cathédrale, à proximité de l'îlot du Sénat, avoisinant les mai-

1. Notamment à l'occasion d'une campagne de presse lancée en 1937-38, lorsque l'ardeur rénovatrice de l'urbanisme menaçait les quartiers anciens de la capitale. Cf. entre autres : M. RABERG, « Von der Lindeska och Scharenbergsska husen », *Samfundet Sankt Eriks Arsbok*, 1963. Et déjà : *Dagens Nyheter* 18-1-1933 ; 24-5-1937 ; 14-10-1938 ; 2-4-1963. *Svenska Dagbladet* 1-3-1937. *Nya Dagligt Allehanda* 17-4-1937 et 2-10-1937 ; 24-9-1938. *Aftonbladet* 21-10-1937 ; 25-4-1938 et 29-9-1938. *Stockholm Tidningen* 3 et 31-10-1937 ; 2-1938 ; 3-5-1938 et 1-10-1938.

2. BN ms fr. 17963 f 76.

sons des plus grandes familles de Stockholm – que le Résident de France fût durablement installé en un lieu « écarté ». On peut supposer qu'il était installé, en effet, dans un « faubourg », sur l'une des rives continentales, au début de son séjour en Suède, mais il a dû déménager assez tôt pour cette importante demeure au centre de la ville, à trois cents mètres du château, où Descartes aurait séjourné dès le début d'octobre 1649³.

Après la mort du philosophe – le cartésianisme progressivement répandu à l'université d'Upsal, sa méthode et ses calculs assimilés par l'essor scientifique, enfin ses restes rapatriés – la trace de Descartes en Suède s'était estompée, souvent réduite à une anecdote climatique. Le souvenir de la reine qui l'avait invité avant d'abdiquer et d'abjurer quatre ans plus tard, avait été refoulé par le retour des princes guerriers et conquérants. Il fallut attendre le derniers tiers du XVIII^e siècle pour que la Suède se souvint de celui qui s'y était définitivement arrêté, et retrouvât les images du règne de la fille de Gustave Adolphe qui avait voulu faire de Stockholm une capitale des Arts, des Lettres et des Sciences, avant de le quitter. En présentant « Scharenbergsska huset », la presse suédoise a souvent associé, dans son iconographie, cette demeure au « Cartesiusmonument » où fut gravé dans l'airain le symbole du bref passage de Descartes, et reconnue la place du philosophe français dans l'histoire officielle.

Chanut avait décliné l'offre de la princesse Christine, de faire inhumer « son bon maître » parmi les rois de Suède, à Riddarholmskyrka ; le philosophe fut inhumé à l'écart, la nuit tombée, dans le cimetière des enfants morts avant le baptême.

Plus tard, une chapelle Saint-Olaf en bois fut bâtie dans le cimetière où le monument de bois avait été élevé, par ordre de la reine, sur la tombe de Descartes, portant les inscriptions rédigées par Chanut. Au siècle suivant, le projet d'une église plus vaste fut confié à l'architecte Carl Harleman (1700-1753) puis à Carl Fredrik Adelcrantz (1716-1796) en 1767. Achevée en 1774, elle fut dédiée au roi Adolf Fredrik. Or son fils, le futur Gustave III⁴, manifesta dès 1768 sa volonté de faire élever, à ses frais, un monument à la mémoire de Descartes, de forme « simple et noble ». Il fut commandé au sculpteur Pierre-Hubert L'Archevêque (1721-1778), de Montpellier, professeur à l'Académie de peinture et de sculpture de Stockholm, qui mourut en laissant en Suède une maquette pour l'exécution de l'ouvrage destiné à être placé dans la nouvelle église. Son disciple et ami, le sculpteur Johan Tobias Sergel (1740-1814) reprit en 1779, à la demande de Gustave III, la construction du monument et acheva en 1781 une œuvre tout à fait semblable au modèle initial.

Lorsque l'intention du prince fut connue à Paris, l'Académie royale des sciences pria l'ambassadeur de Suède, Gustav Philip Creutz, de transmettre ses remerciements au futur Gustave III, pour « la générosité de ce prince, et l'espèce d'hommage qu'il rendait aux Sciences en la personne de celui qui le premier

3. Sur les difficultés de l'examen auquel l'A. appelle, voir le dossier réuni par George MOYAL et Per MYRÉN, « La résidence de Descartes à Stockholm. Etat des recherches », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1995, 1, p. 79-91 (ndlr).

4. Adolf Fredrik (de Gottorp) (1710/1751-1771), époux de la francophile reine Louise-Ulrique (sœur de Frédéric II de Prusse). Gustave III (1746/1771-1792), roi en février 1771.

a enseigné aux hommes la vraie manière de les cultiver »⁵. Le prince précisa ses intentions, estimant que « le plus sûr moyen de rendre les hommes meilleurs et plus heureux est de les éclairer, et qu'ainsi le premier devoir des princes est d'honorer les Lettres et ceux qui les cultivent... »⁶. Au cours de sa visite inconnue, le 6 mars 1771, à l'Académie des Sciences, le nouveau roi de Suède entendit le discours que lut d'Alembert⁷, qui traduit la conception des Lumières dans le domaine du gouvernement : « Si le partage du Souverain est de gouverner les hommes par les Lois, celui du Sage est de les diriger par les lumières ; son premier devoir est donc de les connaître et surtout de les juger avec ce sang froid que la Philosophie donne ou qu'elle suppose ». D'Alembert précise : « Si l'intérêt de ses ennemis est de l'empêcher... L'erreur, lors même qu'elle se sent affirmée et se croit assez puissante pour pouvoir marcher tête levée, aime et cherche encore les ténèbres... »⁸.

L'hommage que d'Alembert adressait au roi de Suède témoignait d'une parenté intellectuelle et d'une proximité politique. La reine Louise-Ulrique, mère de Gustave, avait en effet voulu poursuivre le projet de la reine Christine pour faire de Stockholm une nouvelle Athènes – Voltaire n'avait pas hésité à comparer une reine à l'autre : « Il est, dans Stockholm, une nouvelle Christine, égale à la première en esprit, supérieure dans le reste. Elle fait le même honneur à notre langue »⁹. C'est pourquoi d'Alembert annonce à la nation suédoise des lendemains heureux, car elle « va recueillir les fruits d'une éducation si rare, et si bien secondée par la Nature... La Suède jouira du bonheur qu'un tel Souverain lui prépare ; et la France du bonheur d'une Nation, sa plus chère et sa plus respectable Alliée ». Enfin, il évoque le séjour et la destinée du philosophe en Suède : « Descartes qui a tant appris aux philosophes puisqu'il leur a appris à douter, a reçu de la part de ce jeune prince un honneur qu'il attend encore dans sa patrie, celui d'un monument élevé à sa cendre. Il semble que la destinée de ce restaurateur des Sciences ait été d'obtenir en Suède, de son vivant et après sa mort, les hommages qu'il était en droit d'espérer de ses concitoyens et de son siècle. Méconnu et peu accueilli de sa nation encore à demi barbare lorsqu'il parut au milieu d'elle, retiré ensuite chez un peuple libre où il croyait du moins retrouver le repos et où il ne trouva que la persécution, il fallut qu'une reine de Suède allât le chercher au fond de sa retraite et fît connaître ce sage à des contemporains qui n'en étaient pas dignes. Bientôt enlevé par la mort aux honneurs qu'il méritait, il jouit à peine quelques moments de sa gloire ; il était réservé, Messieurs, au jeune prince que nous avons le bonheur de voir, de ressusciter, pour ainsi dire, son ombre presque oubliée, et d'acquitter la dette de

5. *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, année 1768, p. 2.

6. Lettre du 26 juillet, écrite d'Ekolsund. Cf. *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, p. 3.

7. *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, année 1771, p. 2 sq.

8. *Ibid.*, p. 1. Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), ami de Creutz, membre de l'Académie des Sciences depuis l'âge de 23 ans, de l'Académie française depuis l'âge de 37 ans, était membre de l'Académie royale des Belles Lettres de Suède depuis 1755. Il avait publié en 1752 ses *Mémoires et réflexions sur Christine, reine de Suède* (in *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Amsterdam, Z. Chatelain et fils [1752] 1759, tome second, p. 229-300).

9. *Discours prononcé dans l'Académie française le lundi 9 mai 1746* (Jean-Baptiste Coignard, Paris, 1746).

l'humanité, de la philosophie et de la France, en gravant sur l'airain les services que Descartes leur a rendus ».

Le lendemain 7 mars, Gustave III rendit visite à l'Académie française où d'Alembert lut son *Dialogue entre Descartes et Christine reine de Suède, aux Champs Elysées*¹⁰. Ce dialogue imaginaire présente une vision du Prince éclairé, en rendant hommage au geste de Gustave. Si les princes et les philosophes « ne vivent pas beaucoup ensemble », mais « se recherchent quelquefois, c'est par le sentiment passager d'un besoin réciproque, les Princes pour s'instruire, les Philosophes pour être protégés, les uns et les autres pour être célèbres », déclare le personnage de Descartes à qui la reine Christine témoigne ses sentiments « de reconnaissance et d'estime ». Christine conclut son discours à Descartes : « Je partage bien vivement les obligations que vous et la France avez en ce moment à la Suède, car le mausolée qu'on vous y élève est une dette que j'avais un peu contractée envers vous ». L'apologue de d'Alembert correspond à la pensée des deux personnages et à la conception commune des Lumières et de Gustave III : « Tôt ou tard les hommes qui pensent et qui écrivent gouvernent l'opinion, et l'opinion gouverne le monde... cela seul prouverait, s'il était nécessaire, combien les Princes ont intérêt à être éclairés et pour leurs peuples et pour eux-mêmes ».

Le monument de Sergel à la mémoire de Descartes – le « Cartesiusmonument » – érigé dans l'église Adolf Fredrik (Adolf Fredrikskyrka) contre le pilier à droite du chœur, s'élève sur cinq mètres, constitué par une haute plaque de marbre noir, surplombé d'un profil du philosophe en médaillon qui domine la sculpture principale. La plaque porte l'inscription : « GUSTAVUS PR. HAER. R. S. RENATO CARTESIO NAT. IN GALLIA MDXCVI MORT. IN SVECIA MDCL MONUMENTUM EREXIT »¹¹. La sculpture centrale, sphérique (2,60 x 2,60), placée au-dessous, est constituée d'un génie ailé surplombant gracieusement un globe terrestre qu'il dévoile en soulevant de la main droite le drap qui le recouvre, tandis qu'il l'éclaire par la torche qu'il tient de sa main gauche – et notamment l'Europe et Stockholm. Il figure la victoire de la lumière sur l'obscurité, de la raison sur l'ignorance et le dévoilement du monde libéré des préjugés. Il inscrit en ce lieu historique¹² le souvenir de la relation remarquable entre le philosophe français et la reine Christine.

Jean-François de RAYMOND

10. In *Eloges lus dans les séances publiques de l'Académie française* (Chez Panckouke et Moutard, Paris, 1779), p. 506, 516, 520.

11. Gustave, prince héritier de Suède, éleva en 1770 ce monument à René Descartes, né en France en 1596, mort en Suède en 1650. Sur le monument, cf. Sten KARLING, « The Descartes monument in the Adolf Fredrik Church, Stockholm », *Nationalmuseum Bulletin*, vol. 5, n° 4, Stockholm, 1981.

12. Dorénavant entouré par les tombes de personnages célèbres de l'histoire suédoise, de J.-T. Sergel à Olof Palme.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1993

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES, *La morale*, textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1992, 186 p. Ce livre ne nous a pas été envoyé.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. PEIRESC (Nicolas-Claude Fabri de), *Lettres à Claude Saumaise et à son entourage (1620-1637)*, éditées par Agnès Bresson, Leo S. Olschki Editore, Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal rinascimento all'età moderna, 3, Firenze, 1992, 569 p. Voir le BC XXIII, 1.2.5.

1. 2. 2. THOMASIIUS (Christian), *Introductio ad philosophiam aulicam*, vorwort von Werner Schneiders, Personen- und Sachregister von Martin Schewe, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1993, XV+295+21 p.

1. 2. 1. PEIRESC (Nicolas-Claude Fabri de), *Lettres à Claude Saumaise et à son entourage*. Voici le vol. 3 de cette belle collection créée il y a peu par Tullio Gregory, Paul Dibon et Marta Fattori chez Olschki (dans les deux premiers volumes, Mario Sina a publié la correspondance de Le Clerc, 1679-1705). Le travail d'Agnès Bresson est en tout point remarquable: substantielle introduction (LXVI p.), édition de la correspondance active, lettres à Saumaise du 22 mai 1620 au 17 avril 1637 (p. 1-375), appendices (p. 377-417), sources manuscrites et imprimées (p. 419-467), bibliographie (p. 469-522), glossaire, index nominum, index rerum, illustrations. L'établissement du texte n'était pas facile: aucune lettre autographe de Peiresc à Saumaise ne nous étant parvenue, celui-ci a dû être fait à partir de minutes souvent presque illisibles, dues à 13 secrétaires différents pendant cette période. A cette difficulté paléographique s'ajoute celle de langue de Peiresc, archaïque et très personnelle. Agnès Bresson les a surmontées en respectant scrupuleusement le texte des lettres, se contentant de l'aérer en établissant des alinéas et en modernisant la ponctuation. Chaque lettre est précédée d'un sommaire; l'annotation donne des indications biographiques pour les personnages peu connus et les éclaircissements historiques et terminologiques nombreux qui s'imposaient. La mort (1898) avait empêché Tamisey de Larroque de reconstituer le dialogue Peiresc-Saumaise: les 66 lettres du savant aixois (dont 39 à Saumaise lui-même) éditées ici, principalement à partir du ms. 1876 de la Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras et du ms. 5172 des n.a. fr. de la BNF, en fournissent le dossier complet.

L'introduction présente avec autant de clarté que de savoir les deux correspondants, le « prince des curieux » et le « prince des érudits », les thèmes mul-

tiples des lettres, importantes pour l'histoire des sciences et capitales pour celle de l'orientalisme, les informations et les jugements sur le monde qui les entourent, et caractérise l'esprit de cette correspondance et son style. Les figures de Peiresc et de Descartes, qui ont les mêmes correspondants, apparaissent absolument antithétiques. En quatre pages suggestives, Agnès Bresson le rappelle, opposant « les livres de Peiresc et le livre de Descartes ». Peiresc est bien un des représentants les plus remarquables de cette catégorie d'hommes « qui ne croient qu'aux livres anciens » (AT VI, 77, 29-30). Loin d'opposer les livres et le « livre du monde », Peiresc traite le monde comme un livre, ce dont témoignent ses innombrables observations du monde animal comme du monde sidéral, toujours rapportées aux écrits des Anciens. Cependant un point au moins leur est commun : l'amour de la solitude pour l'étude. L'un et l'autre font retraite (d'où l'étymologie de Descartes, d'Escartes, à l'écart, dont s'amuse Sau-maise, lettre du 4 avril 1637 à Jacques Dupuy) : c'est de son cabinet provençal que « Peiresc conduit la chasse aux inscriptions et aux manuscrits, propose des voies nouvelles aux savants, participe aux controverses scientifiques ». Peiresc, de 16 ans l'aîné de Descartes, meurt l'année même de la publication du *DM* et des *Essais*, qu'il a cependant connus, ne fût-ce que par Grotius (lettre du 22 mai 1637). Descartes ignorait encore son décès en décembre 1638, puisqu'il pensait adresser le *DM* et les *Essais* (en part. pour le discours dernier des *Météores*, et non seulement la *Dioptrique*, au contraire de la p. XLIII) au card. Barberini par Peiresc ou par le nonce (AT II, 464). C'est grâce à des travaux et des éditions comme ceux-ci que peut s'approfondir notre connaissance de cette République des lettres dont Peiresc et Descartes furent, à des titres divers, des citoyens éminents.

V. C.

1. 2. 2. THOMASIIUS (Christian), *Introductio ad philosophiam aulicam*. Cet ouvrage est le premier volume d'une réimpression d'*Ausgewählte Werke* (24 volumes annoncés !) du célèbre juriste chez Olms, sous la direction du spécialiste de l'*Aufklärung* Werner Schneiders. L'original est paru en 1688 à Leipzig « apud autorem » sous le titre complet : *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum, et ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via. Addita est Ulrici Huberi JCti Franequerani oratio de Paedantismo*. Thomasius lui-même l'appelle « Logica mea ». Comme ce titre l'indique, il s'agit d'une introduction à la *prudence* (et non à l'art ou à la science) de penser et de raisonner adressée à des lecteurs cultivés mais engagés dans le « monde », d'où sa dénomination de *philosophia aulica*, *Hofphilosophie* (trad. allemande, 1710), « philosophie de cour ». Dans la *Praefatio ad lectorem*, Thomasius se réclame de l'abbé Armand de Gérard, *La philosophie des gens de cour* (1680, 3^e éd. 1685), « pour l'usage des personnes de qualité ». Werner Schneiders, dans une utile et intéressante préface, renvoie également à Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) et à ses traductions allemande et française. Cette logique pratique, typique, selon Schneiders, de la philosophie allemande de l'*Aufklärung* naissante, cherche une voie moyenne « inter sublimitates nimias Cartesianorum et Peripateticorum ineptias ». Parmi les seize chapitres de l'ouvrage (sans table des matières, mais avec un sommaire détaillé qui ouvre chaque chapitre), les premiers surtout intéresseront les historiens du cartésianisme (même si ceux qui portent sur le raisonnement empruntent à la *Logique de*

Port-Royal). Le chap. I, *De sectis philosophorum*, où Schneiders retrouve l'influence de Gerhard Vossius (*De philosophorum sectis*, 1657) et de Jakob Thomasius, le père de Christian et premier maître de Leibniz, énumère les écoles philosophiques des origines à ses contemporains. Le § 75 décrit Descartes, « *mediam quandam sectam inter Platonismum et Scepticismum instituens* », de la façon suivante : « *Vir judicio naturali et ingenio maxime pollens et veritatis cupidus, sed ratiocinandi arte non probè instructus ..., libertatis philosophandi amantissimus...* ».

Le § 76 offre un tableau sociologique de la philosophie allemande du dernier quart du siècle. Thomasius distingue cinq types de cartésiens, ce qui rend évidemment l'appellation ambiguë ; sont appelés *cartesiani* : 1) ceux qui « suivent Descartes en tout *coeco impetu* » ; 2) ceux qui « souscrivent à son dogme quasi caractéristique du doute » ; 3) ceux qui, « exaltant la philosophie des cartésiens, abusés par telle ou telle parole de Descartes, s'immiscent dans le champ de la théologie et de la simplicité de la foi » (nous retrouverons ce reproche plus bas) ; 4) ceux qui « ne désirent ni s'élever contre les ennemis principaux de Descartes, ni avec eux se répandre en désapprobations contre Descartes, mais qui estiment les choses qu'il a *dites avec acuité et vigueur* » ; 5) enfin ceux qui « sont appelés ainsi par calomnie, ou parce qu'ils ont cessé d'être aristotéliens, ou encore parce que, sans avoir totalement abandonné Aristote, ils se séparent de certains de ses décrets ».

Le chap. II porte sur la philosophie en général (refusant la *philosophia* ou la *metaphysica christiana*, § 44-45) ; le chap. III définit l'essence de l'esprit humain par la pensée. Les chapitres suivants relèvent presque exclusivement de la logique. On le voit, cette philosophie est *éclectique* – le mot est employé par Thomasius – dans son projet même. Signalons pour terminer, à la suite de Schneiders, une réfutation de la *philosophia aulica* parue dès l'année suivante (1689, Leipzig) sous le nom de Clauberg (mort en 1665 !) : *Johannis Claubergii specimen logicae cartesianae seu modus philosophandi; ubi certa cartesianorum veritatem inveniendi via ostenditur, et in quibusdam novae introductionis in Philosophiam aulicam veritas examinatur*.

V. C.

2. Etudes générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Überweg), völlig neu bearbeitete Ausgabe, Bd 2, Frankreich und Niederlande, éd. par Jean-Pierre Schobinger, Schwabe, Basel, 1993, 2 vol., 1144 p. (cité *Grundriss der Geschichte der Philosophie*). Voir les n° 2. 1. 7 et 2. 2. 2, 3, 6, 8, 9, 11, 12.

2. 1. 2. *The Cambridge Companion to Descartes*, édité par John Cottingham, Cambridge University Press, 1992, 453 p. (voir BC XXIII, 2. 1. 2) ; voir les n° 3. 1. 12, 18, 25, 26, 42, 44, 51, 58, 62, 65, 74, 82 et 3. 2. 18.

2. 1. 3. COTTINGHAM (John), *A Descartes Dictionary* (Blackwell Philosopher Dictionaries), Blackwell, Oxford, 1993, 187 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.

2. 1. 4. DICKER (Georges), *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*, Oxford University Press, New York/Londres, 1993, 248 p.

2. 1. 5. HUARTE BEAUMONT (Juan), *Realidad y conocimiento*. Vol. I : *Análisis crítico del racionalismo cartesiano*, Union Editorial, Madrid, 1992, 428 p. Oubli du BC XXIII.

2. 1. 6. KOBAYASHI (Michio), *La philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, Paris, 1993, 142 p.

2. 1. 7. RODIS-LEWIS (Geneviève), « René Descartes », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 273-348. Voir 2. 1. 1.

2. 1. 1. *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, 2 : Frankreich und Niederlande*. Le nouvel « Ueberweg » fait suite aux deux volumes (3/1 et 3/2) consacrés à la philosophie en Angleterre au XVII^e siècle, parus en 1988. Outre les articles recensés dans le présent *Bulletin*, on trouvera notamment dans ce double volume (2/1 et 2/2) les articles Gassendi (O. Bloch), Pascal (J. Mesnard), Malebranche (G. Rodis-Lewis), Spinoza (W. Bartuschat)...

L. R.

2. 1. 2. *The Cambridge Companion to Descartes*. John Cottingham présente dans son Introduction le but de cet important et volumineux recueil d'études, qui souhaite à la fois être un guide pour l'étudiant et offrir au spécialiste une vue générale de l'état actuel des recherches cartésiennes : dissiper le malentendu qui a constitué l'anti-cartésianisme en lieu commun de la modernité, anglosaxonne en particulier, en montrant que la pensée de Descartes est « bien plus subtile et complexe que ce qu'ont pu en dire ses critiques post-humiens » (p. 2). On ne pourra donner ici qu'un aperçu rapide et forcément caricatural des treize études réunies dans cet ouvrage ; mais on demande au lecteur d'être convaincu que chacune d'entre elles mérite une lecture attentive et appellerait une discussion particulière et développée.

La contribution de Geneviève Rodis-Lewis, « Descartes' life and the development of his philosophy » (3. 1. 82) constitue une petite biographie extrêmement dense de Descartes, dont sont aussi présentés les principaux ouvrages et interlocuteurs. L'A. corrige certaines inventions et interpolations de Baillet, et comble des lacunes de sa *Vie de M. Descartes*, notamment en ce qui concerne la famille et les années d'études du philosophe. Indépendamment de leur intérêt historique, les informations réunies contribuent également à éclairer certains aspects du cartésianisme : on retiendra particulièrement en ce sens un développement sur l'idéal de générosité tel que le jeune Descartes le rencontra à la Flèche.

Avec Roger Ariew, « Descartes and scholasticism : the intellectual background to Descartes' thought » (3. 1. 12), il ne s'agit pas, contrairement à ce que le titre pourrait laisser croire, d'une nouvelle étude sur « le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien ». L'A. se propose plutôt de décrire l'atmosphère philosophique et pédagogique, essentiellement jésuite, que Descartes a rencontrée au fil de ses études et de ses fréquentations. En un brillant prologue, l'A. montre, au moyen d'une lecture minutieuse de la *lettre à*

X du 12-09-1638, qu'il faut relativiser le sens et la portée des textes d'apparence peu amène du *Discours de la méthode* sur les études à la Flèche. La suite de cette étude est consacrée à une savante présentation de la pédagogie jésuite aux XVI^e et XVII^e siècles, puis à une analyse de l'attitude de Descartes face à certains de ses objecteurs et correspondants (Noël, Morin, Bourdin, Arnauld). Se dégage alors l'image d'un Descartes fin tacticien de la persuasion : théoricien intransigeant et sûr de lui, il est certes décidé à abattre Aristote et les aristotéliens ; mais il est également soucieux, pour faire accepter sa philosophie, de ménager, voire d'épouser à l'occasion, les habitudes de pensée de ses adversaires.

Après avoir rappelé que, philosophiquement parlant, la *Géométrie* qui suit le *Discours* est bien plus qu'un simple exemple de la méthode, Stephen Gaukroger, « The nature of abstract reasoning : philosophical aspects of Descartes' work in algebra » (3. 1. 44), expose la conception cartésienne des rapports entre algèbre, arithmétique et géométrie. Il situe ensuite le moment cartésien dans l'histoire des mathématiques, présentée comme un progrès continu vers toujours plus d'abstraction. En amont, Descartes, pensant l'arithmétique comme une algèbre, rompt avec la conception spatiale et intuitionniste qui était celle des Grecs ; mais en aval, il ne saute pas le pas qui aurait consisté à penser la logique en termes algébriques : il faudra pour cela attendre Leibniz et le XIX^e siècle.

La contribution de Jean-Luc Marion, « Cartesian metaphysics and the role of the simple natures » (3. 1. 62) est la version anglaise, parfois modifiée par rapport au texte français, de l'étude parue dans les *Questions cartésiennes* sous le titre « La méthode en métaphysique » (voir BC XXII 2.1.4). L'A. rappelle brièvement la « révolution épistémologique » dont la nature simple cartésienne est à la fois l'outil et la marque. Partant ensuite de la distinction entre deux types de natures simples – les matérielles, qui concernent la physique et les mathématiques, et les intellectuelles qui concernent la métaphysique – il montre qu'ils sont déjà présents dans les *Regulae*, et qu'ainsi « la métaphysique elle-même s'inscrit dans la théorie de la méthode, dès les *Regulae*, mais comme une possibilité non encore comprise ni déployée par elles » (p. 120). Pour vérifier cette hypothèse, l'A. entreprend alors une méthodique traque aux natures simples, doublée d'une réflexion sur leurs objets d'application, dans le texte des *Méditations*. La quête est indéniablement fructueuse, et permet de conclure que « les *Meditationes* peuvent être comprises comme une série paradigmatique de séries de natures simples enchaînées nécessairement ». La conclusion porte sur les rapports de la métaphysique et de la méthode.

Dans « The cogito and its importance » (3. 1. 65), Peter Markie part d'une apparente contradiction : le *cogito* est une inférence, mais, aperçu de manière intuitive, il n'est pas le produit d'un raisonnement. La difficulté se dénoue si l'on comprend que « Descartes a l'intuition de la proposition évidente par elle-même qu'il pense, et en infère simultanément et immédiatement qu'il existe » (p. 145). C'est ce que l'A. appelle, d'une expression qu'on ne se risquera pas ici à traduire, « the self-evident intuition/immediate inference interpretation » du *cogito*. La suite de l'article défend et affine cette interprétation en examinant les textes du corpus cartésien qui semblent la contredire.

L'étude dense de Jean-Luc Beyssade, « The idea of God and the proof of his existence » (3. 1. 18) pointe deux difficultés qu'elle se propose d'élucider : toute la philosophie de Descartes dépend de la connaissance que nous avons d'un Dieu qui est pourtant régulièrement réputé *incompréhensible* ; le contenu de l'idée que nous avons de Dieu paraît n'être explicité qu'après le mouvement

qui permet de prouver que Dieu existe, alors que ce mouvement de preuve se présente justement comme une réflexion sur l'idée que nous avons de Dieu. Partant d'un passage de la quatrième partie du *Discours de la méthode*, l'A. montre alors que les preuves *a posteriori* de la troisième *Méditation* sont aussi un processus d'explicitation et/ou de construction de l'idée de Dieu. C'est l'occasion d'une intéressante comparaison entre ces preuves et l'élucidation de ce qu'est la *res cogitans* dans la seconde *Méditation* : dans les deux cas, essence et existence sont découvertes parallèlement. La seconde partie de cette étude, consacrée à l'incompréhensibilité divine, est plus polémique. Contre Leibniz, Edwin Curley et J.-L. Marion, réunis en l'occurrence dans le camp de ceux qui ont contesté ou nié la cohérence logique de l'idée de Dieu chez Descartes, l'A. montre que le thème de l'incompréhensibilité divine, loin d'être un cache-misère conceptuel, est une marque positive de l'unité de l'essence divine, c'est-à-dire, en termes plus techniques, de l'absence d'attribut principal en Dieu. Le tour de force cartésien serait alors de réussir à penser, de manière cohérente et à la confluence de deux traditions théologiques peut-être antagonistes, un Dieu *à la fois* parfait et infini.

Après avoir brièvement rappelé la difficulté dite du « cercle cartésien », Louis E. Loeb (« The cartesian circle », 3. 1. 58) forge deux catégories qui lui permettent de classer les très nombreux commentaires consacrés à cet épineux sujet : les interprétations « épistémiques » d'une part, qui avancent que la sortie du cercle s'opère parce qu'il n'y a pas, en définitive, de raisons (objectives) valables de douter de nos perceptions claires et distinctes ; et les interprétations psychologiques de l'autre, qui soutiennent que la démarche cartésienne consiste à produire dans le sujet méditant un état psychologique tel qu'il lui devient absolument impossible de douter de ses perceptions claires et distinctes ou, pour le dire autrement, de reconnaître une quelconque puissance de conviction aux arguments des sceptiques. C'est cette interprétation dite psychologique que l'A. développe et défend minutieusement.

Dans « Cartesian dualism : theology, metaphysics and science » (3. 1. 26), John Cottingham, partant de l'affirmation cartésienne de l'incorporalité de l'âme, expose les difficultés qui peuvent en découler en distinguant trois champs théoriques où elle se déploie. La théologie tout d'abord : le dualisme de Descartes facilite l'affirmation de l'immortalité de l'âme, mais rend problématique la pensée de l'individuation de cette âme après la mort. La métaphysique ensuite : comme l'avait remarqué Arnauld, il est difficile de passer de la conscience que j'ai de moi-même comme substance pensante à l'affirmation que je (ne) suis (que) cela. La science enfin : Descartes, dans le *Traité de l'homme*, explique de façon mécaniste non seulement le fonctionnement physiologique, mais aussi une grande partie de l'activité psychologique de l'homme. La *res cogitans* apparaît alors, si l'on nous permet l'expression, comme le *ghost in the machine* du cartésianisme : scientifiquement parlant, Descartes n'y fait appel que de manière résiduelle, pour expliquer ce dont une psycho-physiologie mécaniste lui paraît ne pouvoir rendre compte : le langage et la capacité d'adaptation de l'homme en situation. Mais d'autres concepts cartésiens, et notamment celui de matière subtile tel qu'il est développé dans les *Principia*, semblent indiquer une pensée cartésienne des « microstructures » matérielles qui permettrait d'expliquer ces phénomènes. Il faut donc en conclure que les textes scientifiques de Descartes sont tendanciellement, quoique sans doute inconsciemment, matérialistes, et que de ce point de vue la postérité logique et naturelle du carté-

sianisme est dans *L'homme-machine* de La Mettrie et les développements de la neuro-philosophie contemporaine.

L'étude de Desmond Clarke, « Descartes's philosophy of science and the scientific revolution » (3. 1. 25), présente quelques notions fondamentales de l'épistémologie de Descartes, et tente de déterminer la place et la fonction du moment cartésien dans l'histoire des sciences. La thèse de l'A. est que la science cartésienne est comme le pivot ambigu autour duquel l'histoire des sciences a basculé d'un paradigme aristotélico-scolastique à la conception « moderne » qui est encore la nôtre. L'A. s'attache alors, de manière très classique, à expliquer ce qui chez Descartes est scientifiquement novateur. Dans un second moment, il repère deux thèmes cartésiens qu'il interprète comme des survivances de l'épistémologie aristotélicienne, destinés à être abandonnés par les successeurs de Descartes : la pensée de différents types de certitude, rapportée au thème du savoir dialectique ; et la fondation métaphysique de la science.

Daniel Garber, « Descartes' physics » (3. 1. 42), offre une présentation très complète et documentée, mais toujours claire et abordable, des principes fondamentaux de la physique cartésienne. Après avoir rappelé le contexte scientifique des années 1620-1640, l'A. étudie successivement la réduction de l'essence des corps à l'étendue, la critique cartésienne de l'atomisme et des formes substantielles, les lois du mouvement et la notion de force. On retiendra plus particulièrement un commentaire de *Principes* II § 29-30 (p. 307-310), où l'A. montre que, contrairement à ce qui a souvent été dit, la physique de Descartes fonde bien la distinction du mouvement et du repos ; et (p. 313) l'attention « costabelienne » portée au pluriel (quantité de mouvements) du chapitre VII du *Monde*. Cette étude, qui constitue à notre sens un modèle en son genre, se termine par un appendice qui détaille les sept règles du choc des corps de *Principes* II § 46-52.

« Descartes' physiology and its relation to psychology » (3. 1. 51), de Gary Hatfield, commence par une brillante présentation des similitudes et différences de Descartes et Harvey au sujet de la circulation du sang et de l'activité du cœur, et une mise en garde destinée à prévenir d'éventuels anachronismes dans l'usage des termes de psychologie et de physiologie. L'A. déploie ensuite un savant tableau des théories et innovations cartésiennes en ces domaines. Le projet cartésien dans son ensemble est caractérisé comme une tentative de mécanisation des fonctions traditionnellement dévolues à l'âme végétative et à l'âme sensitive (p. 343). Partant alors du thème des « trois degrés du sens » tel qu'il est développé dans les *Sixièmes réponses*, l'auteur analyse la théorie cartésienne de la vision, et en marque les difficultés qu'il rattache au désormais canonique « mind body problem », ici rapidement présenté au travers d'un résumé neutre des polémiques auxquelles il a donné lieu. Cette étude s'achève par un rappel des fondements métaphysiques de la psycho-physiologie cartésienne, et une mise au point très nette qui dissipe le cliché d'un Descartes ayant abandonné toute pensée de la finalité.

Commentant la sixième *Méditation* et les *Passions de l'âme* dans « Descartes on thinking with the body » (3. 1. 74), Amélie Oksenberg Rorty se propose de répondre, du point de vue de Descartes, à trois questions : la conformation du corps d'un individu a-t-elle des retentissements sur la façon dont il pense et dont ses pensées s'enchaînent ? A quelle condition le corps contribue-t-il à la pensée de manière fiable et utile ? Quels sont les avantages, autres que théoriques, que

le corps apporte à l'esprit ? A partir d'un examen des différents types de « passions » cartésiennes, cette étude dégage un double système passionnel : le système informatif (*information system*), qui présente à l'esprit des perceptions et les propriétés des objets du monde extérieur ; et le système d'entretien (*maintenance system*), qui assure la santé et la conservation du corps. On peut alors montrer que ces deux systèmes quoique distincts, sont interdépendants : c'est le fonctionnement correct du système de maintenance qui assure la validité des informations théoriques délivrées par le système informatif, et réciproquement. L'étude se termine par une réflexion sur les rapports entre la santé physique et l'équilibre moral dans les *Passions de l'âme*.

Nicholas Jolley : « The reception of Descartes' philosophy » (3. 2. 18). On peut globalement classer en deux grandes catégories les critiques du cartésianisme : la critique « voltairienne » tout d'abord, qui est encore celle de bon nombre de nos contemporains, présente la philosophie de Descartes comme un palais d'idées métaphysiques, emblème d'un certain rationalisme systématique aujourd'hui désuet ; et la critique chrétienne, la première à se développer chronologiquement parlant, qui dénonce des incompatibilités entre cartésianisme et dogmes chrétiens. Cette étude, stimulante mais sans doute contestable dans ses pré-supposés interprétatifs, se présente comme une tentative de généalogie de ces critiques et examine les réactions face à la philosophie de Descartes en France, en Hollande et en Angleterre dans le siècle qui suit la parution des *Meditationes*. On se contentera ici d'indiquer, dans leur ordre d'apparition, la liste des principaux auteurs présentés au cours de ce travail : Voetius, Regius, Clerselier, Desgabets, le Père André, Arnauld, Du Vaucel, Jurieu, Malebranche, Geulincx, La Forge, Hobbes, Gassendi, Huet, Spinoza, Leibniz, Locke et Voltaire. Des renseignements sur les démêlés des cartésiens avec la Sorbonne et les condamnations qui s'ensuivirent complètent cette histoire des tribulations du cartésianisme élégamment synthétique. Plus voltairien que Voltaire sur ce point, l'A. rappelle pour finir que le cartésianisme, en définitive, n'a pas eu de chance avec l'histoire : persécuté quand il était une doctrine vivante et conquérante, il n'a été accepté et pour ainsi dire officialisé qu'après que Locke et Newton eurent porté de rudes coups contre sa métaphysique et sa physique.

L'ouvrage s'achève par un index des noms et concepts et une copieuse bibliographie malheureusement entâchée de nombreuses inexactitudes et coquilles.

On espère l'avoir suggéré : cet ouvrage offre une présentation panoramique, complète et précise des thèmes majeurs de la pensée cartésienne. Le principe du regroupement ordonné d'études manifeste ici tout son intérêt, en permettant d'échapper à la fois aux simplifications de la vulgarisation, et à la restriction de champ théorique d'une monographie. De ce point de vue, cet ouvrage réussit à occuper un créneau éditorial et philosophique rare : l'étudiant cherchant à découvrir Descartes aussi bien que le spécialiste désireux de creuser tel ou tel point de sa pensée y trouveront largement leur compte. On ne peut donc que recommander la fréquentation de cet agréable *compagnon* venu de Cambridge.

D. M.

2. 1. 4. DICKER (Georges), *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*. Cet ouvrage, comme l'indique sa préface, est conçu comme un guide à l'usage des étudiants débutant en philosophie pour leur première lecture des

Méditations Métaphysiques de Descartes. L'A. tient compte, dans la conception de l'ouvrage, des nécessités pédagogiques propres à l'enseignement de cette œuvre en particulier et de la philosophie en général. La structure des chapitres illustre une méthode pour lire un texte philosophique. Chaque chapitre est consacré à une seule *Méditation*, et commence par reproduire le texte de la traduction anglaise de Cottingham (sauf certaines parties dont je parlerai par la suite) ; ce texte est suivi d'un résumé clair de l'argument de la *Méditation*, puis vient une critique des positions philosophiques présentées à cette occasion.

En accord avec le sous-titre, les discussions critiques de l'A. sont tirées en grande partie des articles anglo-américains écrits avant 1984. Même si ces articles bien choisis ont exercé une grande influence, on peut trouver un peu gênante l'absence des interprétations et commentaires qui ont paru pendant les dix ans qui se sont écoulés depuis cette date. Certains auteurs cités, comme Margaret Wilson et Bernard Williams, ont révisé leurs positions. L'aspect historique de l'ouvrage suggéré par le sous-titre se refléchit dans l'attention que l'A. donne aux autres œuvres cartésiennes aussi bien qu'aux *Objections et Réponses* : mais la tradition scolastique à laquelle Descartes répondait n'est que mentionnée sans recevoir d'étude plus large.

Bien que la structure de cet ouvrage fournisse aux débutants un exemple heureux de méthode pour bien lire les œuvres philosophiques, la lecture de l'A. elle-même contient quelques omissions troublantes. La plus remarquable de ces omissions est celle de la quatrième *Méditation*. L'A. soutient que « from the perspective of his [Descartes'] overall project of rebuilding his knowledge after the doubt of *Meditations I and II*, the discussion of error is an interlude, rather than an intrinsic part of the argument » ; et pour cette raison non seulement il n'analyse pas la IV^e *Méditation*, mais en plus il en exclut le texte, interdisant que le lecteur puisse juger par lui-même. Un autre texte omis comme superflu est la discussion, dans la première partie de la sixième *Méditation*, de la distinction entre l'imagination et la sensation.

L'A. n'est pas le seul à omettre la IV^e *Méditation* : ne pas la prendre en compte est vraiment la norme dans les commentaires anglo-américains. Néanmoins, il faut lire le traitement de l'erreur, du jugement et du bien juger dans cette *Méditation* comme une réponse directe au scepticisme de la première. Bien sûr, les erreurs que la IV^e *Méditation* permet au « méditateur » d'éviter sont celles qui produisent le projet des *Méditations* lui-même. Mais, plus intéressant, c'est seulement à la fin de cette IV^e *Méditation* que le méditateur peut, pour la première fois depuis l'invocation d'un « certain mauvais génie » permettant de se désaccoutumer de ses opinions, se résoudre à faire quelque chose. Mais il y a une autre chose aussi. Le procès de s'extraire du doute hyperbolique commencé dans la deuxième *Méditation* est un procès d'auto-compréhension. Dans la IV^e, le méditateur arrive à comprendre non seulement ce que c'est que de se tromper, mais aussi ce que c'est d'être quelque chose qui se trompe, et ainsi, dans le contexte de l'œuvre entière, cette compréhension est une étape centrale en laquelle le méditateur continue à se comprendre lui-même plus parfaitement. Quand le méditateur se résout à ne donner son jugement que sur les choses qu'il conçoit clairement et distinctement, c'est la compréhension qu'il a de sa volonté, infinie, tout comme celle de Dieu, qui lui permet de s'y résoudre. Ainsi, cette nouvelle compréhension de lui-même ne peut arriver qu'après que le méditateur se soit reconnu comme étant image de Dieu (un moment dans la troisième

Méditation qui ne peut être correctement saisi par extraction des prémisses et de la conclusion d'un argument, comme l'a fait l'A.). Puis, avec cette nouvelle compréhension de soi et de l'erreur, le méditateur continuera sa recherche de la vérité, trouvant la connaissance des objets géométriques, du monde matériel et encore de lui-même, comme l'union de l'âme et du corps.

Il est évident aussi à la fin des *Méditations* que le méditateur trouvera plusieurs autres vérités propres au monde matériel. Voilà enfin une dernière chose qui manque : bien que l'A. pense que le but des *Méditations* est « to discover what, if anything, is really *certain* », il ne discute pas la conclusion des *Méditations* où le méditateur finit par rire de ce dont il a douté. Peut-être l'A. s'arrête-t-il ici parce qu'il pense qu'on ne peut être certain que des vérités métaphysiques. Mais sans la conclusion des *Méditations*, ce à quoi sert la connaissance de ces vérités n'est pas évident. Même si cette connaissance constitue la philosophie première, elle rend possible, selon Descartes, une deuxième philosophie, celle du physicien ou philosophe de la nature.

L. S.

2. 1. 6. KOBAYASHI (Michio), *La philosophie naturelle de Descartes*. L'A. a été pendant trois ans assistant au Collège de France et a donné en 1991 un cycle de conférences sur la philosophie naturelle de Descartes, ce que rappelle J. Vuillemin dans sa préface. Il est à présent professeur à l'Université d'Osaka. Écrit directement en français, ce petit livre comporte, avec un Index des noms et matières, une importante bibliographie où dominent les ouvrages français, d'autres en anglais, dont Einstein. Newton est cité en latin, Euler et E. Mach en allemand, et un titre japonais de F. Satoh est traduit.

La physique cartésienne est l'objet de deux chapitres approfondis (p. 61-108), explications et citations permettant au non spécialiste de saisir l'essentiel des questions, avec leurs prolongements et les critiques soulevées (dernier chapitre et conclusion) : avec Einstein et surtout E. Mach, on voit un certain retour à Descartes. Et, ce qui reste rare dans les études scientifiques, cette réflexion est liée à la métaphysique comme fondement de la physique, à partir de la thèse sur la création des vérités éternelles : elle permet de déduire les effets d'une matière identifiée à l'étendue géométrique. Dès les *Regulæ*, la visée d'une *mathesis universalis* rompt avec la différenciation aristotélicienne des sciences selon des genres d'être sans communication entre eux. Avec de multiples références à Aristote et à l'*Index scolastico-cartésien* de Gilson, les *Regulæ* attestent l'influence persistante de l'aristotélisme dans la conception des natures simples, conservant le primat de l'imagination : l'étendue reste un être philosophique abstrait. C'est donc bien par une conversion radicale que Descartes unifie l'espace matériel et les lois mathématiques qui le structurent et que nous découvrons innées en nos esprits. Contrairement à la plupart des interprètes de Descartes, et en citant certaines de nos suggestions (sur *Principes* I, a. 23-24, et le début de la V^e *Méditation*), M. Kobayashi montre que la création des vérités éternelles, élaborée au début de 1630 en même temps que les lois générales de la physique, est évoquée non seulement au ch. VII du *Monde*, mais aussi dès la fin du ch. VI, puis dans la cinquième partie du *Discours* et dans plusieurs passages des *Méditations* et des *Réponses aux objections* sur la subordination à Dieu de la certitude des mathématiques et la puissance divine de produire tout ce que nous concevons clairement et distinctement.

Le rôle de la causalité dans les preuves de Dieu est bien dégagé. Nous ajouterions que son absence dans la IV^e partie du *Discours* confirme que la relation à la création divine de toute intelligibilité a été découverte après l'interruption en 1629 du commencement de la métaphysique : d'où son évocation quand on passe aux lois de la physique au début de la V^e partie.

Puis l'auteur souligne la nouveauté des lois de la nature et leurs prolongements, même si Descartes n'en a pas tiré toutes les conséquences qui seront dégagées par Newton, malgré sa rupture initiale avec le mécanisme cartésien : dans ses manuscrits de jeunesse figure la traduction littérale de certains passages des *Principia Philosophiae*. La double fonction des expériences, développée dans la VI^e partie du *Discours*, est heuristique puis vérificatrice, d'où la complémentarité entre prouver et expliquer. D'autres thèmes originaux sont abordés : indépendance de Descartes à l'égard de Torricelli dans la loi de l'écoulement des liquides, prolongement par Lagrange de l'application de l'analyse mathématique à la physique : il s'appuie sur des lettres de Descartes, et non sur les *Principes*, dont le propos, plus cosmologique que mécanique, fait l'objet du chapitre V. Ce n'est pas la géométrisation à outrance dénoncée par Koyré qui a empêché Descartes de bien formuler la loi de la chute des corps, mais la subordination de tous les phénomènes terrestres à l'ensemble d'un univers sans vide.

Le chapitre VI développe les critiques adressées à cette physique par Christian Huygens (qui en prolonge certains aspects), Newton qui distingue matière et étendue, comme par Euler, qui maintient cependant une physique cosmologique, tout en critiquant l'idéalisme de Berkeley (ce qui suggère un rapprochement avec une importante citation de Kant). La conclusion retrouve l'inspiration cartésienne dans la cosmologie moderne, surtout par « le principe de Mach » qui se réfère au « monde entier » pour toute analyse du mouvement d'un corps dans l'espace. Mais Einstein dépasse la conception d'un espace absolu tout en reconnaissant que « Descartes n'était pas si loin de la vérité quand il croyait devoir exclure l'existence d'un espace vide » (cité p. 130).

L'ampleur et la précision de cette étude font vivement souhaiter que M. Kobayashi publie aussi en français le gros volume qu'il vient de donner en japonais à Tokyo sur *Le système physique de Descartes : physique, métaphysique et morale*.

G. R.-L.

2. 1. 7. RODIS-LEWIS (Geneviève) « René Descartes ». Comme les autres monographies du nouvel « Ueberweg », cet article s'organise selon les rubriques suivantes : littérature primaire (p. 273-284), biographie (p. 284-291), description des œuvres (p. 292-305), doxographie (p. 305-322) et histoire de l'influence (p. 323-348). On n'oubliera pas la riche bibliographie raisonnée qui se trouve en fin de chapitre (p. 446-460). Connaissant le sérieux et l'érudition impeccable de G. Rodis-Lewis, on comprendra que l'on dispose ici d'un instrument de travail de premier plan. On y trouvera notamment la liste des premières éditions de toutes les œuvres publiées de Descartes, avec mention des éditions suivantes et détail de leur contenu, on pourra par exemple vérifier la différence entre la première et la seconde édition des *Meditationes* (p. 273, n° 2), on saura aussi quelles sont les éditions qui ont vu le jour du vivant de Descartes, mais que celui-ci n'a pas revues (p. 274, n° 2), quels sont les textes ajoutés contre la

volonté de l'auteur dans certaines éditions (p. 274, n° 9), et on pourra consulter la liste des principales éditions et traductions modernes, ainsi que celle des manuscrits, avec leur localisation. On n'insistera pas ici sur la biographie intellectuelle de Descartes que donne G. Rodis-Lewis dans cet article, étant donné la parution récente de son *Descartes* (1995). La description des œuvres, bien détaillée, renseigne sur les circonstances de la rédaction, le destinataire éventuel, la nature de l'écrit et les thèmes abordés. L'exposé des thèmes cartésiens fondamentaux (méthode et doute (p. 305-308) ; le doute métaphysique (p. 308-310) ; le *cogito* et la nature de l'esprit (p. 310-312) ; les preuves de l'existence de Dieu et le problème du cercle (p. 312-315) ; liberté divine et liberté humaine (p. 315-317) ; la physique (p. 317-318) ; et (p. 318-322) l'union de l'âme et du corps et la morale) propose une synthèse à la fois dense et précise, toujours appuyée sur des références textuelles, affinée par des comparaisons de textes, et des nuances chronologiques. On ne saurait trop souligner l'utilité de l'exposé final de G. Rodis-Lewis, qui retrace l'histoire du cartésianisme et de ses interprétations, du xvii^e siècle à nos jours, exposé que l'on complètera, pour les Pays-Bas, par l'article de P. Dibon, dans le même volume. Après avoir mentionné (p. 322-325) les ouvrages consacrés à la vie de Descartes, à sa personnalité, et la tradition historiographique qui s'est attachée à la question de sa sincérité en matière religieuse, l'A. analyse l'intérêt porté à l'œuvre de Descartes, du xvii^e siècle à nos jours, en mesurant l'attrait respectif exercé par les écrits les plus connus (*Regulae*, *Discours* et *Essais*, *Méditations*, *Passions de l'âme*) à partir de la fréquence de leur réédition (p. 325-326). L'A. aborde ensuite la question des influences littéraire, scientifique, et idéologique de la pensée cartésienne (p. 326-330), et expose les interprétations les plus notoires (les principaux reproches que Leibniz adresse à la science cartésienne, ou la tradition qui prétend mesurer les affinités entre cartésianisme et protestantisme), et les critique, s'il y a lieu (comme celle de Krantz, qui veut placer toute la littérature classique française sous l'influence directe de Descartes, celle de Alain, qui prétend que Einstein part en guerre contre l'espace cartésien, ou celle de Nietzsche, qui fait de Descartes le père de la Révolution). G. Rodis-Lewis entame ensuite l'examen, siècle par siècle, de la postérité de la pensée cartésienne. Pour la fin du xvii^e siècle (p. 330-332) ce sont les réactions anti-cartésiennes de Pierre Daniel Huet et de Gabriel Daniel, le rapport de Spinoza, de Leibniz et de Malebranche au cartésianisme puis celui de la philosophie empiriste anglaise (Locke, Berkeley, Hume) à Descartes, qui sont examinés. C'est ensuite la vision du cartésianisme aux xviii^e et xix^e siècles, 1) en France (p. 333-335 et 343-345) avec les critiques de Bayle, de Voltaire, de Diderot, de La Mettrie, la question du cartésianisme de Montesquieu et de Rousseau, et la remise en cause de l'innéité des idées, à la fin du xviii^e, le jugement de Maine de Biran (p. 343), le rôle de Victor Cousin dans l'accroissement du cartésianisme en France, l'interprétation positiviste (Comte, Renouvier et Liard), et le courant spiritualiste de la fin du xix^e siècle (Lachelier, Lagneau, Alain) et 2) en Allemagne (p. 335-343), avec l'accord de Kant, de Schelling, de Fichte, de Hegel et de Schopenhauer pour reconnaître en Descartes le père de la philosophie moderne, mais aussi les critiques qu'ils lui adressent (p. 337-338), et l'écho que trouve la thèse leibnizienne d'un achèvement de la philosophie cartésienne dans l'œuvre de Spinoza, qui est d'abord examinée. Viennent ensuite l'opposition du courant mystique, avec Jacobi, Schleiermacher, Ritter, Schlegel, Franz von Baader, Feuerbach, puis Dilthey, et le rapport ambivalent de Nietzsche à Descartes (p. 341-342). Pour le

xx^e siècle, G. Rodis-Lewis rappelle l'anticartésianisme de Bergson, la reprise critique de l'entreprise cartésienne par Husserl, les interprétations de Merleau-Ponty et de Sartre, celles de Heidegger et de Jaspers, et la multiplication des études historiques et des débats depuis les années 50, dont l'A. donne les grandes orientations et les débats principaux (la tension entre le cogito et l'esse, la question de l'origine des vérités éternelles, l'émergence des recherches sur les relations de Descartes avec la scolastique p. 346-347). On l'aura compris, on dispose ici d'une fresque historique des plus complètes et de tous les moyens de l'exploiter et de l'approfondir.

L. R.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. BAERTSCHI (Bernard), *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1992, 434 p. Voir le BC XXIII, n° 2.2.2.

2. 2. 2. BATAILLE (Jean-François), « Arnold Geulincx », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 375-397. Voir 2.1.1.

2. 2. 3. BERKEL (Klaas van), « Isaac Beeckman », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 631-636. Voir 2.1.1.

2. 2. 4. *Franco Burgersdijk (1590-1635) : Neo-Aristotelianism in Leiden. Studies in the History of Ideas in the Low Countries*, nr. 1, Bos (E. P.) et Krop (H. A.) (éditeurs), Rodopi, Amsterdam, 1993, 185 p.

2. 2. 5. CARRAUD (Vincent), *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, coll. Epiméthée, 1992, 471 p. Voir le BC XXIII, n° 2.2.4.

2. 2. 6. COSTABEL (Pierre), notices du *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (voir 2.1.1.) :

- « Marin Mersenne », p. 637-647.
- « Gilles Personne de Roberval », p. 648-654.
- « Jean-Baptiste Du Hamel », p. 671-674.
- « Christiaan Huygens », p. 675-684.
- « Ignace Gaston Pardies », p. 685-689.

2. 2. 7. DE PACE (Anna), *Le matematiche e il mondo. Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento*, FrancoAngeli, Milan, 1993, 453 p.

1. Piccolomini ; 2. Barozzi ; 3. Catena et Tartaglia ; 4. Mazzoni ; 5. introduction et publication de Barozzi, *Lectiones in Procli Commentarios in primum Librum Euclidis Elementorum ...* (1559).

2. 2. 8. DIBON (Paul), notices du *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (voir 2.1.1.) :

- « Der Republik der vereinigten Niederlande », p. 42-70.
- « Der Cartesianismus in den Niederlanden », p. 349-374.

2. 2. 9. JUILLARD (Alain), « Pierre Daniel Huet », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 142-153. Voir 2.1.1.

2. 2. 10. LENNON (Thomas M.), *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton University Press (Studies in Intellectual History and the History of Philosophy), 1993, xiv-420 p.

2. 2. 11. MARTINET (Monette), notices du *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (voir 2.1.1.) :

– « Jean-Baptiste Morin », p. 623-630.

– « Jacques Rohault », p. 655-670.

2. 2. 12. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Der Cartesianismus in Frankreich », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 398-472. Voir 2.1.1.

2. 2. 13. SCHNEIDER (Ivo), *Johannes Faulhaber, 1580-1635*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston-Berlin, 1993, 271 p. Le compte rendu de cet ouvrage sera publié dans le prochain BC.

2. 2. 1. BAERTSCHI (Bernard). *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Cet ouvrage prend pour objet une question particulièrement débattue dans le monde anglo-saxon, celle du *mind-body problem*, en se donnant les moyens d'en restituer les véritables enjeux, ce qui suppose à son tour d'en reconstituer les filiations historiques généralement méconnues. De ce point de vue, la façon dont la philosophie française élabore cette question entre le XVII^e et le XIX^e siècles est déterminante puisqu'on y trouve de manière plus ou moins embryonnaire, mais structurelle, les conceptions qui dominent les prises de position actuelles, surtout dans la tradition analytique (Introduction): Eccles reproduit ainsi des déterminations du dualisme cartésien, Nagel de Maine de Biran, Popper du matérialisme lockien de Voltaire, etc. Aussi est-ce à une enquête de type historique que nous convie l'auteur, en mettant en lumière, dans un premier temps, le type de transformation que représente, sur la question des rapports de l'âme et du corps, chacun des trois auteurs mentionnés dans le titre. La première partie (« Mécanisme, naturalisme et psychologisme ») de l'ouvrage construit donc trois exposés doctrinaux dans lesquels il s'agit de mettre en évidence que les ruptures philosophiques que ces auteurs provoquent s'appuient sur le privilège de doctrines scientifiques naissantes (« ch. 1 : Trois ruptures ») dont ils sont les contemporains ou les promoteurs : Descartes pense cette question dans le cadre de l'émergence de la physique mécaniste (« ch. 2 : Descartes et la distinction de l'âme et du corps » ; « ch. 3 : Descartes et l'union de l'âme et du corps »), Diderot de la biologie (« ch. 4 : Diderot et la sensibilité de la matière ») et Maine de Biran de la psychologie (« ch. 5 : Maine de Biran et l'apercibilité du moi »). La deuxième partie (« Questions charnières ») est dès lors en mesure de décliner selon quatre thématiques (« ch. 1 : les questions métaphysiques: le divisible et l'indivisible » ; « ch. 2 : les questions physiques: le mouvement et la causalité » ; « ch. 3 : les questions biologiques : l'âme des bêtes et la sensibilité » ; « ch. 4 : les questions psychologiques : la conscience et son objet ») les structures et la nature des prises de positions selon qu'elles se nourrissent du privilège accordé plus ou moins consciemment à l'une de ces trois positions, selon une combinatoire qui n'exclue pas de faire appel simultanément à des arguments puisés dans l'une ou l'autre de ces traditions.

Cet ouvrage, tant par la quantité d'érudition historique qu'il engage que par l'effort de construire un socle historiquement déterminé à la question des rapports âme/corps, constitue une avancée notable de cette problématique. Notre compétence et le contexte obvie du compte rendu nous imposent cependant de nous restreindre au développement exclusivement consacré à Descartes, qui ne peut être dans ce contexte que bref (p. 47-100), même s'il est capital, puisque Descartes constitue par son caractère inaugural (rupture radicale avec la tradition antique et médiévale) la plus importante des trois ruptures ; en effet, elle détermine du coup les prises de position de deux ruptures suivantes qui se détermineront à leur tour principalement par rapport à elle, ce que l'A. montre avec force. Reste cependant que l'A. se contente de reconduire sur cette question l'essentiel des positions déjà acquises par l'histoire du commentaire cartésien (H. Gouhier, G. Rodis-Lewis, etc.), sans jamais les soumettre à la question, ce dont on ne saurait du reste lui faire reproche puisque tel n'est pas strictement son objet. Bien plus, il nous semble que l'A. accepte de voir entre la physique nouvelle (et le type de scientificité qu'elle autorise) et la thèse de l'interaction réelle de l'âme et du corps une contradiction, dont les problématiques suivantes se nourrissent indéniablement dans un refus commun d'y voir une position tenable et cohérente. Or, il demeure qu'il n'y a jamais eu là pour Descartes de semblable contradiction. En ce sens, les pages consacrées à Descartes ont une fonction propédeutique et nous préparent incontestablement à recevoir la façon dont la postérité a interprété cette doctrine, ses présupposés et ses conséquences, plutôt qu'à rechercher la cohérence propre de cette doctrine au sein des textes mêmes de Descartes.

G.O.

2. 2. 4. Bos (E. P.) et KROP (H. A.) (éditeurs), *Franco Burgersdijk (1590-1635) : Neo-Aristotelianism in Leiden. Studies in the History of Ideas in the Low Countries*. Professeur de philosophie à l'Université de Leyde, Franco Burgersdijk était un des derniers scolastiques et une des grandes autorités dans l'enseignement philosophique avant Descartes. Ses manuels, écrits dans l'esprit d'un aristotélisme éclectique, étaient universellement connus et utilisés jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Ce recueil contient une préface de T. Verbeek et des contributions de J. B. M. van Rijen et M. Karskens sur la logique de Burgersdijk ; de J. A. van Ruler sur les éléments calvinistes de sa philosophie ; de M. J. Petry sur sa physique ; de H. W. Blom sur sa philosophie morale ; de M. Feingold sur son influence sur le monde anglo-saxon ; et de H. A. Krop sur la connaissance de Dieu dans le nouvel aristotélisme.

T. V.

2. 2. 5. CARRAUD (Vincent). *Pascal et la philosophie*. L'importance de l'ouvrage pour les études pascaliennes n'étant plus à établir (voir le compte rendu de X. Tilliette dans les *Archives de philosophie*, 1993, 56, 3, p. 445-448), reste à savoir en quoi la question des rapports de Pascal et de la philosophie intéresse les études cartésiennes. La réponse tient dans le déploiement d'une confrontation entre Pascal et Descartes. Pascal n'ayant jamais ni explicitement ni implicitement prétendu constituer une philosophie, le rapport de Pascal à la philosophie apparaît toujours médiatisé par Descartes. De manière remarquable, il est le seul des grands post-cartésiens à avoir pensé avec Descartes la réussite de la pensée cartésienne, non pour l'avaliser, mais pour en concevoir les limites

d'une manière non-philosophique, c'est-à-dire non-réfutative. Car s'il est possible de mettre en évidence chez les post-cartésiens des décisions métaphysiques cartésiennes implicites qui gouvernent des discours explicitement réfutatifs et anti-cartésiens, Pascal, seul, cherche et prétend conquérir une *critique* de la philosophie cartésienne qui l'accompagne sciemment dans ses succès, c'est-à-dire qui pense avec elle et à partir de ses fondements, en sorte qu'ils n'apparaissent pas réfutés (ce qui ne saurait se faire qu'à partir d'une position philosophique concurrente), mais disqualifiés. Toute la difficulté consiste dès lors à concevoir : 1) la teneur de cette disqualification, irréductible à une critique d'ordre philosophique, ainsi que 2) sa finalité qui qualifie au plus près le projet pascalien. Il revient à l'A. d'avoir définitivement établi, respectivement que : 1) la pensée pascalienne s'édifie sur les décombres de la philosophie en utilisant les concepts mêmes qu'elle détruit, selon une opération décrite comme une *subversion* : il apparaîtra que subvertir un concept signifie en restituer la signification de telle sorte que sa fidèle répétition en déplace constitutivement la portée, que la dérive de son sens résulte de la probité de la lecture qui en repère l'exacte intention initiale. Le résultat n'est autre qu'une déconceptualisation des concepts employés. 2) Cette subversion de la philosophie, qui en accomplit la ruine, revêt une visée spécifique – qu'il faudra sans doute nommer apologétique ou théologique – et pour cela même, ne construit pas une philosophie. L'exception de la pensée de Pascal à toute philosophie est ainsi établie, de même qu'est dévoilé le réquisit à partir duquel le projet d'*Apologie de la religion chrétienne* a été conçu.

Ce faisant, l'A. met en évidence que le projet apologétique pascalien suppose une interprétation du cartésianisme unique en son genre qui sous-tend la confrontation la plus radicale de Pascal avec la philosophie. Car l'écart qui sépare Descartes de Pascal permet de comprendre le sens non philosophique du projet pascalien, en même temps que, par effet retour, l'interprétation de Descartes – autorisée par la mesure de son usage pascalien – dévoile un des efforts critiques les plus tenaces dont le cartésianisme ait été l'objet. Sous cette lumière, Descartes se révèle pour Pascal comme le représentant insigne de la métaphysique, de ses possibilités et tout uniment de ses échecs ; de sorte qu'à travers Descartes, c'est cette modalité d'accomplissement de la pensée qui se trouve constamment convoquée pour être évaluée et disqualifiée. Seul l'ultime sursaut de « l'anthropologie du divertissement » s'efforcera de libérer une pensée jusque-là comme détournée et retenue, parce qu'exclusivement arc-boutée sur son affrontement avec la métaphysique. Une nouvelle question s'y fera jour, où à l'effort pascalien de disqualification de la pensée métaphysique d'une essence et de l'ordre de son fondement, se substituera une description de l'existence humaine (divertissement, ennui, etc.) dont le sens ne sera pensable que référé à la thématique de la finitude.

L'introduction du livre (p. 9-50) s'attache dans ce contexte à fonder le caractère aporétique de l'évidence prétendue de la situation philosophique de Pascal : aporie des interprétations, aussi bien dans leur rapport aux textes (là où les pré-décèsseurs parlent d'une philosophie, où la lire?) que dans les témoignages rapportés aux textes (propos qui font de la philosophie le propre de Pascal). L'élaboration de la question nous donne à voir la précision des déterminations au sein desquelles Pascal construit son propos, qui dépasse de très loin la naïveté des interprètes qui lui prêtent une philosophie selon une définition toujours abs-

traite, vide et anhistorique. En ce sens, cette section (intitulée) « problématique » ne fait autre chose que de nous élever jusqu'à la formulation rigoureuse de la question, là où ayant renoncé à tout préjugé, nous constatons que la question de savoir si Pascal est philosophe se retourne ni plus ni moins en celle de savoir ce que Pascal pouvait viser sous ce terme. Le problème ainsi circonscrit, il s'avère que « l'attribution à Pascal d'une philosophie procède (...) le plus souvent d'une détermination conceptuelle insuffisante de la philosophie » (p. 47). Aussi la difficulté ne prend-elle son tour véritable qu'en s'énonçant : « Pascal a-t-il une métaphysique ? » (p. 48). Ou, plus précisément, « est-il possible de tenir à la fois l'idée qu'il puisse être question de métaphysique dans les *Pensées*, et celle selon laquelle Pascal disqualifie les arguments métaphysiques, voire toute métaphysique ? » (p. 50). C'est dans ce contexte global de non évidence du caractère philosophique des positions pascaliennes que les textes apparemment cartésiens sont convoqués et examinés. Or l'A. établit que le cartésianisme échappe toujours au « statut [commun] de la philosophie » (p. 51-148). Quelle est la nature de ce statut ?

Bien que présenté par Fontaine comme un philosophe (p. 71-73), Pascal n'apparaît, au vu de la lettre de *l'Entretien avec M. de Sacy*, que comme lisant et usant de la philosophie pour la détruire, ou bien plutôt, comme mettant en évidence son caractère autodestructeur (p. 74-81). Or dans ce contexte, Descartes fait figure d'exception, puisque non content de n'être pas détruit par cet usage, Descartes sert (clandestinement) dans *l'Entretien avec M. de Sacy* à cette destruction de toute autre philosophie que la sienne (p. 82-93). D'une part, on ne peut que constater « l'ambivalence de Descartes, qui n'est assimilable à aucune secte philosophique [que décrit *l'Entretien avec M. de Sacy*, pour la raison qu'il] peut figurer des deux côtés de la bipartition ambiguë de la grandeur et de la misère » (p. 93). D'autre part, l'examen de l'usage pascalien des lemmes « philosophe(s) », « philosopher », « philosophie » (p. 102-109) permet d'établir qu'à « aucun moment dans les *Pensées*, Descartes ne fait nombre avec les philosophes qui s'entr'anéantissent et dont on se moque [pour autant que, d'après le § 513, “ Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher ”] ; plus même, sa philosophie première n'est jamais comprise dans la critique de la philosophie » (p. 109). En ce sens, la situation de Descartes est irréductible à la lecture des philosophies que déploie, à la suite de *l'Entretien avec M. de Sacy* et selon une même unité de projet, la conférence à Port-Royal. D'où la question : « le statut de la philosophie dans les *Pensées* est-il réductible à la problématique de la conférence à Port-Royal ? » (*ibid.*). La réponse, négative du fait de l'exception cartésienne aux conclusions de cette problématique, engagera à la description exacte de la situation singulière de Descartes, philosophe dont on use contre les philosophies (par quoi, en un sens, Pascal accompagne Descartes dans ses succès philosophiques), puis philosophe dont on subvertit la philosophie comme signe de l'inanité de la philosophie, là même où elle manifeste tout ce qu'elle peut, sans néanmoins que cette démonstration de faiblesse de la philosophie présuppose sa destruction (ce qui est le cas pour les autres philosophies, selon le thème commun d'*APR* et de *l'Entretien avec M. de Sacy*).

Aussi l'A. continue-t-il d'exposer la nature de cette exception. Toujours selon une thématique commune, *l'Entretien avec M. de Sacy* et les *Pensées* (*APR*) ne se contentent pas d'un usage antiphilosophique de la philosophie. Ils doublent ce caractère autodestructeur d'une typologie des philosophies, en mon-

trant que chacune des figures décrites répond à l'attention exclusive prêtée à l'une des trois concupiscences dont elle dépeint les effets nécessairement partiels, excessifs et unilatéraux, puisque l'ensemble des trois concupiscences n'est jamais pris en considération dans l'unité humaine qu'il constitue. En ce sens, la philosophie ne peut donner lieu qu'à un discours ambigu et partiel, essentiellement inachevé, réducteur et usurpateur d'un universel qui ne représente l'homme que dans sa partialité. Ce faisant, il existe selon Pascal à la suite de Jansénius une analogie formelle entre la philosophie et l'hérésie, qui résulte en matière théologique de la même surévaluation unilatérale de l'une des concupiscences (p. 149-215). Ainsi, typologies de la philosophie et des hérésies se distribuent selon deux séries analogues qui se font pendant et reproduisent un même invariant structurel, mettant en évidence un usage théologique de la philosophie: « la philosophie a la même structure formelle que l'hérésie : elles [les philosophies] ne sont pas fautives en ce qu'elles affirment, mais en ce qu'elles méconnaissent » (p. 80). Car elles ne sont que discours partiels et partiels, face au seul discours totalisant qui est celui de la Révélation, incapables de comprendre la raison de leur caractère autodestructeur que révèle le projet apologétique pascalien, conformément au modèle augustinien de la confrontation avec « la vraie religion ». Or là encore, la typologie des philosophies met en évidence que la philosophie cartésienne échappe à cette classification ainsi qu'à la partialité du discours philosophique, puisqu'elle parvient à conjoindre en un seul la grandeur et la misère de l'homme (p. 133 et 136), au prix cependant de confusions et de mésusages des concepts théologiques de nature, état, dispositions, *condicio et conditio*, etc. (p. 119-145).

Les conséquences de cette interprétation sont quadruples : 1) textuellement, elle assoit le principe d'une chronologie des *Pensées* établie à l'aune de mesures strictement conceptuelles (p. 93-102) 2) dont les *excerpta* cartésiens délivrent précisément les critères (p. 93 ; voir aussi p. 233 et s.). Ainsi, la thématique d'*APR* et celle, antérieure, de *l'Entretien avec M. de Sacy* ne se réfèrent qu'au Descartes de la *Méd.* I « dont le doute hyperbolique relaie le scepticisme insuffisant de l'apologétique de Montaigne » (p. 97). Elles se voient de ce fait liées à l'essentiel des liasses VII, XVI, IX, X et XI dont le contenu spécifique apparaît irréductible à celui d'autres liasses (V, VI, XII, XIII, XIX, XV et les fragments qui font référence à Descartes) que gouverne la thématique de la grandeur et de la misère cartésienement interprétées (grandeur de la pensée et misère du corps), substitut de la grandeur des devoirs qui régissait l'ensemble précédent. Pour finir, la problématique du divertissement (liasse VIII) et plus généralement de ce que l'édition Martineau, contemporaine de ce livre, appelle « les discours de l'existence humaine », libérée du rapport constituant à la philosophie (cartésienne) et à l'anthropologie de la grandeur/misère, ponctue le stade vraisemblablement ultime de la pensée de Pascal (p. 94-98) ; d'où 3) thématiquement, la difficulté de parler des *Pensées* comme d'une œuvre une (p. 100-101), tant du point de vue de son contenu que de celui de son projet (le projet de *l'Apologie* a-t-il toujours revêtu une seule et même forme ? est-il même le projet final de Pascal ? p. 453). 4) Enfin, elle établit définitivement l'exception cartésienne par rapport à toute autre philosophie, tant à l'époque de *l'Entretien avec M. de Sacy* – où Descartes échappe à la dichotomie qu'il contribue à constituer – que dans le thème (propre aux *Pensées*) de la grandeur de la pensée opposée à la misère du corps – où la dualité contradictoire de la condition humaine trouve encore à s'exprimer en termes cartésiens (p. 112-135).

D'où, première confirmation, que l'usage de Descartes soit irréductible à tout autre. Car c'est bien d'un usage de la philosophie qu'il est question, dès *l'Entretien*, qui substitue à la question de sa vérité, celle de l'utilité de cette vérité (p. 109-112). À l'aune de ce critère, la philosophie révèle une utilité paradoxale: inutile en elle-même parce qu'elle s'auto-anéantit dans un discours partiel, la philosophie n'en devient que plus utile à l'apologétique qui s'ouvre sur ce constat d'insigne inanité. Or, l'épisode cartésien revêt selon ces termes un caractère encore une fois exemplaire et pourtant unique. La philosophie cartésienne n'est pas réduite au même statut propédeutique (à l'apologétique) que les autres philosophies. Autrement dit, en en finissant avec toutes les (autres) philosophies selon une visée apologétique, Pascal n'en a pas fini avec la philosophie (cartésienne). Sans doute ne trahirait-on pas l'A. en affirmant que là seulement commencent les choses sérieuses.

La confrontation avec le cartésianisme se construit alors en trois étapes. En premier lieu, l'A. démontre que les textes des *Pensées* qui citent explicitement Descartes et paraissent parfois les plus rudes à son endroit ne le visent – le cas échéant – qu'en tant que physicien, et nullement en tant que métaphysicien (p. 217-224), en sorte que l'anticartésianisme des *Pensées* n'est ni immédiat, ni complet (ainsi la physique cartésienne n'est pas comme telle récusée). Aussi convient-il de relever « les lieux cartésiens » (p. 224-234) des *Pensées* attestant une lecture certaine de Descartes ; par là nous disposons, en second lieu, du préalable nécessaire à l'établissement de la pluralité des rapports au cartésianisme, corrélatrice d'une typologie qui en circonscrit la teneur : a) le « cartésianisme destitué » (p. 234-239) qui est celui de la théorie « des trois ordres de choses » et dont J.-L. Marion (voir B.C. XVII, 2.1.10) a établi la nature, manifeste un cartésianisme indéniable, précis et rigoureux. Encore convient-il d'en mesurer l'exacte portée – restreinte au second ordre – tout en constatant qu'il est l'expression la plus expéditive de la volonté pascalienne d'échapper à la philosophie en la dépassant, au profit d'un ordre supérieur en valeur (charité). Aussi, est-il tout aussi bien la manifestation la plus frustrée du rapport au cartésianisme, qui non seulement n'en épuise pas tout le contenu, mais en manque même la condition de possibilité, puisque la destitution de la philosophie procède d'une première subversion de ses concepts. D'où b) « le cartésianisme repris et subverti » (p. 239-262), instaurant un cartésianisme rigoureux dans sa lettre, mais pourtant détourné de ses points d'application et à ce titre anticartésien : Descartes permet ce faisant de théoriser l'idée d'un transfert des modèles conceptuels et des énoncés, transfert fécond jusque dans ses effets-retour destructeurs sur leur point d'origine. Ainsi et parmi d'autres exemples, le primat cartésien de l'évidence n'est-il maintenu qu'au prix de la ruine de ses conditions cartésiennes d'accomplissement (p. 242-246) ; ou encore, la clarté et la distinction restant les critères de l'évidence, la connaissance des premiers principes est pourtant obscurcie par excès d'évidence, s'exceptant ainsi du domaine d'une raison désormais incapable de l'évidence des principes : la raison cartésienne se trouve ainsi débordée par la connaissance par le cœur (p. 246-250). Tel est l'anticartésianisme de la subversion des concepts qui en signe l'expression la plus radicale et fondatrice, jusqu'à donner lieu c) au « cartésianisme ruiné » qui marque l'exemple (p. 262-286), même limité, d'une ruine concertée de la métaphysique cartésienne ; car, loin d'être respectée et maintenue en son ordre (des choses de l'esprit) pour n'être destituée qu'au profit de la seule charité, elle apparaît systématiquement déconceptualisée en son ordre même.

La totalité de ces distinctions nous met dès lors en mesure de reprendre et d'évaluer à nouveaux frais la question directrice de ce travail, celle de l'appartenance de Pascal à la métaphysique. Là encore, le traitement que Pascal accorde aux deux objets de la métaphysique cartésienne en est l'occasion obligée. Elle offre, en effet, la figure de l'exception magistrale de la métaphysique (en sa figure cartésienne) au statut contradictoire des philosophies – que construisent *l'Entretien avec M. de Sacy* et les textes connexes des *Pensées* – en s'exemptant de leur échec commun. Ce faisant, Descartes permet de penser que, dans l'esprit de Pascal, la philosophie (selon la thématique de *l'Entretien*) et la métaphysique ne comptent pas pour une. Or, dans ce cadre, « la destruction de l'égologie » (p. 287-345) – qui identifie les figures philosophiques de Descartes et de Montaigne pour les destituer l'une par l'autre, en montrant que *l'ego* n'est ni originaire, ni autonome, ni fondateur, ni aimable (§ 688), établissant ainsi qu'il est insubstantiel (destitution de la *Méd.* II) – comme « le refus des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu » (p. 347-392) – qui se fonde sur ce que le concept de Dieu que produit la métaphysique est une idole conceptuelle ; au point que, plus la preuve est métaphysiquement certaine, plus elle est paradoxalement inutile puisqu'elle barre l'accès à Dieu lui-même (« Descartes inutile et certain » = première rédaction du § 887) ; en ce sens, c'est l'exigence (métaphysique) de soumettre Dieu à la preuve qui est disqualifiée, non la preuve elle-même qui est réfutée (destitution des *Méd.* III et V) – confirment que la pensée pascalienne n'a de cesse de se bâtir à partir de Descartes, c'est-à-dire aussi bien de le prendre pour origine que de s'efforcer de s'en détacher. Le rapport de Pascal à la métaphysique est ainsi d'exclusion par destitution, et non d'appartenance. Le constat est donc sans appel : Pascal n'est pas philosophe puisqu'il récuse les philosophies (selon la problématique des contrariétés) et ne constitue cependant aucune métaphysique, cherchant au contraire à en dénier la pertinence : le travail de déconceptualisation des concepts révèle alors qu'il n'est que le moyen et l'effet d'un enjeu d'ordre théologique.

Cette thèse trouve sa confirmation dans la subversion que fait subir au concept d'infini le § 199 (p. 393-450), qui requiert une lecture engageant les trois instances de l'apologétique, de la philosophie et de la spiritualité. Ainsi (p. 393-403), son opérateur est l'infini cartésien subverti (Descartes ne parle, pour le monde, que d'indéfini) qui permet d'exhiber la « disproportion de l'homme » sous la forme de son égarement, effet d'un désordre dont l'absence de lieu et de place propre dans le monde (infini) sont la marque. L'effroi qu'il suscite, précisément parce qu'il interdit l'attachement à ce qui est partiel, fini et limité en est apologétiquement la thérapeutique. Mais simultanément, son enjeu véritable apparaît, qui est de détruire le concept de contemplation hérité de la tradition spirituelle (médiévale et renaissante) dont il conteste tous les caractères essentiels (p. 403-426) : la contemplation n'est plus celle de Dieu, mais de la nature qui usurpe des déterminations divines ; ce faisant, l'objet de la contemplation n'est plus un *objet* exposé au regard puisque l'infinité de la nature rend illimité le regard qui la contemple ; nulle thématique de l'*imago Dei* n'est donc présente chez Pascal, pour qui la contemplation est sans connaissance, sans manifestation de Dieu dans les créatures, sans amour et donc sans signification mystique : « loin de saisir l'unité de Dieu et des créatures, elle disproportionne l'homme et/dans la nature (...) [elle] est une anti-béatitude » (p. 421-2). Reste que ces thèses ne sont acquises qu'au prix d'un usage purement rhétorique, c'est-à-dire non conceptuellement rigoureux de la notion d'infini (p. 426-450).

dont le meilleur exemple est fourni par l'argument du pari (434-450) : celui-ci ne vise pas à produire un argument probant, mais constitue une figure ludique de la gratuité du salut dans le cadre d'une apologétique anti-pélagienne. La subversion de la métaphysique qu'il accomplit relève donc d'une décision théologique sur la question de la grâce.

Se trouvent ainsi établies quatre modalités du rapport de Pascal à la philosophie que structurent, selon diverses modalités, des prises de position par rapport à Descartes : la mise au jour de l'échec de la philosophie par confrontation avec la « vraie religion », la destitution de la métaphysique par la charité, la subversion de la métaphysique et enfin, l'élaboration de l'anthropologie du divertissement par laquelle Pascal s'affranchit de sa dépendance à l'endroit de la métaphysique.

Ce livre impressionnant par sa puissance spéculative, sa charge problématique et polémique, sa grande et impeccable érudition et sa précision dans la lecture des textes pascaliens – traqués dans leurs circonvolutions, accommodements et déplacements conceptuels, sommés de restituer le mécanisme du vertige qu'ils entendent provoquer – défie le compte-rendu. Le but de ce dernier ne peut être que de rendre sensible à quel point il constitue une nouvelle donne des études pascaliennes et une fracassante réintégration de Pascal dans le champ des études cartésiennes. C'est à la mesure de ces avancées définitives que nous ferons les quelques remarques qui suivent. Regrettons d'abord que ne nous soit fourni un *index* des références/citations des *Pensées* qui en faciliterait grandement la lecture. Ensuite et dans la perspective des rapprochements ouverts par l'A., sans doute serait-il loisible d'attribuer une origine cartésienne à la thématique de la grandeur de la pensée et de la misère du corps, Descartes lui-même écrivant à Elisabeth que l'âme « est beaucoup plus noble que [le corps] » (15 septembre 1645, AT IV, 292) ; en ce sens, la subversion de la distinction serait d'autant plus radicale que sa portée axiologique est déjà cartésienne. De la même façon, des rapprochements cartésiens ont été manqués – comme du reste le signale postérieurement l'A. (voir *XVII^e siècle*, 1994/4, p. 669-694) – la présence des *Passions de l'âme* et de la correspondance à Elisabeth (parue, ne l'oublions pas, dans l'édition Clerselier de la Correspondance en 1657) étant indubitable dans les textes sur « les membres pensants » (discours XVII de l'éd. Martineau) : par exemple, les a.80 et 83 dans les §§ 360, 370, 374 et 373. Peut-être permettraient-ils de montrer que s'y construit une morale pascalienne de l'amour par subversion de concepts cartésiens, par quoi l'ordre de la charité qui partout ailleurs « brille par son absence » (p. 457) s'y trouverait élaboré. Enfin, la procédure de la *subversion* des concepts mise en lumière par l'A., si elle est parfaitement déployée, n'est pas coulée dans un statut. Pascal ne donnerait-il donc pas les moyens de le constituer ? L'A. ne manquant pourtant pas d'indiquer sa portée proprement rhétorique (par ex. dans la spectaculaire et savoureuse interprétation du pari), on serait tenté d'y voir une modalité supplémentaire possible du rapport à la philosophie. Car, si l'on se souvient que Pascal écrit que « la vraie éloquence se moque de l'éloquence » (§ 513) ainsi qu'un discours sur « l'art de persuader » (qui, depuis Aristote au moins, décrit l'essence même de la rhétorique), il est clair qu'il a fait de la rhétorique (selon le statut que lui assigne la philosophie) un objet d'interrogation, du moins à un moment de son parcours. Or, l'A. montre bien que la visée persuasive ou apologétique contemporaine d'APR ne se maintient pas tout au long des *Pensées*. Ainsi, y aurait-il peut-être place pour une rhétorique non-persuasive dans les *Pensées* dans

laquelle s'accomplirait donc tout autre chose (la conversion elle-même ?) qu'une illustration de la religion chrétienne. En ce sens, la subversion rhétorique (des concepts) de la philosophie serait subordonnée à une subversion première des rapports entre philosophie et rhétorique, ouvrant à une confrontation radicale de Pascal avec la tradition antique (Aristote ?), irréductible, de façon interne, à la thématique des contrariétés et de façon externe, à des considérations stylistiques. Toutes ces questions, inchoatives et autorisées par les percées du texte auquel elles s'adressent, nous confortent dans cette opinion réjouissante qu'un grand livre d'histoire de la philosophie n'est finalement rien d'autre qu'un grand livre de philosophie.

G. O.

2. 2. 8. DIBON (Paul) : « Der Cartesianismus in den Niederlanden ». Le regretté Paul Dibon brosse ici un panorama remarquablement clair et diversifié de l'expansion du cartésianisme aux Pays-Bas durant le XVII^e siècle. Dans un premier temps, l'A. dresse une liste de la littérature primaire, liste qui regroupe toutes les œuvres citées par la suite dans la présentation, qu'elles soient cartésiennes ou qu'elles aient vu le jour à l'occasion des polémiques autour du cartésianisme. Suit une présentation du cartésianisme des Pays-Bas au XVII^e siècle, en quatre temps. Après une brève introduction, dans laquelle Paul Dibon explique les raisons de consacrer un article séparé au cartésianisme des Pays-Bas (p. 354-355), l'A. analyse ce phénomène en y distinguant trois périodes : la première (p. 355-362), qui coïncide avec le séjour de Descartes dans les Provinces Unies (1628-1649), est celle de la réception du *Discours de la méthode* et des *Essais*, celle de la querelle d'Utrecht et du conflit de Descartes avec Regius, celle de la polémique à l'Université de Leiden. L'A. distingue les accueils plus ou moins favorables faits aux différentes dimensions de l'œuvre cartésienne (p. 356), détaille les étapes, les circonstances et les motivations des protagonistes des différentes polémiques, ainsi que les points de la pensée cartésienne qui forment le cœur des débats. Il est question de Heereboord, de Hooghelande, de Heidanus, de Vorstius, de Stuart, de Revius, de Trigland. La seconde période (1650-1666), ou période de la « première génération cartésienne » (p. 362-367), qui s'ouvre avec le départ de Descartes pour la Suède et sa mort, est celle durant laquelle voient le jour les premières grandes controverses autour de la « philosophie nouvelle », controverses relatives à l'infini du monde et au mouvement de la terre, où s'illustrent Clauberg, Wittich, Velthuysen, Spinoza, Schoocks, et dans lesquelles la pensée cartésienne apparaît comme une remise en question des limites assignées à la *libertas philosophica* (p. 366) parce qu'elle impulse ce mouvement de désacralisation du commentaire de l'Écriture, qui va s'épanouir dans la période suivante. Paul Dibon insiste ensuite sur le tournant marqué par la dernière période, dite des « disciples infidèles », qui s'ouvre alors que l'expansion du cartésianisme à l'ensemble des Provinces Unies est achevée, et que la pensée cartésienne est devenue « partie intégrante du savoir académique » (p. 367). Tout en précisant les deux axes majeurs de ce nouveau développement : la substitution de la philosophie expérimentale au mécanisme cartésien, l'application de la méthode cartésienne à la spéculation et à l'enseignement théologiques, l'A. met l'accent sur ce second aspect, en en soulignant le caractère spécifiquement hollandais (p. 368), et en esquissant les différentes figures que prend cette théologie d'inspiration cartésienne avec Meyers, Wolzogen, Maresius, Wittich (p. 367-374). Signalons enfin la bibliographie pour la lit-

térature secondaire, qui se trouve à la fin du chapitre (p. 460-462). Cet article, qui constitue un outil de travail tout à fait précieux, doit cependant être complété notamment par les travaux de Theo Verbeek, *La querelle d'Utrecht* (BC XIX, 1.1.1.), qui rassemble les textes du débat (puisque le présent article limite la littérature primaire aux premières éditions) et *Descartes and the Dutch* (BC XXIII, 2.2.7.), paru presque simultanément.

L. R.

2. 2. 10. LENNON (Thomas M.), *The Battle of the Gods and the Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi (1655-1715)*. Professeur à l'University of Western Ontario, T. M. Lennon est connu pour des contributions majeures sur Descartes, Locke et Malebranche. Il a collaboré aux volumes dirigés par J. P. Schobinger dans le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* consacré à la France et aux Pays-Bas du XVII^e siècle (voir 2.1.1). Le présent ouvrage complète et, par endroits, conteste, le livre, important et controversé, de Richard A. Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (paru en 1987, voir le BC XVIII, 2.1.17), et omis dans la Bibliographie, qui ne cite que la partie parue en 1968 sous le titre *The Downfall of Cartesianism*). Lennon considère ici essentiellement Descartes et Gassendi, ou plutôt la double postérité de ces auteurs, le combat des dieux (cartésiens) et des géants (gassendistes). Dans un style de recherche neuf, qui tient à la fois de l'analyse philosophique américaine et de l'histoire de la philosophie européenne, il met en place les protagonistes et leur terrain. Il donne une place appréciable à Locke, aux côtés et dans la tradition de Gassendi, représentant les géants de la tradition platonicienne (dans le *Sophiste*) en face des « dieux » : Descartes et surtout Malebranche. La guerre des dieux et des géants, c'est la ligne de partage de la philosophie moderne, et l'auteur analyse les positions avec clarté et en toute indépendance de jugement. On pourrait lui signaler une source inédite, qui va dans le sens de son analyse : le manuscrit n. a. lat. 516-517 de la BNF, un cours manuscrit parisien, écrit après 1700, fait commencer la philosophie moderne à Galilée, « *qui antiquatam iam pridem Epicuri et Democriti Philosophiam in usum revocavit, naturalia omnia iuxta mecanicae leges et posse et debere explicari* ». Le professeur, probablement Martin, le successeur de Pourchot à Paris, voit trois grands philosophes : Gassendus (« *hic Epicuri atomos, vacuum, insitam belluis animam sensus participem pro uirili parte adversus Cartesium propugnauit* »), Cartesius et Pourchotus.

Lennon procède ensuite en parcourant un inventaire philosophique thématique : les idées et la représentation, le non-tangible et l'insécable, l'innéité, l'abstraction et les essences. Ce travail, précise-t-il d'emblée, ne porte pas sur le cartésianisme, mais traite du rapport entre cartésianisme et gassendisme. La grande clarté méthodologique de l'auteur permet de constater qu'il a atteint son objectif, de façon exemplaire : donner une étude historique qui soit un modèle de réflexion sur les questions majeures de la philosophie de la connaissance. L'étude sur Gassendi rend justice à celui qui fut le grand concurrent de Descartes, et qui a été si injustement oublié. Le présent travail s'inscrit dans le renouveau des études gassendistes, inauguré en France par Bernard Rochot, puis Olivier Bloch. Il faudrait néanmoins que l'épicurisme, correctement étudié par l'auteur, soit replacé dans les courants contemporains, en particulier avec

l'influence qu'a exercée sur Gassendi la pensée du maître carme Jean Baconthorp, *doctor resolutus*. La présence de l'averroïsme chrétien dans la formation de Gassendi tempère l'audace que l'épicurisme peut représenter.

Deux points doivent encore retenir l'attention d'un recenseur « cartésien » : d'abord, le vif intérêt des notices consacrées à quelques-uns des protagonistes moins connus (Cureau de la Chambre, Sorbière). L'auteur a repris ici les contributions de grande qualité qu'il a données au manuel (suisse) allemand mentionné ci-dessus (signalons p. 234 une coquille reprise dans l'index : il s'agit du jésuite Tournemine, étudié par Henri Gouhier dans *La philosophie de Fénelon*). On peut regretter qu'il ne soit pas fait mention des rééditions d'œuvres désormais accessibles dans le *Corpus des Œuvres de philosophie en langue française* dirigé chez Fayard par Michel Serres (et disponible sur CD-ROM) : Arnauld (*Des vraies et des fausses idées*), Bernier (*Abrégé de la philosophie de Gassendi*), Bossuet (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*), Boullier (*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*), Cureau de la Chambre (*Traité de la connaissance des animaux*), La Mothe Le Vayer (*Dialogues*), Poulain de la Barre (*De l'égalité des sexes*), Senault (*De l'usage des passions*), Silhon (*Les deux vérités*), sans compter les quatre volumes du *Cours de philosophie* de Scipion Dupleix (et la prochaine réédition de Régis, *De l'usage de la raison et de la foi*). Le travail de l'auteur sur les textes constitue souvent une lecture attentive et très précieuse, corrigeant à l'occasion les traductions anglaises du corpus cartésien. Son acribie a pourtant été prise en défaut sur un point : p. 203, n. 23, pour établir qu'on ne peut pas concevoir une partie distincte de la substance étendue, l'auteur cite et discute un texte des *Principia* (I, § 60), remarquant à son propos qu'il serait utile de savoir avec certitude qui a mis les virgules dans le texte de Descartes. La réponse est partiellement facile : la ponctuation a été mise en place par Ch. Adam et P. Tannery, et le texte original (on peut se procurer la réimpression publiée chez Gabriel Conte à Lecce) n'a pas la même ponctuation qu'AT VIII-1, 28 ! Exemple minime, mais exemplaire, du nécessaire recours aux textes originaux pour affiner notre lecture.

En second lieu, la lecture cartésienne de l'auteur développe la thèse d'une théorie platonicienne de la connaissance. Tout en rappelant qu'on la trouve esquissée chez Victor Cousin, il reconnaît que son caractère « non-standard » en rend la démonstration particulièrement longue ; il tient surtout à en montrer l'impact et le développement chez Malebranche. L'auteur, fidèle à sa ligne de crête, poursuit une démonstration internaliste qui n'est pas sans vigueur. Je regrette seulement que ce choix l'ait privé de références à des sources et à des emprunts largement mentionnés par Ferdinand Alquié dans *Le Cartésianisme de Malebranche* (1974). Le propos du livre est original, et la thèse est traitée avec une ample réflexion sur les textes. Le contexte historique reste mince, mais le dernier chapitre éclaire la méthodologie de l'auteur et en justifie la démarche.

J.-R. A.

2. 2. 12. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Der Cartesianismus in Frankreich ». Cet article, que l'on pourra lire conjointement à l'article de Paul Dibon consacré au cartésianisme des Pays-Bas (p. 349-374 du même volume), dresse un panorama de la réception du cartésianisme en France, organisé selon trois aspects. 1) G. Rodis-Lewis donne d'abord un aperçu (p. 398-405) des premiers auteurs qui ont contribué à la diffusion du cartésianisme en France en prétendant l'éclaircir

ou l'achever là où il ne l'était pas, comme Jacques Du Roure, ou l'auteur de *l'Art de vivre heureux*, comme les oratoriens Ambrosius Victor et Nicolas Poisson, qui donnent une interprétation augustinisante de Descartes, et, dans le domaine de la science, comme Claude Gadroys et de Jean-Baptiste Denis (le cas de Jacques Rohault étant traité par Monette Martinet, dans le même ouvrage, vol. 2, p. 655-670). 2) L'A. analyse ensuite l'émergence de l'occasionalisme, en rappelant les textes de Descartes sur lesquels ce courant prétend fonder sa légitimité (p. 405 et 407), le principe générateur de cette interprétation de l'union de l'âme et du corps, et la frontière qui sépare l'occasionalisme extrême de l'occasionalisme modéré (p. 407). Au sein de cette analyse, un sort particulier est bien sûr réservé à Louis de La Forge et à Géraud de Cordemoy, qui font l'objet l'un et l'autre d'une notice bio-bibliographique (resp. p. 409-410 et 413-415), et dont les œuvres majeures sont décrites en détail (un article entier, du même A., est par ailleurs consacré à Malebranche, dans le même ouvrage, p. 711-763). G. Rodis-Lewis expose ensuite leurs théories et leurs influences respectives (p. 411-413 et p. 416-423), en montrant l'approfondissement de l'occasionalisme qui s'opère d'un auteur à l'autre. L'A. montre ce que la pensée de La Forge peut avoir de modéré, puis souligne les principales innovations de Cordemoy (l'atomisme, p. 417, le recours à la notion de distance pour expliquer la perception sensible, p. 417), ainsi que ce qu'il partage avec Malebranche, comme la description de l'illusion causale (p. 420), l'application de la pensée rationnelle aux vérités de foi, ou le recours à la foi pour prouver l'existence des corps et des autres esprits (p. 417-418 et 420). 3) G. Rodis-Lewis termine ce panorama par l'examen du « courant empiriste » (Desgabets, Régis, Cally) en consacrant à chacun de ces auteurs une notice bio-bibliographique, une description des œuvres principales et un exposé de leurs doctrines et influences respectives (p. 423-431 ; p. 431-439 ; p. 439-445). L'A. rappelle le principe fondamental qui distingue Desgabets de Descartes (le principe de l'existence réelle de toutes les choses auxquelles nous pensons et de la vérité de la représentation que nous en avons), la dépendance que Desgabets instaure entre la pensée et l'union de l'âme au corps, en particulier quand il s'agit de connaître l'extension et la durée, ainsi que sa conception de l'indéfectibilité de la substance, trois thèses que l'on retrouve chez Régis. L'A. mentionne les points sur lesquels Desgabets reste fidèle cartésien et les raisons de son opposition à l'occasionalisme. En ce qui concerne Régis, l'A. rappelle sa position, conforme à celle de Descartes, sur le rapport de la raison et de la foi, sa critique de l'occasionalisme et sa théorie de la causalité instrumentale, ainsi que sa défense, contre Malebranche, de la création des vérités éternelles, et sa tentative pour contrer l'atomisme de Cordemoy et de Gassendi par la distinction de la quantité divisible et du corps. Enfin, G. Rodis-Lewis expose les grandes lignes de la pensée de Pierre Cally, en précisant (p. 443) ce qu'il retient des œuvres de Desgabets et de Régis, et ce qu'il en rejette (notamment la dépendance de la pensée à l'égard des sens). Signalons pour finir la riche bibliographie pour la littérature secondaire, (p. 465-471 du même volume), qui contribue à faire de cet article un instrument précieux pour l'approfondissement de ces divers aspects du cartésianisme français.

L. R.

3. Etudes particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Descartes*, édité par Thomas Keutner, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993, 380 p. (abrégé *Descartes*) ; voir les n° 3.1.10, 14, 29, 49, 54, 63, 66, et 3. 2. 7, 14, 15, 16, 19, 24, 25, 26, 33, 34.

3. 1. 2. *Descartes et Regius. Autour de l'« Explication de l'esprit humain »*, édité et préfacé par Theo Verbeek, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1993, ix-115 p. (abrégé *Descartes et Regius*) ; voir les n° 3.1.20, 56, 75, 85, 101.

3. 1. 3. Ensemble consacré à Descartes dans *Discipline Filosofiche*, 2, 1993 ; voir les n° 3.1.16, 24, 45, 81, 84.

3. 1. 4. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, édité par Stephen Voss, Oxford University Press, 1993, 342 p. (abrégé *Essays*) ; voir les n° 3.1.17, 19, 28, 33, 39, 41, 47, 52, 53, 57, 64, 83, 88, 91, 93, 96, 103, 104, 106.

3. 1. 5. *René Descartes. Critical Assessments*, édité par Georges J. D. Moyal, 4 volumes (I : 540 p. ; II : 380 p. ; III : 399 p. ; IV : 404 p.), Routledge, Londres et New York, 1991. Voir le BC XXIII, 3. 1. 3. pour les inédits.

3. 1. 6. *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, édité par Canziani (Guido) et Zarka (Y. C.), FrancoAngeli, Milan, 1993, 844 p. (abrégé *L'interpretazione...*) ; voir les n° 3.1.23, 48 et 3.2.6, 29.

3. 1. 7. *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, édité par G. H. R. Parkinson, Routledge, Londres et New York, (Vol. IV de *The Routledge History of Philosophy*) 1993, 444 p. (abrégé *The Renaissance...*) ; sur un ensemble de onze articles, précédés d'une introduction de l'éditeur, intéressent les études cartésiennes les articles n° 3.1.27, 43, 70.

3. 1. 8. *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, édité par Tom Sorell, Clarendon Press, Oxford, 1993, 352 p. (abrégé *The Rise of Modern Philosophy*) ; trois contributions intéressent directement les études cartésiennes : voir les n° 3.1.97 et 3.2.9, 31.

3. 1. 9. AARSLEF (Hans), « Descartes and Augustine on Genesis, Language, and the angels », in *Leibniz and Adam*, édité par M. Dascal et E. Yakira, University Publishing Projects Ltd, 1993, p. 169-195.

3. 1. 10. ALQUIÉ (Ferdinand), « Bemerkungen zur Interpretation des Descartes entsprechend der Ordnung der Gründe », in *Descartes*, p. 29-49. Traduction de *Sebba* n° 1055. Voir 3.1.1.

3. 1. 11. ANGLES (Misericordia), *El « Cogito » en San Agustín y Descartes*, Prólogo de E. Forment, Balmes, Barcelona, 1992, 90 p.

- 3. 1. 12.** ARIEW (Roger), « Descartes and scholasticism : the intellectual background to Descartes' thought », in *Cambridge*, p. 58-90 ; voir **2.1.2.**
- 3. 1. 13.** ARMOUR (Leslie), « Descartes and Eustachius a sancto Paulo : Unravelling the Mind-Body Problem », *The British Journal for the History of Philosophy*, 1, 1993, 2, p. 3-21.
- 3. 1. 14.** AYER (A. J.) « *Cogito, ergo sum* », in *Descartes*, p. 249-253. Voir **3.1.1.**
- 3. 1. 15.** BENOIST (Jocelyn), « Métaphysique et politique. Le singe de Dieu, l'homme », *Archives de philosophie*, 56, 1993, 2, p. 231-249. Sur P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique* (BC XIV, **2.1.5.**).
- 3. 1. 16.** BESOLI (Stefano), « Il giudizio come volontà e rappresentazione. Saggio sulla natura del giudizio in Descartes », *Discipline Filosofiche*, 2, 1993, p. 43-100. Voir **3.1.3.**
- 3. 1. 17.** BEYSSADE (Jean-Marie), « On the Idea of God : Incomprehensibility or Incompatibilities ? », in *Essays*, p. 85-94. Voir **3.1.4.**
- 3. 1. 18.** BEYSSADE (Jean-Marie), « The idea of God and the proofs of his existence », in *Cambridge*, p. 174-199 ; voir **2.1.2.**
- 3. 1. 19.** BEYSSADE (Michelle), « The *Cogito* : Privileged Truth or Exemplary Truth ? », in *Essays*, p. 31-39. Voir **3.1.4.**
- 3. 1. 20.** BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « Descartes et Regius : leur pensée médicale », in *Descartes et Regius*, p. 47-68. Voir **3.1.2.**
- 3. 1. 21.** BONICALZI (Francesca), « Letture delle *Meditationes* e recenti interpretazioni di Descartes », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 85, 1993, 1, p. 119-122. Cette note rend compte du colloque tenu à Rome les 21-22 janvier 1993, dont les actes ont été publiés par J.-R. Armogathe et G. Belgioioso sous le titre *Descartes metafisico*, Enciclopedia italiana, 1994 ; ce volume sera recensé dans le BC XXV.
- 3. 1. 22.** BOSS (Gilbert), « Le songe d'une poétique philosophique (Les rêves de Descartes) », *Dialectica*, 47, 1993, 2-3, p. 199-206.
- 3. 1. 23.** CARRAUD (Vincent), « Descartes : le droit de la charité », in *L'interpretazione...*, p. 515-536. Voir **3.1.6.**
- 3. 1. 24.** CARRAUD (Vincent), « Nota sugli spazi immaginari, immaginabili e intelligibili in Descartes, Pascal e Malebranche », in *Discipline Filosofiche*, 2, 1993, p. 101-137. Voir **3.1.3.**

3. 1. 25. CLARKE (Desmond), « Descartes' philosophy of science and the scientific revolution », in *Cambridge*, p. 258-285 ; voir 2.1.2.
3. 1. 26. COTTINGHAM (John), « Cartesian dualism : theology, metaphysics, and science », in *Cambridge*, p. 236-257 ; voir 2.1.2.
3. 1. 27. COTTINGHAM (John), « Descartes : metaphysics and the philosophy of mind », in *The Renaissance...*, p. 201-234. Voir 3.1.7.
3. 1. 28. CURLEY (Edwin), « Certainty : Psychological, Moral, and Metaphysical », in *Essays*, p. 11-30. Voir 3.1.4.
3. 1. 29. DAMBSKA (Izydora), « Über einige methodologische Prinzipien in den *Principia philosophiae* des Descartes », in *Descartes*, p. 339-349. Voir 3.1.1.
3. 1. 30. DELESALLE (Jacques), « Le Dieu des philosophes et des savants », *Mélanges de Science religieuse*, 50, 1993, 4, p. 259-289.
3. 1. 31. DEREGIBUS (Arturo), « Pascal e Descartes : Primato del "cuore" ed etica volutaristica », *Filosofia oggi*, 15, 1992, 3, p. 333-369.
3. 1. 32. DI LORETO (Mario), « Descartes e la cultura matematica », *Rivista di Filosofia*, 84, 1993, 1, p. 149-156.
3. 1. 33. DONEY (Willis), « Did Caterus Misunderstand Descartes's Ontological Proof ? », in *Essays*, p. 75-84. Voir 3.1.4.
3. 1. 34. DONEY (Willis), « On Descartes' reply to Caterus », *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 1993, 4, p. 413-430.
3. 1. 35. FERRARI (Jean), « Kant lecteur de Descartes », *Bollettino di Storia della Filosofia*, 10, 1990-1992, p. 7-19.
3. 1. 36. FICHANT (Michel), « L'*ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit* », in *Scepticisme et exégèse. Hommage à C. Pernot*, édité par B. Besnier, Publication de l'E.N.S. de Fontenay-Saint-Cloud, 1993, p. 197-216.
3. 1. 37. FIELD (Richard W.), « Descartes on the material falsity of ideas », *Philosophical Review*, 102, 1993, 3, p. 309-333.
3. 1. 38. FUCHS (Thomas), *Die Mechanisierung des Herzens : Harvey und Descartes. Der vitale und der mechanische Aspekt der Kreislaufs*, Herder, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1992, 297 p. Oubli du BC XXIII.
3. 1. 39. GABBAY (Alan), « Descartes's Physics and Descartes's Mechanics : Chicken and Egg ? », in *Essays*, p. 311-323. Voir 3.1.4.
3. 1. 40. GAIANO (Alberto), « *Doctrina et disciplina* : unità delle scienze e autonomia della ragione nelle *Regulae* di Descartes », *Gionarle critico della filosofia italiana*, 72, 1, 1993, p. 57-85.

- 3. 1. 41.** GARBER (Daniel), « Descartes and Experiment in the *Discourse* and *Essays* », in *Essays*, p. 288-310. Voir **3.1.4.**
- 3. 1. 42.** GARBER (Daniel), « Descartes' physics », in *Cambridge*, p. 286-334 ; voir **2.1.2.**
- 3. 1. 43.** GAUKROGER (Stephen), « Descartes : methodology », in *The Renaissance...*, p. 167-200. Voir **3.1.7.**
- 3. 1. 44.** GAUKROGER (Stephen), « The nature of abstract reasoning : philosophical aspects of Descartes' work in algebra », in *Cambridge*, p. 91-114 ; voir **2.1.2.**
- 3. 1. 45.** GINZBURG (Lisa), « La doppia memoria. Alcune note in margine a un problema cartesiano », in *Discipline Filosofiche*, 2, 1993, p. 139-154. Voir **3.1.3.**
- 3. 1. 46.** GLOUBERMAN (M.), « The *Meditations* : Towards an integrated reading », *The Modern Schoolman*, 68, 1990-1991, 4, p. 305-319.
- 3. 1. 47.** GRENE (Marjorie), « The Heart and Blood : Descartes, Plemp, and Harvey », in *Essays*, p. 324-336. Voir **3.1.4.**
- 3. 1. 48.** GUENANCIA (Pierre), « L'institution de la nature chez Descartes », in *L'interpretazione...*, p. 319-337. Voir **3.1.6.** (Recension avec le **3.1.61.**)
- 3. 1. 49.** GUEROULT (Martial), « Über die von Descartes zum Verständnis seiner Philosophie vorgeschriebene Methode », in *Descartes*, p. 51-64. Voir **3.1.1.** (Traduction de « De la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 44, 1962, p. 172-184).
- 3. 1. 50.** GUILLAMAUD (P.), « Le sophiste et le malin génie », *L'enseignement philosophique*, 44, 1993, 2, p. 28-39.
- 3. 1. 51.** HATFIELD (Gary), « Descartes' physiology and its relation to his psychology », in *Cambridge*, p. 335-370 ; voir **2.1.2.**
- 3. 1. 52.** HATFIELD (Gary), « Reason, Nature, and God in Descartes », in *Essays*, p. 259-287. Voir **3.1.4.**
- 3. 1. 53.** HENRY (Michel), « The Soul According to Descartes », in *Essays*, p. 40-51. Voir **3.1.4.**
- 3. 1. 54.** HINTIKKA (Jaakko), « *Cogito, ergo sum* : Inference or Performance ? », in *Descartes*, p. 255-282. Voir **3.1.1.**
- 3. 1. 55.** KEMMERLING (Andreas), « Die Denkbarkeit des ganz eigenen Ichs », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75, 1993, 3, p. 299-318.
- 3. 1. 56.** KUBBINGA (Henk H.), « Le concept d' "individu substantiel" chez Beeckman et chez Descartes », in *Descartes et Regius*, p. 93-103. Voir **3.1.2.**

3. 1. 57. LEEUWEN (Evert van), « Method, Discourse, and the Act of Knowing », in *Essays*, p. 224-241. Voir 3.1.4.
3. 1. 58. LOEB (Louis E.), « The Cartesian circle », in *Cambridge*, p. 200-235 ; voir 2.1.2.
3. 1. 59. MCGREW (Timothy), « Unraveling innate ideas », *Historical Philosophical Quarterly*, 9, 1992, 3, p. 307-317.
3. 1. 60. MCLAUGHLIN (Peter), « Descartes on mind-body interaction and the conservation of motion », *Philosophical Review*, 102, 1993, 2, p. 155-182.
3. 1. 61. MARCOS (Jean-Pierre), « L'institution de la docte Nature. Lectures cartésiennes », in *La nature* (collectif), éd. S. T. H., Paris, 1991, p. 83-98.
3. 1. 62. MARION (Jean-Luc), « Cartesian metaphysics and the role of the simple natures », in *Cambridge*, p. 115-139 ; voir 2.1.2.
3. 1. 63. MARION (Jean-Luc), « Die cartesianische Onto-Theo-Logie », in *Descartes*, p. 211-246. Voir 3.1.1. (Déjà publié dans le *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 38, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 349-380.)
3. 1. 64. MARION (Jean-Luc), « Generosity and Phenomenology : Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian *Cogito* », in *Essays*, p. 52-74. Voir 3.1.4.
3. 1. 65. MARKIE (Peter), « The Cogito and its importance », in *Cambridge*, p. 140-173 ; voir 2.1.2.
3. 1. 66. MARTINET (Monette), « Wissenschaft und Hypothesen bei Descartes », in *Descartes*, p. 351-380. Voir 3.1.1. (Traduction du BC V, 3.1.8.)
3. 1. 67. MATSUDA (Katsunori), « Sur l'union substantielle chez Descartes », *Mikkyo Bunka*, 182, Koyasan, 1993, p. 37-52.
3. 1. 68. MISSAGLIA (Giovanni), « Il possibile e l'impossibile in Descartes », *Rivista di Storia della Filosofia*, 47, 1992, 3, p. 527-553.
3. 1. 69. MIWA (Tadasi), « La raison innée et absolue et l'habitude chez Descartes », in *Habitude et raison innée – Etudes sur la philosophie française*, Koyoshobo, Kyoto, 1993, p. 25-59.
3. 1. 70. MOLLAND (Georges), « Science and mathesis from the Renaissance to Descartes », in *The Renaissance...*, p. 104-139. Voir 3.1.7.
3. 1. 71. MURAKAMI (Katsuzo), « *Vera et immutabilis natura* dans la V^e Méditation », *Bulletin de l'Université de Tokyo*, volume 29, 1993, p. 15-32.
3. 1. 72. MURDOCH (Dugald), « Exclusion and abstraction in Descartes' metaphysics », *Philosophical Quarterly*, 43, 1993, 170, p. 38-57.

3. 1. 73. NARBONNE (Jean-Marc), « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », *Archives de philosophie*, 56, 1993, 2, p. 177-195. Cet article montre l'origine ancienne, et non cartésienne, du concept de *causa sui* (Plotin), contre J.-L. Marion ; réponse de ce dernier dans « Entre l'analogie et principe de raison : la *causa sui* », in *Descartes. Objecter et répondre*, publié sous la direction de J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, P.U.F., 1994, p. 308-309 ; voir le prochain BC.
3. 1. 74. OKSENBERG RORTY (Amélie), « Descartes on thinking with the body », in *Cambridge*, p. 371-392 ; voir 2.1.2.
3. 1. 75. OLIVO (Gilles), « L'homme en personne », in *Descartes et Regius*, p. 69-91. Voir 3.1.2.
3. 1. 76. O'TOOLE (Frederick J.), « Descartes' problematic causal principle of ideas », *Journal of philosophical Research*, 18, 1993, p. 167-191.
3. 1. 77. PERINI (Roberto), *La metafisica cartesiana dell'infinito*, Morano, Napoli, 1993, 159 p.
3. 1. 78. RAIMONDI (Francesco Paolo), « Ragione e metodo in Descartes dalle *Regulae* agli *Essais* », *Bollettino di Storia della Filosofia*, 1990-1992, 10, p. 213-242.
3. 1. 79. RAYMOND (Jean-François de), *La reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suède*. Préface de S. Strömholm, Lettres Modernes, Paris, 1993, 167 p.
3. 1. 80. REYNOLDS (Steven L.), « Descartes and first person authority », *History of Philosophy Quarterly*, 9, 1992, 2, p. 181-189.
3. 1. 81. RICCI (Roberto), « Verità e durata. La teoretica del tempo in Descartes », in *Discipline Filosofiche*, 2, 1993, p. 155-188. Voir 3.1.3.
3. 1. 82. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Descartes' life and the development of his philosophy », in *Cambridge*, p. 21-58 ; voir 2.1.2.
3. 1. 83. RODIS-LEWIS (Geneviève), « From Metaphysics to Physics », in *Essays*, p. 242-258. Voir 3.1.4.
3. 1. 84. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Gli ultimi scritti di Descartes », *Discipline Filosofiche*, 2, 1993, p. 15-42. Voir 3.1.3.
3. 1. 85. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Problèmes discutés entre Descartes et Regius : l'âme et le corps », in *Descartes et Regius*, p. 35-46. Voir 3.1.2.
3. 1. 86. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Regards sur l'art*, préface de Jean-Robert Armogathe, avec une bibliographie de G. Rodis-Lewis par V. Carraud, Beauchesne, Bibliothèque des *Archives de Philosophie*, 56, 1993, 231 p.

3. 1. 87. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Sur quelques portraits de Descartes », in *Regards sur l'art*, p. 157-167, repris dans le *Bulletin des amis du musée Descartes*, n° 9, 1993, p. 5-11. Voir 3.1.86.
3. 1. 88. ROZEMOND (Marleen), « The Role of the Intellect in Descartes's Case for the Incorporeity of the Mind », in *Essays*, p. 97-114. Voir 3.1.4.
3. 1. 89. SCHNEIDER (Martin), *Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1993, 522 p.
3. 1. 90. SCHNEIDERS (Werner), « Ein unbekanntes Descartes-Bild ? », *Studia Leibnitiana*, 25, 1993, 1, p. 113-116.
3. 1. 91. SCHUSTER (John A.), « Whatever Should We Do with Cartesian Method ? Reclaiming Descartes for the History of Science », in *Essays*, p. 195-223. Voir 3.1.4.
3. 1. 92. SCOTT (David), « Doubt and Descartes' *a priori* proof of God's existence », *Southern Journal of Philosophy*, 30, 1992, 1, p. 101-116.
3. 1. 93. SEPPER (Dennis L.), « *Ingenium*, Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early Descartes », in *Essays*, p. 142-161. Voir 3.1.4.
3. 1. 94. SERRANO (M. G.), « Racionalidad comun », *Analogia* (Mexique), 7, 1993, 2, p. 39-71.
3. 1. 95. SERFATI (Michel), « Les compas cartésiens », *Archives de philosophie*, 56, 1993, 2, p. 197-230.
3. 1. 96. SERIS (Jean-Pierre), « Language and Machine in the Philosophy of Descartes », in *Essays*, p. 177-192. Voir 3.1.4.
3. 1. 97. SORELL (Tom), « Morals and Modernity in Descartes », in *The Rise of Modern Philosophy*, p. 273-288. Voir 3.1.8.
3. 1. 98. VAN DEN BRIK (Gijsbert), « Descartes, modalities, and God », *International Journal for Philosophy of Religion*, 33, 1993, 1, p. 1-15.
3. 1. 99. VARNIER (Giuseppe), « Consapevolezza e riferimento oggettivo. Un problema in Descartes, nell'idealismo e nella filosofia contemporanea », *Teoria*, XII, 1992, 1, p. 59-110 (Voir BC XXIII, 3.1.116).
3. 1. 100. VERBEEK (Theo), « From "Learned ignorance" to scepticism. Descartes and Calvinist orthodoxy », in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, édité par R. H. Popkin et A. Vanderjagt, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1993, p. 31-45.
3. 1. 101. VERBEEK (Theo), « Le contexte historique des *Notae in Programma quoddam* », in *Descartes et Regius*, p. 1-33. Voir 3.1.2.

3. 1. 102. VOSS (Stephen), « On the authority of the *Passiones animae* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75, 1993, 2, p. 60-178.

3. 1. 103. VOSS (Stephen), « Simplicity and the Seat of the Soul », in *Essays*, p. 128-141. Voir **3.1.4.**

3. 1. 104. WAGNER (Stephen I.), « Mind-Body Interaction in Descartes », in *Essays*, p. 115-127. Voir **3.1.4.**

3. 1. 105. WATSON (Richard A.), « Descartes' scepticism : logic vs. biography », in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, édité par Richard H. Popkin et Arjo Vanderjagt, Brill's studies in intellectual history, vol. 37, Leiden - New-York - Köln, 1993, p. 46-58.

3. 1. 106. WILSON (Margaret D.), « Descartes on the Perception of Primary Qualities », in *Essays*, p. 162-176. Voir **3.1.4.**

3. 1. 107. WINKLER (Kenneth P.), « Grades of Cartesian Innateness », *The British Journal for the History of Philosophy*, 1, 1993, 2, p. 23-44.

3. 1. 108. WOLF-DEVINE (Celia), *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, *Journal of the History of Philosophy*, Monograph Series, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1993, 121 p.

3. 1. 2. *Descartes et Regius*, éd. par Theo Verbeek. Ce volume, qui publie les actes d'un colloque tenu à la Maison Descartes d'Amsterdam en octobre 1991, comprend les contributions suivantes :

– VERBEEK (Theo), « Le contexte historique des *Notæ in Programma quoddam* » (**3.1.101**). L'article introductif de Theo Verbeek, parfaitement informé, s'attache à reconstituer le contexte historique des *Notæ in programma*, c'est-à-dire de la grande phase de la relation Descartes – Regius. Ce texte fournit en outre d'utiles compléments aux travaux désormais classiques de l'A. concernant les divers protagonistes de la querelle d'Utrecht, et décrit plus complètement l'influence et les limites d'un cartésianisme à l'université de Leyde. L'auteur montre tout d'abord que la *Disputation* de Wassenauer, soutenue sous la présidence de Regius, est à la fois hostile à Descartes et au milieu universitaire. L'A. retrace conjointement la genèse immédiate du *Programma* de Regius mais tente aussi d'en élucider les fondements philosophiques en se penchant sur les *Fundamenta physices* de 1646, et plus largement sur la carrière de Regius. Dans ce cadre, il souligne le rôle modérateur de Descartes en 1641-42. Résumant les thèses pseudo-cartésiennes de Regius concernant l'union de l'âme et du corps, Verbeek en signale les audaces théologiques. L'A. insiste sur l'empirisme de Regius, sur sa négation des idées « innées » et sur l'insuffisance de la seule raison pour prouver l'union de l'âme et du corps. Regius se voit réhabilité : l'on montre qu'il tient ses promesses en supprimant de son livre des passages incriminés par Descartes. Verbeek montre en outre que le *Programma*, contrairement aux idées reçues, peut être attribué à Wassenauer. Dans un second temps, l'A. s'interroge sur l'authenticité strictement cartésienne des *Notæ*, indique la ville de Leyde comme véritable lieu de leur publication (et non Amsterdam comme on le croyait ordinairement). Il retrace l'influence de Descartes à Leyde

notamment par l'intermédiaire de Heereboord (et nous livre au sujet de ce dernier, p. 17, quelques détails savoureux...). Heereboord demeura cependant longtemps pénétré de scolastique (contre Regius) puis tenta une sorte de conciliation entre Aristote et Descartes (sur le doute en particulier). Le troisième moment de cet article relate les événements de la soutenance de Stuart en en reconstituant les thèses à partir des *Notae*. La dernière partie de l'étude, quant à elle, identifie Heereboord comme le rédacteur le plus probable de la préface des *Notae* et comme l'éditeur du texte.

– RODIS-LEWIS (Geneviève), « Problèmes discutés entre Descartes et Regius : l'âme et le corps » (3.1.85). L'A. reconstitue les enjeux strictement philosophiques ainsi que l'évolution de la querelle de Descartes et de son disciple. L'A. s'attache à mettre en lumière les limites initiales du cartésianisme de Regius : impossibilité d'une preuve rationnelle de l'existence de Dieu, méconnaissance de la « force de l'argumentation » cartésienne, et plus spécialement du statut et de la positivité de l'idée d'infini dans la *Meditatio* III, comme de la garantie divine apportée aux idées claires et distinctes. Mme Rodis-Lewis souligne également l'empirisme, voire le matérialisme implicite de Regius quant à l'élucidation de l'être de l'âme (ainsi que la thèse des *Fundamenta* définissant la *mens* comme *principium internum, corporeum*). De plus, il ressort que Regius conteste l'innéité des idées pures et accentue la fonction de l'imagination dans la genèse des universaux. L'A. résume l'opposition de Descartes et Regius à propos du statut de l'étant humain, *ens per se* pour Descartes (cf. sur ce point dans ce volume l'article de G. Olivo), *ens per accidens* selon Regius – cette dernière thèse suscitant l'opposition conjointe de Descartes et de Voetius. L'A. tente de dégager les avancées doctrinales que provoque la querelle par rapport aux acquis cartésiens antérieurs. Il apparaît que Descartes condamne avec plus de vigueur encore la thèse de « l'âme mode du corps ». Mme Rodis-Lewis se demande enfin s'il faut lire la reprise textuelle de Descartes par Regius (la piété qu'on prête aux superstitieux et hypocrites) à la fin du placard comme elle-même hypocrite ou non.

– BITBOL-HESPERIES (Annie), « Descartes et Regius : leur pensée médicale » (3.1.20). Comme le titre l'indique, cet article s'attache à différencier les physiologies des deux auteurs, la physiologie étant une partie cognitive de la médecine (à côté de la pathologie). L'étude porte donc sur l'ouvrage de Regius, *Physiologia sive cognitio sanitatis* de 1641 (et dont l'influence sur l'œuvre ultérieure de Regius est attestée). Jusqu'où peut-on y mesurer une influence de Descartes ? Quand Regius est-il original ? Pour répondre à cette question, l'A. 1) commence par rappeler quels sont les textes cartésiens capitaux en physiologie (montrant au passage la connaissance technique par Descartes des controverses agitant les spécialistes de son époque sur la question des sens internes). Ces textes se concentrent dans l'œuvre de 1637, *Discours de la méthode* V et *Dioptrique*. Ensuite, 2) en lisant la *Physiologia*, l'A. identifie les références explicites et implicites à Descartes. Descartes, bien que jamais nommé, apparaît par trois fois dans l'ouvrage. Il est présenté comme l'auteur de la *Dioptrique* en français. Mme Bitbol-Hespéries rectifie alors une référence fautive de Regius qui, citant la « *Dioptrique* VIII », veut en réalité désigner les *Météores*. Finalement, il ressort de cette étude que « la *Physiologia* est (...) un texte composé par Regius, qui bénéficie à maintes reprises du concours direct de Descartes : soit parce que

Regius se réfère expressément à la *Dioptrique*, soit parce qu'il emprunte, sans citer ses sources, à la cinquième partie du *Discours de la méthode*, soit encore parce qu'il insère de nombreux passages de la correspondance » (p. 67), notamment les lettres de mai 1640 et 1641. Techniquement, « Regius retient de Descartes l'éradication des formes substantielles, aussi bien que celle des facultés (...) [il] approuve, comme Descartes, la circulation du sang. Il retient le rôle important des esprit animaux » (*ibid.*). Cependant, bien que Descartes soit l'auteur de référence, sinon l'auteur « pillé », Regius sait être original, que cela soit dans ses mécompréhensions métaphysiques ou dans ses conceptions médicales sur la question des veines lactées. Cet article, informé et historiquement précis, concentre son intérêt philosophique dans la mise à jour des thèses concernant la localisation des sens internes (cœur ou cerveau) et surtout leur nombre (unique ou multiple) : controverse opposant Galien et les Grecs d'un côté, à Avicenne, Averroès, Albert le Grand et saint Thomas de l'autre, relayés par Sanctorius (maître padouan dont Regius fut l'élève). Ces développements pourront intéresser et éclairer, faut-il le préciser, les textes de la *Règle XII*.

– OLIVO (Gilles), « L'homme en personne » (3.1.75). Cet article se propose de rendre compte du statut de l'étant humain et articule notamment une confrontation et une reprise par Descartes de certaines doctrines identifiées par l'A. comme strictement suarésiennes. Il constitue ainsi une page importante dans l'élucidation plus complète des relations de Descartes avec la scolastique tardive. Si Descartes pense l'homme comme *ens per se*, contre Regius, l'on peut avec l'A. se demander comment les « catégories de la pensée cartésienne permettent de penser l'étant humain ou plutôt l'homme comme étant » (*i. e. ens per se*). Les catégories cartésiennes de l'étant semblent rendre inconcevables une détermination stricte de l'homme. Si le sens premier de l'étant est la substance que Descartes pense soit comme matérielle soit comme spirituelle, l'on peut alors s'interroger sur le statut de l'homme que Descartes dit *ens* sans pour autant que l'homme puisse se dire comme substance de l'un ou l'autre genre, l'union de l'âme et du corps n'étant ni substance, ni attribut, ni mode. La difficulté se précise lorsque l'on confronte la théorie de l'union de l'âme et du corps et la théorie des *distinctions* formulées dans le triptique des articles 60 à 62 des *Principia* I. S'il faut qu'au titre du Dieu vérac le connaître nous donne l'étant, l'on peut pourtant demander à quoi, en termes d'étant, renvoie exactement le type spécifique de connaissance que traduit l'union de l'âme et du corps. L'ambiguïté de l'homme est donc qu'il se dit comme étant sans pour autant se voir pensé comme troisième substance (p. 69-70). L'étantité humaine excède dès lors manifestement sa détermination par les trois sortes de distinctions « ontologiques ». « Tenu pour un étant, l'homme ne peut pourtant l'être qu'à rester méconnu dans sa nature d'étant » écrit l'A. p. 70. Mais si l'union est bien « notion primitive », quel type d'étant et sous quel mode peut-elle le donner ? La correspondance avec Regius s'impose comme texte fondamental pour l'élucidation de cette enquête i/ au titre de la confrontation de Descartes avec le devenir de sa propre pensée, ii/ au titre de la conciliation entre perséité et accidentalité dans la constitution de l'homme, iii/ en raison enfin de la difficulté que constitue la reprise par Descartes d'un syntagme hérité (*ens per se / accidens*), et de son statut dans les cadres de la pensée cartésienne. Il faut alors s'interroger sur la véritable signification de l'expression *ens per se* comme caractéristique de la correspondance avec Regius, mais néanmoins pleinement assumée par

Descartes. En un deuxième temps, l'auteur élucide la distinction entre l'expression *ens per se / per accidens* telle que l'entendent l'Ecole d'une part et Regius d'autre part puisque Descartes reprend la signification de l'Ecole. L'A. montre que l'*ens per se* ne se réduit pas à la détermination de l'étant comme substance (saint Thomas, Suarez). Pour Thomas et Suarez, la distinction par soi et par accident ne s'effectue pas en raison du mode d'être *par soi* ou *en un autre*, ce qui fonde l'opposition substance / accident, mais le sens de l'*ens per se / accidens* traduit une distinction du mode d'unité constitutive de chaque étant. Est dès lors par soi ce qui est un au titre de l'essence et en rigueur de termes. La perséité se traduit alors en termes d'intégrité et de complétude. C'est ainsi que la perséité ne recouvre pas nécessairement la substantialité mais peut également désigner un accident considéré abstraitement (p. 74). De même, une substance incomplète ne jouit pas pour autant de la perséité. L'A. montre que Descartes reprend, dans sa correspondance avec Regius (*lettre* de mi décembre 1641 notamment), la distinction suarézienne. La perséité de l'homme ne qualifie pas dès lors son être comme substance mais traduit plutôt un certain type d'unité (« le tout qu'il compose »). L'insistance de Descartes à qualifier l'homme comme *ens per se*, comme le montre l'A. en un troisième moment, revient d'abord à insister sur la foncière unité du composé humain : *ens per se* vaut en effet pour *unum per se* (p. 76-78). L'A. montre simultanément que le contexte doctrinal de la querelle d'Utrecht est dominé par l'influence diffuse mais très présente de Suarez, fonds commun de Descartes et de ses adversaires. Il s'agit de comprendre que la doctrine scolastique commune interdit, selon Voetius notamment, de penser l'homme comme doué d'une unité supérieure si dans le même temps on le pense comme composé de deux substances existant en acte. Il faut dès lors, à la lumière des acquis précédents, interroger le mode d'être spécifique de l'union. Il apparaît que l'homme est un *subjectum compositum* résultant d'une unité de composition – et non de nature. L'A. détermine alors l'être de l'union comme personne. La personne est un « supôt (...), une substance individuelle ». Descartes joue de l'ambiguïté sémantique du concept de personne : « la subjectivité de l'homme prend donc pour nom la substantialité personnelle qui décide de son statut d'étant » (p. 81). L'A. montre alors que la formule cartésienne (un seul sujet en deux natures) « reproduit la formule christologique désignant l'union hypostatique qui permet de penser l'union des natures humaine et divine dans la personne du Christ » (p. 82). C'est surtout à Suarez que l'on doit, selon l'A., la possibilité de modéliser un schéma de l'union hypostatique acceptable pour l'union des natures dans le Christ et toute union de substances finies. L'argument de l'A. fait fond sur la théorie suarézienne de la subsistance qu'il faut soigneusement distinguer de la substantialité : la subsistance achève de déterminer la substance en lui ajoutant un mode d'exister par soi, indépendamment de tout autre sujet. Il s'agit alors de comprendre que les subsistances des substances se peuvent composer, doctrine qui s'applique surtout à l'homme. Ainsi peut selon l'A. s'expliquer l'union de deux substances distinctes en une seule personne. Descartes adopte donc la théorie suarézienne de la subsistance en l'intégrant à sa propre théorie de la substance et met en évidence le cadre suarézien dans la constitution cartésienne de l'anthropologie du composé. Il s'agit, on l'aura compris, d'un article important, d'une irréprochable technicité.

– KUBBINGA (Henk H.), « Le concept d'“ individu substantiel ” chez Beeckman et chez Descartes » (3.1.56). Cette dernière contribution se propose d'interroger l'origine du vivant et défend l'identification des « plus petites parties de la matière » chez Descartes aux individus substantiels tels que ce concept apparaît dans la science du début du siècle. L'A. montre que le concept d'individu substantiel est déjà thématisé chez Philopon et Simplicius. L'origine de ce concept chez Descartes serait à chercher dans ses lectures de la thèse de Beeckman ainsi que dans leurs conversations. L'A. résume utilement la conception beeckmanienne de la matière (p. 95 s.), et, s'interrogeant sur le concept d'individu substantiel, et tente de montrer que les futurs partisans de la théorie corpusculaire pourront, à bon droit, se réclamer de Descartes et de l'atomisme beeckmanien. Si cet article paraît impeccable quant à son information scientifique, on peut toutefois se demander si le concept d'individu substantiel n'entre pas en conflit avec la thèse cartésienne de la divisibilité à l'infini de la matière. En effet, en résumant la IV^e partie des *Principia*, l'A. a défendu l'hypothèse selon laquelle l'individu substantiel est le constituant dernier de la matière.

J.-C. B. et M. D.

3. 1. 4. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, éd. par S. Voss. Ce recueil présente une sélection des communications au colloque organisé en avril 1988 à San Jose (Californie), dans le cadre du 350^e anniversaire de la publication du *DM*. Mais le *Discours* et les *Essais* ne constituent pas toujours, à la différence des colloques qui se sont déroulés à Paris ou à Lecce, le sujet privilégié de la réflexion des participants (voir le liminaire I du BC XVIII). L'énoncé des titres des articles constituant le volume illustre ce constat. Dix-neuf études, précédées d'une courte introduction de S. Voss, sont regroupées sous trois grandes sections. La première, consacrée à la philosophie cartésienne, ses fondements dans le *Cogito* et la théologie, comprend six articles : 3.1.28, « Certainty : Psychological, moral and metaphysical », par Edwin Curley ; 3.1.19, « The *Cogito* : Privileged truth or exemplary truth? » par Michelle Beysade ; 3.1.53, « The soul according to Descartes », par Michel Henry ; 3.1.64, « Generosity and phenomenology : remarks on Michel Henry's interpretation of the Cartesian *cogito* », par Jean-Luc Marion ; 3.1.33, « Did Caterus misunderstand Descartes' ontological proof? » par Willis Doney ; 3.1.18, « On the idea of God : Incomprehensibility or incompatibilities? » par Jean-Marie Beyssade. La deuxième section, consacrée à la métaphysique cartésienne, et à certains aspects du dualisme, propose les six contributions suivantes : 3.1.88, « The role of intellect in Descartes' case for the incorporeity of the mind », par Marleen Roze-mond ; 3.1.104, « Mind-body interaction in Descartes », par Stephen I. Wagner ; 3.1.103, « Simplicity and the seat of the soul », par Stephen Voss ; 3.1.93, « *Ingenium*, memory art, and the unity of imaginative knowing in the early Descartes », par Dennis L. Sepper ; 3.1.106, « Descartes on the perception of primary qualities », par Margaret D. Wilson ; 3.1.96, « Language and machine in the philosophy of Descartes », par Jean-Pierre Sérès. La troisième section enfin regroupe sept études sur la science cartésienne : 3.1.91, « Whatever should we do with Cartesian method? Reclaiming Descartes for the history of science », par John A. Schuster ; 3.1.57, « Method, Discourse, and the act of knowing », par Evert van Leeuwen ; 3.1.83, « From metaphysics to physics », par Geneviève Rodis-Lewis ; 3.1.52, « Reason, Nature and God in Descartes », par Gary Hatfield ; 3.1.41, « Descartes and experiment in the *Discourse* and *essays* », par

Daniel Garber ; 3.1.39, « Descartes' s physics and Descartes' s mechanics : chicken and egg ? » par Alan Gabbey ; 3.1.47, « The heart and blood : Descartes, Plemp, and Harvey », par Marjorie Grene. L'énumération de ces titres suffit à montrer qu'il s'agit là d'un recueil aux thèmes variés et aux tonalités différentes. De nombreuses études insistent cependant, à juste titre, sur l'importance du contexte historique, philosophique, autant que théologique, pour l'étude de la philosophie et de la science de Descartes.

Si une grande partie des textes présentés sont inédits, d'autres articles ne le sont pas. Il s'agit pour certains, et non des moindres, d'une traduction en langue anglaise de textes déjà publiés en français. C'est le cas pour deux importantes contributions questionnant et réinterprétant le *Cogito* cartésien à la lumière de la phénoménologie : 3.1.53 reprend « Le cogito et l'idée de la phénoménologie » (voir le B.C. XXII, 3.1.24) et 3.1.64 reprend « Générosité et phénoménologie » (voir le B.C. XIX, 3.1.75). 3.1.33, consacré aux objections formulées par Caterus sur les preuves de l'existence de Dieu dans la cinquième *Méditation*, entre également dans cette catégorie, puisqu'il équivaut à « La réponse de Descartes à Caterus », in *Descartes. Objecter et répondre* (Paris, 1994). Parmi les articles non inédits figure également 3.1.52 (voir BC XXI, 3.1.57). 3.1.28 se réfère aux analyses antérieurement conduites par son auteur, pour les défendre : E. Curley vise à conforter les positions qu'il a avancées dans *Descartes against the Skeptics*, et qui ont suscité les critiques de P. Markie dans *Descartes's Gambit*. La polémique qui ouvre ainsi le recueil fait regretter que les textes de Descartes qui sont invoqués, ceux des *Méditations* surtout, ne soient plus qu'une simple illustration du débat qui oppose certains lecteurs anglo-saxons. Ce défaut, particulièrement flagrant pour un lecteur français, qui déplore aussi l'absence de référence aux importants travaux récents dans les langues française, allemande ou italienne sur les thèmes abordés, est également présent en 3.1.88 et 104. L'un conteste la présentation faite par M. D. Wilson, dans son *Descartes* (1978), du statut de l'esprit chez Descartes, en ce qu'elle ne lie pas le thème de l'immortalité de l'âme à celui de l'immatérialité de l'intellect ; l'autre prend comme point de départ l'analyse menée par M. Bedau (voir BC XVII, 3.1.8) sur l'interaction âme-corps chez Descartes. En revanche, bien d'autres textes de ce volume sont exempts de ces inconvénients, et proposent au lecteur une interprétation stimulante, même si elle est parfois peu convaincante, de points particuliers de l'œuvre de Descartes.

C'est le cas pour l'article de S. Voss lui-même, qui commence son analyse sur le siège de l'âme en mettant en avant ce qu'il nomme « principe de simplicité », et qu'il fonde sur la lettre à Plempius du 15 février 1638. Voss tire son « principe de simplicité » d'une réflexion de Descartes sur la question du mouvement du cœur : « de quelle façon dépendra-t-il de l'âme chez l'homme, ce mouvement, dis-je, que l'on retrouve même dans les parties du cœur qui ont été divisées ? puisque c'est un article de foi que l'âme raisonnable est indivisible, et qu'elle n'a point d'autre âme, sensitive ou végétative, qui lui soit ajoutée » (AT I, 523). Car, soutient Voss, si l'âme est indivisible, et qu'elle ne peut agir directement sur les parties divisées d'un cœur, le « principe de simplicité » s'énonce ainsi : si l'âme est simple ou indivisible, elle ne peut interagir directement qu'avec un seul objet à la fois. Voss prétend retrouver ce « principe » dans la *Méditation* VI en particulier, mais il signale que son interprétation peut soulever des « difficultés internes » : il admet que le « principe de simplicité » n'est pas

compatible avec la théologie de Descartes, qu'il impose des restrictions spécifiques par rapport à la physique, et qu'il se heurte à d'autres principes que Descartes avance au sujet de la glande pinéale. D'autres textes soulèvent heureusement moins de difficultés, et offrent une lecture moins éloignée de l'œuvre de Descartes.

Ainsi en va-t-il de l'article de D. L. Sepper, qui s'attache notamment à l'étude du statut de l'imagination dans les premiers écrits de Descartes, du *Compendium musicae* aux *Regulae* et au *Monde*. C'est le cas également avec l'article de E. van Leeuwen, qui étudie la *méthode* et l'art de connaître (*intuitus* et *deductio*) dans les *Regulae*, puis évoque les différences avec le *Discours*. C'est le cas encore avec la contribution de M.D. Wilson au sujet de l'analyse par Descartes de la perception des « qualités primaires » ou « premières », selon l'expression de Locke. A. Gabbey évoque, quant à lui, certains aspects de la mécanique, et une sorte de version cartésienne de ce qui sera ensuite appelé le « principe des travaux virtuels ». D'autres textes consacrés à la science cartésienne, retiennent l'attention : ainsi celui de Daniel Garber sur les expériences de Descartes dans le *Discours* et les *Essais*. Si plusieurs parties de ce texte se réfèrent à sa vaste étude *Descartes' Metaphysical Physics* (voir le BC XXIII, 2.1.4), et particulièrement à son chapitre 2, l'article vaut d'être consulté en raison de la précision de ses analyses. La contribution de Marjorie Grene (3.1.47) a le grand mérite de rappeler l'importance des questions médicales dans la réflexion cartésienne. A partir de l'étude de la correspondance entre Descartes et le médecin Plemp, de janvier à mars 1638, au sujet de l'explication fournie dans la cinquième partie du *Discours* sur le mouvement du cœur et la controverse avec Harvey, M. Grene esquisse une comparaison des programmes scientifiques de Harvey et de Descartes. Sa conclusion insiste sur le fait que la science que ces deux réformateurs pratiquaient n'est pas la science contemporaine, qu'ils ont pourtant contribué à fonder. Rappelant le rôle fondateur de Descartes, à côté de Bacon, Galilée et Harvey, dans les interprétations de la révolution scientifique, J. A. Schuster (3.1.91) questionne la méthode que Descartes propose, tant dans les *Regulae* que dans le *Discours*. Soulignant que, dans le cadre d'une épistémologie intervenant après les interprétations de Bachelard, de Koyré et de Kuhn, il n'est plus possible de croire à une méthode unique pour toutes les sciences, il se demande si Descartes lui-même a fait usage de sa méthode pour parvenir à ses découvertes. Il montre, à partir de l'exemple de la loi de la réfraction, que Descartes n'a pas du tout utilisé sa méthode. Il rappelle aussi l'importance, alors, de la croyance à une méthode universelle, et montre l'efficacité littéraire, dans le *Discours*, des considérations sur l'origine, l'usage et le développement de la méthode, après l'échec des *Regulae*. Ce n'est pas la méthode qui est l'objet direct de la réflexion de Geneviève Rodis-Lewis (3.1.83), mais le développement de la pensée de Descartes sur les « fondements de la physique » (AT I, 144), du commencement de métaphysique interrompu en 1629 aux *Principes de la philosophie*. La rigueur de l'analyse, et la précision dans le recours aux textes de Descartes soutiennent une argumentation claire sur l'évolution progressive de la pensée de Descartes. Simplement évoquées dans cet article, les comparaisons avec les machines se trouvent au cœur de la réflexion de J.-P. Sérís (3.1.96) qui présente une introduction brillante à une partie des travaux qu'il a poursuivis jusqu'à sa disparition brutale. Son étude relative à l'enseignement de Descartes sur l'éclairage mutuel que le langage et la machine peuvent jeter l'un

sur l'autre, insiste sur le fait que Descartes est le premier philosophe qui a fait systématiquement bénéficier une réflexion sur les machines (que peut faire une machine ?) d'une réflexion sur le langage (qu'est-ce que parler ?).

Parmi les autres articles inédits, le recueil propose encore, sur le thème des fondements de la philosophie cartésienne, deux études, sur le statut du *cogito* d'une part et sur l'idée de Dieu d'autre part. Michelle Beyssade (3.1.19), à partir d'une lecture attentive du *Discours*, et d'un examen minutieux de l'original latin autant que de la traduction française des *Méditations*, montre le caractère « privilégié » du *cogito*, issu directement du doute métaphysique, et qui conduit à Dieu. L'A. insiste sur fait que le *cogito* est aussi « exemplaire », notamment parce qu'il donne l'exemple, et non pas seulement en ce qu'il est un exemple. Liant étroitement le caractère privilégié ou exceptionnel à l'exemplarité du *cogito*, l'A. conclut que le *cogito* n'est pas une vérité parmi d'autres, mais qu'il montre le chemin de la vérité. Jean-Marie Beyssade (3.1.17), quant à lui, pose la question de l'idée de Dieu et de sa nature, parce que la métaphysique de Descartes présente une thèse constante et paradoxale : tout le savoir scientifique repose sur la connaissance assurée de Dieu, et le paradoxe, c'est que Dieu est incompréhensible (AT I, 150). Dès lors, il est légitime de se demander si l'aveu du caractère incompréhensible du Dieu de Descartes, qui n'est pas seulement provisoire, puisque Dieu se révèle être définitivement incompréhensible, ne cache pas des contradictions internes, des incompatibilités. Et l'A. rappelle que la lecture athéiste, celle du baron d'Holbach par exemple, traduira la formulation cartésienne de la *lettre à Mersenne* du 6 mai 1630 « être infini et incompréhensible » par celle d'« un être absolument incompréhensible et contradictoire ». J.-M. Beyssade demande donc comment l'idée de Dieu peut satisfaire aux exigences de clarté et de distinction de la méthode. Il démontre, au terme d'une étude profonde qui convoque avec précision les textes, ceux de la *Méditation troisième*, de la *lettre à Clerselier* du 23 avril 1649 (AT V, 356) et des *Secondes Réponses* en particulier, comment, Dieu étant incompréhensible, son idée est aussi incompréhensible, et que c'est *parce que* cette idée est incompréhensible qu'elle est la plus claire et la plus distincte de toutes.

A. B.-H.

3. 1. 5. MOYAL (Georges J.D.), *René Descartes. Critical Assessments*. Cette collection a pour but de regrouper, à propos d'un auteur donné, les articles les plus marquants concernant les problèmes principaux de la pensée de cet auteur, en y adjoignant quelques articles inédits. Elle prévoit un regroupement des articles en trois rubriques : Méthode (tome I), Métaphysique (tomes II et III) et Sciences (tome IV). On peut s'interroger sur la justification d'une telle entreprise. Sur sa visée d'exhaustivité relativement aux problèmes abordés, d'une part, l'éditeur avouant d'ailleurs que cette visée n'a pu être satisfaite (I, p. XIII) ; le problème de la liberté, notamment, n'apparaît pas pour lui-même dans cet ensemble d'articles. D'autre part, du point de vue de la prise en compte des « écoles de pensée » (I, p. XIV), le désir de l'éditeur de n'en privilégier aucune est démenti par la prédominance écrasante des commentateurs anglo-saxons, et par l'absence criante d'articles de H. Gouhier, M. Gueroult, F. Alquié, J.-M. Beyssade, ou d'articles italiens, de T. Gregory ou de G. Crapulli, par exemple, ou encore d'articles allemands, de W. Rödel ou de R. Lauth, par exemple. En bref, un tel recueil ne risque-t-il pas de fournir, plutôt qu'une

bibliographie regroupée, une bibliographie arrêtée, tendant par conséquent à dispenser de l'ouverture aux textes, voire de leur lecture ?

Ce recueil de 115 articles contient 8 articles inédits, dont nous avons publié les comptes rendus dans le BC XXIII, sous les numéros : 3.1.58, GROSHOLZ (E.), « Cartesian method and the Geometry » (tome I, p. 80-93) ; 3.1.115, VAN DE PITTE (F.P.), « The relation between mathematics and the doctrine of eternal truths in the development of Descartes's epistemology » (tome I, p. 397-412) ; 3.1.53, GLOUBERMAN (M.), « General and special non-relativity : philosophy and science in the *Meditations* » (tome II, p. 36-56) ; 3.1.61, IMLAY (R.), « Descartes and madness » (tome II, p. 88-96) ; 3.1.90, NORMORE (C.), « Descartes's possibilities » (tome III, p. 68-83) ; 3.1.43, FRASER COWLEY (G.), « Descartes's rejection of finalism in physics » (tome IV, p. 20-23) ; 3.1.73, McRAE (R.F.), « Cartesian matter and the concept of a world » (tome IV, p. 153-162) ; 3.1.44, GABAUDE (J.-M.), « The dual unity of the cartesian ethics » (tome IV, p. 332-342.).

Outre cela, on trouvera dans ce recueil les articles suivants : tome I : J.-L. MARION, « The metaphysical situation of the *Discourse on Method* », *Le discours et sa méthode*, Paris, 1987. Recensé dans sa version française dans le Bulletin XVIII. Peter A. SCHOOLS, « Descartes and the idea of progress », *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1987, p. 423-33. F. P. VAN DE PITTE, « Descartes's *mathesis universalis* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 61, 1979, p. 154-74. Recensé dans le Bulletin X. M. WEITZ, « Descartes's theory of concepts », *Midwest Studies in Philosophy*, 8, p. 89-103. A. HART, « Descartes's "notions" », *Philosophy and phenomenological Research*, 31, 1, septembre 1970. B.E. O'NEIL, « Cartesian simple natures », *Journal of History of Philosophy*, 10, 1972, p. 161-79. F. P. VAN DE PITTE, « Descartes's innate ideas », *Kant-Studien*, Bd. 76, 4, 1985, p. 363-84. F. P. VAN DE PITTE, « Intuition and judgement in Descartes's theory of truth », *Journal of History of Philosophy*, 26, 3, 1988, p. 453-70. P. MARKIE, « Clear and distinct perception and metaphysical certainty », *Mind*, 88, 1979, p. 97-104. A. GEWIRTH, « Clearness and distinctness in Descartes », *Philosophy*, 18, 1943, p. 17-36. J.M. HUMBER, « Recognising clear and distinct perceptions », *Philosophy and phenomenological Research*, 41, 4, juin 1981, p. 487-507. Recensé dans le Bulletin XII. H. G. WOLZ, « The double guarantee of Descartes's ideas », *Review of Metaphysics*, 3, 4, 1950, p. 471-89. D.M. CLARKE, « Descartes's use of "demonstration" and "deduction" », *The modern Schoolman*, 54, 1977, p. 333-44. D. GARBER, L. COHEN, « A point of order : analysis, synthesis and Descartes's *Principles* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 64, 1982, p. 136-47. Recensé dans le Bulletin XIII. R. W. PELTZ, « Indexical sentences and cartesian rationalism », *Philosophy and phenomenological Research*, 27, 1 septembre 1966, p. 80-4. H.G. FRANKFURT, « Descartes's validation of reason », *American Philosophical Quarterly*, 2, 2 avril 1965, p. 149-56. P.A. SCHOOLS, « Descartes and the autonomy of reason », *Journal of History of Philosophy*, 10, 1972, p. 307-22. P.A. SCHOOLS, « Descartes : the primacy of freewill over reason », *Dialogue*, 25, 2, 1986, p. 211-21. C. LARMORE, « Descartes's psychologistic theory of assent », *History of Philosophy Quarterly*, 1, 1, 1984, p. 61-74. A. O'HEAR, « Belief and the will », *Philosophy*, 47, 180, avril 1972, p. 95-112. B. GRANT, « Descartes, belief and the will », *Philosophy*, vol 51, 1976, p. 401-19. Recensé dans le Bulletin VII. A. O'HEAR, « Was Descartes a voluntarist ? », *Philosophy*, 54, 1979, p. 105-7. Recensé dans le Bulletin X. A. GOMBAY,

« Mental conflict : Descartes », *Philosophy*, 54, 1979, p. 485-500. Recensé dans le Bulletin X. L. G. MILLER, « Descartes, mathematics and God », *Philosophical Review*, 66, 1957, p. 451-65. W. DONEY, « Descartes's conception of perfect knowledge », *Journal of History of Philosophy*, 8, 1970, p. 387-403. J. MORRIS, « Descartes's natural light », *Journal of History of Philosophy*, 11, 1973, p. 169-87. Recensé dans le Bulletin IV. A. GEWIRTH, « Experience and the non-mathematical in the cartesian method », *Journal of History of Ideas*, 2, 1941, p. 183-210. D. M. CLARKE, « The concept of experience in Descartes's theory of knowledge », *Studia Leibnitiana*, Bd. VIII, 1, 1976, p. 18-39. Recensé dans le Bulletin VII. B. WILLIAMS, « Descartes's use of scepticism », *The Skeptical Tradition*, 1983, p. 337-52. M. RING, « Descartes's intentions », *Canadian Journal of Philosophy*, III, 1, 1973, p. 27-49. M. GLOUBERMAN, « Cartesian probability and cognitive structure », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 36, 4, 1982. Recensé dans le Bulletin XIII. J. MORRIS, « Descartes and probable know-ledge », *Journal of History of Philosophy*, 8, 1970, p. 303-12.

Tome II : H. CATON, « The problem of Descartes's sincerity », *The Philosophical Forum*, II, 3, 1971, p. 355-70. O.K. BOUWSMA, « Descartes's scepticism of the senses », *Mind*, 54, 1945, p. 312-22. M. MACDONALD, « Sleeping and waking », *Mind*, 62, 1953, p. 202-15. M. J. BAKER, « Sleeping and waking », *Mind*, 63, 1954, p. 539-43. W. von LEYDEN, « Sleeping and waking », *Mind*, 65, 1956, p. 241-5. M. WELBOURNE, « Cartesian madness », *Analysis*, 40, 1980, p. 48-50. W.H. O'BRIANT, « Doubting of the truths of mathematics in Descartes's *Meditations* », *Southern Journal of Philosophy*, 25, 4, 1977, p. 527-35. P. J. MARKIE, « Dreams and deceivers in *Meditatio I* », *Philosophical Review*, 90, 2, avril 1981, p. 185-209. J. COTTINGHAM, « The role of the malignant demon », *Studia Leibnitiana*, Bd. VIII, 2, 1976, p. 257-64. O. K. BOUWSMA, « Descartes's evil genius », *Philosophical Review*, 58, 1949, p. 141-51. W. E. ABRAHAM, « Disentangling the *cogito* », *Mind*, 83, 1974, p. 75-94. J. HINTIKKA, « *Cogito ergo sum* : inference or performance ? », *Philosophical Review*, 71, 1962, p. 3-32. H. G. FRANKFURT, « Descartes's discussion of his existence in the *Second Meditation* », *Philosophical Review*, 75, 1966, p. 329-56. J. HARRISON, « The incorrigibility of the *cogito* », *Mind*, 43, 1984, p. 321-35. A. J. AYER, « *Cogito ergo sum* », *Analysis*, 14, 2, décembre 1953, p. 27-31. W. von LEYDEN, « *Cogito ergo sum* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 63, 1963, p. 67-82. P. SLEZAK, « Descartes's diagonal deduction », *British Journal for the Philosophy of Science*, 34, 1983, p. 13-36. K. MERRILL, « Did Descartes misunderstand the *cogito* ? », *Studia Cartesiana*, I, 1979, p. 11-20. N. MALCOLM, « Descartes's proof that his essence is thinking », *Philosophical Review*, 74, 1965, p. 315-38. J. COTTINGHAM, « Descartes on "thought" », *Philosophical Quarterly*, 28, 1978, p. 208-14. J.J.C. SMART, « Descartes and the wax », *Philosophical Quarterly*, I, octobre 1950, p. 50-7. P.G. LUCAS, J.N. WRIGHT, « Descartes and the wax-two rejoinders to Mr Smart », *Philosophical Quarterly*, I, juillet 1951, p. 348-52 et 352-5. B. MIUSKOVIC, « Descartes's bridge to the external world : the piece of wax », *International Studies in Philosophy*, 3, 1971, p. 65-81. Recensé dans le Bulletin II. S. TWEYMAN, « *Deus ex Cartesio* », *Studia cartesiana*, I, 1979, p. 167-82. W. DONEY, « Did Caterus misunderstand Descartes's ontological proof ? », *Recherches sur le XVII^e siècle*, 8, 1986, p. 19-28. H.G. FRANKFURT, « Memory and the cartesian circle », *Philosophical Review*, 71, 1962, p. 504-11. J. O. NELSON, « In defence of Descartes ; squaring a reputed circle », *Dialogue*,

3, 1964, p. 262-72. W. DONEY, « Descartes's argument from omnipotence », *Recherches sur le XVII^e siècle*, 7, 1984, p. 59-68.

Tome III : H.G. FRANKFURT, « Continuous creation, ontological inertia and the discontinuity of time », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92, 4, 1987, p. 455-72. Traduction française recensée dans le Bulletin XVIII. H.G. FRANKFURT, « Descartes on the creation of the eternal truths », *Philosophical Review*, 86, 1, 1977, p. 36-57. Recensé dans le Bulletin VIII. R.R. LA CROIX, « Descartes on God's ability to do the logically impossible », *Canadian Journal of Philosophy*, 14, 3, 1984, p. 455-75. A. FURKENSTEIN, « Descartes, eternal truths and the divine omnipotence », *Studies in the History and Philosophy of Science*, 6, 3, 1975, p. 185-99. G. BROWN, « *Vera entia* : the nature of mathematical objects in Descartes », *Journal of History of Philosophy*, 18, 1980, p. 23-37. Recensé dans le Bulletin XI. H. CATON, « Will and reason in Descartes's theory of error », *Journal of Philosophy*, 72, 4, 27 février 1975, p. 87-104. Recensé dans le Bulletin VI. A. GOMBAY, « Love and judgement in Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, 1988, p. 447-55. R. KENNINGTON, « The teaching of nature in Descartes's soul doctrine », *Review of Metaphysics*, 26, 1972, p. 86-117. S.J. WAGNER, « Descartes's arguments for mind-body distinctness », *Philosophy and phenomenological Research*, 43, 4, 1983, p. 499-517. Recensé dans le Bulletin XIV. P. HOFFMAN, « The unity of Descartes's man », *Philosophical Review*, 95, 5, 1986, p. 339-70. W. SOFFER, « Descartes's rejection of the aristotelian soul », *International Studies in Philosophy*, 16, 1984, p. 57-68. S.J. WAGNER, « Descartes's on the parts of the soul », *Philosophy and phenomenological Research*, 45, 1, 1984, p. 51-70. D. F. NORTON, « Descartes on unknown faculties : an essential inconsistency », *Journal of History of Philosophy*, 6, 1968, p. 245-56. J. COTTINGHAM, « Cartesian triaism », *Mind*, 44, 1985, p. 218-30. Z. VENDLER, « Descartes on sensation », *Canadian journal of Philosophy*, 1, 1, 1971, p. 1-14. C. WILSON, « Sensation and explanation : the problem of the consciousness in Descartes », *Nature and System*, 4, 1982, p. 151-65. D. RADNER, « Descartes's notion of the union of mind and body », *Journal of History of Philosophy*, 9, 1971 p. 159-70. Recensé dans le Bulletin II. D. LOCKE, « Mind and matter and the *Meditations* », *Mind*, 40, 1981, p. 343-66. M. D. WILSON, « Descartes : the epistemological argument for mind-body distinctness », *Noûs*, 10, 1976, p. 3-15. G. NAKHNIKIAN, « Abstract of comments on Margaret Wilson's "Descartes : the epistemological argument..." », *Noûs*, 10, 1976, p. 15-17. P. REMNANT, « Descartes, body and soul », *Canadian journal of Philosophy*, 9, 3, 1979, p. 377-86. R. A. WATSON, « What moves the mind : an excursion in cartesian dualism », *American Philosophical Quarterly*, 19, 1, 1982, p. 73-81. F. P. VAN DE PITTE, « Descartes on analogy and other minds », *International Studies of Philosophy*, 7, 1975, p. 89-110. Recensé dans le Bulletin VI. M. GLOUBERMAN, « Cartesian substances as modal totalities », *Dialogue*, 17, 1978, p. 320-43. A.K. STOUT, « Descartes's proof of the existence of matter », *Mind*, 41, 1932, p. 191-207.

Tome IV : J. WILD, « The cartesian deformation of the structure of change and its influence on modern thought », *Philosophical Review*, 50, 1941, p. 36-59. D. M. CLARKE, « Physics and metaphysics in Descartes's Principles », *Studies in the History and Philosophy of science*, 10, 2, 1979. S.V. KEELING, « Cartesian mechanism », *Philosophy* 9, 1934, p. 51-66. P. SUPPES, « Descartes and the problem of action at a distance », *Journal of History of Ideas*, 15, 1954,

p. 146-52. T. L. PRENDERGAST, « Motion action and tendency in Descartes's physics », *Journal of History of Philosophy*, 13, 1975, p. 453-62. T. L. PRENDERGAST, « Descartes and the relativity of motion », *The Modern Schoolman*, 50, 1972, p. 64-72. D. M. CLARKE, « The impact rules of Descartes's physics », *Isis*, 68, 241, 1977, p. 55-66. Recensé dans le Bulletin VIII. G. C. HATFIELD, « Force (God) in Descartes's physics », *Studies in the History of Philosophy of Science*, 10, 2, 1979, p. 113-40. Recensé dans le Bulletin X. R. LOVE, « Revisions of Descartes's matter theory in Le Monde », *British Journal for the History of Science*, 8, 29, 1975, p. 127-37. S.H. DANIEL, « The nature of the light in Descartes's physics », *The Philosophical Forum*, 7, 3-4, printemps-été 1976, p. 323-44. R.B. CARTER, « Descartes's bio-physics », *Philosophia Naturalis*, Bd 22, 1985, Heft 2, p. 223-49. V. ALDRICH, « The pineal gland updated », *Journal of Philosophy*, 67, 19, 8 octobre 1970, 700-10. B. AUGST, « Descartes's *Compendium on Music* », *Journal of History of Ideas*, 26, 1965, p. 119-32. E. S. REED, « Descartes's corporeal ideas hypothesis and the origin of scientific psychology », *Review of Metaphysics*, 35, 1982, p. 731-52. Recensé dans le Bulletin XIII. N.L. MAULL, « Cartesian optics and the geometrisation of nature », *Review of Metaphysics*, 32, 1978, p. 253-73. A.M. RITCHIE, « Can animals see ? A cartesian query », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 1964, p. 221-42. J. MORRIS, « Pattern recognition in Descartes's *automata* », *Isis*, 60, 4, 1969, p. 451-60. A. OKSENBURG RORTY, « Formal tracers in cartesian functional explanation », *Canadian Journal of Philosophy*, 14, 4, 1984, p. 545-60. J. COTTINGHAM, « A brute to the brutes ? Descartes's treatment of animals », *Philosophy*, 53, 1978 p. 551-9. R. CUMMING, « Descartes's provisional morality », *Review of Metaphysics*, 9, 1955-56, p. 207-35. T. KEEFE, « Descartes's " morale définitive " and the autonomy of ethics », *Romanic Review*, 64, 2, 1973, p. 85-98. Recensé dans le Bulletin IV. C.J. CHAMBERS, « The progressive norm of cartesian morality », *New Scholasticism*, été 1968, p. 374-400. B. CALVERT, « Descartes and the problem of evil », *Canadian Journal of Philosophy*, 2, 1, 1972, p. 117-26.

L. R.

3. 1. 7. PARKINSON (G. H. R.) *The Renaissance and 17th Century Rationalism*. Dans ce quatrième volume d'une vaste histoire de la philosophie dirigé par un éminent spécialiste de Leibniz, trois articles concernent directement Descartes. George Molland analyse dans « Science and mathematics from the Renaissance to Descartes » (3.1.70) les grandes lignes de la révolution scientifique, en rappelant les travaux de Kepler et de Galilée pour conclure que l'œuvre de Descartes représente le point culminant de sa première phase. Stephen Gaukroger approfondit la science cartésienne dans « Descartes : methodology » (3.1.43) à partir de l'opposition entre, d'une part, l'exigence rationaliste exprimée notamment en *Principia philosophiae*, II, art. 64 qui semble, dans l'interprétation couramment reçue, exclure l'observation et les méthodes inductives, et, d'autre part, la réalité de la science cartésienne : il est en effet peu plausible que Descartes ait cru déduire du *cogito* ou de l'existence de Dieu la nature du soufre ou les effets de l'aimant et il est constant que sa correspondance scientifique est remplie d'expériences et d'observations. L'A. décrit le rejet de la syllogistique, et traite des méthodes de découverte et de présentation, en s'appuyant sur les *Regulae* et corrige ainsi avec bonheur la représentation absurde d'un Descartes construisant toutes les sciences *a priori*. Enfin, John Cottin-

gham aborde dans « Descartes : metaphysics and the philosophy of mind » (3.1.27) les thèmes habituels de la métaphysique et de la psychologie cartésiennes (rôle de Dieu, vérités éternelles) pour conclure sur la question de l'union de l'âme et du corps et l'occasionalisme (ce dernier thème étant analysé dans un article ultérieur du même recueil dû à Daisie Radner). Ces articles sont accompagnés de bibliographies de très bonne qualité. L'intérêt de ce volume ne se limite pas aux articles ici mentionnés : les grandes courants de la philosophie classique, principalement continentale, jusqu'à Leibniz sont décrits et expliqués en termes clairs dans des articles qui visent à l'essentiel. L'ouvrage se recommande aussi par une chronologie (à laquelle manque malheureusement une page), un glossaire et des index.

F. de B.

3. 1. 23. CARRAUD (Vincent), « Descartes : le droit de la charité ». Cet article poursuit les études de l'A. sur Descartes et la théologie et en particulier Descartes et la Bible (voir le Liminaire II du BC XVIII et le BC XXI, 3.1.24 dont une version plus annotée est parue dans *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, 4, Presses de la Sorbonne, 1992, p. 41-70, oubli du BC XXIII). L'A. commence par rappeler l'opinion courante selon laquelle il n'y a ni 1) philosophie politique cartésienne, ni 2) interprétation de l'Écriture sainte par Descartes. Quand Descartes aborde ces sujets, ce serait contraint par des objecteurs. L'interrogation de ces thèmes semble, par là, extérieure au cartésianisme. Or la thèse de l'A. consiste à montrer qu'il existe un lieu théologico-politique chez Descartes – c'est-à-dire qu'il existe une liaison profonde des deux domaines apparemment absents de la pensée cartésienne. La démonstration s'appuie sur des textes souvent négligés en la matière ou rejetés comme étant en marge du cartésianisme canonique, ceux de la querelle d'Utrecht. Cette attitude de désertion paraît préjudiciable tant l'on peut montrer que s'y déploient des constantes de la pensée cartésienne.

L'argumentation est la suivante. 1) La construction négative du concept de théologico-politique : si l'on peut utiliser cette expression pour Descartes, ce n'est certes pas au sens spinoziste ou hobbesien – puisqu'il ne s'agit pas chez Descartes de *philosophie* politique. Il y a selon l'A. une « liaison constitutive essentielle » (522) entre la *pratique* politique de Descartes et l'Écriture sainte. C'est pour légitimer une position politique que Descartes a recours à l'Écriture sainte. Mais l'A. fait remarquer que cette politique ne requiert pas de médiation philosophique : c'est une pratique politique. Reste 2) à construire ce concept théologico-politique de façon positive. Ce travail, central, s'effectue par le recours à l'analyse de la *lettre à Voet* et des « lois de la charité ». L'instrument ou ressort de la polémique contre Voet est la calomnie dont le trait principal est l'*absurditas* qui consiste à raisonner faux. Ainsi comprise, on saisit ce en quoi la calomnie est un péché contre la rationalité. Si Descartes l'entend bien ainsi, il faut en déduire qu'il ne peut plus être cartésien contre qui refuse la rationalité même : la philosophie où l'*ego* est fondement rationnel doit se redonner une instance non philosophique assurant le lien social. Cette instance, c'est la charité. La possibilité d'une politique dévoyée révèle que le fondement métaphysique qu'est l'*ego* ne peut correspondre au fondement (de la pratique) politique. Le politique s'enracine dans le théologique. 3) Enfin, dans un dernier temps, l'A. fait la généalogie du concept de *leges caritatis* (syntagme à la fois banal

puisqu'il désigne la loi du Christ, et rare par ses occurrences). Deux notes développent ce point. a) En s'attachant aux lois de la charité, est mise au jour la filiation d'avec les conceptions de saint Thomas, de Suarez et de Saint Bernard. L'A. montre que Descartes connaît techniquement les distinctions (entre *leges* et *jus caritatis* par exemple) utilisées par les médiévaux. b) Puis, avec le concept déterminant de « correction fraternelle », l'A. montre en quoi les textes de la querelle d'Utrecht ne sont pas marginaux dans l'œuvre de Descartes, puisqu'on peut y repérer les linéaments des conceptions des *Passions de l'âme*. c) Ultimement, cette thèse, selon laquelle l'on ne peut isoler, comme on le fait habituellement, les textes d'AT VIII du reste de l'œuvre, est confirmée par une remarque témoignant aussi d'une assurance de Descartes quand il s'agit d'interpréter l'Écriture Sainte sur l'exemple de Mt 18, 15 : « en comprenant le *in te* du " Si peccaverit in te frater tuus " comme *contra te*, Descartes s'oppose exactement à l'explication de ce passage (...) par Suarez » (535).

M. D.

3. 1. 61. MARCOS (Jean-Pierre), « L'institution de la docte Nature. Lectures cartésiennes » et 3. 1. 48. GUENANCIA (Pierre), « L'institution de la nature chez Descartes ». 1) J.-P. Marcos examine deux définitions cartésiennes de la nature : a) celle du *Monde* et b) celle de la *Méditation* VI. a) Comprise comme matière, la nature fait l'objet d'une pensée de la représentation. Ce qui est naturel, matériel, c'est ce qui est étendu, devant moi. Puisqu'il s'agit d'une « aveugle impulsion » qui fait que je sens naturellement, j'ai l'illusion que le soleil est petit alors que la raison me persuade du contraire, on ne peut qualifier ici la nature de docte. L'enseignement de la nature s'oppose ainsi à la lumière naturelle. b) C'est après la démarche du doute que Descartes peut parler de la docte nature qui est « Dieu même ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées ». La nature m'enseigne : i/ que j'ai un corps propre, ii/ qu'il est entouré d'autres corps et iii/ que mon âme est liée étroitement à mon corps. Ce dernier point permet de comprendre l'illusion : renseignant sur la vie du composé esprit-corps, la nature ne me donne que des signes : je sens que cela est bon *pour moi* ou non, elle ne détermine pas l'essence des choses. En rendant problématique l'identification du naturel au matériel, l'A. souligne la dimension anthropologique de la pensée cartésienne de la nature.

2) La seconde étude, de P. Guenancia, se place d'entrée a) dans la problématique de la *Méditation* VI et de l'union esprit-corps. Après un questionnement de la notion d'institution de la nature où l'A. se propose d'élucider ce que recouvre ce syntagme économique (« abréviation », « formule magique », « expression commode ») dans le cartésianisme, l'étude se porte, là-encore, b) sur le concept de nature. Cette fois, sont marquées les différentes étapes de la pensée cartésienne dans la seule *Méditation* VI où sont relevés tous les déplacements significatifs. c) Enfin, l'A. étudie l'analogie entre l'institution de la nature et l'institution des hommes, à savoir le langage.

Dans les deux articles, se trouvent des rapprochements significatifs entre, d'une part, le concept central d'institution de la nature, et, d'autre part, la théorie de la sensation, et du codage selon la formule de J.-L. Marion. Un travail plus développé sur cet aspect et sur l'histoire de l'expression serait souhaitable tant il peut, après ces premières analyses, apparaître fécond.

M. D.

3. 1. 67. MATSUDA (Katsunori), « Sur l'union substantielle chez Descartes ». L'A. insiste d'abord sur la non-contradiction entre la distinction réelle de l'âme et du corps et leur union substantielle, en mettant celle-là au niveau ontologique et celle-ci au niveau du fait psychologique. Il distingue ensuite la liaison causale entre l'âme et le corps et leur union substantielle, en introduisant une notion particulière : « la délimitabilité de mon corps ». En effet, on peut nettement délimiter le domaine du corps propre du point de vue de l'union substantielle, tandis qu'au point de vue de la série causale des événements, on ne trouve aucune frontière qui sépare « l'intérieur » de mon corps et son « extérieur ».

K. H.-H.

3. 1. 69. MRWA (Tadasi), « La raison innée et absolue et l'habitude chez Descartes ». L'A. commence par constater que Descartes envisage d'abord l'habitude comme faisant obstacle à la recherche de la vérité. Le doute méthodique a précisément pour but de nous délivrer de toutes sortes de préjugés habituels, et Descartes nous commande de le pousser jusqu'à ce que notre jugement ne soit plus maîtrisé par de mauvais usages (*prava consuetudo*, AT VII, 22). Le langage ordinaire participe à ces préjugés habituels, puisque « nous sommes presque trompés par les termes du langage ordinaire » (*ab ipso usu loquendi*, AT VII, 32). Mais l'auteur souligne que, loin de réduire l'habitude à cet aspect négatif, Descartes la charge d'une fonction importante dans sa théorie de la connaissance ainsi que dans celle de la morale pratique. Car il nous demande entièrement d'acquiescer « l'habitude de ne nous plus confier si fort en nos sens », et aussi l'usage de concevoir notre esprit distinctement (AT IX-1, 125-126). Il exige ainsi que ce dualisme épistémologique devienne une habitude. En morale, Descartes fait appel davantage à la force de l'habitude, puisque, tout en soulignant que la morale présuppose la connaissance de la vérité, il pense que, dans ce domaine, il faut en outre avoir une forte *habitude* de croire cette connaissance (AT IV, 296). Ce qui réalise l'empire sur les passions, c'est précisément la formation des habitudes en l'âme. C'est ainsi que l'A. explicite le rôle important que l'habitude joue dans la pensée cartésienne. Enfin, il met en valeur la morale de Descartes en la confrontant avec celle de Kant qui exclut de la bonne volonté morale tout élément empirique et donc tout élément dû à l'habitude.

M. K.

3. 1. 77. PERINI (Roberto), *La metafisica cartesiana dell'infinito*. Dix ans après son ouvrage consacré à *Il problema della fondazione nelle « Regulae » di Descartes* (Rimini, 1983), que nous avons salué non sans quelques réserves (voir BC XIV, 3. 1. 33), R. Perini nous livre une nouvelle étude. Nos réserves, qui tenaient à l'unilatérale insistance sur la fondation « ontologique » censément opérée par les *Regulae*, ne sont plus aujourd'hui de mise. En effet, le présent travail reprend à très bon escient la question d'une fondation cartésienne, parce qu'il l'applique à la métaphysique spéciale, et plus particulièrement à la doctrine de l'infini, qui, de fait, déploie parfaitement le fondement. Le premier chapitre étudie la *causa sui*, justement comprise comme une auto-fondation ; les points délicats (*per se* positif, assimilation à l'efficacité, rapport distancié et pourtant d'identité à la formalité, *causa totalis et efficiens*) voient leur cohérence maintenue par référence au thème essentiel de la toute-puissance incompréhensible. La volontaire discrétion des renvois historiques aux médiévaux permet

de mieux dégager la systématique de la thèse cartésienne, qui trouve ainsi l'un de ses meilleurs exposés. Le second chapitre aborde donc la toute-puissance divine ; bien évidemment, l'A. l'analyse à partir de la création des vérités éternelles, dans son développement depuis 1630 jusqu'aux *Vlae Responsiones*. Sui-vent deux analyses exemplaires, d'abord de l'indifférence positive en Dieu, ensuite du motif pour lequel la « première vérité », l'existence de Dieu, peut n'en pas limiter la toute-puissance – cette impossibilité à ne pas exister ne contredit pas la toute-puissance parce qu'elle définit l'essence divine, donc *est* la toute-puissance même, tandis que la création ne porte que sur des vérités éternelles *finies*. Cette distinction entre vérités créées finies et une vérité incréée infinie, jointe peut-être à la distinction entre natures simples matérielles et non-matérielles, pourrait aider à dissiper le malentendu du « cercle ». Le troisième chapitre, consacré à l'identité, aborde en fait le difficile problème des contradictoires ; ils s'imposent à l'entendement humain, sans pour autant régler l'entendement divin ; la non-contradiction des contradictoires avec Dieu ne peut s'entendre qu'en les inscrivant dans le rapport non-médiatisable entre le fini et l'infini et en y reconduisant la non-distinction en Dieu de l'entendement avec la volonté. C'est ce à quoi s'applique le quatrième chapitre.

Mais on s'attachera peut-être surtout au cinquième chapitre, qui relit les positions de Descartes que critique Spinoza (à l'encontre de l'usage répandu de sacrifier le plus souvent le premier au second). L'A. souligne d'abord que, si Spinoza utilise la *causa sui*, il n'en affronte ni la définition, ni les apories, comme le faisait Descartes, au risque de la rabattre sur une absence de cause ; ainsi la curieuse définition de la « chose incréée » au § 97 du *DIE*, « *Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem* » (commentée p. 101), jette-t-elle une nouvelle lumière sur la Définition 1 de *Ethica* I : « *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam ; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens* » ; le point permanent est l'inclusion de l'existence (et de sa conception) dans l'essence, mais il caractérise tantôt l'absence de cause, tantôt la cause de soi ; la reconduction spinoziste de la *causa sui* à l'inclusion de l'existence dans l'essence ne conduit-elle pas à manquer son auto-position positive dans l'existence ? La cause de soi se résumant à l'identité essence/existence, ne se rapprocherait-elle alors pas dangereusement de l'*incausatum* médiéval, malgré l'emploi du syntagme cartésien ? On saura gré à l'A. de n'avoir pas hésité à ouvrir le débat. Il souligne ensuite combien la polémique spinoziste contre le « volontarisme » cartésien souffre d'ignorer à quel point Descartes a marqué l'identité en Dieu de l'entendement et de la volonté, et de lui attribuer, par un anthropomorphisme au second degré, d'avoir appliqué à Dieu une dualité qui, pour Descartes, ne concerne que l'esprit fini. Deux belles analyses, respectivement du célèbre § 17 d'*Ethica* I et du scolie de la § 33 reprennent la polémique contre la création des vérités éternelles ; l'A. montre (p. 125, 129 sq.) combien Spinoza identifie sans démonstration ce que Descartes s'appliquait à distinguer : l'existence auto-posée de Dieu et sa puissance de production, le fini et l'infini, le possible avant et après création, etc. L'A. reconstitue ainsi, sans prendre parti et avec une grande maîtrise, le dialogue qui n'a jamais eu lieu entre Descartes et Spinoza, parce qu'il sait ne pas toujours donner raison au dernier plaideur. Le dernier chapitre compare fini et infini du point de vue de leurs libertés ; mais surtout il tente, d'une manière fort originale, de « déduire » le fini à partir de l'infini, conçu comme un modèle qu'une variation peut finitiser. Bref, ce court essai, précis

dans l'analyse textuelle, retiendra surtout l'attention par son ambition spéculative équilibrée et souvent très éclairante.

J.-L. M.

3. 1. 79. RAYMOND (Jean-François de), *La reine et le philosophe*. L'auteur, qui a rempli pendant trois ans la fonction de conseiller culturel auprès de l'Ambassade de France en Suède, a repris, après Ernst Cassirer (*Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Vrin, Paris, 1942), Sven Stolpe (*Drottning Kristina. Den Svenska tiden*, Bonniers, Stockholm, 1960) et Curt Weibull (*Drottning Kristina och Sverige, 1646-1651. En fransk diplomat berättar*, Norstedt, Stockholm, 1970) notamment, mais sans citer René Pintard (*Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Nouvelle éd. Slatkine, 1983, p. 115-120 et 390-400), l'étude des relations entre Christine, reine de Suède, et Descartes, et particulièrement la question de l'influence de Descartes sur l'évolution spirituelle de la reine Christine.

On sait en effet que le règne de Christine, commencé le 6 décembre 1644, jour de ses 18 ans, a duré 10 ans. La princesse, couronnée seulement à l'automne 1650, après six années de règne effectif, a abdicqué en faveur de son cousin Charles-Gustave en juin 1654. Après avoir renoncé au mariage (« il faut plus de courage pour le mariage que pour la guerre » a-t-elle écrit, comme le rappelle l'A. p. 36), décision qui entraînait l'interruption de la lignée royale, elle renonçait au trône royal, puis abjurait, avant d'embrasser la religion catholique et de se rendre à Rome, où elle se consacra aux Arts et aux Lettres. Quelle influence Descartes a-t-il pu jouer dans l'évolution spirituelle de cette princesse, qui, fille de Gustave-Adolphe, grand défenseur du luthéranisme, préféra la foi catholique à la couronne d'un pays luthérien ? La question est passionnante. Rappelons que Christine, grâce à la médiation de Chanut, est entrée à partir de 1647 en relation épistolaire avec Descartes, avant de l'inviter à sa cour. Arrivé à Stockholm le 4 octobre 1649, Descartes fut reçu par Christine, qui lui demanda de se rendre tous les matins à cinq heures dans sa bibliothèque – instruction que Descartes accepta sans considérer le froid suédois, ni le dérangement considérable ainsi entraîné dans ses habitudes. Très vite, le séjour de Descartes se poursuit dans des conditions qui répondent mal à son attente, car, absorbée par les affaires du royaume, et obligée à des voyages qui l'éloignent de Stockholm, Christine ne peut pas consacrer de moments suivis à la philosophie. De sorte que Descartes en vient à s'interroger sur l'utilité de sa présence à Stockholm; la lettre qu'il adresse à Brégy le 15 janvier 1650 (AT V, 466-467) laisse percer un certain dépit. Peu de temps après, Descartes tombe malade et meurt le 11 février 1650.

Baillet le premier a admis comme un fait assuré que Descartes a contribué à la conversion de Christine, ce qui ensuite a été contesté, malgré l'aveu de Christine elle-même, assurant dans ses *Mémoires* rédigées bien après les faits, que Descartes avait contribué au mûrissement de ses pensées. Citant seulement au terme de son étude (p. 144-145) cet aveu tardif de Christine, l'A. insiste, sans fournir d'arguments nouveaux par rapport aux études précédentes, sur le rôle décisif joué par Descartes sur Christine. Il va même, avant de consacrer les trois dernières pages de son livre au monument érigé en 1781 à la mémoire de Descartes, jusqu'à conclure : « Ainsi la rencontre entre la Reine et le philosophe fut-elle déterminante pour les deux personnages qui connurent une transmutation de leur être. Le philosophe meurt, la Reine quitte son trône pour d'autres horizons, comme s'ils avaient été brûlés l'un par l'autre » (p. 158). Avec cette

affirmation péremptoire, qui ne s'accorde aucunement avec les documents écrits dont nous disposons, l'A. oublie malheureusement la mise en garde de Cassirer, rappelant que « nous ne sommes pas informés dans le détail sur l'enseignement philosophique que Descartes donna à Christine, et que l'historien n'est pas libre de combler les lacunes de sa documentation par de simples conjectures » (*op. cit.*, p. 43). N'oublions pas que Christine, au moment de sa rencontre avec Descartes, n'est pas une débutante en philosophie et que l'invitation de Descartes à la cour de Suède fut faite à la suite d'une thèse soutenue publiquement en 1647, à laquelle la reine avait assisté, et qui traitait du « souverain bien ». Non satisfaite, Christine, qui possède déjà de vastes connaissances, et s'intéresse aux questions de philosophie morale, demande à Chanut de soumettre la question à Descartes; la première lettre de Descartes à Christine, et les suivantes, comme la correspondance échangée auparavant entre le philosophe et Chanut, sont citées par l'A. (p. 57-95). Avant sa rencontre avec Descartes, Christine est également préoccupée par les questions religieuses, et ouverte au catholicisme. Les qualités intellectuelles de Christine, et son intérêt pour les religions, sont du reste évoqués dans le portrait détaillé de la jeune reine, que Chanut adressa le 1^{er} février 1648 à la Cour de France. L'intérêt du livre de l'A. réside d'ailleurs essentiellement dans la citation de ce portrait, et des observations manuscrites que Christine, alors âgée de 51 ans, et installée à Rome, y a portées, en français et à la troisième personne (p. 44-49). Ajoutons qu'à Rome, la reine Christine avait fait apporter la riche bibliothèque qu'elle avait rassemblée, et que Raymond Klibansky a découvert, à la bibliothèque du Vatican, un manuscrit qui lui avait appartenu et qui est « plus que probablement la traduction latine d'un texte grec perdu » (« La découverte d'un texte platonicien inconnu de l'Antiquité classique », in *Témoignages, reflections on the humanities*, Ottawa, p. 41-51).

A. B.-H.

3. 1. 86. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Regards sur l'art*. Les cartésiens seront étonnés par ce volume qui offre une image inhabituelle de son auteur en révélant que les travaux bien connus de l'historienne de la philosophie, spécialiste du XVII^e siècle, n'empêchèrent pas des études sur l'art, peinture, sculpture, musique, cinéma, des Grecs aux contemporains. On y trouve une même façon d'appréhender le réel, qu'il s'agisse de lire des textes ou de regarder des œuvres : c'est ce qui fait l'unité profonde de ce recueil. Plus, il montre, pour reprendre les termes de la préface de J.-R. Armogathe, « le permanent va-et-vient, chez Geneviève Rodis-Lewis, entre les études philosophiques et les écrits sur l'art ». Une coquille suggestive de la même préface a substitué des « pays » évocateurs à ces « pages » : en effet ce livre se meut avec aisance dans la géographie comme dans l'histoire de l'art. La tâche du BC ne nous permet malheureusement pas de rendre compte des études sur l'art, que nous mentionnons seulement : – « L'idole » (p. 11-13) ; – « Platon, les muses et le beau » (p. 15-31) ; – « De la Signature au Signe » (G. Rodis-Lewis identifie un « autoportrait sanglant » de Piero della Francesca dans la fresque d'Arezzo « La bataille d'Hercule contre Cosrœs » et en donne le sens, p. 35-61) ; – « Léonard et le Baptême du Christ de Verrochio » (p. 63-67) ; – « Les Madeleine de Georges de La Tour » (p. 69-84) ; – « Sur les arts premiers d'Afrique Noire » (p. 169-176) ; – « Réflexions sur la peinture moderne » (p. 177-203) ; – « Miroir de ma Pensée » (sur le film d'Alain Resnais, *L'Année dernière à Marienbad*, p. 205-218).

Au centre du livre prennent place quatre études qui concernent, sous des modalités différentes, Descartes et l'art. Il s'agit d'abord des articles devenus classiques sur « Descartes et Poussin » (p. 85-114; voir *Sebba*, n° 2540 et 415) et sur les « Machineries et perspectives curieuses dans leurs rapports avec le cartésianisme » (p. 115-129; voir *Sebba*, n° 2542 et 236), suivis de « Musique et Passions au XVII^e siècle : Monteverdi et Descartes » (p. 131-153; recensé dans le BC II, 3.1.17). La quatrième étude est inédite, 3.1.87, « Sur quelques portraits de Descartes » (p. 157-167). Alors qu'il est désormais certain que le portrait du Louvre longtemps attribué à Frans Hals n'est pas du maître de Haarlem, G. Rodis-Lewis, revenant sur la notice de l'Exposition Descartes de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de 1987 (document n° 3), soutient l'attribution à Frans Hals de l'esquisse de Copenhague (collection Ny-Carlstad) et défend également l'existence d'un plus grand tableau de Frans Hals. Après avoir décrit les sept ou huit portraits de Descartes faits de son vivant (si le tableau de David Beck a été probablement peint peu après la mort de Descartes, le peintre l'avait bien connu pendant ses derniers mois), G. Rodis-Lewis conclut : « De tous les portraits peints du vivant de Descartes..., le regard le plus pénétrant est celui du petit tableau de Copenhague », dont Gustave Cohen avait publié pour la première fois une reproduction dans sa thèse, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle* (Paris - La Haye, 1921), et qui est photographié ici p. 156. Mais on comprend mal pourquoi Frans Hals se serait borné à une esquisse, sans réaliser un tableau accompli de Descartes. En outre, comment expliquer « la remarquable convergence de certains détails, absents du petit tableau, dans les diverses copies » ? Il faut donc supposer que, même si nous ne connaissons plus aujourd'hui que cette esquisse, c'est un tableau important de Frans Hals qui serait à la source de tous ceux qui s'en sont inspirés (autres tableaux ou gravures). La fin de l'article médite le regard oblique attesté par presque tous les portraits. G. Rodis-Lewis y voit « un appel et non une fuite. Plutôt que de se défier, il défie : qui va le suivre en se détournant de l'apparence immédiate ? ».

La bibliographie de G. Rodis-Lewis (complète jusqu'en 1993) achève l'ouvrage (p. 219-231); son ampleur est impressionnante : 16 livres, de nombreuses éditions de textes, introductions et préfaces, 130 articles, dont plus de 50 sur le seul Descartes... Il est inutile de dire son intérêt pour tous les cartésiens.

V.C.

3. 1. 89. SCHNEIDER (Martin), *Das mechanistische Denken in der Kontroverse*. Le sous-titre de cet important ouvrage, *Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem*, n'éclaire que partiellement l'ensemble des questions qui l'animent. A partir d'une mise au point relative aux controverses contemporaines concernant le mécanisme et la mécanisation des propriétés du vivant et de l'intelligence, précédée d'un rappel des travaux d'histoire de la philosophie cartésienne, l'A. entreprend une vaste étude des controverses cartésiennes autour du « modèle mécaniste de la connaissance », pour conclure par une évaluation de la théorie cartésienne de l'âme et du corps à la lumière des discussions contemporaines. C'est dire que le problème de la mécanisation est particulièrement étudié dans cet ouvrage là où on attend d'ordinaire le moins qu'il soit traité, c'est-à-dire dans la théorie de la connaissance.

Le lecteur sera naturellement sensible au très grand souci d'exactitude et de précision de l'A., qui se traduit par la distinction très fine des problèmes et des écoles. Chaque partie peut, au fond, constituer un ouvrage autonome. Si l'introduction fait le tour des grandes interprétations du mécanisme cartésien, en rappelant, à côté des commentaires classiques, quelques études générales ou spécifiques souvent négligées (A. Maier, H. Kirkkinen, P. Hoffman, S. V. Keeling, R. Carter, etc.), la première partie ne parle pas de Descartes. Elle est en effet constituée par une étude des conceptions contemporaines du mécanisme, dans lequel l'A. distingue un aspect méthodologique (réduction des phénomènes de la nature aux lois de la physique ou de la mécanique) et un aspect ontologique (tous les phénomènes de la nature sont des entités matérielles ou des processus mécaniques). L'A. envisage successivement (ch. 3) l'algorithmique, les concepts mécaniques entendus comme modèles explicatifs dans le vivant et la cybernétique, le behaviorisme, la neurologie (J.-P. Changeux) et l'évolution. Le chapitre 4 est consacré à la question de l'intelligence artificielle. Enfin le chapitre 5 examine ces résultats d'un point de vue philosophique, en soulignant notamment la portée des débats actuels : ainsi l'A. rappelle-t-il (p. 137-140) le « naturalisme biologique » de J. R. Searle et ses méthodes (ainsi, l'expérience de pensée dite de la *Chinese room*, alléguée en faveur de l'irréductibilité des états intentionnels et de la signification linguistique au mécanisme des systèmes formels et des automates) ainsi que les travaux de H. et S. Dreyfus sur l'apprentissage. Cette partie ne contient donc aucune référence à Descartes : elle prépare cependant le cadre théorique des exposés suivants, en en fixant quelques thèmes, que l'on pourrait définir comme un mécanisme matériel (chaque partie de matière fonctionne comme une machine) ou un mécanisme formel (traitement mécanique des problèmes logiques, décidabilité etc.).

Mis à part le chapitre 6, qui constitue l'introduction, les six chapitres de la partie II ne renvoient pour l'essentiel qu'aux débats cartésiens, et sortent peu des références à AT. La question qui anime l'ensemble de cette partie est celle de savoir dans quelle mesure, pour Descartes, les capacités cognitives de l'homme peuvent être mécanisées (p. 149). Ceci impose un examen détaillé des difficultés liées à l'association de ce mécanisme avec un système dualiste. Trois moments d'analyse se succèdent. Le premier est formé par les chapitres 7 et 8 et envisage les conditions organiques des activités de connaissance. Le second analyse dans les chapitres 9 et 10 les limites du modèle précédent, en décrivant la distinction réelle de l'âme et du corps, les conditions de possibilité d'une interaction des deux substances et celles d'une activité pure de chacune prise à part. Le troisième moment (ch. 11) systématise les deux précédents, en posant le problème de la reconnaissance de l'esprit, celui des animaux-machines (possibilité d'une activité de connaissance et de mouvement dans des corps dépourvus d'esprit) et enfin celui de l'influence réciproque du corps et de l'âme.

Le premier moment décrit dans le chapitre 7 la situation de la pensée cartésienne en 1637, tandis que le chapitre 8 analyse les controverses relatives à ce sujet. L'A. rappelle brièvement la conception mécaniste de la physique générale et de l'organisme vivant (fonctions du conarion) puis les fonctions intellectuelles dans les *Regulae*. On notera que les processus sensori-moteurs sont généralement désignés comme « *Bewegungs- und Erkenntnisvorgänge* » (en part. p. 156, et partout après). Ce qui, linguistiquement parlant, est absolument indiscutable, mais risque toutefois de prêter à confusion, en ce que, de manière

parfaitement cohérente, il devient alors possible de prêter à l'animal des comportements de connaissance ou intelligents. Est décrite aussi la pensée non mécanisable, la parole et la raison. Une situation relativement paradoxale résulte de ces données. D'une part, tous les processus inférieurs de connaissance (imagination, mémoire, sens) sont pleinement mécanisables chez l'animal ; mais, d'autre part, les comportements analogues chez l'homme n'ont pas cette capacité en totalité, puisqu'ils sont « accompagnés » de conscience ou de pensée, ou du moins peuvent l'être (p. 174). Dans le chapitre 8, l'A. rappelle les discussions relatives à la vision et à la théorie de la lumière, celles qui touchent les fonctions cardiaques et la circulation du sang, les objections à la mécanisation des fonctions sensorielles (en particulier Froidmond) et symétriquement les difficultés rencontrées par la notion de pensée pure.

Le second moment contient une synthèse des résultats des *Meditationes* dans le chapitre 9, qui apparaissent comme autant de restrictions à l'apparente mécanisation du modèle de la connaissance : caractère incorporel de la *mens humana*, connaissance de l'essence des corps par le seul esprit, et connaissance des propriétés des corps entendues comme modes incomplets et déficients de la *res cogitans* (p. 211). Après une analyse de la théorie des idées, l'A. présente trois problèmes : celui des idées mentales et matérielles, celui de l'activité et de la spontanéité du pouvoir de connaître et enfin celui de la réflexivité ou autoréférence de l'esprit. Il s'agit dans ces trois cas de voir le rapport entre une activité du corps éventuelle et l'activité mentale. Le chapitre 10 contient une très longue analyse des objections aux *Meditationes*, dans laquelle on remarquera la minutie de l'A. et sa capacité à placer les arguments échangés en perspective. Les points abordés sont classés selon quatre problèmes : 1) dualité et distinction réelle, 2) animaux-machines, 3) conscience, réflexivité, finalité et liberté et enfin 4) valeur objective et cause de l'idée.

Le troisième moment est occupé par le seul chapitre 11, dans lequel l'A. rassemble les problèmes postérieurs au contexte des controverses immédiatement suscitées par les *Meditationes*. On signalera une analyse intéressante du si épineux problème de la mémoire (à partir de la correspondance avec Arnauld de 1648), et une restitution systématique des discussions avec Mesland, Newcastle, Gibieuf, More etc., qui se conclut par l'étude des fonctions intellectuelles dans les *Passions de l'âme*.

La troisième partie de l'ouvrage conjugue les résultats des deux précédentes en proposant une évaluation de la controverse sur le mécanisme. Quatre thèmes sont présents, qui se distribuent dans les chapitres 12 à 16 : la distinction réelle, les machines vivantes, la pensée pure et enfin l'union réelle de l'âme et du corps.

Le chapitre 12 associe la perspective ontologique à ses conditions théoriques, et conclut que Descartes, du fait qu'il place sur le même plan les deux substances comme autant d'être complets, n'est pas en réalité mécaniste. Mais il est cependant un promoteur essentiel du mécanisme, en l'appliquant très largement au vivant. Le chapitre 13, sous le titre « machines vivantes et intelligentes », offre un exemple de cette application. L'A. justifie en premier lieu « en un sens restreint » l'identification des organismes vivants à des machines intelligentes, c'est-à-dire des machines dont tous les comportements sensori-moteurs sont simulables artificiellement, exception faite naturellement de la conscience qui les accompagne. L'analogie avec la théorie contemporaine des systèmes, puis

avec la robotique est alors envisageable (p. 420). Il y a une autre analogie possible entre les recherches contemporaines en neurologie et les conceptions cartésiennes. L'A. montre en effet que le modèle actuel de la mémoire est moins celui du cachet imprimé dans la cire que celui de la stabilisation de couplages neuronaux (p. 422). Précisément, cette notion convient parfaitement pour décrire la stabilisation des flux d'esprits animaux dans les plis de la glande pinéale. Le chapitre 14 associe les résultats et les difficultés relatifs à la pensée pure aux travaux de Searle, tandis que le chapitre 15, sur l'union, retrouve les arguments de Searle et de H. et S. Dreyfus. Enfin, dans l'Epilogue, l'A. montre que le problème esprit/machine n'est pas soluble dans une perspective dualiste, mais pas non plus formulable dans une perspective non-dualiste (p. 476).

Il est clair que cet ouvrage, par sa précision et son constant souci de mise en perspective des arguments, est une étape très importante tant dans la position philosophique des problèmes que dans leur interprétation historique. On est très loin ici de la confusion qui semble régner de manière permanente dans les tentatives d'associer les concepts de la cybernétique ou la théorie des automates aux catégories du *xvii*^e siècle. C'est précisément parce qu'il a parfaitement séparé les préoccupations contemporaines des formulations cartésiennes que l'A. peut voir en quoi elles offrent des analogies, ce qui permet aussi de faire le départ entre des avancées techniques et scientifiques et des hypothèses philosophiques associées. De plus, l'A., en mettant en rapport pensée actuelle et controverses contemporaines de Descartes sans passer par les doctrines immédiatement postérieures, montre indirectement que, s'il est vrai que les grandes philosophies postcartésiennes ont concentré leurs attaques sur la question de l'union, elles n'ont pas, au fond, résolu un problème qui est toujours le nôtre : l'harmonie pré-établie, l'occasionalisme ou le parallélisme des attributs ne sont pas absolument parlant des solutions, et sont en ce sens moins intéressantes à étudier que les difficultés mêmes de Descartes.

F. de B.

3. 1. 105. WATSON (R.A.), « Descartes's scepticism : logic vs. biography ». L'A. soutient qu'il faut prendre au sérieux le scepticisme de Descartes, qui se manifeste en particulier dans l'hypothèse du malin génie, contre les interprétations de Scarre, de Gueroult et de Gouhier, qui en minimisent l'importance (p. 46-47). L'A. affirme que Descartes ne pouvait souscrire à l'idée d'un pouvoir démoniaque, dans la mesure où elle est aussi occulte, dans sa physique, que les qualités des scolastiques, et que c'est en ce sens qu'il entend la disqualifier comme « métaphysique » (p. 55-56), mais que l'importance de l'argument du malin génie ne saurait pourtant être négligée, puisque les raisons qui conduisent à rejeter le malin génie se trouvent mettre en échec aussi bien l'établissement de l'existence de Dieu, comme Hume et Kant l'ont montré (p. 54 et 57). Le principe de cette interprétation est la distinction de deux plans, le plan de la métaphysique et le plan de la science : au plan de la science (et Descartes serait essentiellement un scientifique (p. 50)), l'argument n'est pas valide, la certitude n'étant jamais menacée par le malin génie, de sorte que c'est en pensant à la science que Descartes dénigrerait son argument comme métaphysique et hyperbolique (p. 54). L'argument n'aurait de pertinence que sur le plan métaphysique, et une pertinence telle qu'il ne faudrait pas en minimiser la portée à la manière des commentateurs cités plus haut.

Cet article, plus affirmatif que démonstratif, notamment quand il s'agit de critiquer les thèses de Gouhier et de Gueroult, repose sur le postulat d'une dissociation possible de la métaphysique et de la science cartésiennes : pourtant, Descartes n'a-t-il pas lui-même souligné le lien qui existait dans son esprit entre la pratique rigoureuse de la science et les questions de métaphysique en affirmant qu'un athée ne peut pas atteindre l'absolue certitude, même dans la science (*Méditation V, Sixièmes Réponses*, n°4...) ?

L. R.

3. 1. 108. WOLF-DEVINE (Celia), *Descartes on Seeing*. Le propos de l'A. est de montrer comment la théorie cartésienne de la vision contribue à la victoire de la philosophie mécaniste sur la tradition scolastique et aristotélicienne. Le chapitre 1 décrit la théorie de la perception dans la *Regula XII* ; le chapitre suivant traite de la lumière et des couleurs, le chapitre 3 aborde la mécanique de la vision (images au fond de l'œil, transmission nerveuse, fonctions du *conarium*) et enfin le chapitre 4 envisage la perception de l'espace visuel. Pour l'essentiel, tout provient dans ces trois chapitres de l'analyse de la *Dioptrique*, traduite, paraphrasée ou commentée, à l'exception d'une comparaison rapidement esquissée dans le quatrième chapitre entre les résultats du traité de 1637 et le point 9 des *Sextae Responsiones*. L'A. aborde cependant les problèmes de compatibilité posés par le *Traité de l'homme* et la *Dioptrique*. Chacune des analyses est accompagnée d'une brève reconstitution du contexte scolastique. L'information extérieure à Descartes est plutôt limitée : quelques allusions à Kepler sont indiquées en amont ; en aval, l'A. signale de manière intéressante les points d'opposition de Berkeley à la théorie cartésienne de la vision, en particulier à propos de la géométrie naturelle (p. 76). Toutefois, malgré une volonté de synthèse qui rend en soi cet essai intéressant, le lecteur reste quelque peu insatisfait, dans la mesure où aucune analyse, pas même celle de la géométrie naturelle, n'est bien détaillée. La thèse philosophique est que Descartes use concurrentement, sinon contradictoirement, de deux modèles différents, l'un nommé « mechanical model » dans lequel voir semble ne signifier, ce qui est très contestable, qu'une pure passivité, et l'autre nommé « homunculus model », dans lequel l'âme est active, en ce qu'elle juge et use de géométrie. Dans le premier cas, Descartes est purement mécaniste ; dans l'autre, il attribue à l'homme des capacités perceptives déniées à l'animal.

Il est dommage que l'A. n'ait pas repris l'ensemble du projet de la *Dioptrique* (l'amélioration de la vision par les dioptries) ; par ailleurs, on peut certes regretter que Descartes n'ait pas rédigé la partie des *Principes* traitant des animaux (p. 76), mais pourquoi omettre alors *Passions de l'âme*, I, 35 ?

F. de B.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, édité par Steven Nadler, The Pennsylvania State University Press, 1993, 219 p. ; (abrégé *Causation...*), intéressent les études cartésiennes les articles des n° **3.2.11, 23, 35**.

3. 2. 2. Ensemble cartésien dans *The British Journal for the History of Philosophy*, 1, 1993, 1. Voir les n° **3.2.3, 8, 28**.

3. 2. 3. BAKER (G. P.) et MORRIS (K. J.), « Descartes Unlocked », *The British Journal for the History of Philosophy*, 1, 1993, 1, p. 5-27. Voir 3.2.2.
3. 2. 4. BEEK (Pieta van), *Verbastert Christendom. Nederlandse gedichten van Anna Maria van Schuurman*, Houten, Den Hertog, 1992, 165 p. Oubli du BC XXIII.
3. 2. 5. BEYSSADE (Jean-Marie), « L'image de Descartes et du cartésianisme dans le Port-Royal de Sainte-Beuve », in *Pour ou contre Sainte-Beuve : le « Port-Royal »*, *Chronique de Port-Royal / Labor et Fides*, 1993, p. 229-249.
3. 2. 6. BILLI (Bianca), « Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel *De uno universi iuris principio et fine uno* », in *L'interpretazione...*, p. 209-223. Voir 3.1.6.
3. 2. 7. BRANDS (Hartmut), « Nietzsches cogito-Interpretation », in *Descartes*, p. 193-209. Voir 3.1.1.
3. 2. 8. BUNGE (Wiep van), « Balthasar Becker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism », *The British Journal for the History of Philosophy*, 1, 1993, 1, p. 55-79. Voir 3.2.2.
3. 2. 9. COTTINGHAM (John), « A New Start ? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy », in *The rise of Modern Philosophy*, p. 145-166. Voir 3.1.8.
3. 2. 10. FIX (Andrew), « Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism », *History of European Ideas*, 17, 1993, p. 575-588.
3. 2. 11. GARBER (Daniel), « Descartes and Occasionalism », in *Causation...*, p. 9-26. Voir 3.2.1.
3. 2. 12. GRENE (Marjorie), « Aristotelico-Cartesian Themes in Natural Philosophy : Some Seventeenth-Century Cases », *Perspectives on Science* (Chicago), 1993, I/1, p. 66-87.
3. 2. 13. GUERRINI (Luigi), « Occasionalismo e teoria della comunicazione in Geraud de Cordemoy », *Annali del dipartimento di filosofia*, Université de Florence, IX 1993, p. 63-80.
3. 2. 14. HACKING (Ian), « Proff and Eternal Thruths : Descartes und Leibniz », in *Descartes*, p. 77-90. Voir 3.1.1.
3. 2. 15. KATKOV (Georg), « Descartes und Brentano. Eine erkenntnistheoretische Gegenüberstellung », in *Descartes*, p. 139-173. Voir 3.1.1. (Reprise de Sebba n° 2337.)
3. 2. 16. KEUTNER (Thomas), « Einleitung : Zur Rezeption der Philosophie des Descartes », in *Descartes*, p. 11-26. Voir 3.1.1.
3. 2. 17. KROP (H. A.), « *Scholam naturae ingredimur*. Adrianus Heerebood als geschiedschrijver van de filosofie », suivi par A. HEEREBOORD, « De wijsbe-

geerte in verschillende volken en de uiteindelijk ware wijze van filosoferen », *Geschiedenis van de Wijbegeerte in Nederland*, 4, 1993, p. 1-21.

3. 2. 18. JOLLEY (Nicholas), « The reception of Descartes' philosophy », in *Cambridge*, p. 393-423 ; voir **2.1.2.**

3. 2. 19. LENOBLE (Robert), « Descartessche order Sartresche Freiheit ? », in *Descartes*, p. 309-335. Voir **3.1.1.** (Traduction de Sebba n° 2504.)

3. 2. 20. MARION (Jean-Luc), « Esquisse d'une histoire du nom de Dieu dans la philosophie du XVII^e siècle », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1993, II, p. 7-46. Le BC en rendra compte dans sa version anglaise, à paraître dans la *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press.

3. 2. 21. MUNOZ-ALONSO LOPEZ (Gemma), « La critica de Vico a Descartes », *Cuadernos sobre Vico*, 1992, 2, p. 51-63.

3. 2. 22. McKENNA (Antony), *Entre Descartes et Gassendi. La première édition des « Pensées » de Pascal*, Universitas Paris, Voltaire foundation Oxford, 1993, 290 p.

3. 2. 23. NADLER (Steven), « The Occasionalism of Louis de la Forge », in *Causation...*, p. 57-74. Voir **3.2.1.**

3. 2. 24. PASSMORE (John), « Descartes, the British Empiricists, and Formal Logic », in *Descartes*, p. 67-75. Voir **3.1.1.** (Reprise de Sebba n° 3198.)

3. 2. 25. RÖD (Wolfgang), « Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts », in *Descartes*, p. 93-117. Voir **3.1.1.**

3. 2. 26. SARANO (R.), « Über die Freiheit bei Descartes (insbesondere über die menschliche Freiheit) », in *Descartes*, p. 285-308. Voir **3.1.1.**

3. 2. 27. SPALLANZANNI (Mariafranca), « La vecchia filosofia, la nuova filosofia e i professori di matematica : un'orazione di Ercole Corazzi », *Giornale critico della filosofia italiana*, Année LXXII (LXXIV), 1993, 1, p. 120-141.

3. 2. 28. STEVENSON (Leslie), « Heidegger on Cartesian Scepticism », *The British Journal for the History of Philosophy*, 1, 1993, 1, p. 81-98. Voir **3.2.2.**

3. 2. 29. TREVISANI (Francesco), « Johannes Clauberg e l'Aristotele riformato », in *L'interpretazione...*, p. 103-126. Voir **3.1.6.**

3. 2. 30. VERBEEK (Theo), « Henricus Reneri (1593-1639) », in H. BLOM, H. KROP et M. WIELEMA (éditeurs), *Deventer Denkers : de geschiedenis van het wijsgerig onderwijs aan de Deventer hogeschool*, Hilversum, Verloren, 1993, p. 123-134.

3. 2. 31. VERBEEK (Theo), « Tradition and Novelty : Descartes and Some Cartesians », in *The rise of Modern Philosophy*, p. 167-196. Voir 3.1.8.

3. 2. 32. VERBEEK (Theo), *Une université pas encore corrompue... : Descartes et les premières années de l'université d'Utrecht*, Universiteit Utrecht, 1993, 52 p. (avec la collaboration de Erik-Jan Bos et Paul Schuurman).

3. 2. 33. WAGNER (Hans), « *Realitas objectiva* (Descartes-Kant) », in *Descartes*, p. 119-135. Voir 3.1.1. (Reprend l'article paru dans le *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 21, 1967, p. 325-340.)

3. 2. 34. WAHL (Jean), « Über den Gegenstand von Husserls Urteilen über Descartes und Locke », in *Descartes*, p. 175-189. Voir 3.1.1. (Traduction de Sebba n° 3528 a.)

3. 2. 35. WILSON (Catherine), « Constancy, Emergence, and Illusions : Obstacles to a Naturalistic Theory of Vision », in *Causation...*, p. 159-177. Voir 3.2.1.

3. 2. 36. WOOLHOUSE (R. S.), *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, Routledge, London et New York, 1993, 214 p.

3. 2. 1. *Causation...*, édité par Steven Nadler. Dans son *Introduction*, Steven Nadler rappelle le contexte des interrogations du XVII^e siècle sur la causalité : il s'agit de concilier « une nouvelle vue scientifique du monde naturel » avec les « croyances traditionnelles sur la relation entre Dieu et sa création ». A la convergence de la philosophie, de la physique et de la théologie (avec la notion de toute-puissance), on peut ainsi identifier trois principales théories de la causalité dont l'A. présente brièvement les concepts et les défenseurs : « l'interactionisme cartésien » ; l'occasionalisme, qui peut être « complet », c'est-à-dire appliqué à toutes les relations causales, ou « restreint », c'est-à-dire limité à certains types de causalité ; l'harmonie préétablie de Leibniz. Nous ne rendons pas compte des articles suivants, qui ne concernent pas directement les études cartésiennes : O'NEILL (Eileen), « *Influxus Physicus* » ; WATSON (Richard A.), « Malebranche, Models and Causation » ; KULSTAD (Mark A.), « Causation and Preestablished Harmony in the Early Development of Leibniz's Philosophy » ; WILSON (Margaret D.), « Compossibility and Law » ; RUTHERFORD (Donald P.), « Natures, Laws and Miracles : the Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism » ; LENNON (Thomas M.), « Mechanism as a Silly Mouse : Bayle's Defense of Occasionalism against the Preestablished Harmony » ; FRANKEL (Lois), « The Value of Harmony ». L'ouvrage s'achève par un *Index* détaillé des noms et notions. Nous recensons plus particulièrement les articles suivants :

– GARBER (Daniel), « Descartes and Occasionalism » (3. 2. 11). L'A. remarque que l'occasionalisme a prévalu chez les post-cartésien, et se demande si la théorie de la causalité cartésienne doit être considérée comme occasionaliste. Souvent invoquée par les tenants d'une réponse affirmative, la *Lettre à Elisabeth* du 6-10-1645 (AT IV, 314 : « Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale ») est plus une consolation qu'un texte

philosophique, et ne permet donc pas de trancher. L'A. organise alors son enquête en suivant la tripartition communément admise : « body-body », « mind-body », « body-mind ». Renvoyant à une étude antérieure (*Descartes' Metaphysical Physics*, voir BC XXIII, 2. 1. 4), il passe rapidement sur le premier cas : Dieu est pour Descartes le seul agent causal dans le monde matériel, même si la détermination des modalités précises de cette causation divine demeure délicate. Dans le second cas, il est également clair que Descartes confère à l'esprit, humain ou angélique, une capacité à mouvoir la matière (signalons, p. 17-18, un intéressant commentaire de *Principes*, II, 36 et 40). Le troisième cas est le plus difficile, et l'A. estime probable que Descartes, au moins après 1640, n'a pas admis la possibilité d'une action causale du corps sur l'esprit. On peut donc dire que Descartes est un « quasi-occasionaliste », en remarquant toutefois une importante différence avec ses successeurs (Clerelier, Cordemoy, Malebranche). L'occasionalisme de ces derniers est avant tout un moyen de dénier toute puissance aux créatures en réservant à Dieu seul l'efficacité causale. La motivation de Descartes est, elle, plus épistémologique : lorsqu'il convoque Dieu comme cause des mouvements, c'est pour occuper la fonction laissée vacante par les formes substantielles qu'il a critiquées.

– NADLER (Steven), « The Occasionalism of Louis de la Forge » (3.2.23). Rappelant les divergences des commentateurs à ce sujet, l'A. se propose de montrer que l'occasionalisme de Louis de la Forge est « limité » à l'explication des relations entre corps et corps, en axant son enquête sur le *Traité de l'esprit de l'homme*. Après avoir rigoureusement défini ce qu'il entend par occasionalisme (p. 59 : « God is actively, constantly and ubiquitously engaged causally in the world »), il examine l'action du corps sur le corps (la Forge, occasionaliste sur ce point, identifie la force qui meut les corps à la volonté de Dieu), du corps sur l'esprit (la Forge est très proche du Descartes des *Notae in programma*, qui admet une « causation occasionnelle » des corps sur l'esprit, mais ne défend pas pour autant un occasionalisme au sens strict, dans la mesure où l'esprit reste actif), et de l'esprit sur les corps (à nouveau, on ne peut parler d'occasionalisme puisque la Forge admet dans l'esprit une « force » ou « puissance » de mouvoir le corps). La fin de l'article, plus polémique, avance quatre conclusions : ce n'est pas parce qu'on trouve le syntagme « à l'occasion » chez un auteur qu'on peut conclure sans plus de précaution qu'il est occasionaliste ; chez les post-cartésiens, l'occasionalisme ne s'est pas (seulement) constitué en réponse aux difficultés rencontrées pour penser l'interaction entre âme et corps ; il faut se méfier de la catégorie « occasionalisme » en histoire des idées, car il y a des occasionnalismes, distincts dans leurs structures, leurs visées et leurs arguments ; enfin, l'occasionalisme généralisé de Malebranche et Cordemoy fait figure d'exception : dans la plupart des cas, l'explication occasionaliste des relations de causalité est restreinte à un secteur de la réalité.

– WILSON (Catherine), « Constancy, Emergence, and Illusions : Obstacles to a Naturalistic Theory of Vision » (3.2.35). Cet article porte essentiellement sur Malebranche, dont l'occasionalisme est selon l'A. la « seule solution possible à l'antinomie que Descartes a remarquée sans la résoudre » dans l'« analyse sémantique de la perception » (p. 161) proposée par *La dioptrique* : nous constatons des corrélations naturelles dans les relations entre les corps et l'âme, mais nous ne pouvons pas restituer la chaîne causale qui les produit (p. 163). En

étudiant les textes malebranchistes sur la vision, l'illusion, l'expressivité et les jugements naturels, l'A. montre que l'oratorien construit une psychologie de la perception extrêmement élaborée qui accuse l'antinomie cartésienne, dont il ne peut alors se déprendre qu'en faisant appel à Dieu comme garant de la « signification du monde » (p. 171). La seconde partie de l'article décèle chez Leibniz un conflit entre « deux modèles opposés » : l'harmonie préétablie, qui interdit les influences réciproques du corps et de l'esprit, et une « théorie mécanique » de ce même esprit. L'A. s'avoue « pessimiste » (p. 176) sur la possibilité de concilier ces deux modèles, et conclut en comparant Malebranche et Leibniz.

D.M.

3. 2. 4. BEEK (Pieta van), *Verbastert Christendom. Nederlandse gedichten van Anna Maria van Schuurman*. Edition de tous les poèmes néerlandais et de sept lettres d'Anna-Maria van Schuurman (1607-1678), précédée d'une introduction par Pieta van Beek, qui permet de situer les idées religieuses de cette « femme savante », qui, pour peu de temps, compta Descartes parmi ses amis (cf. AT III, 230-231).

T. V.

3. 2. 12. GRENE (Marjorie), « Aristotelico-Cartesian Themes in Natural Philosophy : Some Seventeenth-Century Cases ». L'A. affaiblit la thèse selon laquelle la philosophie cartésienne romprait radicalement d'avec un certain aristotélisme. Elle montre quels sont les relations, les types de conciliations, qui ont pu exister dans la seconde moitié du XVII^e siècle, entre des positions héritées d'Aristote et de Descartes. Avouant par avance les limites de son enquête, l'A. répond aux objections que l'on est tenté de lui adresser : si 1) les différences de nationalité et 2) de religion ne sont pas des obstacles pour le travail qu'elle se propose, 3) la différence entre auteurs universitaires (Jean-Baptiste Du Hamel et Johannes de Raey) ou non (Digby, Antoine Le Grand, René Le Bossu) est, elle, prise en compte. L'A. s'arrêtant plus longuement sur Du Raey et Le Bossu, la variété des conciliations ressort : l'un pouvant toujours citer Aristote, l'oriente dans le cadre d'une cosmologie cartésienne, tandis que l'autre soutient l'identité de la philosophie cartésienne et aristotélicienne (allant jusqu'à ignorer la « réduction » des quatre types de changement au mouvement local) ; tous altèrent les textes aristotéliciens.

M. D.

3. 2. 17. KROP (H. A.), « *Scholam naturae ingredimur*. Adrianus Heerebood als geschiedschrijver van de filosofie », suivi par A. HEEREBOORD, « De wijsbegeerte in verschillende volken en de uiteindelijke ware wijze van filosoferen ». Traduction d'un fragment d'une dissertation du cartésien Heereboord sur le progrès de la philosophie, précédée d'un article éclairant son rôle comme historien de la philosophie.

T. V.

3. 2. 30. VERBEEK (Theo), « Henricus Reneri (1593-1639) ». Mise au point sur celui que Baillet regardait comme le premier professeur cartésien, qui enseigna d'abord à Deventer, puis à Utrecht. En fait sa philosophie représente un aristotélisme éclectique, réunissant des éléments certes cartésiens mais aussi baconiens et même gassendistes. L'étude de la leçon inaugurale d'Utrecht, de

trois ans antérieure au *Discours de la méthode*, laisse penser que la VI^e partie du *Discours* pourrait être une réponse à plusieurs points développés par ce grand ami de Descartes. Dans le même recueil, on trouve une histoire de l'enseignement de la philosophie à Deventer (p. 29-122), due à A. de Haan, qui fournit un utile complément aux ouvrages de Paul Dibon, en particulier à *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque pré-cartésienne (1575-1650)*, Paris, Amsterdam, 1954.

V. C.

3. 2. 32. VERBEEK (Theo), *Une université pas encore corrompue...* Il s'agit évidemment de l'Université d'Utrecht, fondée pendant le séjour de Descartes aux Provinces-Unies (Ecole illustre depuis 1634, érigée en Université en 1636), et dont il écrivait le 12 septembre 1638 qu'elle « n'a pas encore eu le temps de se corrompre » (AT II, 379). L'attribution d'une chaire de philosophie à Renieri fait même dire à Baillet qu'elle « semblait être née cartésienne » (*Vie*, II, p. 2). Mais elle fut aussi celle de son adversaire Voet et de son disciple infidèle Regius : on sait que Descartes devait se détourner de la ville en 1648, avec la *Lettre apologétique*. Plusieurs plans, gravures et portraits (dont, *in fine*, celui de l'A.) illustrent cette brochure bilingue. Theo Verbeek, lui-même professeur à l'Université d'Utrecht, présente la première université où la philosophie de Descartes fut enseignée. Elle le fut au demeurant jusqu'à l'occupation des Français, en 1672. Corrigeant Baillet, l'A. précise le séjour de Descartes à Utrecht, sa chronologie et son lieu, la maison du Maliebaan. Mais surtout, il fait rapidement le point sur les rapports de Descartes avec Renieri, Regius et ses autres amis ou relations (Antonius Æmilius, Gisbert van der Hooft, Peter van Leeuwen, Nicolæus et Jacob Wassenar, Gerard Wassenar, Golius, Frans van Schooten et ses fils, Goyert van Hæstrecht, Pollot, Studler van Zurck, etc.). De ce panorama, Theo Verbeek tire une triple conclusion : 1) à Utrecht, Descartes n'avait pas seulement des ennemis, mais beaucoup d'amis, quelques-uns professeurs, la plupart représentants des classes dirigeantes (d'où le caractère facilement théologico-politique de la querelle sur sa philosophie) ; 2) ces amis d'Utrecht formaient donc un cercle « aussi important, mais probablement plus réceptif, que celui d'Amsterdam » ; 3) le DM « est un ouvrage très néerlandais, non seulement dans la mesure où il fut écrit et publié aux Pays-Bas, mais aussi parce qu'il est né d'un dialogue avec des intellectuels et des humanistes néerlandais, et que dès avant sa publication, il était lu et discuté dans les salons d'Amsterdam et d'Utrecht ».

V. C.

3. 3. DIVERS

3. 3. 1. AUL (Joachim), « Zum Problem der Geltung : Descartes, Kant, Schopenhauer », *Prima Philosophia*, 6, 1993, 1, p. 29-45.

3. 3. 2. BAUMANN (L.), « Descartes und Bachelard über die Objektivität mathematisch-wissenschaftlicher Erkenntnis », *Reports on Philosophy*, 14, 1991, p. 131-146.

3. 3. 3. BELGIOIOSO (Giulia), « L'interpretazione di Descartes *mistico e volontaristico* », in *Verità e coscienza storica. Scritti in memoria di Antonio*

Corsano, a cura di Papuli (Giovanni), Università degli studi di Lecce, Facoltà di Lettere e Filosofia - Istituto di Filosofia, Testi e Saggi n° 10, Congedo Editore, 1993, p. 63-79.

3. 3. 4. KÜHN (Rolf), « “ Ein zu vielem geschickter Körper ”. Wahrnehmungsanalyse nach Simone Weil unter Berücksichtigung cartesianischer und spinozistischer Elemente », *Studia Spinozana*, 8, 1992, p. 235-253.

3. 3. 5. MAUGE (Gaston), « Descartes, *Le neveu de Rameau*, et la folie », *L'Enseignement philosophique*, 44, 1993-1994, 3, p. 39-41.

3. 3. 6. SIEVERT (Don), « Searle and Descartes. The connection between thinking and speaking », *Southwest Philosophical Review*, 8, 1992, 1, p. 137-144.

3. 3. 7. WENZEL (Uwe Justus), « Descartes in der Perspektive des Perspektivismus. Eine Skizze », in *Perspektiven des Perspektivismus*, p. 59-73.