

Bulletin cartésien XXIX

Publié par l'Équipe Descartes *
et le Centro di Studi su Descartes
e il Seicento dell'Università di Lecce

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1998*

LIMINAIRE

UNE DÉDICACE INCONNUE DE CLERSELIER À COLBERT

par Matthijs van OTEGEM

Bien que l'importance de Clerselier éditeur de Descartes ne puisse guère être surestimée, sa personnalité, restée dans l'ombre de Descartes, est mal connue. Une lettre ignorée jusqu'ici, découverte dans la Bibliothèque de l'Arsenal, semble jeter un peu plus de lumière sur certaines de ses activités. Il s'agit d'une épître dédicatoire à Colbert, imprimée dans l'édition du *Traité de l'homme* débitée par N. le Gras en 1664. Elle est imprimée sans être publiée. En effet, dès avant la publication du livre, le texte en a été ôté, et remplacé par un autre que l'on retrouve dans tous les autres exemplaires. L'épître se trouve aux pages (non numérotées) 3 à 10, c'est-à-dire, àij^r-àv^v, du premier cahier¹. Clerselier y introduit un Descartes parlant du ciel, les paroles qu'il lui attribue étant imprimées en italiques. En voici le texte :

1. Voici la formule de collation : 4° : à⁴ (± à⁵ (à⁴+Chi)) è⁴ i⁴ o⁴ ù⁴ àà⁴ èè⁴ ii⁴ òò⁴ A-Z⁴ Aa-Zz⁴ Aaa-Lll⁴ [\$3 ; -àl, G i.o. F, Gij i.o. Fij, Gij i.o. Fij] 264 feuilles, p. [72] 1-107 108 109-448 [8]. La cote est : 4° ScA 151. Le livre a été la propriété d'un certain Guyon de Sardiere.

* *Centre d'études cartésiennes* de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Luc Marion et Michel Fichant ; secrétaire scientifique : Giulia Belgioioso ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud, avec la collaboration de Michaël Devaux. Ont collaboré à ce Bulletin : Mmes Giulia Belgioioso, Annie Bitbol-Hespériès, Laurence Devillairs, Laurence Renault ; MM. Igor Agostini, Jean-Robert Armogathe, Vincent Aucante, Jean-Marie Beyssade, Christophe Bouriau, Frédéric de Buzon, Vincent Carraud, André Charrak, Michaël Devaux, Philippe Drioux, Giuliano Gaspari, Denis Kambouchner, Jean-Luc Marion, Edouard Mehl, Denis Moreau, Taro Motizuki, Gilles Olivo et Massimiliano Savini. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

Il est possible de se procurer des tirés à part du *BC* aux éditions Beauchesne.

A Monseigneur de Colbert, Conseiller Et Ministre D'Etat, Et Conseiller Du Roy
Au Conseil Royal Des Finances.

Monseigneur,

Voicy un homme de l'autre monde, qui vient en qualité de Deputé rendre hommage à Vostre Vertu, & vous remercier au nom de tous ces Illustres Morts, que le merite et la gloire ont enseuelis comme luy dans le tombeau d'honneur, du bon accueil que vous faites à tous les celebres Vivans, et de la generosité dont vous usez pour adoucir leurs travaux, et [àijv] pour honorer leurs ouvrages. Comme cette députation est aussi nouvelle qu'elle vous est honorable, elle merite une particuliere et favorable audience ; Mais parce que celuy qui en est chargé, est envoyé d'un lieu, où nulle langue vivante n'a aucun commerce, tout François qu'il est il a besoin de Truchement. Trouvez bon s'il vous plaist, Monseigneur, que je luy rende cet office auprès de Vous en cette occasion, et qu'estant accoustumé comme je suis de longuement à sa façon de parler, je vous explique en nostre langue, ce qu'il vous va dire de [correction manuscrite : en] la sienne.

Cette humeur genereuse et bien-faisante, vous dit-il Monseigneur, qui ne vous permet pas de laisser aucun besoin sans secours, aucun service sans remerciement, ny aucun talent sans estime et sans assistance, jusqu'à ouvrir à Nostre Grand Monarque le dessein de chercher dans les pays estrangers des merites à recompenser, est une Vertu si rare, et dont il y a si long-temps qu'on n'avoit veu d'exemple, que vous n'avez pas plutost commencé d'en donner les premieres marques, par cette munificence vrayment Royale qui s'est répanduë de tous costez par vostre entremise, que nous avons crû tous estre obligez de vous en témoigner publiquement nos ressentimens et nos reconnoissances. Toute nostre troupe, quoy que de divers pays, et par consequent partagée de divers interests, n'a eu qu'une mesme pensée dans cette rencontre, et m'a choisi plutost qu'aucun autre pour cet important Message, tant pour l'avantage que j'ay de la [àiijr] Nation, que pour m'envoyer moy-mesme vous presenter avec respect ce postume, et ménager en sa faveur une occasion aussi avantageuse comme est celle-cy, pour luy concilier vostre appuy contre la jalousie de mes Envieux. Le mauvais traitement que j'en ay reçu pendant ma vie, et l'artifice dont ils se sont servis devant et après ma mort, pour ternir ma reputation et décrediter mes Ouvrages, m'avoient empesché de publier celui-ci, et de l'abandonner à toutes sortes de personnes. Mais dès que le bruit de vostre Renommée est venu jusques à nous, et que nous avons appris que ce Sage et moderé Politique, qui possedoit n'aguères l'oreille et le Cœur du Premier Ministre de France, et qui depuis sa Mort a eu le bonheur de succeder à la part qu'il avoit dans les bonnes graces de son Prince, se rendoit luy-mesme le Protecteur des personnes d'Estude, et se declairoit ouvertement en leur faveur ; Je n'ay plus douté que le temps ne fust venu, de consentir à l'Edition de ce dernier travail, et de le retirer du cabinet de cet Amy fidele à qui j'en avois confié la garde, pour le faire passer en vos mains, et l'honorer d'une protection aussi favorable et aussi puissante que la vostre. Ce n'est pas que je me défie du cours et du sucez qu'il doit avoir, Je sçay qu'il est demandé et attendu de toutes parts, et que si vostre Nom, qui est aujourd'huy en veneration à toute la France, luy sert à le garentir icy des murmures et des oppositions de certaines personnes à qui tout fait ombrage, et qui ne sçauroient rien approuver qui ne soit

sorty de leurs mains, il [à3v] servira aussi en revanche à faire éclatter ce mesme Nom, dans les climats le plus éloignez, et le portant avec luy sur les aisles de la renommée, il en fera retentir le bruit par toute la Terre. Ne vous étonnez pas de m'entendre parler si hardiment, l'Estat où je suis me donne deux avantages que n'ont pas les hommes du monde ; Comme je n'ay plus rien icy à esperer ny à craindre, la peur ny la flatterie ne me sçauroient faire rien dire ny dissimuler, et dégagé que je suis maintenant de l'embarras du Corps, et n'agissant plus que par cette partie de moy-mesme, qui n'est qu'Esprit et que Lumiere, j'envisage mieux le present, je rapelle mieux le passé, et je prévoiy mieux l'avenir ; Ce qui rend mes jugemens plus certains, et me fait parler avec plus d'assurance. Que s'il m'estoit permis, adjoute-t'il Monseigneur, de vous découvrir ce que je lis dans le futur, de cette belle vie que vous commencez, je vous dirois des choses si avantageuses, touchant les glorieuses suittes qu'elle doit avoir, que j'aurois peur de ne pas trouver auprès de vous toute la creance que je desire que vous donniez à mes paroles. Ces grandes et éclatantes fortunes, que nous avons veües de nos jours, et qui se sont élevées si haut, par les degrez du merite et de la faveur, n'ont rien eu de brillant et de solide, où vous n'avez droit de prétendre. Mais sans vouloir faire comparaison entre deux choses qui ne se peuvent comparer, le passé et l'avenir, ny mettre en compromis des Testes si Augustes, je puis dire seulement, que vous pouvez vous vanter, que le choix qui a esté [à4r] fait de vostre Personne, pour l'employ et le Ministere que vous exercez, est le Choix d'un Prince le plus éclairé que la France ait jamais eu, et qui estant capable de soutenir tout seul le faix d'un Estat, ne partage avec personne le soin qu'il en prend, qu'il ne l'en ait luy-mesme reconnu digne. Il est vray que vous avez un avantage, que n'ont pas la plupart de ceux qui sont admis dans le Conseil des Grands ; comme ce Conseil est un Corps dont les membres sont autant de Testes, il ne faut pas s'estonner si ces membres sont capables, et sont mesmes souvent obligez, de fournir du leur, pour suppléer ce qui manque de sagesse et de conduite à leur Chef ; Mais vous au contraire, vous n'avez qu'à jeter les yeux sur le Visage de vostre Prince (que je respecte encore comme le mien) pour y lire, en des caracteres Animez de Bonté et de Justice, tout ce que vous avez à faire pour vous acquitter de vostre devoir. Et mesme ce ne peut estre qu'en vous conformant entierement à ses justes intentions, et en secondant ses genereux desseins, que continuant à veiller comme vous faites, avec une assiduité infatigable, à la conservation des interests de l'Estat, et au soulagement des peuples, vous pourrez parvenir au comble de la gloire qui vous est promise. Permettez s'il vous plaist maintenant, que pour contribuer à l'avancement d'une chose qui doit estre si utile et si profitable à tout le monde, je vous offre le secours de mon livre, et que je vous invite à jeter les yeux dessus, pour y voir comme dans un tableau tous les mouvemens qui agitent [à4v] le cœur des hommes. Un grand Politique comme vous, pourra, si occupé qu'il puisse estre, ne perdre pas son temps en cette lecture, s'il veut prendre la peine d'appliquer aux émotions qui arrivent quelquefois dans le Corps de l'Estat, ce que j'ay dit des mouvemens qui se font dans le Corps humain ; Car comme dans celui-cy il y en a de deux sortes, les uns Naturels, qui sont des marques et des effets de la Bonne constitution, et les autres violens, qui viennent de son déreglement ; De mesme dans un Estat, il y a des mouvemens ordinaires, et des commerces reciproques des grands avec les petits, qui le rendent florissant, quand ils sont bien reglez et moderez par la raison ; Et il y en a d'autres

qui sont violens, qui ne procedent que du desordre et du déreglement de cette harmonie qui fait la tranquillité publique. Et comme ce qui entretient le Corps dans sa vigueur, est la liaison et la mutuelle correspondance qui est entre le Chef et ses membres, lors que toutes les parties se ressentent des influences du Chef, qui envoie ses Esprits par tout, et qui les distribuë avec mesure et proportion à tous les membres, lesquels par après les renvoyent et les font refluer vers leur chef ; De mesme, ce qui maintient un Estat dans sa force, est l'Union et la communication du Prince avec ses sujets, lors que chacun se ressent de l'abondance du Prince, et qu'il répand ses bien-faits sur tout le monde ; avec tant de largesse et de moderation tout ensemble, qu'il ne donne point tant aux uns, qu'il soit obligé de tirer trop des autres : Car il arrive alors, que [à5r] personne ne demeurant oysif, mais que chacun mettant la main à l'œuvre, s'enrichit par son propre travail, et par ce moyen l'Opulence des particuliers devient la richesse du public, par le retour qui se fait du bien des peuples à son Espargne.

Voilà, Monseigneur, les sentimens de l'Illustre mort qui emprunte ma voix, et qui m'a choisi pour son interprete ; Vous le voyez encore aujourd'huy parler avec la mesme sincerité qu'il a fait autrefois ; et comme il n'a point eu d'autre employ pendant sa vie, que de chercher la Verité, il vous la vient annoncer luy-mesme après sa mort ; Il ne luy sera pas difficile de vous la persuader, puisque vous l'avez déjà reconnüe et embrassée de vous mesme, que vous vous estes mis dans ses voyes, et que vous n'avez plus qu'à les suivre. Il auroit finy là son discours, s'il n'avoit, Monseigneur, une priere à vous faire, avant que de se retirer et de disparoistre.

Vous avez, dit-il, eu la Bonté de donner une paisable audience à celuy qui vous a parlé en mon Nom, je vous demande maintenant la grace de l'écouter favorablement, quand il aura à vous parler pour luy-mesme, ou pour quelqu'un qui luy appartienne. Comme il vous a parlé pour moy, je puis vous répondre de luy ; Je sçay ce qu'il vaut, et ce qu'il peut faire ; il y a long-temps que je connois son Cœur, il est sincere, et des-interessé ; et pour son Esprit, vous en pouvez faire épreuve, et je [a5v] vous laisse à en juger. Si sa plume ne vous déplaist pas, disposez-en, elle est à vous ; Il est homme qui se plaist au travail, dont la vie est sans ambition, ou s'il en a quelqu'une, c'est de témoigner par ses services, la veneration qu'il a pour les grands hommes, qui comme vous ayment la regle et la justice ; et qui est trop reconnoissant, pour oublier jamais le bien que vous avez commencé à luy faire, et dont il attend avec soumission et patience, de cette mesme bonté qui s'est desia declarée en sa faveur, le dernier accomplissement ; Mais il est temps que je me retire, et que je le laisse parler.

Je n'abuseray pas, Monseigneur, de la parole qu'il me laisse, ny de la faveur de votre Audience ; Il m'a déjà luy-mesme fermé la bouche, par tout ce qu'il vous a dit de moy ; Mais sans m'arrester maintenant à discuter ce qu'il en a dit de trop, je souscris à tout, de peur de rien obmettre que je ne vous offre, et pour vous témoigner avec quelle soumission et respect je veux estre,

Monseigneur,

Vostre tres-humble et tres-obeïssant
serviteur, Clerseilier.

Cette épître nous fait connaître un autre Clerselier, non pas l'homme désintéressé qui consacre toute sa vie à l'édition de l'héritage cartésien, mais un Clerselier qui se rend compte de ce que peut faire pour sa réputation une édition de Descartes². En effet, les papiers de Descartes lui ont été un don du ciel, qui lui ouvrirent des voies autrement fermées. Il est également vraisemblable que ces mêmes papiers lui avaient déjà donné accès à l'Académie de Montmor³.

D'après Clerselier, Montmor était un homme généreux. Il aurait offert l'usage de sa maison de campagne à Descartes, qui l'aurait d'ailleurs refusé⁴. Montmor s'intéressait à la philosophie cartésienne et peut avoir appuyé le projet de publication de la correspondance. Mais ayant perdu beaucoup de son éclat au début des années '60', son académie cessa d'exister en juin 1664. Pour sa part, Clerselier devait chercher une autre position qui lui permettrait de continuer son travail d'éditeur. Cependant, en 1663, le roi avait décidé de donner des pensions à des écrivains et savants qui puissent contribuer à l'éclat de son règne, et avait demandé à Colbert de dresser une liste de candidats. Il est probable que cette épître dédicatoire doive être lue comme une lettre de candidature.

Dans la dédicace qui remplace le texte présenté dans les autres exemplaires du *Traité de l'homme*, rien n'est dit sur la faveur que Clerselier a pu espérer de la part de Colbert. Apparemment, la décision avait déjà été prise : on ne voit pas pourquoi, sinon, le texte primitif n'eût pu être publié. Malheureusement, on ne sait pas si Clerselier obtint ce qu'il avait demandé : la chose est possible, puisqu'il a poursuivi son travail d'éditeur. Mais on peut se demander si, sans cette occasion de s'assurer de la grâce royale, Clerselier eût publié *L'homme* sans *Le monde*, contrairement à ce qu'il voulait à l'origine. Ainsi cette épître nous révèle-t-elle un aspect inconnu du travail de Clerselier dans cette période mouvementée qui précède la fondation de l'Académie des sciences (1666).

Matthijs van Otegem
Université d'Utrecht

2. Dans le vol. II des *Lettres* (1659), Clerselier avait écrit : « que si quelque obligeante personne, jalouse de la réputation de M. Descartes et de la sienne propre, vouloit s'offrir à ce glorieux travail, je le prie de vouloir m'en donner avis ».

3. Henry Louis Habert de Montmor (ca. 1600-1679) patronnait quelques savants, qui se réunissaient dans son hôtel situé 79, rue du Temple.

4. A. Baillet, *Vie de Mr Descartes*, tome II, p. 461-462. Dans la marge, Baillet a noté : « Mémoires de Clerselier ».

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1998

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René), *Passiones animæ*, Ristampa anastatica dell'edizione 1650, Premessa di Jean-Robert ARMOGATHE e Giulia BELGIOIOSO, Lecce, Conte editore, 1997, V p. + 24 p. + 98 p. + [5] pages d'index non paginées. Oubli du BC XXVIII.
1. 1. 2. DESCARTES (René), *Specimina philosophiæ*, ristampa anastatica dell'edizione 1644, premessa di J.-R. ARMOGATHE e G. BELGIOIOSO, Lecce, Conte editore, 1998, vii-331 p.
1. 1. 3. DESCARTES (René), *Les passions de l'âme, première partie*, texte et commentaire par Delphine KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Ellipses, Philo-textes, 124 p.
1. 1. 4. DESCARTES (René), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, [avant-propos et] lecture de Joseph BEAUDE, Arles, Actes Sud, Les philosophiques, 259, 1997, 74 p. Oubli du BC XXVIII.
1. 1. 5. DESCARTES (René), *Regulæ ad directionem ingenii. Rules for the direction of the natural intelligence*. A bilingual edition of the Cartesian treatise on method. Edited and translated by George HEFFERNAN, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, Studies in the history of ideas in the Low Countries, 1998, x-278 p.
1. 1. 6. DESCARTES (René), *Meditations and other metaphysical writings*, translated with an introduction by Desmond M. CLARKE, London, New York, Penguin Books, Penguin classics, 1998, xlii-212 p.
1. 1. 7. DESCARTES (René), *The World and other writings*, translated and edited by Stephen GAUKROGER, Cambridge, New York, Cambridge University Press, Cambridge texts in the history of philosophy, 1998, xxxvi-208 p.
1. 1. 8. DESCARTES (René), *Regles per a la direcció de l'enginy*, traducció i edició a cura de Salvi TURRÓ, Barcelona, Edicions 62, textos filosòfics n° 78, 1998, 179 p.
1. 1. 9. DESCARTES (René), *Discurso del método*. Estudio y notas por Rosa GARCÍA MONTEALEGRE, Madrid, Santillana, 1997, 80 p. Oubli du BC XXVIII.
1. 1. 10. DESCARTES (René), *Discurso del método*. Edición, material didáctico y traducción de Hilari ARNAU y José M. GUTIERREZ, Madrid, Alhambra Longman, 1997, viii-130 p. Oubli du BC XXVIII.

1. 1. 11. DESCARTES (René), *Discurso del método*, traduction de J. ROVIRA ARMEN-GOL, prólogo de Francisco ROMERO, Barcelona, Océano, Clásicos universales n°31, 1998, 94 p.
1. 1. 12. DESCARTES (René), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, traduction de Manuel GARCÍA MORENTE, Madrid, Boreal, 1998, 152 p.
1. 1. 13. DESCARTES (René), *Las pasiones del alma*. Estudio preliminar y notas de José Antonio MARTÍNEZ MARTÍNEZ y Pilar ANDRADE BOUÉ, Madrid, Tecnos, 1997, liv-279 p. Oubli du BC XXVIII.
1. 1. 14. DESCARTES (René), *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Französisch-deutsch. Übers. und hrsg. von Lüdger GÄBE. durchges. und mit neuen Reg. sowie einer Bibliogr. von Goerge HEFFERNAN, Hamburg, Meiner, ²1997, viii-165 p. Oubli du BC XXVIII.

1. 1. 1. et 1. 1. 2. DESCARTES (René), *Passiones animæ* et *Specimina philosophiæ*. Après le *Discours de la méthode et les Essais*, puis les *Meditationes de prima philosophia* ... (voir BC XXIII, 1.1.1 et 1.1.2), les *Principia philosophiæ* (voir BC XXV, 1.1.2) et les *Passions de l'âme* (voir BC XXVII, 1.1.4), les réimpressions anastatiques du *corpus* cartésien s'enrichissent de deux nouveaux titres, d'intérêt inégal pour les cartésiens. En effet, les *Specimina philosophiæ seu Dissertatio de methodo recte regendæ rationis, et veritatis in scientiis investigandæ, Dioptice et Meteora* étaient déjà lisibles en AT VI, 517-720 (composés cependant sans les figures et sans les sommaires donnés seulement dans l'index qui ouvre le volume = AT VI, 519-539) ; l'exemplaire choisi par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso, relié, comme souvent, avec les *Principia philosophiæ* publiés la même année par le même éditeur (Louis Elzevier, 1644), et conservé à Rome à la Biblioteca Angelica, porte sur le frontispice des *Principia* : « *Vindica te tibi Kenelme Digby* » et « *Ex dono authoris subtilissimi* ».

Les *Passiones animæ* (Elzevier, 1650) n'étaient, quant à elles, lisibles qu'en bibliothèque, et d'un accès relativement rare. La traduction latine des *Passions* est parue anonyme, mais deux documents retrouvés par Paul Dibon (voir le BC XXII, 2.2.1) permettent d'identifier avec certitude Henri Desmarets, le fils du théologien Samuel Desmarets (Maresius). L'intérêt de cette traduction est considérable, car c'est elle qui a été lue, c'est par elle que les *Passions* ont été reçues, à commencer par Spinoza. C'est dire que les choix terminologiques de Desmarets, dès le lexique de la passion elle-même (« *Passiones, sive affectus animæ* ») ont eu une très grande importance, qu'on mesure en particulier à la lecture de l'*Ethica*.

Ces deux réimpressions sont donc des pièces très utiles à notre connaissance, sinon de Descartes lui-même, du moins du cartésianisme, car pendant longtemps, et dans toute l'Europe, ce sont ces traductions qui ont été lues, citées et commentées, et non les œuvres originales françaises. Nous attendons désormais avec grande impatience la réimpression annoncée des trois volumes de *Lettres de Mr Descartes* publiés par Clerselier.

V. C.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. ARIEW (Roger), COTTINGHAM (John) & SORELL (Tom), eds. and trans., *Descartes' Meditations : background source materials*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge Philosophical Texts in Context, 1998, xviii-270 p.
1. 2. 2. BOS (Erik-Jan), « Epistolarium Voetianum », *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 78, 1998, pp. 184-215. Deux lettres inédites de Gisbertus Voetius et de Paulus Voet à Martin Schoock, et un inventaire de la correspondance de Voetius.
1. 2. 3. LAMY (Bernard), *La rhétorique ou l'art de parler*, éd. critique établie par B. TIMMERMANS, Paris, P.U.F., 1998, 598 p.
1. 2. 4. SUAREZ (Francisco), *Disputes métaphysiques*, tr. fr. par Jean-Paul COUJOU, Paris, Vrin, 1998, 344 p.
1. 2. 1. ARIEW (Roger), COTTINGHAM (John) & SORELL (Tom), eds. and trans., *Descartes' Meditations : background source materials*. En 270 pages (dont index et bibliographie), et à un prix modique, Roger Ariew, John Cottingham et Tom Sorell ont composé une anthologie qui fournit aux étudiants un certain nombre de textes requis pour la compréhension des *Méditations* – d'où le titre de l'ouvrage, qui rentre parfaitement dans la collection « Cambridge Philosophical Texts in Context », appelée à être désormais très utilisée Outre-Manche et Outre-Atlantique. Les éditeurs ont en effet eu la bonne idée de reprendre et d'adapter à un public d'étudiants un certain nombre de dossiers autrefois ouverts par Étienne Gilson dans son *Index scolastico-cartésien* et naguère retravaillés par plusieurs chercheurs, en particulier, aux États-Unis, Marjorie Grene et Roger Ariew, dont nous rappelons qu'il est l'éditeur, dans la collection *Corpus*, de Scipion Dupleix. Treize chapitres composent ainsi cette anthologie d'extraits choisis (de 1555 à 1641, chacun étant précédé d'une brève introduction de deux pages qui donne les indications bio-bibliographiques nécessaires) pour la pertinence de l'éclairage qu'ils apportent aux *Méditations* et traduits avec beaucoup de soin : I. La Ramée, *La Dialectique*, II. Sanchez, *Quod nihil scitur*, III. Clavius, *Modo promovendi mathematica disciplinas*, IV. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, V. Charron, *De la Sagesse*, VI. Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae*, VII. Scipion Dupleix, *Corps de philosophie*, VIII. Mersenne, *L'usage de la raison, L'impiété des Déistes, La vérité des sciences*, IX. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, X. Silhon, *Les deux vérités et L'immortalité de l'âme*, XI. La Mothe le Vayer, *Dialogue de la diversité des Religions et Petit traité sceptique*, XII. Charles Sorel, *La science universelle*, XIII. Jean-Baptiste Morin, *Quod Deus sit*. On le voit, les étudiants pourront rapporter aisément le texte cartésien à des contemporains auxquels ils n'eussent pas facilement eu accès et éviter ainsi les erreurs de perspective fréquentes par lesquelles l'ignorance des prédécesseurs immédiats et des contemporains fait attribuer à Descartes des positions originales qui ne le sont pas et méconnaître les décisions théoriques véritables par lesquelles il se sépare de ses prédécesseurs. Il est enfin possible d'espérer que ces brefs extraits donneront aux étudiants qui voudront devenir des historiens de la philosophie

moderne le goût d'aller lire en bibliothèque les œuvres originales, en latin ou en français, de ces treize auteurs, dont plusieurs ont fait l'objet de réimpressions récentes (complètes). En appendice, Roger Ariew a donné quelques-unes des condamnations officielles du cartésianisme. Une fois encore, les États-Unis nous montrent la voie dans l'accès des étudiants aux textes mineurs mais combien éclairants, sans lesquels notre connaissance de Descartes resterait tronquée et intemporelle.

V. C.

- 1. 2. 3.** LAMY (Bernard), *La rhétorique ou l'art de parler*. Il faut savoir gré à B. Timmermans d'avoir donné dans la même collection qui a vu paraître son étude sur *La résolution des problèmes de Descartes à Kant* (voir BC XXVI, 3.1.57) l'édition critique de cet ouvrage qui, n'ayant pas compté moins de 29 éditions, a fait passer le texte de la première édition (1675) de 288 à 444 pages pour la dernière (1741) – édition posthume de vingt-six ans, mais comprenant les dernières modifications de l'auteur. C'est dire s'il était difficile de rendre ces variantes avec clarté, ce dont l'auteur s'acquitte pourtant avec grandes sûreté et lisibilité. Outre l'intérêt que revêt le texte même – dans lequel tout un chacun pourra trouver un magnifique manuel de rhétorique, énumérant et illustrant remarquablement tropes, figures, etc. –, il reste encore à l'intégrer dans cette histoire de la rhétorique, dans laquelle il s'insère après Port-Royal et Pascal, qu'inaugure emblématiquement et négativement la philosophie cartésienne par « résistance au vrai dans une philosophie sans rhétorique » (H. Gouhier). L'éditeur nous en fournit enfin les moyens.

G.O.

1. 3. BIOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE

- 1. 3. 1.** BELGIOIOSO (Giulia), « L'année Descartes 1996. Un bilan historiographique », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1998, 2, p. 1-30.
- 1. 3. 2.** RODIS-LEWIS (Geneviève), *Descartes. His life and thought*, translated by Jane Marie TODD, Ithaca & London, Cornell University Press, 1998, xvii-263 p. Traduction en américain de l'ouvrage recensé dans le BC XXVI, 1.4.2.
- 1. 3. 1.** BELGIOIOSO (Giulia), « L'année Descartes 1996. Un bilan historiographique ». L'année du quatrième centenaire de la naissance de Descartes offre à l'A. l'occasion de dresser un tableau de l'évolution des études cartésiennes, dont l'année 1996 marquerait le *terminus ad quem*. Elle dégage plusieurs caractéristiques, dont l'internationalisation très forte des études, et le développement depuis les années 1960-1970 d'une méthodologie plus rigoureuse fondée sur de nouvelles formes de « lecture textuelle » – édition de textes, analyse du lexique, reconstruction historique et documentaire du contexte. L'A. constate une évolution nette dans les principes de l'édition et de la traduction, qui peut se mesurer en comparant à l'édition française de F. Alquié, celle des *Opere scientifiche II* (1983) et des *Opere filosofiche* (1994) par E. Lojacono. Dans la première, F. Alquié donne à un « vaste public de lecteurs, sa propre interprétation de

Descartes » ; l'édition italienne, plus soucieuse d'objectivité historique et textuelle, répare la regrettable dissociation de l'image de Descartes en un savant et un philosophe, et replace la pensée cartésienne dans le « contexte culturel des Pays-Bas ». La traduction des textes tend aujourd'hui à se conformer à des principes scientifiques, comme la règle des correspondances bi-univoques. Elle trouve donc un appui indispensable dans la mise au point des *Index* et la recherche lexicographique menée depuis les années 1970 sous l'égide de G. Crapulli, P. Costabel, J.-R. Armogathe *et alii*. En soulignant l'importance du rôle que joue depuis 1970 le *Bulletin Cartésien* pour l'échange et la circulation des idées au sein de la communauté scientifique, l'A. montre en détail comment les recensions de Pierre Costabel « deviennent l'occasion d'exposer (...) le programme et la méthodologie de la recherche (...) mais aussi de peindre l'image qu'il se fait personnellement de Descartes ». Quoique très positif, ce bilan garde la tête froide, et la certitude de bénéficier aujourd'hui de moyens internationaux et sophistiqués ne fait pas oublier à l'A. qu'il reste encore beaucoup à apprendre sur la genèse des textes et les questions qu'ils posent.

E. M.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. COTTINGHAM (John), *Descartes*, Oxford, Oxford University Press, Oxford readings in philosophy, 1998, viii-326 p.
2. 1. 2. CRAIG (Edward), *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol. 3 : *Descartes to Gender and science*, London, Routledge, 1998, xxii-868 p. (voir notamment les entrées 'Descartes, René' et 'Clauberg, Johannes' par Dan GARBBER, 'Arnauld, Antoine' par Steven NADLER, et 'Aristotelianism in the 17th Century' par Roger AREW).
2. 1. 3. DI BELLA (Stefano), *Meditazioni metafisiche di Cartesio. Introduzione alla lettura*, La nuova Italia Scientifica, 1997, 233 p.
2. 1. 4. FICHANT (Michel), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, P.U.F., Épiméthée, 1998, 412 p.
2. 1. 5. GRENE (Marjorie), *Descartes*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1998, xiv-225 p. (reprise de l'édition de Minneapolis, University of Minnesota Press, *Philosophers in context*, 1995).
2. 1. 6. GUENANCIA (Pierre), *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, 1998, 381 p.
2. 1. 7. LAUTH (Reinhard), *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Quaestiones n°12, 1998, x-227 p.
2. 1. 8. PALA (Alberto), *Lecture cartesiane*, Milano, FrancoAngeli, 1997, 238 p. Voir la recension à l'entrée 2.1.3
2. 1. 9. PERLER (Dominik), *René Descartes*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1998, 284 p.

- 2. 1. 10.** ROBINSON (Dave), *Descartes for beginners*, Cambridge, Icon Books, 1998, 176 p.
- 2. 1. 11.** ROZEMOND (Marleen), *Descartes's dualism*, Cambridge & London, Harvard University Press 1998, xviii-279 p.
- 2. 1. 12.** SCRIBANO (Emanuela), *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Roma – Bari, Laterza, 1997, 164 p. Voir la recension à l'entrée 2.1.3
- 2. 1. 13.** VALSANIA (Maurizio), *Lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Turin, UTET Libreria, 1998, vi-175 p.
- 2. 1. 14.** VINCI (THOMAS C.), *Cartesian truth*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1998, xvii-270 p.
- 2. 1. 3.** DI BELLA (Stefano), *Meditazioni metafisiche di Cartesio. Introduzione alla lettura*, **2. 1. 8.** PALA (Alberto), *Lecture cartesiane* et **2.1.12.** SCRIBANO (Emanuela), *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*. Le versant italien des études cartésiennes nous a offert d'un coup, en 1997, trois importants ouvrages auxquels on donne ici, avec quelque retard, un écho peu proportionné à leur prix.

Deux de ces ouvrages (S. Di Bella, E. Scribano) se présentent comme des introductions à la lecture des *Méditations*. Très comparables dans leur plan, et réunis dans certaines de leurs références comme dans l'importance accordée à la doctrine de la création des vérités éternelles, ces deux ouvrages, conçus par ailleurs dans des styles assez différents (plus interrogatif et spéculatif pour le premier, plus historique pour le second), remplissent chacun brillamment une gageure qu'aucun spécialiste français depuis plusieurs décennies ne semble s'être résolu à relever.

« Les *Méditations* », écrit E. Scribano, « sont un ouvrage de métaphysique ». Cet énoncé liminaire annonce l'intention la plus générale de ce *guide* qui, tout en restituant et en détaillant avec une exemplaire clarté les principaux moments de la démarche métaphysique, s'efforce particulièrement de dénombrer les traces, reprises et transformations de thèmes scolastiques dans cette nouvelle « philosophie première » dont l'innéisme et la doctrine (« totalement inédite », p. 31) de libre création divine des vérités éternelles constituent deux éléments matriciels (p. 13). Peu marquée dans le commentaire de la *Méditation I* (d'une grande subtilité sur l'argument de la tromperie divine, sur lequel l'A. a depuis enrichi la discussion par rapprochement avec la *Disputatio IX* de Suarez), la comparaison commence à se déployer à propos de la connaissance de l'âme (p. 50) et s'épanouit à propos des preuves de Dieu. Avec d'utiles rappels topiques (sur la puissance absolue et ordonnée de Dieu, p. 118 ; sur le rapport de l'âme et du corps chez Platon, Aristote et Thomas d'Aquin, p. 124-127), l'écart entre les notions cartésiennes et la conceptualité scolastique apparaît parfois légèrement minoré (cf. p. 59 sur le « clair et distinct », ou p. 63 sur la réalité objective des idées). Mais les renversements décisifs sont nettement marqués : sur l'antériorité de l'idée de l'infini par rapport à celle du fini (p. 69) ; sur la notion de *causa sui* (p. 79) ; sur la connaissance humaine de l'essence de Dieu à partir d'une idée créée (p. 114). Avec ce dernier point, l'A. souligne que l'unique réponse possible au problème du cercle tient au fait que l'idée claire et distincte de Dieu, et elle

seule, peut prétendre se passer d'une autre garantie (p. 117). Avant livraison d'une très utile bibliographie thématique (p. 151-157), le dernier chapitre esquisse un non moins précieux bilan de « la fortune de l'œuvre », notamment sur les questions capitales de Dieu, des idées et de l'union de l'âme et du corps.

La *Guida* d'E. Scribano veut être avant tout, et est à la pleine satisfaction du lecteur, un exposé clair, informé et impartial de la démarche cartésienne. Les notations d'ordre interrogatif n'y sont pas prédominantes, et ce n'est qu'à l'occasion que l'A. note (p. 56) la difficulté de préciser les rapports entre imagination, sens et entendement dans la *Méditation II*. Par contraste, la difficulté de définir en termes exacts la démarche cartésienne (et en général « l'individuation exacte de son intention », p. 43), et l'impossibilité de le faire d'une manière autre que patiemment réfléchissante, sont signalées d'emblée dans l'*Introduzione* de S. Di Bella, qui se présente à cet égard comme un très bel exercice de ce que le regretté Gérard Lebrun nommait le « réglage » de la lecture. Affrontant le problème de la stratégie démonstrative des *Méditations*, s'attachant à caractériser le dynamisme de l'ordre cartésien, et resituant la portée anti-libertine de l'ouvrage dans le sillage d'un projet plus vaste et plus original, l'introduction constitue à elle seule un magistral exposé de méthode. Assez rapide sur la *Méditation I*, l'analyse déploie toute sa subtilité dans la discussion sur l'identité et l'unité de l'*ego* dans la *Méditation II* (*ego* pur, pur sujet d'un *je pense* générique, mais aussi *ego* empirique, sujet de multiples pensées et modes du penser, p. 79) ; sur l'idée de la *Méditation III*, à la fois acte ou opération mentale et contenu intentionné ou noème (p. 90) ; sur le rapport, s'agissant de l'idée de Dieu, entre incompréhensibilité et intelligibilité (p. 106 s.) ; sur le statut ambigu de la preuve *a priori*, « d'un côté plus intuitive, d'un autre plus difficile à faire accepter » (p. 150) ; ou sur la difficulté du passage du connaître à l'être, s'agissant de la distinction réelle (p. 186 s.). La même tension et la même densité problématique qu'il s'agit à chaque fois d'expérimenter s'expriment assez dans la conclusion de l'ouvrage (elle-même suivie d'une judicieuse bibliographie) : « phénoménologie de la conscience sans savoir absolu, réforme de l'entendement à laquelle ne peut succéder une *Ethique*, [...] les *Méditations* n'attribuent pas à leur protagoniste le point de vue de la logique de Dieu : elles ancrent dans un fondement incompréhensible ses procédures épistémiques finies, en portant à son maximum ce qui est à la fois écart et connexion entre transcendance divine et autonomie du fini » (p. 204). Par la profonde culture philosophique qui l'imprègne et par la constante acuité de ses formulations, ce commentaire d'une extrême richesse dépasse sa destination scolaire, et devrait s'imposer pour toute nouvelle problématisation de l'entreprise cartésienne comme un ouvrage de référence.

« Comment Descartes raisonne-t-il ? » Telle a été, non loin de la préoccupation centrale de cette *Introduction*, la question initiale d'A. Pala, dans un ouvrage qui prend acte de l'impossibilité de fournir de la pensée cartésienne un exposé unitaire et univoque, et se trouve donc conduit à multiplier les aperçus thématiques, sur un mode beaucoup plus libre que les deux précédents en même temps que beaucoup plus proche du genre de l'histoire culturelle (notamment comme histoire des idées et des modèles scientifiques). S'ouvrant sur une brillante étude du spectre sémantique de la « déduction » cartésienne (entre les

Regulae et la physique), l'ouvrage se poursuit par un approfondissement de la notion de « disposition » de l'esprit, pour ensuite examiner les difficultés liées au *cogito*, ainsi que le problème du cercle. Il trouve son *terminus ad quem* dans une discussion générale sur la rationalité, où la référence cartésienne ne joue plus qu'un rôle assez mince ou préliminaire (au titre d'une figure de la rationalisation comme simplification, remise en question à la fois par l'histoire culturelle et par la modernité). Une information très riche et diversifiée soutient ici une grande agilité ou même volubilité dans la thématisation, qui laisse toutefois subsister à plusieurs moments des discussions engagées un point de vue un peu extérieur à la rationalité cartésienne, p. ex. p. 106 sur l'« embarras » cartésien dans l'affirmation de l'éternité des vérités, ou p. 192 sur le problème de la distinction propre à l'idée de Dieu. Aux données incontestables fournies par E. Scribano, au patient travail d'ajustement intellectuel fourni par S. Di Bella succède ici un questionnement d'une grande vitalité qui prend parfois le risque de traverser son objet plutôt que d'en mesurer la résistance. Ce brillant essai abonde néanmoins en suggestions dont le *cartesian scholar* ne pourra que tirer profit.

D.K.

2. 1. 4. et 3. 1. 55. FICHANT (Michel), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. L'A. présente trois types d'études : trois articles sur Descartes, neuf sur Leibniz (qui reprennent ses plus importants travaux depuis dix ans, ainsi que « L'origine de la négation » de 1971) et un sur Cassirer. Nous nous limiterons dans ces lignes aux trois articles qui concernent directement Descartes en écartant le compte rendu du second, déjà recensé dans un précédent *Bulletin* (« La géométrisation du regard. Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes » (p. 29-57) dans le *BC XXIII*, 3.1.41). – « L'*ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit* », article très dense de 1993 qui inaugure ce recueil (p. 1-28), est caractéristique de la méthode employée par l'A. dans ses commentaires tant de Descartes que de Leibniz. En pointant certaines particularités des *Regulae*, il souligne leur originalité par rapport au reste de l'œuvre, révélant ainsi les évolutions de la pensée cartésienne. Ainsi par exemple du concept d'*ingenium* (mais aussi de celui d'idée, d'abord corporel avant d'être un mode de la substance pensante). L'*ingenium*, d'après la Règle XII, est « l'action de l'esprit sur le corps, qui exploite les ressources de la fantaisie pour former la connaissance des choses » (p. 5). Cette force de l'*ingenium*, et l'originalité des *Regulae*, consiste en ce que Descartes met en place un code (pour suivre comme l'A. la terminologie de J.-L. Marion) là où la *Dioptrique* et le *Traité de l'Homme* fournissent une assise physique aux suppositions théoriques. L'A. s'attache ensuite à montrer, à partir de la Règle XIV, où est « la ligne de force des *Regulae* [:] dans le double mouvement de l'abstraction et de la symbolisation » ou de « réduction » et « traduction » (p. 10). C'est par l'abstraction qu'est atteinte l'universalité. Une question de grandeur s'abstrait de cette grandeur pour valoir de toute grandeur. Le chiffre est universel. Car une fois que la fantaisie présente un codage (à partir) du réel, l'*ingenium* peut s'efforcer de traiter n'importe quelle équation. La fin de l'étude s'interroge sur le statut de telles équations. Sont-elles mathématiques ? Non, la *mathesis universalis* ne saurait s'y réduire.

Le chiffre universel des *Regulæ* avait aussi une prétention physique par exemple (la sagesse humaine veut abolir la séparation des genres aristotéliens), que Descartes abandonnera après 1630 lorsque géométrie et physique vont se constituer indépendamment l'une de l'autre, ou plutôt il y a deux géométries chez Descartes : celle de la *Géométrie* et celle de sa physique où n'entrent pas d'équations. – « La 'Fable du Monde' et la signification métaphysique de la science cartésienne » (p. 59-84), également paru en espagnol en 1998 (3.1.55), repart de ce même point : « Que signifie le paradoxe qui fait que Descartes n'aurait pas su tirer en physique le bénéfice de ses propres travaux géométriques ? » (p. 63). C'est le sens mathématique ou philosophique de la géométrie qui est en jeu. La lecture d'Alquié qui faisait de 1630 et de la doctrine de la création des vérités éternelles un moment de déréalisation du monde, et interprétait les *Principes* comme un retour en arrière, apparaît comme fallacieuse à l'A. La fable du monde n'est pas un désengagement ontologique de la science (p. 75), mais à partir du ch. 7 du *Monde*, Descartes s'oppose au monde de l'ancienne philosophie. La fable découvre donc le réel authentique. « En quel sens Descartes peut-il (...) assurer que [sa] physique est bien encore géométrie ? En aucun autre sinon que la géométrie étudie les propriétés de l'étendue. Or, parce que l'étendue est créée, les vérités qui s'y rapportent ne sont pas éternelles et dépendent de Dieu. Parce que l'étendue n'est rien de séparé (...) du corps étendu, les vérités mathématiques créées ont directement un sens physique. Enfin, parce qu'il n'y a rien d'autre dans les corps que les propriétés de l'étendue (...), [leur] explication (...) est encore géométrique » (p. 81). Ce faisant, cette physique est bien loin de celle de Galilée.

M. D.

2. 1. 6. GUENANCIA (Pierre), *L'intelligence du sensible. Essai sur Descartes, le dualisme et la scène philosophique*. Un thème récurrent, sinon obsédant, des anticartésianismes contemporains est celui du dualisme, entendu comme l'expression d'une doctrine qui scinde l'homme concret en corps et esprit, qui oppose l'intellectuel au sensible, et qui interdit en général l'accès aux émotions et à l'affectivité : la caducité de la philosophie classique apparaîtrait ainsi au mieux dans le domaine des passions (p. 193). Comme, dans ces caricatures de la pensée de Descartes, le même prétendu dualisme est aussi à l'œuvre chez Platon et que les neurosciences doivent nous en délivrer définitivement, on comprendra aisément à quel point sont liés certains « thèmes porteurs » du jour, comme l'erreur de Descartes ou la défaite de Platon. Cette image « simpliste et répandue » (p. 9) est réfutée dans l'ouvrage par l'examen attentif et circonstancié de la théorie cartésienne du sensible, sous le double point de vue du sensible extérieur (« l'inspection de l'esprit ») et de la théorie des affections (« passions et représentation »). Ce livre est tout autant une reconstruction de ce si délicat aspect de la pensée cartésienne qu'une vigoureuse défense des droits de la philosophie contre les prétentions de ceux pour qui « la découverte d'une nouvelle fonction du cerveau prend (...) valeur de victoire remportée sur l'âme », et dont il serait tentant d'appeler les doctrines des « conceptions négationnistes de l'esprit humain » (p. 8). De ce fait, l'A. ne va jamais au-delà de simples allusions aux

auteurs qu'il ne réfute que par la restitution de la pensée cartésienne, relue de l'intérieur dans le mouvement qui constitue les *Méditations*, et en opposant l'activité philosophique, activité propre, ni « réductible à la science », ni son simple « préambule » (p. 361) : on notera que la métaphysique se trouve aussi classée du côté des sciences positives, ce qui permet de comprendre la quasi-absence de toute référence à la théologie naturelle de Descartes.

La perspective adoptée permet de comprendre pourquoi l'A. décrit la perception sensible à partir d'un commentaire très soutenu de l'analyse du morceau de cire de la *Méditation* seconde, en tant qu'elle étudie la perception indépendamment de l'existence de son objet (p. 24) ou d'une conscience positionnelle (p. 117) et relègue au second plan la *Dioptrique*, « où la vision est expliquée d'un point de vue physique » (p. 47) de même que les *Sixièmes Réponses* (point 9) à propos desquelles l'A. juge que Descartes « formule sa pensée dans des termes et des relations qui ne lui sont pas très adéquats » (p. 43) – dans la mesure, sans doute, où il commence par ce qui relève du corps et de la science. Il s'agit en effet de produire, à partir de l'activité fondamentalement réflexive de toute pensée, une « théorie non physique du sensible » (p. 46). Contre l'empirisme et le sensualisme, l'A. montre que Descartes ne propose nullement une critique du sensible comme tel, mais de la thèse de la ressemblance : on notera cette formule particulièrement suggestive (p. 78) : « La cire sensible n'occulte pas la cire essentielle, la substance de la cire n'est pas davantage extraite de ses accidents ». Plus généralement, si la perception sensible est l'acte de l'entendement, « les idées des choses sensibles sont, comme toutes les autres, uniquement des modes de la pensée » (p. 58) toujours inhérentes à l'esprit, quels que soient les objets représentés. Le point essentiel est de supprimer l'illusion habituelle d'un dualisme entendement/sensibilité ou celui opposant connaissance parfaite et connaissance imparfaite. La première partie progresse ainsi en approfondissant la connaissance dérivable de l'épisode du morceau de cire, par l'examen de l'articulation du sens et de l'entendement (ch. I), de la substance et de ses accidents (ch. II), de l'idée et de l'image (ch. III) pour s'achever à l'intellection pure (ch. IV). Le lecteur est constamment frappé par la justesse et la précision mises en œuvres dans la lecture de ce passage, qui ne peut décidément plus apparaître comme une digression inessentielle ou encore comme une simple contre-épreuve. Si la thèse philosophique apparaît ainsi comme incontestable, il reste toutefois possible à l'historien de la philosophie de proposer quelques suggestions. Pour l'A., Descartes s'oppose, d'une manière relativement indifférenciée, à ce que l'on peut nommer après coup empirisme ou sensualisme, exprimé par les objections d'un Gassendi ou d'un Hobbes, et assimilé aux préjugés de l'enfance : il est ainsi question d'un empirisme « toutes tendances confondues » (p. 138), qui désigne « moins une école philosophique que le préjugé inévitable de l'esprit tant qu'il n'a pas encore découvert sa nature » (p. 149) ou encore « la philosophie de ceux qui ne font pas métier de philosopher » (p. 29), sinon « une doctrine paresseuse » (p. 128-129). L'A. ne condamne-t-il pas les empirismes par un jugement aussi sommaire que celui qu'il reproche aux scientifiques contemporains croyant réfuter Descartes ? On supposera que ces derniers sont victimes au demeurant du même préjugé empiriste. On gagnerait

sans doute dans la compréhension de la lettre de l'épisode du morceau de cire à le situer plus précisément par rapport aux méthodes expérimentales que Descartes connaît bien, en particulier les tables de Bacon (jamais cité par l'A.), ne serait-ce que parce que les résultats *a parte objecti* de la transformation de la cire fournissent, réordonnés par les *Méditations* III et V, l'ensemble des concepts permettant de penser la substance matérielle.

Toutefois, l'essentiel de l'ouvrage n'est pas dans la fondation métaphysique de la science, mais bien dans la reconnaissance de l'originalité de la perception comme opération intellectuelle et non corporelle. Ainsi, en prenant les choses d'un point de vue un peu postérieur, l'A. montre fort bien comment le point de vue arnaldien, confondant, pour l'essentiel l'idée et la perception, exprime dans son originalité la thèse cartésienne (p. 87, 167-170), et comment celle-ci exclut la possibilité d'une étendue intelligible distincte du monde sensible, mais au contraire affirme l'intelligibilité du monde naturel (p. 124). L'innéisme est l'objet de brillantes analyses, montrant, à partir du texte canonique des *Notae in programma* son caractère « dynamique », distingué de l'innéisme au sens de la psychologie. Enfin, concernant l'intellection pure, il est montré qu'elle n'est ni plus ni moins rationnelle qu'une pensée accompagnée d'images. Bref, l'A. développe avec bonheur et talent la thèse de l'unité de la seule faculté de connaître, aidée selon les objets des instruments de l'imagination et du sens. Le « plus propre » de l'âme cartésienne est ainsi la réflexion (p. 162), mais qui n'est pas une scission, dans la mesure où la cette connaissance est à la fois réfléchie et immédiate.

L'application du résultat ainsi obtenu aux passions forme la seconde partie dans laquelle l'A. poursuit ce processus d'autocompréhension de l'esprit capable de s'appliquer à toutes choses. À l'illusion que les objets extérieurs produisent des images mentales qui leur ressemblent – premier préjugé de l'esprit en attente de philosophie –, en correspond un second, l'oubli du rôle du corps dans les représentations liées aux passions. C'est à partir de là, seulement, que l'A. analyse le rôle du corps (ch. V) pour passer aux « choses qui appartiennent à l'âme » (ch. VI), puis au rapport entre volonté et passions (ch. VII) pour aboutir aux émotions intérieures (ch. VIII). Sans entrer dans le détail de ces belles analyses (voir en particulier celle de l'amour), on peut noter que l'A. envisage le principe de la morale cartésienne, et en particulier la générosité, comme une réponse aux apories métaphysiques de la substantialité de l'âme (p. 256). Il s'agit ici de montrer que le « point de vue métaphysique » sur l'union de l'âme et du corps est nécessairement réducteur : « Par un renversement de perspective (...), Descartes juge que ce sont les méditations métaphysiques qui ont fait trouver à Elisabeth de l'obscurité dans la notion de l'âme et du corps « que chacun éprouve en soi-même sans philosopher ». Il reste cependant qu'à notre sens, Descartes cherche dans ces années 1643-1650 certainement une fondation de la morale, peut-être aussi la solution d'aporées métaphysiques, mais également des solutions à des problèmes de physique, dont on peut regretter que, même dans la perspective du déchiffrement adoptée après J.-L. Marion par l'A., rien ne soit véritablement évoqué. Ainsi, les difficultés cartésiennes des années 1645-1646 portent sur un déchiffrement et un dénombrement des passions envisagé à partir

de la physique et des mouvements corporels. Ce dénombrement, commenté par Elisabeth dans sa lettre du 25 avril 1646 est donc antérieur à celui que l'A. (p. 202) tient pour être le premier (à *Chanut* du 1^{er} février 1647). Qu'il soit parfaitement aporétique également montre tout au moins l'ampleur des difficultés rencontrées par Descartes.

L'une des grandes originalités de ce livre est de donner un sens philosophiquement décisif à un passage apparemment marginal des *Méditations* et d'en tirer les conséquences extrêmes. L'épisode du morceau de cire « répond à une autre exigence que celle d'une systématique rationnelle ou d'un ordre des raisons, appelons-la une exigence d'ostensivité » (p. 118). En d'autres termes, les raisons qui font mépriser ce passage dans les reconstructions de la métaphysique (Gueroult, Alquié) ou de la fondation de la physique, s'inversent lorsqu'il s'agit de penser la philosophie même. La thèse majeure du livre serait alors que la philosophie selon Descartes n'est pas la science, et pas non plus la métaphysique, mais le déploiement de l'unité et de l'identité de l'âme dans toutes ses pensées. Ajoutons que la lecture de l'ouvrage est toujours agréable et que l'A. a donné dans un *index* les références des lieux, notamment cartésiens, qu'il commente.

F. de B.

2. 1. 7. LAUTH (Reinhard), *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*. L'A. se propose de montrer que Descartes, même s'il n'utilise pas le terme de système, est le premier philosophe à avoir conçu la philosophie comme un système du connaître fini, « transcendantal avant la lettre » (p. XI). La thèse selon laquelle Descartes inaugure la philosophie transcendantale n'est pas nouvelle, puisque depuis l'ouvrage de P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus* (1882), elle a été soutenue par de nombreux auteurs. Ce qui est nouveau en revanche, c'est d'établir cette thèse à partir d'une réflexion sur la notion de système philosophique. Le mouvement de l'ouvrage consiste à surmonter les unes après les autres les objections que l'on pourrait formuler contre l'idée d'un système cartésien.

Le chapitre I s'intitule « L'idée des principes ». Si l'on entend par système, comme Fichte, la déduction du tout à partir d'un principe suprême, il semblerait que Descartes n'ait pas conçu un système à proprement parler, puisque dans la lettre-préface à l'édition française des *Principia*, ou déjà dans les *Regulae*, il envisage la déduction du savoir à partir de plusieurs principes. Toutefois la lettre à *Clerselier* de juin 1646 invoque un principe de connaissance tel « que toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver par lui » (AT IV, 444). Parce que la philosophie, contrairement aux mathématiques, se propose de connaître ce qui existe, il faut que ce principe suprême de connaissance enveloppe non seulement une essence, mais encore une existence, d'où l'on puisse déduire l'existence des autres étants.

Tel est précisément le cas de l'*idea Dei*, que l'A. analyse dans son chapitre II, « Le point de départ de la connaissance ». Cette idée fait partie des notions primitives, que l'A. interprète en un sens transcendantal comme les conditions de possibilité de la connaissance humaine (p. 18). L'A. établit que l'*idea Dei* n'enveloppe pas une essence seulement mais renvoie à un principe suprême

existant, puisque l'esprit fini ne saurait être la cause de l'idée d'infini en lui (p. 34). Nous avons certes accès à l'*esse Dei* par l'*idea Dei*, mais nous ne pouvons pas comprendre comment Dieu produit ou « principie » les étants (p. 48). Tel est l'obstacle décisif au déploiement d'un système déductif à partir d'un premier principe : on ne peut pas déduire le système de l'être à partir de Dieu (comme le fera Spinoza) car son mode de production n'est pas logiquement connaissable. On peut concevoir Dieu uniquement comme *cause*, non comme *ratio* des essences et des existences.

Le chapitre III, « Dieu comme principe suprême », souligne néanmoins qu'une relation logique, selon Descartes, n'est pas nécessairement une relation déductive de principe à conséquence. Le rapport entre une *quaestio* et sa résolution (*Regulæ*), entre une « demande » et la procédure qui lui correspond (fin des *Secondes Réponses*) permet d'envisager un rapport "logique", et non seulement causal, entre le principe suprême (Dieu) et le *cogito*. Entre la vérité parfaite, manifeste dans l'*idea Dei*, et le *cogito*, la relation consiste en une « demande » et une réponse : « le *cogito* ne peut se constituer que comme une réponse relative à une tâche perçue par lui » (p. 54). La demande adressée au *cogito* détermine le *cogito* à répondre, mais ne détermine pas sa réponse ; en ce sens elle porte le caractère de la « demande », qui réclame un procédé qui lui corresponde, mais en laissant l'interlocuteur libre de répondre positivement ou non à la demande. Nous reportant aux *Secondes Réponses* (AT IX, 126), l'A. écrit : « Qu'on considère..., qu'on examine..., qu'on exerce la clarté de l'entendement : autant de *libres actes* de l'esprit, ici *demandés* ». Après avoir souligné que tout jugement impliquait selon Descartes la volonté, donc un acte libre, l'A. affirme qu'il y a bien un lien "logique" entre Dieu et l'étant (le *cogito*) mais que ce lien non contraignant est celui « de la demande et de la procédure qui lui correspond » (p. 68). Là réside la dimension *pratique* de la philosophie cartésienne selon l'A. : « Mon essence est constituée de telle manière que je me découvre confronté, par le biais de la représentation que j'ai de Dieu, à la question de la vérité et provoqué par elle : je me saisis comme devant inévitablement lui répondre » (p. 70). Si les pensées du *cogito* pouvaient être *déduites* de Dieu, comme dans le système de Spinoza, liberté et responsabilité perdraient toute signification. L'absence de rapport déductif entre le principe et les actes de pensée est la condition de la liberté comme noumène : « Si Dieu confère la liberté aux volontés dont il est le principe, c'est pour que celles-ci, en dehors de toute condition temporelle, choisissent librement de vouloir ce que Dieu s'est proposé comme le but de sa Création [à savoir l'aspiration de l'homme à la vérité parfaite qu'expose l'*idea Dei*] » (p. 74). L'impossibilité de déduire un système à partir de Dieu comme puissance incompréhensible marque assurément une limite de notre pouvoir de connaître. Cette limitation exerce une fonction critique à l'égard de tout système métaphysique futur, à commencer par celui de Spinoza : « Il faudrait que Spinoza rende manifeste non seulement le fait que tout est principié en Dieu, mais encore *comment* tout est principié » (p. 79). Le fait qu'il ne puisse exposer ce *comment* atteste la limitation de notre connaissance finie. La première fonction de l'*idea Dei* était d'engager notre libre tension vers la vérité parfaite (le doute, point de départ des *Méditations*, n'étant possible qu'à la lueur

de l'idée de vérité comme certitude parfaite). Sa seconde fonction est de fonder les autres vérités claires et distinctes, au premier chef les notions primitives, une fois la véracité divine établie comme inhérente à sa bonté. Ce n'est pas l'impossibilité de penser le contraire qui confirme les notions primitives, pas plus qu'une cohérence de ces notions entre elles, mais le fait d'être attestées par une « véracité infaillible » (p. 93). Cette véracité fonde selon l'A. un système *vrai* du connaître *fini*.

Le chapitre IV s'intitule « Les bases d'un système du connaître fini ». Un système déduit à partir de Dieu étant impossible, l'homme ne peut établir qu'un système du connaître fini, visant un savoir un tiré de principes. On peut parler de système au sens où toutes les sciences dépendent les unes les autres, unifiées par l'esprit connaissant (*Règle I*). L'A. présente la science cartésienne comme un système cohérent de notions originaires (les natures simples) articulé sur le *cogito*, rapproché de l'aperception transcendantale kantienne. L'A. ne cite pas les auteurs qui ont déjà tenté ce rapprochement (notamment P. Natorp et W. Rödl). De même l'exposé du savoir cartésien comme déploiement des natures simples (« *Entfaltung der Notionen* », p. 121) ne mentionne pas les travaux de Jean-Luc Marion (cf. *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, P.U.F., 1991, p. 75-101). L'A. prend soin de souligner ce qui sépare Descartes du criticisme kantien : l'absence de déduction transcendantale des notions primitives (Descartes ne montre pas que sans elles l'expérience ne serait pas possible), et l'absence d'une théorie de l'imagination comme synthèse réglée du divers (p. 132). Sur ce dernier point, on peut objecter la fin de la *Sixième méditation* où Descartes présente la mémoire comme « *conjunctio* » des perceptions d'après des rapports nécessaires de temps et de lieu (lecture suggérée par P. Natorp et récemment développée par le signataire de ces lignes dans *Aspects de la finitude : Descartes et Kant*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000, p. 55-74).

Le chapitre V, « La part de l'expérience dans la connaissance », souligne que l'expérience constitue chez Descartes une source de connaissance spécifique, à côté des notions primitives. Comme le principier divin est inconnaissable pour nous les hommes, les données de l'expérience sont une source de connaissance irremplaçable pour savoir ce qui est : il n'est pas question de chercher « un ordre d'implication purement logique derrière les données de l'expérience ». L'*a priori* (« les lois notionnelles générales ») ne sert donc chez Descartes qu'à organiser « le monde empirique », non à le déduire comme le fera Hegel (p. 146). Ainsi, lorsque Descartes décrit tout ce qui se déduit des « vérités éternelles » ou « notions primitives », il ne présente pas une ontologie mais la « constitution fondamentale *a priori* du monde corporel » (p. 147). L'A. souligne le rôle de l'induction dans la théorie cartésienne de la connaissance : elle permet de découvrir les lois particulières, qui s'intègrent aux lois *a priori* fondamentales.

L'A. montre que l'expérience intervient même dans la position du *cogito* comme premier principe du connaître, mais à titre d'expérience interne, celle de la liberté comme libre réponse à l'appel de la vérité (p. 156). L'expérience du monde extérieur, quant à elle, est rapprochée du concept kantien d'expérience : « L'élaboration des sensations conformément à des lois suffit [chez Descartes] pour concevoir un monde extérieur consistant », mais au prix d'une perte de ce

qu'il est « en soi » (p. 157). Le système cartésien n'est donc pas un système de l'être mais un système unifié de principes rendant possible une connaissance objective, non chosale. Reste que certaines connaissances du "système" cartésien semblent incompatibles entre elles : le dualisme de l'âme et du corps, qui contredit l'idée de leur union, semble faire obstacle à l'exigence de cohérence.

Le chapitre VI, « L'unité de l'âme et du corps », s'attache à lever l'objection. Tout d'abord l'union de l'âme et du corps est une notion primitive : elle n'est donc pas déduite absurdement de celles de *cogitatio* et d'*extensio*. Reste à comprendre comment un lien entre l'âme et le corps est possible, une fois posé qu'il s'agit de deux substances distinctes. La réponse de Descartes est qu'on ne connaît ce lien que par *experientia*. Ce lien incompréhensible est un « scandale de la raison » (p. 162), sauf si l'on comprend que lorsque Descartes parle d'action réciproque entre l'âme et le corps, il s'agit non d'une thèse ontologique mais seulement d'une « manière facile de rendre compte de leurs relations ». En effet, tout se passe « comme si » il y avait une action causale réciproque, sans qu'on puisse néanmoins comprendre cette interaction (p. 166). Seul Dieu comme puissance incompréhensible connaît la modalité du commerce entre l'âme et le corps, mais cette modalité est inaccessible à l'esprit fini. Nous ne pouvons la saisir que pratiquement (l'éprouver), non théoriquement (la comprendre). Pour Descartes, on ne peut donc pas dire en toute rigueur que la sensation est l'effet du corps sur l'âme, mais que tout se passe « comme si » les corps agissaient sur l'âme. Descartes souligne en effet que l'âme, sans étendue, n'a pas à *proprement parler* de siège dans le cerveau : « elle n'est pas déterminée à un certain lieu » (à *Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 694). Il faut donc comprendre que le principe de causalité n'a chez Descartes qu'une fonction transcendantale : il sert à rendre compte de l'expérience, sans prétendre à une valeur constitutive ou ontologique (p. 174). Il n'y aurait de contradiction entre la thèse de la distinction de l'âme et du corps et celle de leur interaction que s'il s'agissait de thèses ontologiques. Qu'il y ait de l'incompréhensible n'infirmes pas notre savoir, mais confirme l'incompréhensibilité du « principier » divin et notre incapacité à saisir l'en soi des choses.

Le chapitre VII, « La constitution du versant doxo-pratique de la réalité », cherche à montrer que la thèse cartésienne selon laquelle « *judicium* est opus voluntatis » (AT V, 159) permet d'articuler la philosophie théorique à une philosophie pratique. Descartes est rapproché de Fichte : de même que pour Descartes affirmer et nier revient à vouloir et à ne pas vouloir, donc à conférer une valeur au représenté, de même pour Fichte l'acte de savoir est toujours en même temps « la réalisation d'un vouloir fondamental » (p. 180). La philosophie pratique cartésienne est donc déjà impliquée dans sa philosophie théorique comme ensemble de libres jugements. L'A. souligne la radicalité de la volonté cartésienne en montrant qu'elle conditionne tous les actes de l'homme : même les dispositions du corps ne peuvent selon Descartes devenir des buts pour notre esprit « si la volonté ne le décide pas librement ». Les passions n'impliquent aucune passivité de l'âme puisqu'« elles incitent seulement l'âme à vouloir les choses » (p. 187). Si le corps agit sur l'âme, il revient à l'âme de « se représenter la valeur de la chose » (*Passions*, AT XI, 444) et de tendre ou non vers elle. Si le

désir nous suggère telle ou telle évaluation, « nous ne la faisons nôtre qu'après l'avoir approuvée par une affirmation » (p. 191). Dans le domaine pratique comme dans le domaine théorique donc, nous devons vaincre la prévention si nous voulons nous opposer à ce qu'elle nous suggère. Comment ? En ajustant ce qui est en notre créance « au niveau de la raison » (*Discours*, AT VI, 14). Et l'A. montre comment Descartes opère une « réintégration du désir naturel dans le vouloir rationnel » : c'est d'après « des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal » qu'il se décide à déterminer « les actions de sa vie » (p. 196). Théorie et pratique ne font donc qu'un : « Une orientation décisive vers la vérité par des connaissances évidentes, exclusives de leur contraire, telle fut la maxime fondamentale du vouloir cartésien » (p. 201).

Le dernier chapitre, « L'idée du système de la connaissance et sa réalisation », souligne que Descartes atteint la systématité (même si son système reste inachevé) en enchaînant les différentes sciences, et en déduisant, à partir des notions primitives, les objets connus. Il s'agit d'un système des connaissances et non des choses mêmes, fondé sur des procédures transcendantales énoncées dès les *Regulæ*. Il s'agit d'un système prétendant à la vérité mais néanmoins fini : dans l'évidence l'être et le savoir coïncident, mais ce savoir de l'être reste une « humaine sagesse » qui ne peut connaître comme Dieu connaît. La vérocité divine atteste donc moins la vérité absolue de nos connaissances que leur rapport à des objets certainement connus. En même temps, il s'agit d'un système pratique puisqu'il est ouvert par la liberté du *cogito*, auquel la vérité se révèle comme un devoir (p. 210). La réalisation de la vérité comme accomplissement d'un devoir éthique passe par deux étapes essentielles : la réduction opérée par le doute, le déploiement déductif des natures simples à partir du « je pense ». Il s'agit donc *ab initio* d'un système de la liberté, au sens fichtéen du terme (p. 224).

Cet ouvrage original et remarquable s'expose peut-être à un seul reproche : il sous-estime ou ne juge pas bon d'intégrer les travaux qui vont dans le sens de son interprétation, au point de déplorer que la dimension transcendantale de la philosophie cartésienne soit méconnue par les historiens de la philosophie (p. X, p. 204), malgré les travaux de Natorp, Alquié, Röd, Marion et quelques autres.

C. B.

2. 1. 11. ROZEMOND (Marleen), *Descartes's Dualism*. L'A. aborde le problème du dualisme cartésien à partir d'une confrontation avec la scolastique et ses auteurs les plus importants, tels Suarez, les commentateurs de Coimbra ou bien Eustache de Saint-Paul. Le premier chapitre traite de l'argument de Descartes concernant la distinction réelle entre *res cogitans* et *res extensa*. Selon l'A., cet argument s'appuie sur la conception de la substance et des attributs que Descartes présente dans la II^{ème} et la VI^{ème} des *Méditations* (AT VII, 26-27 et p. 78). La distinction réelle est ainsi fondée sur la distinction des deux substances. L'A. examine donc la notion d'attribut principal, en montrant son rôle dans la définition de la substance : chaque substance est caractérisée par un seul attribut principal, qui en détermine aussi bien la nature que les propriétés principales.

En individuant dans la pensée et dans l'étendue deux attributs principaux, Descartes est amené à l'individuation de deux substances distinctes. Dans le deuxième chapitre, l'argument cartésien est comparé avec la doctrine scolastique de l'âme. Le point principal examiné par l'auteur est celui du rôle de l'intellect et de l'exclusion, dans la théorie cartésienne, de l'âme végétative et de l'âme sensitive, qui – dans la théorie scolastique – liaient l'âme au corps et à ses fonctions. Les chapitres suivants prennent en considération les notions scolastiques qui se trouvent à la frontière des domaines de la *res cogitans* et de la *res extensa* : les qualités sensibles (ch. III), les formes substantielles et les qualités réelles (ch. IV). Selon l'A., dans la 1^{ère} Méditation le processus dubitatif n'amène pas à l'exclusion radicale des qualités sensibles, mais il montre qu'elles sont privées de justification et arbitraires. Cette stratégie permettrait à Descartes de mettre de côté les qualités sensibles, en laissant le champ libre pour l'explication mécaniste des phénomènes : le rejet de ces entités devrait montrer visiblement que toutes les qualités des corps ne sont autre chose que des modifications de l'étendue. En ce qui concerne les formes substantielles et les qualités réelles, l'A. prend en considération deux arguments principaux. Le premier nie à ces notions une quelconque capacité à expliquer les phénomènes, en les rendant donc inutiles (voir la *Lettre à Voet*, AT VIII-2, 26 et aussi la *Lettre à Dinet*, AT VII, 592). Le deuxième argument s'appuie sur l'obscurité et la confusion qui caractérisent formes substantielles et qualités réelles, causées par le mélange en elles de ce qui est le propre de la *res cogitans* et de ce qui est le propre de la *res extensa*. Selon Descartes, en outre, le fait de concevoir comme 'réelles' des qualités revient à leur attribuer ce qui convient seulement à la substance, c'est-à-dire la possibilité d'exister en tant que chose séparée (voir la *lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643, AT III, 667). Descartes ne se sert des formes substantielles qu'à propos de l'âme humaine (voir la *lettre à Regius* du janvier 1642, AT III, 503-505). Cette exception est due, selon l'A., aussi bien à une stratégie capable de confondre les adversaires de Regius, qu'à l'adhésion formelle au Concile Latran de 1513, qui affirmait que l'âme rationnelle est forme substantielle du corps.

Le cinquième chapitre examine la théorie scolastique de l'union entre l'âme et le corps, en la comparant avec les textes cartésiens qui semblent soutenir l'hylémorphisme. Descartes le rejette puisque, contrairement à la tradition scolastique, l'âme et le corps ne sont pas des substances incomplètes qui trouvent leur plein épanouissement dans l'union réciproque. L'A. examine en particulier le passage des *Réponses aux VI^{èmes} Objections* où Descartes affirme que l'homme est un *ens per se* (AT VII, 222). Cette expression, cependant, ne signifie pas que l'homme est une substance, mais (selon un sens spécifique que l'A. retrouve dans un passage de Suárez) que l'homme soit un *unum per se*, c'est-à-dire un composé dont les éléments sont parfaitement mélangés. Cette lecture ne demeure cependant qu'une hypothèse : manque au rapprochement entre le texte de Descartes et celui de Suárez un motif clair. Le dernier chapitre porte sur le problème de l'union entre l'âme et le corps. L'A. considère comme insatisfaisantes aussi bien l'interprétation selon laquelle l'union consiste dans la seule interaction des deux parties ('*interactionism*') que celle qui postule l'existence d'une

troisième substance pour expliquer le phénomène de la sensation (l'A. désigne cette hypothèse en reprenant l'expression de J. Cottingham : 'trialism'). Ces deux solutions apparaissent faibles pour des raisons différentes : la première parce qu'elle ne tient pas compte de l'affirmation cartésienne selon laquelle l'union explique l'interaction et non l'inverse ; la seconde, en revanche, a contre elle la conception cartésienne de la substance puisque Descartes ne pose pas un troisième attribut principal pour expliquer le phénomène de la sensation, mais il reconduit toujours celui-ci à l'esprit uni au corps. L'A. propose donc une solution intermédiaire : Descartes affirme résolument l'union profonde de l'âme et du corps à partir du phénomène de la sensation, inexplicable sans elle, mais il ne parvient pas à franchir les limites strictes du dualisme.

Le livre de Marleen Rozemond aborde une question assez complexe dans le cadre de la pensée cartésienne. La comparaison des textes cartésiens avec les scolastiques nous permet, sans doute, de mieux situer et comprendre le dualisme de Descartes. Il nous semble, toutefois, qu'une discussion plus approfondie des sources scolastiques et leur citation dans le corps du texte plutôt que dans les notes – où l'on trouve souvent seulement des renvois – auraient été plus appropriées. Concernant le commentaire des textes cartésiens, signalons, p. 156, une erreur de citation concernant la *lettre à Regius* de décembre 1641 (AT III, 460-462) : l'A. renvoie correctement aux pages de l'édition AT, mais il la confond avec la longue *lettre à Regius* de janvier 1642.

M. S.

2. 2. CARTÉSIEENS

2. 2. 1. Ensemble dans *L'Enseignement Philosophique* (n° intitulé *La notion de rapport chez Malebranche*) 49, 1998, 2, p. 5-56. (Comprend les articles suivants : André Charrak, « Présentation », p. 5-6 ; Denis Moreau, « Vérité et 'rapport en les idées' », p. 7-19 ; Germain Malbreil, « L'âme comme rapport », p. 20-27 ; Delphine Kolesnik-Antoine, « Admiration et passions : une mise en rapport immédiate », p. 28-44 ; Philippe Drieux, « La communication des passions chez Malebranche », p. 45-56).
2. 2. 2. BARONE (Elisabetta), *Teo-Nomie. Metafisica dell'essere e mistica della legge in Nicolas Malebranche*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, 239 p.
2. 2. 3. DARMON (Jean-Charles), *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle en France. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, P.U.F., 1998, 387 p.
2. 2. 4. EDIGHOFFER (Roland), éd., *Systèmes de pensée précartésiens*, Paris, Champion, 1998, v-362 p.
2. 2. 5. FARIA BLANC (Mafalda de), *O amor de Deus na Filosofia de Malebranche*, s. l. n. d. [1998], Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária, 428 p.
2. 2. 6. LEDUC-FAYETTE (Denise), *Malebranche (1638-1715) et « l'intelligence de la vérité »*, Paris, Ellipses, 1998, 64 p.

- 2. 2. 7.** PINCHARD (Bruno), (dir.), *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, 1998, Paris, Vrin, 286 p. (Contient les articles suivants : Bruno Pinchard, « Souveraineté de Malebranche : un amour dominant du possible ? », p. 9-33 ; André Robinet, « Un siècle d'études malebranchistes : courants dominants », p. 35-46 ; Frédéric Nef, « Brèves remarques sur l'occasionalisme épistémologique », p. 47-54 ; Jean-Louis Vieillard-Baron, « Malebranche ou la pensée méditante », p. 55-69 ; Christian Trottmann, « La vision en Dieu chez Malebranche, Thomas et Suárez », p. 73-93 ; Jean-Christophe Bardout, « Toute-puissance et singularités », p. 95-119 ; Sébastien Mallet, « L'infini indéfini de Malebranche », p. 121-146 ; Martine de Gaudemar, « L'inquiétude de l'être (Malebranche et Leibniz) », p. 173-188 ; Olivier Remaud, « Des phénomènes au système : notes sur Leibniz face à Locke et à Malebranche », p. 189-204 ; Aliénor Bertrand, « La critique condillacienne de l'amour du bien chez Malebranche », p. 205-215 ; Nathalie Depraz, « De la phénoménologie de la perception à la gnose transcendantale », p. 219-233 ; Alexandra Roux, « La grâce et la légèreté de l'être chez Malebranche », p. 235-261 ; Bruno Pinchard, « Sensibilité de Malebranche : l'occasionalisme au-delà du tragique ? », p. 263-283).
- 2. 2. 8.** SCHRÖDER (Winfried), *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Bad-Cannstatt, Frommann, coll. Quaestiones, 1998, 619 p.
- 2. 2. 9.** SENOFONTE (Ciro), *Il cogito offuscato. Il cartesianismo problematico di François Lamy*, Naples, La città del Sole, 1997, 202 p. Oubli du BC XXVIII.
- 2. 2. 2.** BARONE (Elisabetta), *Metafica dell'essere e mistica della legge in Nicolas Malebranche*. **2.2.5.** BLANC (Mafalda de Faria), *O amor de Deus na Filosofia de Malebranche*. Bien que s'agissant de deux études consacrées exclusivement à Malebranche – ce qui justifie que nous ne rendions pas compte de leur détail –, il convient d'en saluer la parution, puisqu'elle manifeste le regain d'intérêt international pour les études malebranchistes, quelque peu délaissées depuis les grandes monographies françaises des années cinquante à la fin des années soixante-dix. Le premier ouvrage tente une lecture du malebranchisme mesurée à l'aune « du paradigme onto-théologique ». Il conclut, dans la lignée des travaux d'Henri Gouhier, à l'irréductibilité chez Malebranche de positions théologiques issues d'une expérience du sentiment religieux – qui aboutissent à l'élaboration d'une théologie de la loi (théo-nomie) –, qui viennent pour ainsi dire contester les conclusions (onto-théologie) proprement issues de l'édifice métaphysique. Le second (**2.2.5**) essaye d'établir que la question de l'Amour de Dieu offre la seule perspective absolument unifiante qui permet de décliner l'ensemble des positions malebranchistes – parce que constituant cette unique et éblouissante intuition que, selon Bergson, tout grand philosophe s'acharne à déployer dans ses écrits : seule la lumière de la Révélation du Dieu trinitaire offre à la métaphysique les moyens de la justification de l'étant fini, « à partir d'une conception élargie de la participation, qui a pour foyer les Personnes de la Trinité » (p. 10) et qui exhibe le caractère de « vestiges et d'images » de la Trinité propre au domaine du fini et dont la question de l'Amour de Dieu fournit le fil conducteur thématique.

G.O.

2. 2. 3. DARMON (Jean-Charles), *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle en France*. Si ce livre, hormis quelques « Remarques sur l'idée d'idée et sur l'idée de Dieu dans la troisième *Méditation* » (chap. IV, p. 155-187), ne concerne pas directement les études cartésiennes, il les enrichit indirectement à un double titre : d'une part en raison d'une première partie consacrée à Gassendi (nous sommes alors dans les années 1640) ; d'autre part en évaluant l'épicurisme de Cyrano de Bergerac, La Fontaine et Saint-Evremond (nous sommes alors principalement dans les années de la réception conflictuelle du gassendisme et du cartésianisme).

Dans la première partie, « Apparences, images et imagination chez Gassendi », les spécialistes de Descartes liront avec profit le chapitre II en particulier : « Apparence et imagination dans le débat entre Gassendi et Descartes. Étude de la *Disquisitio metaphysica* », et ses pages convaincantes sur la critique gassendienne de la rhétorique cartésienne. Les arguments de Descartes sont analysés par Gassendi comme purs artifices rhétoriques, mais d'une rhétorique masquée : ainsi du malin génie, qui ne vise qu'à dissimuler une raison déjà clandestinement sûre d'elle-même, ainsi surtout du *cogito* lui-même, ce « moi, moi, moi » qui n'enseigne rien sur « ce que c'est qu'être » (*Disquisitio metaphysica*, 1644, éd. Rochot, 1962, p. 222). Jean-Charles Darmon, dont le livre est issu d'une thèse entreprise sous la direction de Marc Fumaroli, et qui approfondit ici des remarques de Henri Gouhier sur la possibilité d'une « philosophie sans rhétorique », est à juste titre sensible au statut de la rhétorique dans la polémique de Descartes et de Gassendi et à l'opposition entre « la résistance au vrai » gassendiste (selon Descartes) et la « résistance au vraisemblable » cartésienne (selon Gassendi).

Les trois « prismes littéraires » de l'épicurisme analysés dans la seconde partie permettent de bien mesurer l'existence de courants philosophiques « nouveaux » parallèles au cartésianisme, et de confirmer que celui-ci n'avait certes pas le monopole de la lutte contre la scolastique. La figure de La Fontaine reste à notre avis la plus complexe et la plus fascinante : rappelons que Gibieuf venait de recevoir les *Meditationes* quand La Fontaine est entré à l'Oratoire ! Avant de laisser la place à l'évocation d'autres sages (dans le livre VIII), le livre VII des *Fables* s'achève en opposant Gassendi et Descartes : « Pendant qu'un philosophe assure / Que toujours par leurs sens les hommes sont dupés, / Un autre philosophe jure / Qu'ils ne nous ont jamais trompés » (« Un animal dans la lune »).

En montrant, à partir de l'étude de Gassendi, mais surtout de celle de sa « seconde vie », périphérique et littéraire, que le XVII^e siècle est un moment capital de l'histoire de l'épicurisme, l'ouvrage de Jean-Charles Darmon (dont on regrettera l'absence d'*index nominum* et de bibliographie) constitue un bon exemple du renouvellement des études littéraires qu'ont permis et les travaux récents sur l'histoire de la rhétorique et les avancées des études philosophiques sur Gassendi (de décennies en décennies, Tullio Gregory, Olivier Bloch, Sylvia Murr et Lynn Joy). Il prouve en outre qu'une histoire littéraire du cartésianisme ne serait désormais pas superflue.

V. C.

2. 2. 8. SCHRÖDER (Winfried), *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Il ne saurait être question de rendre compte ici de façon approfondie, ni même sommaire, de la synthèse considérable de Winfried Schröder. Tout y est remarquable, à commencer par la présentation de l'ouvrage, paru dans la belle collection « Quaestiones » : le dossier que livre l'A. s'appuie sur une érudition rare (l'*index nominum* compte près de 1 200 entrées ; un index des notions est également fort utile), que gouverne une grande clarté d'exposition ; une double bibliographie très riche (celle des sources est à elle seule un véritable instrument de travail, enrichie d'une liste des traités anonymes) vient compléter une annexe extrêmement précieuse qui identifie, attribue, présente, résume ce que nous savons des sources principales (l'A. en retient 37) de l'athéisme, du théisme ou du déisme, de l'*Origio et fundamenta religionis Christianae* ou du *Theophrastus redivivus* à la *Dissertation sur le Messie* ou à *La divinité de Jésus-Christ* détruite, propagées dans le cercle de d'Holbach, mais qui remontent au *Nachlass* d'Isaac Orobio de Castro (1620-1687). L'ouvrage comporte six chapitres : I. *Atheismus und Heterodoxie* ; II. *Die Exzeptionalität des Atheismus in der Geschichte der Philosophie* (W. Schröder souligne qu'au XVIII^e siècle encore, c'est l'athéisme et non le théisme qui requérait un *sacrificium intellectus*) ; III. *Semina impietatis : Religionskritik unterhalb der Schwelle des Atheismus* ; IV. *Die Kritik der philosophischen Theologie* ; V. *Praeiudicium saeculi moderni. Die beiden geläufigen Genealogien des Atheismus* ; VI. *Materialistische Weltanschauung und kritische Skepsis : Die beiden Gestalten des frühen Atheismus*. On ne s'étonnera pas de voir Descartes principalement mentionné dans les chap. I, à propos de ses réactions au « méchant livre » et IV, pour ses preuves bien sûr, en particulier par la causalité, mais aussi pour sa considération envers l'argument *e consensu omnium* : « Le consentement universel de tous les peuples est assez suffisant pour maintenir la Divinité contre les injures des athées » (AT I, 182, 8-10).

Un tel sujet impliquait davantage une histoire des idées et des courants que des concepts ; un point cependant, dans cet ensemble impressionnant, nous a étonné : celui de l'usage récurrent de l'expression « théologie rationnelle » appliquée (hors de son sens originel augustinien) à des pensées antérieures d'un siècle, quelquefois deux, à Leibniz ou Kant. On le voit : ce livre ne sera pas seulement indispensable aux dix-huitiémistes et aux historiens du libertinage ; aux dix-septiémistes qui travaillent sur les preuves de l'existence de Dieu, la théologie naturelle (ou l'athéisme), même strictement à partir du *corpus* cartésien, il sera également difficile d'ignorer cette somme.

V. C.

2. 2. 9. SENOFONTE (Ciro), *Il cogito offuscato. Il cartesianesimo problematico di François Lamy*. Depuis le livre aujourd'hui presque introuvable de F. Zehnder, *Dom François Lamy [...] Essai d'introduction à sa vie et son œuvre*, Fribourg, s. éd., 1944, aucune monographie n'a, à notre connaissance, été consacrée au bénédictin F. Lamy (1636-1711). Cette lacune de l'histoire de la philosophie de la fin du Grand Siècle est aujourd'hui comblée par l'ouvrage de C. Senofonte, déjà

auteur de deux livres sur des contemporains de Lamy : Pierre Bayle (*Pierre Bayle. Dal calvinismo all'illuminismo*, 1978) et Antoine Arnauld (*Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, 1989).

Le chapitre 1 (*Le sujet et l'idée*) présente le contexte intellectuel dans lequel s'est développée l'œuvre de Lamy : on y trouve des rappels sur la façon dont Descartes, Malebranche, Spinoza et Berkeley ont théorisé la conscience, le statut de l'idée, les rapports entre le corps et l'esprit. Ce premier chapitre s'achève par une présentation de la vie et des ouvrages de Lamy, en insistant sur la dimension spirituelle et apologétique de son projet. Le chapitre 2 (*In te ipsum redi*) étudie principalement *De la connaissance de soi-même* et constitue le moment « cartésien » de l'ouvrage : Lamy reconnaît avoir saisi grâce à Descartes l'importance des « réflexions sur ce sujet domestique » et l'idée de Dieu qu'il découvre en lui. Le chapitre 3 examine *Les limites de la connaissance* : il s'agit tout d'abord de la connaissance de soi qui ne s'opère pas par « idée », Lamy suivant ici Malebranche ; mais Lamy se sépare ensuite de l'oratorien en affirmant que les corps ne sont pas davantage connus par idée. Cette généralisation d'une obscurité cognitive due à l'absence d'idée conduit Lamy à occuper une position, en apparence proche du scepticisme, que l'A. qualifie de « pragmatique » (p. 84), et l'amène à développer sa réflexion dans deux directions : une méditation sur la diversité des opinions et la force du préjugé ; une tentative, délicate en un tel contexte, pour conserver sa validité au critère de l'évidence cartésien. Le chapitre 4 (*La possibilité de la connaissance*) épouse le mouvement de la recherche de Lamy : la réflexion se centre sur la connaissance de soi-même, entendue comme une introspection à finalité essentiellement morale. Dans de belles pages, l'A. restitue de façon détaillée les réflexions de Lamy sur les illusions, les passions, les tentations de l'amour et la fascination pour le plaisir. On notera en particulier un rapprochement entre les analyses de Lamy et celles de Sartre sur la mauvaise foi (p. 101). Le chapitre 5 est consacré à *L'occasionalisme de Lamy* : le bénédictin refuse la possibilité d'un rapport de causalité efficace directe entre l'âme et le corps, et se situe à nouveau dans une optique malebranchiste en affirmant que les « causes occasionnelles » déterminent « l'efficace de la volonté de Dieu ». L'originalité de Lamy réside ici dans les développements consacrés aux pensées « obscures » et à la rhétorique, qu'il tire de cette théorie des rapports de l'esprit et du corps. Le chapitre 6 présente *Lamy controversiste*, en distinguant trois catégories d'ouvrages : ceux qui visent les athées en général, et Spinoza et les spinozistes en particulier ; ceux qui s'en prennent à des auteurs qui abandonnent trop vite aux yeux de Lamy la « rigueur rationnelle » (c'est notamment le cas de Malebranche dans les questions de physique) ; ceux qui portent sur des questions diverses de morale et de religion (contre Arnauld à propos des pensées imperceptibles et de la vertu des païens ; contre Nicole au sujet de la grâce générale). La *Conclusion* souligne l'intérêt, mais aussi l'ambiguïté, de la pensée d'un auteur qui donne parfois l'impression de ne pas avoir développé de doctrine originale et de s'être contenté d'un syncrétisme problématique ; mais dont l'œuvre fourmille par ailleurs d'analyses et de notations morales extrêmement fines, et qui fut une importante figure de la vie intellectuelle des années 1680-1710. L'ouvrage s'achève par un copieux et utile « appendice bibliographique »,

gâté toutefois par des coquilles. On y trouve notamment la liste des ouvrages imprimés de Lamy, et un inventaire de ses (nombreux) manuscrits.

L'ouvrage de C. Senofonte sera donc incontestablement utile : il comble un vide en histoire des idées et offre une intéressante vue panoramique sur la pensée de Lamy. Du panorama, ce court livre a par ailleurs aussi les inconvénients : on y voit tout, mais de loin. De là, parfois, une certaine frustration du lecteur, qui se prend à souhaiter que d'autres études viennent préciser tout ce que cet ouvrage permet d'entrevoir.

D. M.

3. Études particulières

La présentation de la section 3 évolue avec ce numéro sur deux points. D'une part, nous séparons par un trait les numéros de revue et collectifs consacrés à Descartes du détail des études particulières. D'autre part, à l'intérieur des listes de ces études, nous n'imprimons désormais en gras que les appels des articles parus dans les numéros spéciaux des revues ou les collectifs.

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. Ensemble dans la *Revue d'histoire des sciences* (n° intitulé « Pour Descartes ». Mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, 211 p. (p. 171-393). Voir aux n^{os} **3. 1. 28, 30, 67, 78, 82, 137, 146, 147 et 164.**
3. 1. 2. Ensemble dans la *Revista latinoamericana de filosofia*, 24, 1998, 1. Voir aux n^{os} **3. 1. 20, 55, 69, 112 & 3. 2. 30, 39 et 69.**
3. 1. 3. *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, Sprimont, Mardaga, Psychologie et sciences humaines n° 222, 1998, 121 p. (abrégé *Descartes et son œuvre aujourd'hui*). Voir au n^{os} **3. 1. 25, 31, 63, 76 et 135.**
3. 1. 4. *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^e Méditation*, sous la direction de KOLESNIK-ANTOINE (Delphine), Paris, Kimé, 1998, 146 p. (abrégé *Lectures*). Voir aux n^{os} **3. 1. 26, 47, 64, 66, 88, 104 et 136.**
3. 1. 5. *Autour de Descartes*, textes réunis par Dolores TOMA, Anca CHRISTODOR-RESCU, Vlad ALEXANDRESCU, Bucarest, Éditions Crater, 1998, 344 p. (abrégé *Autour de Descartes*). Voir au n^{os} **3. 1. 37, 40, 42, 43, 79, 131, 151, 159, 160, 161, 3. 2. 9, 16, 19, 25, 64 & 3. 3. 2, 7, 29 et 43.**
3. 1. 6. *Descartes, Leibniz e a modernidade*, Actas do Colóquio, Lisbonne, 1998, 595 p. (abrégé *Descartes, Leibniz e a Modernidade*). Voir aux n^{os} **3. 1. 12, 17, 41, 70, 91, 96, 98, 103, 123, 128, 132, 133, 134, 3. 2. 8, 11, 15, 17, 20, 22, 23, 28, 31, 32, 54, 76 & 3. 3. 22 et 36.**
3. 1. 7. *Descartes, reflexão sobre a modernidade. Actas do Colóquio International* (Porto, 18-20 Novembro, 1996), éd. par Maria José CANTISTA et José Francisco

- MEIRINHOS, Edição da Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1998, 526 p. (abrége *Reflexão*). Voir aux n^{os} **3. 1. 9, 10, 14, 15, 16, 24, 32, 33, 36, 38, 49, 51, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 68, 74, 81, 95, 97, 99, 105, 106, 139, 143, 144, 152, 153, 154 et 3. 3. 39.**
3. 1. 8. YUKAWA (Keiichiro) & KOBAYASHI (Michio), éd., *Lire Descartes (Descartes Dokuhon*, en japonais), Tokyo, Hosei University Press, 1998, 351 p. (abrége *Lire Descartes*). Voir aux n^{os} **3. 1. 11, 23, 27, 75, 86, 87, 89, 90, 120, 145, 158, 167, 168, 3. 2. 46, 55, 56, 61, 75, 81 & 3. 3. 1, 5, 9, 15, 16 19, 25, 26, 31, 33, 48, et 49.**
-
- 3. 1. 9.** ABREU (Luís Machado de), « As paixões racionalistas de Descartes e Spinoza », *Reflexão*, p. 49-62. **Voir au n^o 3. 1. 7.**
- 3. 1. 10.** ALVIRA (Rafael), « Sócrates y Descartes frente al método », *Reflexão*, p. 63-67. **Voir au n^o 3. 1. 7.**
- 3. 1. 11.** ANDÔ (Masato), « L'analyse des passions et la morale », *Lire Descartes*, p. 118-127. **Voir au n^o 3. 1. 8.**
- 3. 1. 12.** ANDRÉ (João Maria), « Os antecedentes do conceito de « causa sui » e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 47-62. **Voir au n^o 3. 1. 6.**
3. 1. 13. APEL (Karl-Otto), « The Cartesian paradigm of first philosophy. A critical appreciation from the perspective of another (the next ?) paradigm », *International journal of philosophical studies*, 6, 1998, 1, p. 1-16.
- 3. 1. 14.** ARAÚJO (Henrique Costa Gornes de), « A Subjectividade da Modernidade – A (Re)contextualização do Modelo Antropológico Cartesiano », *Reflexão*, p. 435-436. **Voir au n^o 3. 1. 7.**
- 3. 1. 15.** ARAÚJO (Luís de), « Descartes – uma ética racionalista ? », *Reflexão*, p. 69-74. **Voir au n^o 3. 1. 7.**
- 3. 1. 16.** ARCE CARRASCOSO (José Luis), « Subjetividad racional y 'cogito' cartesiano », *Reflexão*, p. 75-94. **Voir au n^o 3. 1. 7.**
- 3. 1. 17.** BARATA-MOURA (José), « O horizonte prático de um ócio trabalhado. Subsídios para um estudo da « prática » em Descartes », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 23-46. **Voir au n^o 3. 1. 6.**
3. 1. 18. BARDON (A.), « Descartes, unknown faculties, and incurable doubt », *Idealistic studies*, 28, 1998, 1-2, p. 83-106.
3. 1. 19. BEAUFRET (Jean), *Leçons de philosophie*, texte établi par Philippe Fouillaron, Paris, Seuil, Traces écrites, 1998, tome I, Deuxième partie, ch. 1 : « Notes sur Descartes. La mutation de la vérité en certitude », et ch. 2 : « Évidence et vérité. Descartes et Leibniz », p. 151-211.
- 3. 1. 20.** BENITEZ GROBET (L.), « La via de reflexion epistemologica y el dualismo cartesiano », *Revista latinoamericana de filosofia*, 24, 1998, 1, p. 73-85. **Voir au n^o 3. 1. 2.**
3. 1. 21. BERMUDEZ (J. L.), « Levels of scepticism in the first *Meditation* », *British journal for the history of philosophy*, 6, 1998, 2, p. 237-245.

3. 1. 22. BERNING (Matthias), *Analysis und determination. Eine Studie zur Erkenntnistheorie der Mathematik bei Descartes*, Konstanz, Hartung-Gorre, 1997, xxi-502 p. Oubli du BC XXVIII.
3. 1. 23. BEYSSADE (Jean-Marie), « D'un premier principe à l'autre : Descartes entre l'ego du cogito et la véracité divine », traduit en japonais par Kiiiko HIRAMATSU, *Lire Descartes*, p. 331-351. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 1. 24. BEYSSADE (Jean-Marie), « D'un premier principe à l'autre. Descartes entre l'ego du cogito et la véracité divine », *Reflexão*, p. 29-46. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 25. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « Descartes, Harvey et la tradition médicale », *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, p. 29-46. **Voir au n° 3. 1. 3.**
3. 1. 26. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « La médecine et l'union dans la *Méditation sixième* », in *Lectures*, p. 18-36. **Voir au n° 3. 1. 4.**
3. 1. 27. BITÔ (Chifumi), « Descartes et le problème de l'union de l'âme et du corps », *Lire Descartes*, p. 128-137. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 1. 28. BLAY (Michel), « Les règles cartésiennes de la science du mouvement dans *Le Monde ou Traité de la lumière* », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 319-346. **Voir au n° 3. 1. 1.**
3. 1. 29. BONICALZI (Francesca), *A Tempo e Luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milan, Jaca Book, 1998, 203 p.
3. 1. 30. BOS (H. J. M.), « La structure de la *Géométrie* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 291-317. **Voir au n° 3. 1. 1.**
3. 1. 31. BOUVERESSE (Jacques), « La mécanique, la physiologie et l'âme », *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, p. 84-120. **Voir au n° 3. 1. 3.**
3. 1. 32. BRITO (Antônio José de), « O problema do círculo cartesiano », *Reflexão*, p. 95-110. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 33. BRITO (José Henrique Silveira de), « Descartes e a Filosofia », *Reflexão*, p. 447-450. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 34. BUCCOLINI (Claudio), « Dalle *Objections* di Pierre Petit contro il *Discours de la Méthode* alle *Secundæ Objectiones* di Marin Mersenne », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1998, 1, p. 7-28.
3. 1. 35. BURKITT (I.), « Bodies of knowledge : beyond cartesian views of persons, selves and mind », *Journal for the theory of social theory behaviour*, 28, 1998, 1, p. 63-82, 108.
3. 1. 36. CANTISTA (Maria José Pinto), « O Cogito de Descartes na gênese do pensar transcendental. Evidência cartesiana e vivência fenomenológica », *Reflexão*, p. 111-120. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 37. CAPUSAN (Horia), « Descartes et les régimes de l'imaginaire », *Autour de Descartes*, p. 29-35. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 1. 38. CARVALHO (Mário Santiago de), « Prolegómenos para uma remissão do horizonte historial da evidência cartesiana », *Reflexão*, p. 121-151. **Voir au n° 3. 1. 7.**

3. 1. 39. CASADEBAIG (Philippe), « La morale de la méthode », *Cahiers philosophiques*, 74, mars 1998, p. 7-41.
3. 1. 40. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), « *Mundus est fabula* : les enjeux philosophiques du motif de la fable du monde chez Descartes », *Autour de Descartes*, p. 99-116. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 1. 41. CERQUEIRA GONÇALVES (Joaquim), « Descartes e a história da filosofia », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 13-22. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 1. 42. CHRISTODORESCU (Anca-Maria), « Descartes et la princesse Elisabeth : d'une passion filtrée par l'intelligence à l'intelligence des passions », *Autour de Descartes*, p. 291-300. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 1. 43. CONSTANTINESCU (Muguraş), « L'articulation de l'autobiographique et du philosophique dans le *Discours de la Méthode* », *Autour de Descartes*, p. 279-289. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 1. 44. D'ATRI (Annabella), *Cassirer e La Ricerca della verità di Cartesio, in appendice la traduzione del saggio cassireriano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, 163 p.
3. 1. 45. DEPRUN (Jean), « 'Nulle montagne sans vallée'. Du proverbe à l'axiome », in *Amicitia Scriptor. Littérature, Histoire des Idées, Philosophie. Mélanges offerts à Robert Mauzi*, textes réunis par Annie Becq, Charles Porset et Alain Mothu, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 63-70.
3. 1. 46. DES CHENE (Dennis), *Physiologia. Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996, 426 p.
3. 1. 47. DESOCHE (Philippe), « Parole divine et nature humaine : la preuve cartésienne de l'existence des corps face à la critique de Malebranche », in *Lectures*, p. 60-82. **Voir au n° 3. 1. 4.**
3. 1. 48. DEVILLAIRS (Laurence), *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, P.U.F., *Philosophies* n°107, 1998, 131 p.
3. 1. 49. DINIS (Alfredo), « Introdução : Sobre a contemporaneidade de Descartes », *Reflexão*, p. 431-434. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 50. DRIEUX (Philippe) & KOLESNIK-ANTOINE (Delphine), *Les Passions de l'âme (première partie)*. *Descartes*, Paris, Ellipses, 1998, 128 p.
3. 1. 51. ENES (José), « A noeticidade causal no discurso cartesiano », *Reflexão*, p. 153-173. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 52. FATTORI (Marta), « Le poète et le philosophe : Leopardi et Descartes », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1998, 1, p. 61-72.
3. 1. 53. FAYE (Emmanuel), *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance en France à Descartes*, Paris, Vrin, *Philologie et Mercure*, 1998, 397 p.
3. 1. 54. FERNANDEZ-RODRIGUEZ (José Luis), « Las ideas no son modificaciones del alma. Por qué Malebranche criticó a Descartes », *Reflexão*, p. 175-184. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 55. FICHANT (Michel), « *La fabula del mundo* y la significacion metafisica de la ciencia cartesiana », *Revista latinoamericana*, 24, 1998, 2, p. 199-215. **Voir au n° 3. 1. 2** et la recension à l'entrée **2. 1. 4.**

- 3. 1. 56.** FITAS (Augusto José dos Santos), « Descartes e a Física Moderna », *Reflexão*, p. 451-456. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 57.** GABAUDE (Jean-Marc), « Complexité des *Passions de l'âme* comme exemple des tensions cartésiennes », *Reflexão*, p. 185-207. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 58. GABBEY (Alan) & HALL (Robert E.), « The melon and the Dictionary : reflections on Descartes's Dreams », *Journal of the History of Ideas*, 59, 1998, 4, p. 651-668.
- 3. 1. 59.** GARBER (Daniel), « Descartes, les mathématiques et le monde physique », *Reflexão*, p. 209-218. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 60.** GIL (Fernando), « A intuição revisitada », *Reflexão*, p. 219-230. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 61.** GIL (José), « Retórica e ordem das razões na 1.^a Meditação : estratégias para a afirmação do *Cogito* », *Reflexão*, p. 231-244. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 62. GILBERTSON (Mark), « Descartes, error, and the aesthetic-totality solution to the problem of evil », *Southwest Philosophy Review*, 13, 1997, 1, p. 75-82. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 1. 63.** GIUSTI (Enrico), « La révolution cartésienne en géométrie », Descartes et son œuvre aujourd'hui, p. 47-62. **Voir au n° 3. 1. 3.**
- 3. 1. 64.** GONTIER (Thierry), « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? », in *Lectures*, p. 83-99. **Voir au n° 3. 1. 4.**
3. 1. 65. GONTIER (Thierry), *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998, 318 p.
- 3. 1. 66.** GONZALEZ (Solange), « Aisthesis et mathématiques chez Descartes : de la distinction des courbes transcendantes appliquées à la question de l'union de l'âme et du corps », in *Lectures*, p. 37-59. **Voir au n° 3. 1. 4.**
- 3. 1. 67.** GRÉGOIRE (Michèle), « La correspondance entre Descartes et Fermat », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 355-362. **Voir au n° 3. 1. 1.**
- 3. 1. 68.** GRIMALDI (Nicolas), « Descartes et l'expérience de la liberté », *Reflexão*, p. 11-27. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 69.** GUILLERMO RANEA (A.), « El reino en el desierto : socio-deconstructivismo cartesiano y racionalidad científica », *Revista latinoamericana de filosofía*, 24, 1998, 1, p. 55-71. **Voir au n° 3. 1. 2.**
- 3. 1. 70.** H. DO C. SILVA (Carlos), « A vontade de pensar ou a *cogitatio* segundo o voluntarismo cartesiano », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 63-80. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 1. 71. HARRIES (Karsten), « Descartes and the labyrinth of the world », *International journal of philosophical studies*, 6, 1998, 3, p. 307-330.
3. 1. 72. HATTAB (Helen), « One cause or many ? Jesuit influence on Descartes's division of causes », in *Meeting of the minds. The relations between medieval and classical modern european philosophy*, éd. par Stephen F. BROWN, Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 1998, p. 105-120.

3. 1. 73. HAUSMAN (David B.) & HAUSMAN (Alan), *Descartes's legacy. Minds and meaning in early modern philosophy*, Toronto, London, University of Toronto Press, Toronto studies in philosophy, 1997, xiv-148 p. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 1. 74.** HENRIQUES (Mendo Castro), « Descartes e a Possibilidade da Ética », *Reflexão*, p. 253-267. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 75.** HIRAMATSU (Kiiko), « La physique cartésienne : le tourbillon et la lumière », *Lire Descartes*, p. 105-117. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 76.** HOUDÉ (Olivier), « L'esprit, le cerveau et le corps. Descartes face aux science cognitives », *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, p. 63-81. **Voir au n° 3. 1. 3.**
3. 1. 77. HUNTER (G.), « Descartes' apology », *Studies in religion*, 27, 1998, 2, p. 179-191.
- 3. 1. 78.** ISRAEL (G.), « Des *Regulæ* à la *Géométrie* », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 183-236. **Voir au n° 3. 1. 1.**
- 3. 1. 79.** JAMA (Sophie), « La philosophie de Descartes s'initie-t-elle dans les songes de 1619 ? », *Autour de Descartes*, p. 251-277. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 1. 80. JAMA (Sophie), *La nuit de songes de René Descartes*, Paris, Aubier, 1998, 430 p.
- 3. 1. 81.** JORGE (Maria Manuel Araújo), « Descartes e a epistemologia contemporânea », *Reflexão*, p. 267-289. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 82.** JULLIEN (Vincent), « Descartes-Roberval : une relation tumultueuse », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 363-371. **Voir au n° 3. 1. 1.**
3. 1. 83. KAKITA (Kôji), « La preuve cartésienne de l'existence de Dieu dans la troisième *Méditation* (5) » (en japonais), *Bulletin de l'Institut de technologie de Nagoya*, 49, 1998, p. 41-50.
3. 1. 84. KAKITA (Kôji), « La théorie de l'erreur dans la quatrième *Méditation* (1) » (en japonais), *Bulletin de l'Institut de technologie de Nagoya*, 50, 1998, p. 11-20.
3. 1. 85. KLAWONN (E.), « The ontological concept of consciousness », *Danish year-book of philosophy*, 33, 1998, p. 55-69.
- 3. 1. 86.** KOBAYASHI (Michio), « La philosophie de Descartes est-elle dépassée ? : sur des critiques contemporaines contre Descartes », *Lire Descartes*, p. 315-329. **Voir au n° 3.1.8.**
- 3. 1. 87.** KOGA (Syôjirô), « La fondation de la physique : l'essence et l'existence des choses matérielles », *Lire Descartes*, p. 80-93. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 88.** KOLESNIK-ANTOINE (Delphine), « 'Comme un pilote en son navire...' Arnauld lecteur de la VI^{ème} *Méditation* », in *Lectures*, p. 100-128. **Voir au n° 3. 1. 4.**
- 3. 1. 89.** KÔNO (Katsuhiko), « Descartes et les mathématiques », *Lire Descartes*, p. 94-104. **Voir au n° 3. 1. 8.**

- 3. 1. 90.** KURATA (Takashi), « La méthodologie : les *Regulæ* et la deuxième partie du *Discours de la Méthode* », *Lire Descartes*, p. 32-41. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 91.** L. O. XAVIER (Maria Leonor), « Descartes e santo Anselmo – o argumento ontológico », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 81-96. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 1. 92. LEBLANC (J.), « A difficulty in Descartes's notion of the infinite in the third *Meditation* », *International philosophical quarterly*, 38, 1998, n° 151, p. 275-283.
3. 1. 93. LEYENBERG (G.), « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature* (n° intitulé *Science et récit* éd. par Claudine COHEN et Jacques NEEFS), 1998, n° 109, p. 20-37, 124.
3. 1. 94. LOJACONO (Ettore), « Le ciel d'Aristote et le monde de Descartes (Sur le monologue d'un péripatéticien éclairé face au « monde » cartésien) », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1998, 1, p. 73-93.
- 3. 1. 95.** LUZ (José Luis Brandão da), « A Ideia de Natureza em Descartes », *Reflexão*, p. 291-302. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 96.** M. S. ALVES (Pedro), « Descartes e a filosofia », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 229-250. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 1. 97.** MACEDO (J. M. Costa), « Traços do cartesianismo como ontologia da unicidade », *Reflexão*, p. 303-321. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 98.** MACHADO CRUZ CORREIA BRANCO (Maria do Rosário), « Traços gerais da física cartesiana », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 127-138. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 1. 99.** MAGALHÃES (Rui), « Método e moral : Descartes, a modernidade e a filosofia », *Reflexão*, p. 323-338. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 100. MAILLARD (J.-F.), « Descartes et l'alchimie : une tentation conjurée ? », in *Aspects de la tradition alchimique au XVII^e siècle. Actes du colloque international de l'Université de Reims-Champagne-Ardenne (Reims, 28 et 29 novembre 1996)*, sous la direction de GREINER (Frank), Paris (S.É.H.A.) – Milan (Archè), 1998, p. 89-104.
3. 1. 101. MARSHALL (John), *Descartes's Moral Theory*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1998, xi-177 p.
3. 1. 102. MAYOS (Gonçal), « Fundamentación de la metafísica y gnoseología del sujeto en Descartes », *Pensamiento*, 53, 1997, n° 205, p. 3-31. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 1. 103.** MEDINA SILVA (Isabel), « Coménio, Descartes e a educação. Da história de um encontro a um encontro com história », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 139-160. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 1. 104.** MEHL (Édouard), « Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque », in *Lectures*, p. 129-146. **Voir au n° 3. 1. 4.**
- 3. 1. 105.** MEIRINHOS (José Francisco), « Descartes. Uma orientação bibliográfica », *Reflexão*, p. 485-504. **Voir au n° 3. 1. 7.**

- 3. 1. 106.** MELO (Adélio), « O principio ontológico do 'cogito' », *Reflexão*, p. 339-348. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 107. MENN (Stephen Philip), *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, xvi-415 p.
3. 1. 108. MESCHINI (Franco Aurelio), *Neurofisiologia cartesiana*, Firenze, Leo S. Olschki, Bibliotheca di Nunciatus, Studi e testi XXIX, 1998, 158 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain *BC*.
3. 1. 109. METZ (W.), « Gewissheit und Wahrheit : Descartes' Grundlegung der ersten Philosophie », *Sapientia*, 53, 1998, n° 204, p. 399-408.
3. 1. 110. MILES (Murray), *Insight and Inference : Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto, Buffalo, and London, University of Toronto Press, 1998, xviii-564 p.
3. 1. 111. MILLER (M.), « Descartes' distinction between animals and humans : challenging the language and action tests », *The american catholic philosophical quarterly*, 72, 1998, 3, p. 339-370.
- 3. 1. 112.** MONROY NASR (Z.), « René Descartes : sincronia y coherencia del dualismo y la union mente-cuerpo », *Revista latinoamericana de filosofia*, 24, 1998, 1, p. 5-21. **Voir au n° 3. 1. 2.**
3. 1. 113. MURAKAMI (Yoshio), « Raison et sentiment chez Descartes (1) » (en japonais), *Jinbunkagakukenkylu*, Faculté des sciences humaines de Niigata, 96, 1998, p. 35-65.
3. 1. 114. MURAKAMI (Yoshio), « Raison et sentiment chez Descartes (2) » (en japonais), *Jinbunkagakukenkylu*, Faculté des sciences humaines de Niigata, 98, 1998, p. 43-66.
3. 1. 115. MURAKAMI (Yûichi), « La structure de la connaissance du corps chez Descartes : un examen de l'analyse du morceau de cire » (en japonais), *Tetsugaku (Philosophie)*, publié par la Société de philosophie de l'Université de Hokkaidô, 34, 1998, p. 1-16.
3. 1. 116. MUTOH (Seiji), « Transformation et divergence : esprit et intelligence chez Descartes » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Kôchi (Sciences Humaines)*, 47, 1998, p. 13-39.
3. 1. 117. NASUGAWA (Manabu), « Descartes et le secret » (en japonais), *Huran-sushisôkenkyu (Revue de philosophie française)*, revue publiée par la Société franco-japonaise de philosophie, 3, 1998, p. 62-75.
3. 1. 118. NASUGAWA (Manabu), « Sur la notion d'*attentio* dans le *Compendium musicæ* de Descartes » (en japonais), *Tetsugaku (The Philosophy)*, *Annual Review of the Philosophical Association of Japan*, 49, 1998, p. 191-200.
- 3. 1. 119.** NEVES (Maria do Céu Patrão), « O 'homem verdadeiro', segundo Descartes », *Reflexão*, p. 349-362. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 120.** NISHIMURA (Tetsuichi), « De la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles : la portée scientifique de la thèse de la création radicalement universelle », *Lire Descartes*, p. 42-55. **Voir au n° 3. 1. 8.**

3. 1. 121. NOLAN (L.), « Descartes' theory of universals », *Philosophical studies*, 89, 1998, 2-3, p. 161-180.
3. 1. 122. OZAWA (Toshiya), « Le cercle cartésien à la recherche de la mémoire perdue » (en japonais), *Bulletin de la Société de philosophie de Tyûbu*, 30, 1998, p. 59-74.
- 3. 1. 123.** PATRÃO NEVES (M.), « O humanismo cartesiano », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 115-126. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 1. 124. PERLER (Dominik), « Abkehr von Mythos. Descartes in der gegenwärtigen Diskussion », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 51, 1997, 2, p. 285-38. Oubli du BC XXVIII.
3. 1. 125. PERLER (Dominik), « Sind die Gegenstände farbig ? Zum Problem der Sinneseigenschaften bei Descartes », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80, 1998, 2, p. 182-210.
3. 1. 126. PETRIK (J. M.), « Descartes on divine indifference and the transworld validity of the eternal truths », *The southern journal of philosophy*, 36, 1998, 3, p. 417-432.
3. 1. 127. PIAZZOLLA (G. Roberto), « Descartes e la mente processuale », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia (Bari)*, 40, 1997, p. 219-240. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 1. 128.** PIRES AURÉLIO (Diogo), « Estatuto da imaginação na gnoseologia de Descartes », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 97-114. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 1. 129. POSER (Hans), « *Mathesis universalis* and *scientia singularis* connections and disconnections between scientific disciplines », *Philosophia* (n° intitulé *Models, theories and disunity in physics*), 35, 1998, 1, p. 3-21.
3. 1. 130. RAVOUX (J.-P.), « Lectures et interprétations erronées de l'œuvre de Descartes », *L'enseignement philosophique*, 48, 1998, 4, p. 3-19.
- 3. 1. 131.** REINHEIMER-RÎPEANU (Sanda), « 'La famille' de Descartes », *Autour de Descartes*, p. 7-10. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 1. 132.** RIBEIRO DOS SANTOS (Leonel), « *Veritas in fabula*. Descartes e a poética da invenção científica », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 193-228. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 1. 133.** RIBEIRO FERREIRA (Maria Luísa), « Descartes, as mulheres e a filosofia », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 173-192. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 1. 134.** RODEIA PEREIRA (Aires), « Teoria musical e ciência no *Compendium musicae* de Descartes », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 161-172. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 1. 135.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Descartes à la recherche de la vérité », *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, p. 17-28. **Voir au n° 3. 1. 3.**
- 3. 1. 136.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « L'anthropologie cartésienne », in *Lectures*, p. 9-17. **Voir au n° 3. 1. 4.**
- 3. 1. 137.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Quelques remarques sur la question de la vitesse de la lumière chez Descartes », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour

Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 347-354.
Voir au n° 3. 1. 1.

3. 1. 138. RODIS-LEWIS (Geneviève), *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., Quadrige n°255, 1998, 136 p.
- 3. 1. 139.** RORTY (Amélie OKSENBURG), « Descartes on Epistemological Egalitarianism », *Reflexão*, p. 363-374. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 140. ROSALES RODRIGUEZ (A.), « El interes practico en la filosofia y metodologia cientifica de Descartes (I Parte) », *Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica*, 35, 1997, 86, p. 225-233. Oubli du BC XXVIII.
3. 1. 141. ROSALES RODRIGUEZ (A.), « El interes practico en la filosofia y metodologia cientifica de Descartes (II parte) », *Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica*, 36, 1998, n°88-89, p. 321-330.
3. 1. 142. ROUX (S.), « Le scepticisme et les hypothèses de la physique », *Revue de Synthèse* (numéro intitulé *Histoire du scepticisme. De Sextus Empiricus à Richard H. Rorty*), 119, 1998, 2-3, p. 211-255.
- 3. 1. 143.** SÁ (Carlos Correia de), « Descartes e a Matemática », *Reflexão*, p. 457-464.
Voir au n° 3. 1. 7.
- 3. 1. 144.** SANTOS (Leonel Ribeiro dos), « As metamorfoses da luz, ou a retórica da evidência na filosofia cartesiana », *Reflexão*, p. 375-393. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 145.** SATÔ (Kôichi), « Le doute méthodique et le *cogito* », *Lire Descartes*, p. 56-67. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 146.** SERFATI (Michel), « ‘Pour Descartes’ : Mathématiques et physique cartésienne. Introduction », *Revue d’histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 171-182. **Voir au n° 3. 1. 1.**
- 3. 1. 147.** SERFATI (Michel), « Descartes et la constitution de l’écriture symbolique mathématique », *Revue d’histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 237-289. **Voir au n° 3. 1. 1.**
3. 1. 148. SIEVERT (Donald E.), « Whose fault is it, anyway ? Descartes’ doctrine that we, and not God, are responsible for the errors of the world », *Southwest Philosophy Review*, 13, 1997, 2, p. 33-41. Oubli du BC XXVIII.
3. 1. 149. SLOWIK (E.), « Cartesianism and the kinematics of mechanisms : or, how to find fixed reference frames in a cartesian space-time », *Nous* (Bloomington), 32, 1998, 3, p. 364-385.
3. 1. 150. SMITH (C. U. M.), « Descartes’ pineal neuropsychology », *Brain and cognition*, 36, 1998, 1, p. 57-72.
- 3. 1. 151.** ȘORA (Mihai), « Des idées claires et distinctes », *Autour de Descartes*, p. 13-18. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 1. 152.** SOROMENHO MARQUES (Viriato), « O Deus dos cosmólogos. Descartes e Newton », *Reflexão*, p. 395-406. **Voir au n° 3. 1. 7.**
- 3. 1. 153.** SOUSA (Joaquim Francisco Saraiva de), « Descartes : Dominação e revolta da natureza », *Reflexão*, p. 465-482. **Voir au n° 3. 1. 7.**

- 3. 1. 154.** SOVERAL (Eduardo Abranches de), « O *Cogito* como ponto de chegada e como ponto de partida. Breve análise de algumas das suas aporias », *Reflexão*, p. 407-420. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 1. 155. STEINER (G.), « Descartes on the moral status of animals », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80, 1998, 3, p. 268-291.
3. 1. 156. STOUT (R.), « Descartes's hidden argument for the existence of God », *British journal for the history of philosophy*, 6, 1998, 2, p. 155-168.
3. 1. 157. SUTTON (John), *Philosophy and memory traces : Descartes to connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, xvii-372 p.
- 3. 1. 158.** SUZUKI (Izumi), « De l'infinité à l'existence nécessaire : la démonstration de l'existence de Dieu chez Descartes », *Lire Descartes*, p. 68-79. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 159.** TEXIER (Roger), « L'histoire du malin génie dans la *Méditation I* », *Autour de Descartes*, p. 117-141. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 1. 160.** TOMA (Dolores), « Imaginaire de l'espace », *Autour de Descartes*, p. 19-28. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 1. 161.** TOMA (Radu), « La volonté de certitude », *Autour de Descartes*, p. 37-46. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 1. 162. TSUNETOSHI (Sôsaburô), « La théorie de l'espace et du temps chez Descartes : la théorie moderne de l'espace et du temps (1) » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Kansai*, 32, 1998, p. 43-70.
3. 1. 163. TURRÓ (Salvio), *Descartes i l'esperit del barroc*, Lleida, Institut d'Estudis Ilerdencs, 1997, 29 p. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 1. 164.** VILAIN (Christiane), « Descartes, correspondant scientifique de Constantin Huygens », *Revue d'histoire des sciences* (« Pour Descartes » : mathématiques et physique cartésiennes), 51, 1998, 2-3, p. 373-379. **Voir au n° 3. 1. 1.**
3. 1. 165. WELLS (Norman J.), « Descartes and Suárez on secondary qualities. A tale of two readings », *Revue de métaphysique et de morale*, 51, 1997-1998, 3, p. 565-604.
3. 1. 166. WELTEN (Ruud), « Het andere ego Descartes », *Tijdschrift voor Filosofie*, 60, 1998, 3, p. 572-579.
- 3. 1. 167.** YUKAWA (Kaichirô), « L'anthropologie cartésienne : de l'union dite de l'âme et du corps », *Lire Descartes*, p. 138-144. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 168.** YUKAWA (Kaichirô), « Pour ceux qui lisent Descartes pour la première fois », *Lire Descartes*, p. 22-31 **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 1. 4.** *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^e Méditation*, sous la direction de Delphine KOLESNIK-ANTOINE. La préface de l'ouvrage, que signe P.-F. Moreau, décèle l'intérêt de ce recueil d'interventions, prononcées pour partie lors d'une journée d'études organisée en novembre 1997 à la Sorbonne : la dernière des *Méditations* aborde une difficulté à la fois cartésienne et « épochale » : « d'un côté, une science assurée de l'étendue, qui en exclut toute forme substantielle ; de l'autre, une topographie du moi qui est l'autre versant

du classicisme ; à la charnière de ces deux regards, l'union de l'âme et du corps, à la fois solution et source de nouvelles questions (p. 8) ». Considérer le problème de la nature de l'homme comme celui de « la conjonction de deux substances totalement distinctes en une union substantielle » est « une nouveauté dans l'histoire de la philosophie ». En rappelant à l'ouverture de ce recueil les acquis de *L'anthropologie cartésienne*, G. Rodis-Lewis (3. 1. 136), invitée d'honneur du colloque évoqué plus haut, insiste simultanément sur le caractère fondateur, pour une tradition « plus ou moins fidèle » du propos de Descartes, et sur la teneur de cette originalité : elle relève autant du primat et de la distinction de l'âme comme substance pensante que de la tentative amorcée dans l'*Homme* pour rendre compte par « analyses physiques » du « fonctionnement de l'organisme ».

L'impact historique de l'*Homme* est examiné par A. Bitbol-Hespériès (3. 1. 26) : la dernière des *Méditations* modifie profondément la situation héritée des rapports entre médecine, philosophie et théologie. En luttant, par des moyens qui supposent l'étroite articulation d'une âme séparée à un corps mécanique (l'explication de la *douleur*, déjà présente dans l'*Homme* et argument privilégié de la *Sixième Méditation*, ou celle de « l'illusion des membres fantômes », p. 23), contre un certain finalisme qui aboutit à faire du corps de l'homme (considérée après Vésale comme « *fabrica* ») la preuve de la destination que lui réserve la Création, Descartes débarrasse tout ensemble la médecine d'un préjugé métaphysique et de son prestige théologique. La relation de l'homme à Dieu relève non plus de l'agencement du corps seul, mais de l'union, c'est-à-dire de l'institution de nature. Le « renversement des considérations anthropocentriques » (p. 34) apparaît comme l'objectif commun des recherches physiologiques et de l'approfondissement métaphysique : « la systématisation de l'explication mécaniste des fonctions du corps et l'abandon des âmes végétative ou sensitive conduisent Descartes à rejeter la tradition de louange envers le corps humain qui fonde les louanges envers Dieu dans les traités de médecine » (p. 35).

La *Méditation Sixième* aborde le problème de l'intelligibilité de l'« étroite alliance » de l'âme et du corps. S. Gonzalez (3. 1. 66) propose de rapporter cette question aux critères d'acceptation des courbes en géométrie. La notion de « surface » constitue le pivot de cette comparaison : « la surface comme limite ne résout rien mais a pour fonction d'assurer le passage : de l'âme au corps et du corps à l'âme, de la droite à la courbe, du fini à l'infini » (p. 37).

L'union de l'âme et du corps, comme situation donnée, apparaît comme un point aveugle pour la raison : si le « motif explicite » du refus des héritiers de Descartes « se situe sur le plan épistémologique de l'élaboration du concept physique de force » (E. Mehl, 3. 1. 104 p. 129), le « motif profond » de cette unanimité pourrait bien reposer sur le « bouleversement proprement cartésien » qui affecte le principe de contradiction : « tenu jusque là pour premier », ce principe est « dominé chez Descartes par l'*ego cogito* », ce qui implique « la détermination de limites au pouvoir de connaître ». En ce qui concerne le « motif explicite », la position cartésienne apparaît comme problématique : « comme l'explication des rapports de l'âme et du corps fait précisément réapparaître un concept de force par l'exclusion duquel s'était établie la physique cartésienne »,

soit le projet de parler des passions « en physicien » est absurde, soit il faut accepter une « certaine relâche par laquelle Descartes finit par faire droit à ce qu'il avait commencé par exclure » (p. 138). C'est pourtant davantage à l'égard de la tentative, héritée de la tradition cusaine, de « remettre la logique à sa place, dans les bornes de l'entendement fini » en délimitant le domaine de l'intelligibilité par une triple frontière (« inférieure » : l'union, « supérieure » : l'idée de Dieu, « latérale » : la liberté), que Descartes rencontre l'incompréhension de ses contemporains et successeurs, avant de trouver écho dans la philosophie critique de Kant.

Th. Gontier (3. 1. 64) suggère au contraire que l'union n'est pas un impensable, mais doit, pour être pensée comme une véritable unité et non comme une problématique relation de deux choses distinctes, être appréhendée comme une fin plutôt que comme une chose. Si la première partie de la dernière *Méditation* ne parvient pas, selon l'A., à dépasser la catégorie de relation pour penser l'union, le long examen de la qualité sensible, qui se situe sur le plan de la *valeur* de l'union, promeut une véritable conception de l'unité de l'homme, qui n'emprunte plus à la composition hylémorphique. La critique de l'image du pilote en son navire doit à cet égard être relativisée : le texte lui-même laisserait entendre qu'on ne peut exclure tout à fait une relation d'extériorité entre l'âme et le corps.

D. Kolesnik-Antoine (3. 1. 88), comme S. Gonzalès, perçoit l'ambiguïté de cette critique de l'image classique. Descartes laisse clairement entendre que sa validité n'est « peut-être » pas à exclure en ce qui concerne le mouvement volontaire. Au travers d'une enquête détaillée sur la position d'Arnauld à l'égard de ce lieu cartésien, l'A. suggère que l'attention portée ici au mouvement volontaire, loin de se démentir dans les textes ultérieurs, en constitue l'un des problèmes essentiels, notamment dans les *Passions de l'âme*. La méthode de lecture rétrospective se justifie lorsqu'elle permet non d'attribuer au texte cartésien des thèses qui proviennent de son commentaire, mais d'y circonscrire un problème.

La fécondité de cette méthode est illustrée par l'examen de la preuve de l'existence des corps proposé par Ph. Desoche (3. 1. 47). La lecture malebranchiste fraie au commentateur la voie d'une interrogation rapprochée du texte cartésien : la « meilleure lecture » de la preuve apparaît comme celle qui fait droit à la véracité divine en tant qu'elle garantit non pas tant l'objet de nos pensées que notre nature, et en l'occurrence ses inclinations. L'*inclination* par laquelle je suis porté à croire en l'existence des choses sensibles peut être reçue comme une preuve de cette existence, dans la mesure où elle met en cause la véracité : Dieu ne manquerait pas d'être trompeur s'il permettait que je commette une telle erreur sans m'en avoir prévenu de quelque façon. Malebranche refuse le principe de cette preuve au nom même du principe cartésien selon lequel je ne dois assurer que ce dont je ne peux librement douter. La question de l'existence des corps relève alors du choix divin et donc de la foi.

P. D.

- 3. 1. 5.** *Autour de Descartes*, textes réunis par D. TOMA, A. CHRISTODORESCU, V. ALEXANDRESCU. Ce volume recueille les actes du Colloque qui s'est tenu à Bucarest et à Tescani, du 3 au 6 octobre 1996, à l'occasion du IV^e centenaire de la naissance de Descartes. Une partie des communications est orientée plutôt vers la littérature et la linguistique que vers l'histoire de la philosophie proprement dite, tel par exemple le bref essai de Vlad Alexandrescu sur « Descartes et la théorie de l'énonciation » (**3. 3. 2**), qui fait remonter l'origine de l'intérêt pour le phénomène de la « auto-référence » de la parole à la subjectivité du *cogito* dans le discours cartésien. Parmi les autres textes à signaler, celui de Jean-Pierre Cavaillé sur « *Mundus est fabula* : les enjeux philosophiques motif de la fable du monde chez Descartes » (**3. 1. 40**), qui s'inscrit dans le cadre des recherches de l'A. sur l'imaginaire métaphorique cartésien (voir *BC XXII*, 2.1.2). Il propose ici de voir la source livresque du mot « *Mundus est fabula* », apparaissant sur le célèbre portrait de Descartes daté 1647, dans le traité de Salluste le Philosophe *De Dieu et du Monde*, publié à Leyde en 1639 chez Jean Maire, l'éditeur du *Discours de la méthode* aux Pays-Bas. D'autres articles concernent l'histoire du cartésianisme en général : Marion Carel sur « Justification et exception : le principe d'équité de Port-Royal » (**3. 2.16**), Dragan Stoianovici sur « Questions de sémantique dans la *Logique* de Port-Royal » (**3. 2. 74**), Ioan Panzaru sur « Descartes et Geulincx : le problème de l'autonomie du sujet » (**3. 2. 64**) e Giulia Belgioioso sur « Le « parcours exemplaire » de Paolo Mattia Doria : de Descartes à Platon » (**3. 2. 9**). Cette dernière contribution contient aussi une introduction à la complexe histoire de la philosophie cartésienne dans le milieu intellectuel napolitain – sur ce sujet, on peut désormais consulter le recueil d'essais, plus complet, qui sera recensé dans le prochain *BC*, de Giulia Belgioioso, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*.

G. G.

- 3. 1. 7.** *Descartes, reflexão sobre a modernidade. Actas do Colóquio Internacional* (Porto, 18-20 Novembro, 1996), éd. par Maria José CANTISTA et José Francisco MEIRINHOS Descartes. Dans ce magnifique volume d'actes, on pourra certes trouver des auteurs et des thèses connues ailleurs. Ainsi N. Grimaldi, « Descartes et l'expérience de la liberté » (voir *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, *BC XXVII*, 2.1.3), J.-M. Beyssade, « D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'*ego* du *cogito* et la véracité divine », ou D. Garber, « Descartes, les mathématiques et le monde physique » (se reporter à M. Devaux, liminaire du *BC XXVI*). Mais l'essentiel n'est pas là ; il est dans un témoignage impressionnant de la vitalité des études cartésiennes au Portugal, dont le foisonnement et la diversité laissent augurer d'un avenir très positif. D'abord, les problèmes classiques sont abordés et maîtrisés ; ainsi Antonio José de Brito, « O problema do circulo cartesiano » ; Mario Santiago de Carvalho, « Prolegomenos para uma remissão do horizonte historial da evidencia cartesiana » (excellente documentation médiévale, brillantes références contemporaines), etc. Mais, dans cet ensemble, on relèvera des orientations plus fortes qui concentrent l'attention. Sur la morale d'abord : L. de Araújo, « Descartes – uma ética racionalista ? » ; Mendo

Castro Henriques, « Descartes e la Possibilidade da Eticà » ; et Rui Magalhaes, « Método e moral : Descartes, a modernidade e a filosofia ». Sur la subjectivité aussi : José L. Arce Carrascoso, « Subjectividad racional y « cogito » cartesiano » ; Adélio Melo, « O principio ontologico do « cogito » ».

Sur les croisements avec la pensée contemporaine ; ainsi Maria José Pinto Cantista, « O Cogito de Descartes na gênese do pensar transcendental. Evidencia cartesiana e vivenci fenomenologica » (3. 1. 36 reprenant à Husserl et Heidegger l'interprétation du *cogito* comme *ego cogito cogitatum*) ; Maria Manuel Araújo Jorge, « Descartes e la epistemologia contemporanea » ; Manuel Sumares, « Monismo anomalo de Davidson, pratica narrativa e racionalidade », etc. Bref, un très bon ensemble, qui fera date.

J.-L. M.

- 3. 1. 8.** YUKAWA (Keiichiro) & KOBAYASHI (Michio), éd., *Lire Descartes*. Ce livre, publié pour célébrer le quatrième centenaire de la naissance de Descartes, se compose de six parties. La première, intitulée « Autour de Matao Noda », professeur émérite de l'Université de Kyoto, un des précurseurs des études cartésiennes au Japon, contient son entretien avec Yukawa et Kobayashi, qui sont aussi spécialistes de Descartes. Elle donne un aperçu général de l'histoire des recherches concernant Descartes au Japon. La deuxième partie, intitulée « Le système philosophique de Descartes », contient onze articles : les A. traitent des éléments principales du système de ce philosophe : de la méthode, de la métaphysique, de la mathématique, de la physique, de la morale, du rapport de l'âme et du corps et de l'anthropologie. La troisième partie, intitulée « Descartes et la philosophie moderne », contient huit articles : les A. traitent des rapports de la philosophie de Descartes avec les systèmes philosophiques des divers penseurs modernes : Pascal, Gassendi, Spinoza, Leibniz, Locke, Kant, Hegel et Comte. La quatrième partie, intitulée « Descartes et la philosophie d'aujourd'hui », contient sept articles : les auteurs traitent de l'influence de Descartes sur le pragmatisme, la phénoménologie, la science moderne et la technologie. La cinquième partie contient un article de Kobayashi, « La philosophie cartésienne est-elle dépassée ? ». La dernière partie contient la traduction du texte de J.-M. Beyssade, « D'un premier principe à l'autre, Descartes entre l'ego du *cogito* et la véracité divine ». Le lecteur pourra acquérir des connaissances assez complètes de la personne et de la philosophie de Descartes, ainsi que de son importance historique.

T. M.

- 3. 1. 19.** BEAUFRET (Jean), *Leçons de philosophie*. L'édition de ces notes, fidèlement conservées et retranscrites avec soin, permettra de mesurer l'influence sur les études cartésiennes en France des cours professés par Beaufret pendant de nombreuses années, tant dans les classes de Première supérieure (notamment au lycée Condorcet) qu'à l'École normale supérieure. Elle complète ce qu'on pouvait déjà lire dans ses brèves interventions au colloque de Royaumont en 1957 sur la physique et sur la géométrie (pp. 184-185 et 202-203), ou dans le *Dialogue avec Heidegger*, tome II Philosophie moderne (Seuil, 1973) avec ses « Remarques sur Descartes » sur la garantie divine de la vérité et le *cogito* (p. 28-53).

On y trouve les forces et les faiblesses d'un très grand cours. La force est celle d'un esprit vigoureux qui unit, à l'ampleur des vues et à l'éclat d'une culture scientifique autant que littéraire, le reflet prestigieux du grand homme ami, ici Heidegger, et un souci pédagogique toujours en éveil pour aider ses jeunes auditeurs à le comprendre. La faiblesse n'en sera une que pour un autre type de lecteurs : ceux qui demanderaient à la parole vive ce qu'elle ne peut pas donner sans se renier, par exemple l'exactitude érudite des citations ou l'enfermement en tels question ou auteur étroitement circonscrits. Encore convient-il de saluer l'effort des éditeurs pour restituer le plus souvent (mais bien sûr pas toujours, cf. p. 191 note 3, et regrettons au passage leurs fréquentes fautes de latin) ce que désire un lecteur d'aujourd'hui. Devant ce texte désormais imprimé, on retrouve avec joie l'incitation à penser qui a fait si longtemps et pour tant de futurs chercheurs la marque de Beaufret.

Le principal concerne l'épistémologie, le rapport de la vérité à la certitude (comme modalité d'un sujet certain de savoir autant que de la chose ou de l'objet connu) et à l'évidence. Dans son souci pour mettre en place la nouveauté cartésienne tant par rapport au double passé antique (objectivisme de l'être) et chrétien (versant subjectif de la foi) qu'au futur, leibnizien notamment, une sorte de gouaille fait merveille. Donnons deux exemples. Sur la distinction entre essence et existence, où trop de commentateurs semblent se contenter de répéter Descartes : « si tout le monde est en désaccord sur le fond, on s'entend au moins sur un point qui est de prendre comme allant de soi les deux concepts d'essence et d'existence, qui, comme l'avait si bien dit Descartes à Hobbes, sont des *omnibus nota* en philosophie. Prenons donc l'*omnibus* comme tout le monde. Qui reste perplexe devant l'*omnibus* ? Heidegger » (p. 161). Au terme d'une soigneuse analyse des lois cartésiennes du mouvement et de leur critique par Leibniz, qui exigeait qu'un second principe vienne servir de boussole pour réorienter les évidences du principe de contradiction (p. 182 et 184 sq), Beaufret parlera de « la chute d'une philosophie de l'évidence à laquelle manque la boussole invisible (*directio magnetica*) du principe de continuité. La philosophie de l'évidence est naturellement déboussolée » (p. 208). Mais ces aides à la compréhension ne sont si frappantes et si précieuses que parce qu'elles concluent sans jamais s'y substituer les patientes et rigoureuses analyses conceptuelles, telle celle qui met en place les pensées de l'analogie au seuil de l'entreprise cartésienne (p. 171sq).

Beaufret fait donc voir après Tran-Duc-Thao (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, § 17) comment la pensée phénoménologique, qui rappelait l'attention sur la problématique cartésienne du cercle, en a rendu inacceptable, voire impensable, la cohérence autour du soupçon (si l'évidence était truquée ?) et de la garantie (par la véricité divine).

Ajoutons un mot sur l'éthique. La confrontation avec Spinoza y rejoint de fines remarques sur le caractère provisionnel (et non provisoire) de la morale par provision du *Discours de la méthode* III (p. 299) et sur l'impropriété d'appeler passions les émotions (intérieures) qui font l'affectivité de l'âme considérée à part du corps (p. 300). Le point le plus original concerne la générosité. Il s'agit d'éclairer le lien entre la valeur (le bon et le mauvais) et la pure quantité non

encore qualifiée (le grand, voire l'infiniment grand, et le petit, voire l'infiniment petit), telle qu'elle se donne dans l'admiration et ses diverses espèces (la générosité est la dernière, après l'estime et le mépris). Un parallèle est institué entre la manière dont Fermat néglige ou méprise, c'est-à-dire « laisse finalement tomber » (p. 302), la petite quantité *e* introduite dans l'équation pour en faire une adéquation, et la manière dont la considération de la merveille du libre arbitre est introduite dans la passion de générosité (p. 303) jusqu'à rendre à la limite licite (et non simplement possible), bref non diabolique, le refus des évidences pour attester sa liberté (p. 305).

J.-M. B.

3. 1. 29. BONICALZI (Francesca), *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*. Poursuivant son enquête sur la théorie cartésienne de la connaissance¹, l'A. aborde un point capital : le statut de l'enfance et l'acquisition du savoir. Le propos cartésien prolonge une tradition scolastique, qui s'appuyait sur la création d'Adam à l'âge adulte, doté de toutes les connaissances et indemne des « préjugés de l'enfance ». L'enquête de l'A. parcourt avec précision le *corpus* cartésien de la connaissance. Mémoire, imagination, erreur, certitude, préjugé : chaque concept est finement étudié, à partir des textes. On ne peut à cet égard que se féliciter qu'une maîtrise de la littérature secondaire, abondante, n'a pas écarté l'A. du lent travail de lecture des textes. De manière précise, l'A. expose la doctrine cartésienne de l'éducation : le monde de la physique aristotélicienne naît de la perception des besoins vitaux de l'enfance. Parmi bien d'autres textes, les *Sixièmes réponses* mettent en place une autre éducation, un itinéraire de l'esprit différent de celui décrit dans le *Discours* : « cum primum ex rationibus in his Meditationibus expositis (...) » (AT VII, 440 et note dans l'éd. Alquié *ad loc.*, II, 882). Il a d'abord fallu distinguer l'esprit du corps puis, par l'apprentissage de la physique, identifier le corps à la seule étendue. Autrement dit, la critique métaphysique aurait précédé la critique physique. La discussion peut se poursuivre en évoquant l'usage pédagogique ancien du scepticisme de l'Académie.

Réservant peut-être pour un ouvrage ultérieur des développements sur l'éducation cartésienne (pensons à Fénelon), l'A. passe ensuite, dans un troisième chapitre, au rapport entre connaissance et sensation, reprenant ici certaines analyses qui avaient fait tout le mérite de son précédent ouvrage sur les passions de la science. Des animaux-machines aux automates, le parcours permet de soustraire l'âme aux animaux et de proposer un modèle humain de connaissance. Ce modèle suppose le langage, la *loquela*, « unicum cogitationis in corpore latentis signum certum » (à *Morus*, AT V, 278). Par son apprentissage, l'enfant développe un mode de connaissance original : non plus celui d'un sujet apprenant, mais un passage à la limite de la certitude du sujet et de la découverte du monde extérieur. De la sorte, l'A. souligne toute l'originalité de l'approche cartésienne de l'enfant comme modèle philosophique de connaissance par l'*ego* du monde extérieur.

J.-R. A.

1. *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, 1987 et *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, 1990.

- 3. 1. 34.** BUCCOLINI (Claudio), « Dalle *Objections* di Pierre Petit contro il *Discours de la Méthode* alle *Secundæ Objectiones* di Marin Mersenne ». Cette étude examine un cas particulier parmi les origines des *Secondes Objections* : celui de Pierre Petit. L'A. retrace l'histoire des objections adressées par ce dernier, *via* Mersenne, après 1637 (voir C. de Waard, « Les objections de Pierre Petit contre le *Discours de la méthode* et les *Essais* de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1925/2, pp. 53-59). Descartes pensait que les arguments de Petit n'étaient que des « lieux communs, empruntés des Athées » (AT II, 144¹⁷⁻¹⁸, formule que l'A. retrouve dans la *Préface* des *Meditationes* AT VII, 8₂₉·9₁) et qu'il valait mieux de ne pas lui répondre que de le railler. Si, aux yeux de Descartes, le crédit de Petit est quasi nul à ce moment-là (son jugement changera en 1641, voir AT III, 340_{3,6} : le texte porte 'Picot' mais la *Correspondance du P. Marin Mersenne* 'Petit'), ce n'est pas ce que pense Mersenne. Leur collaboration expérimentale (sur des questions balistiques) avait acquis à Petit le jugement du Minime. Mais, il n'obtiendra pas de réponse de la part de Descartes qui ne veut plus en entendre parler. L'A. montre alors comment le Minime, dans les *Secondes Objections*, reprend certains des arguments de Petit, tels l'impossibilité de l'innéité de l'idée de Dieu et du rôle de l'éducation, ou la question de la certitude des connaissances des Athées par exemple.

M. D.

- 3. 1. 44.** D'ATRI (Annabella), *Cassirer e « La Ricerca della verità » di Cartesio*. Cet ouvrage propose la traduction italienne (p. 105-157) de l'article célèbre de Cassirer paru d'abord en langue allemande dans la revue *Lynchos* en 1938, puis traduit en français par P. Schrecker sous le titre « La place de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* dans l'œuvre de Descartes » et paru dans la *Revue philosophique* en 1939 (Sebba, 1486). Il est précédé d'une étude (p. 1-100) sur les enjeux cassirériens de cette interprétation et sur le contexte de l'interprétation cartésienne dans lequel elle intervient. Incontestablement intéressante pour le public cartésien de langue italienne, on regrettera cependant que l'étude proprement dite ne se soit pas donné les moyens de prendre plus nettement position sur la datation – la position de Cassirer n'étant évidemment plus tenable – et l'interprétation du dialogue cartésien qui est, au fond, le seul véritable enjeu de cette ouvrage.

G. O.

- 3. 1. 48.** DEVILLAIRS (Laurence), *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*. À partir d'un commentaire des trois *lettres à Mersenne* de 1630 dans lesquelles Descartes formule la thèse dite « de la création des vérités éternelles » (c'est-à-dire, avant tout, mathématiques), l'ouvrage de L. Devillairs présente, en ses deux premières parties, les textes essentiels qui, dans l'ensemble du *corpus* cartésien, portent la marque de ce qui constitue un véritable *hapax* dans l'histoire de la philosophie moderne. L'A. insiste en particulier sur les conséquences de cette thèse sur l'établissement des principes de la physique, après J.-L. Marion (*Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981), mais selon une perspective forcément plus locale : il s'agit surtout d'apprécier la portée de la mention de l'immutabilité

divine dans l'explicitation du fondement des lois de la nature (*Principia philosophiae* II, 36). La troisième partie du livre examine la réfutation, par Leibniz, de la thèse cartésienne, dont le *Discours de métaphysique* montre qu'elle conduit au spinozisme. Il s'agit donc, à partir de la question des vérités éternelles, d'introduire d'une façon claire et efficace à l'étude des principes de la création dans deux grandes métaphysiques classiques.

A. C.

- 3. 1. 53.** FAYE (Emmanuel), *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance en France à Descartes*. Ce livre a pour ambition directrice de montrer que « l'opposition de pensée » entre philosophie et théologie, dont Bovelles et Descartes, notamment, ont été conscients de manière « remarquablement nette et profonde », est ce qui en tout temps « caractérise en propre le philosophe » (p. 365). Du fait de cette « intention directrice », l'ouvrage prétend ne pas être « une thèse d'histoire de la philosophie ». E. Faye déclare en effet que, à travers les auteurs étudiés (Sebond, Bovelles, Montaigne, Charron et Descartes), il a voulu s'attacher à « quelque chose de plus essentiel », à savoir, à « mieux distinguer ce qui caractérise le mode de pensée de la philosophie même », et à discerner ce qui définit le statut de la philosophie. Il est donc fortuit, en un sens, que sa recherche ait concerné certaines figures centrales de la Renaissance française : son travail aurait, en fait, « pu porter sur une autre période et sur d'autres penseurs » (p. 365).

Ce qui caractérise la philosophie – au jugement de l'A. – est rendu manifeste par l'emploi de la notion historique de *perfectio hominis* (substituée à celle de *dignitas hominis*) dans l'interprétation de la philosophie de la Renaissance française, et, en général, de la philosophie comme savoir laïc. C'est ainsi cette notion qui, non seulement sous-tend dans l'ouvrage la reconstitution des étapes – de Sebond à Descartes – à travers lesquelles la philosophie s'est constituée, dans la France de la Renaissance, comme prise de distance progressive par rapport à la théologie ; mais encore, c'est cette notion qui permettrait à l'A. de cerner l'authentique pensée de Sebond, Montaigne, Charron, Descartes, à la différence des interprétations qui « font malheureusement obstacle à toute compréhension philosophique des penseurs étudiés » (p. 41).

Considérant la perfection comme « une vérité de la vie et de toute vie humaine » (p. 367), l'A. entend montrer à la fois comment elle a constitué, aux XVI^e et XVII^e siècles, l'axe distinctif de la philosophie en France, et comment elle a été menacée et destituée par les attaques des théologiens d'hier et d'aujourd'hui. Mais c'est précisément cette catégorie qui conduit l'A. à des simplifications historiographiques qu'on peut difficilement partager : par exemple, celle que constitue la limitation de l'enquête au champ de la « philosophie française » de la Renaissance, considérée comme savoir autonome par rapport au mouvement de renouveau en Italie (l'A. reconnaît, mais minimise les dettes massives contractées par ses auteurs auprès des néoplatoniciens de Florence, Marsile Ficin et Pic de la Mirandole, dettes qui vont bien au-delà de ce que Bovelles concède : p. 20, 98, etc.) ; ou encore, l'assimilation pure et simple de Descartes à la pensée renaissante ; citons aussi la polémique ouverte par l'A.

contre les interprètes français de cette période – en particulier en tant qu'ils orientent leur enquête vers les sources médiévales et théologiques – qui se proposeraient de « théologiser » Sebond, Bovelles, Montaigne, Charron, Descartes ; enfin, l'usage même de cette catégorie dévalorise la partie la plus intéressante de l'ouvrage, celle en laquelle transparait la sensibilité de l'historien capable de saisir les nuances des textes et d'évaluer le poids des vicissitudes historiques au sein desquelles ils ont pu voir le jour (comme, par exemple, dans le cas de la censure des *Essais* de Montaigne).

En outre, il est manifestement évident, dès le premier abord, que la catégorie de *perfectio hominis* n'a pas la capacité d'unifier des thématiques aussi différentes entre elles que celles de la misère de l'homme (Sebond), de la vanité (Montaigne), de la sagesse prométhéenne (Bovelles), de la preud'homie (Charron), et de la générosité (Descartes). Elle se révèle donc abstraite et réductrice. Elle laisse dans l'ombre les différences et considère comme admis que la séparation entre la théologie et la philosophie, qui est certainement un problème central pour les philosophes modernes, ne peut pas révéler à l'historien des connexions fortes entre ces deux disciplines, ayant une incidence sur leur genèse et leur développement. Alors même qu'elle est jugée paradoxale, l'A. propose d'utiliser la notion de « philosophie asservie à la théologie » pour caractériser l'entreprise de tous ceux qui dirigent leur recherche vers les sources médiévales et théologiques. Parmi eux viendrait s'insérer Tullio Gregory lui-même, qui dans plusieurs essais a exploré les sources médiévales de Descartes (cf. « Dieu trompeur et malin génie », in *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, P.U.F., 2000, p. 293-347, et *BC V*, 3.1.4) !

Faute de les envisager avec le détachement et la hauteur de vues qui ne peuvent manquer à l'historien de la philosophie, l'A. ne rend pas justice aux grandes interprétations : Popkin, Screech, Smith et Fumaroli (selon lesquels Montaigne est un théoricien de la Contre-Réforme), Limbrick (qui interprète Montaigne dans une perspective augustinienne), Belin (qui reconduit Charron à la théologie et à l'apologétique), Gouhier (qui pose une radicale coupure entre Descartes et la Renaissance), Alquié et Gueroult (qui ont « méconnu la valeur philosophique du XV^e siècle français », p. 305), Gilson, mais aussi Armogathe, Marion et Carraud, qui sont animés par le projet idéologique pervers de « théologiser » la philosophie. Surprenante aussi est l'analyse que fait l'A. des « discours dominants » : l'asservissement à la théologie de ceux qui enquêtent sur la finitude radicale de l'homme reste totalement à démontrer ; et leur connivence dans le projet commun d'arrêter « aujourd'hui l'homme dans son évolution » c'est-à-dire de sa recherche de la perfection qui est « une vérité de la vie et de toute vie humaine » (p. 367) est assez improbable. Les théologiens, aujourd'hui comme au XVI^e siècle, explique l'A., s'attaquent à la philosophie parce qu'ils voient en elle une tentative pour éloigner l'homme de Dieu : « on retrouve ici [dans la censure à l'égard de Montaigne] l'éternel reproche des théologiens, pour qui la valeur accordée à l'homme par les philosophes devrait forcément cacher quelque secrète intention de se détourner de Dieu, comme si le fait de montrer ce que l'homme peut lui-même portait atteinte à la toute-puissance divine » (p. 187).

Paradoxalement, l'A. se fait ainsi l'héritier des certitudes qui furent propres à la théologie, qui déprécie la paisible enquête historique et la transforme en polémique engendrant la controverse. Il ne remet pas dans leur contexte les grandes interprétations – par exemple celle d'Étienne Gilson – et se ferme de cette façon la possibilité de percevoir leur dimension novatrice et stimulante et combien elles ont, dans l'éventualité même où l'on n'en partage pas les prémisses, contribué à promouvoir des investigations plus approfondies de la pensée des classiques. Il vaut sans doute la peine, pour finir, de rappeler avec Montaigne le trait caractéristique de toute interprétation : « j'ai lu en Tite-Live cent choses que tel n'y a pas lues. Plutarque en y a lu cent, outre ce que j'y ai su lire, et, à l'aventure, outre ce que l'auteur y avait mis » (*Essais*, I, xxvi, éd. Villey-Saulnier, p. 156) – Montaigne qui occupe une place si importante dans la monographie d'E. Faye, a aussi écrit : « il n'y a que les fols certains et résolus (*Essais*, I, xxv, *ibid.*, p. 151). En indiquant les limites de toute interprétation, Montaigne a montré, *e contrariis*, combien il est utopique, autant qu'historiographiquement discutable, de croire que l'on puisse se mettre « exactement dans le temps et dans l'espace, à la place de l'auteur étudié » (p. 41) pour en défendre la pensée authentique, comme E. Faye, avec une certaine naïveté, a pensé pouvoir le faire : « [il m'a] paru nécessaire de prendre en considération les interprétations qui font obstacle à la compréhension profonde des philosophes [Sebond, Bovelles, Montaigne, Charron, Descartes] – dont je défends ici la pensée » (p. 351). En cela Faye a sans doute trahi un de ses auteurs.

G. B.

- 3. 1. 58.** GABBEY (Alan) & HALL (Robert), « The melon and the Dictionary : reflections on Descartes's Dreams ». Proposer une interprétation d'ensemble, à la fois cohérente et instruite, des songes de 1619 n'est pas une mince affaire. Ce n'est d'ailleurs pas le but poursuivi par les auteurs de cette contribution, qui ont préféré borner leurs prétentions à quelques « réflexions » philologiques, et à quelques hypothèses toutes placées sous le signe de la probabilité. Ces réflexions concernent principalement et arbitrairement deux thèmes : celui du melon, présenté au rêveur par « Monsieur N » (AT X, 181₃₆), et celui du « Dictionnaire » (AT X, 182₃₂) apparu dans le troisième songe. Les A. exploitent l'équivocité du syntagme « melon » ; avec des raffinements de subtilité, puisque l'analyse aboutit au rapprochement de cet énigmatique melon et de τὸ μέλλον (« le futur »), cité par Isocrate (qu'on étudiait à la Flèche), sans que les auteurs en tirent aucune conclusion instructive pour l'interprétation des songes. La question du *Dictionnaire* reçoit un traitement particulièrement élaboré. A. Gabbey croit pouvoir identifier dans ce dictionnaire le double ouvrage de R. Goclenius (*Lexicon Philosophicum*, Francfort, 1613 ; *Lexicon Graecum*, Marburg, 1615). L'argument, ou plutôt l'indice décisif serait la présence d'une citation d'Ausone, reconstruite de mémoire par Goclenius en tête du premier dictionnaire. Ce faisant, les auteurs tombent dans le piège de leur propre arbitraire : après avoir catégoriquement rejeté l'hypothèse d'éléments rosicruciens dans les songes, ils retiennent cette citation d'Ausone, alors qu'elle est immédiatement suivie par les dédicaces de J. Hartmann et R. Eglin, dont l'implication dans la publication des

manifestes rosicruciens est bien connue, et ce depuis 1614 ! Pareillement, les auteurs ne font que mentionner, sans la retenir, l'hypothèse que le « Dictionnaire » soit le *Lexicon seu dictionarium mathematicum* (1573) de C. Dasypodius, mais l'hypothèse et son rejet restent aussi peu fondés l'un que l'autre tant qu'une étude comparative de ces différents ouvrages ne vient pas instruire et trancher la question. On peut donc regretter que les auteurs n'aient pas vérifié leur hypothèse par l'étude des dictionnaires eux-mêmes, et des concepts dont le lecteur pouvait apprécier la nouveauté. Bien que l'imposant dictionnaire de Goclenius soit plein de divisions scolaires parfaitement étrangères à Descartes (il s'agit bien d'un « *Lexicon Scholasticum et Philosophicum* »), on peut y relever quelques éléments nouveaux et significatifs (par exemple : *Lex. Philosophicum*, p. 151, la division générale de l'*ens* en *νοητόν* et *αἰσθητόν*, avec l'affirmation somme toute curieuse que les objets de la physique relèvent de la première catégorie ; p. 241 : « *Ingenium [...] speciatim est bona animi constitutio per naturam, tum ad verum, tum ad bonum* » ; p. 481 : « *Corpus est subjectum triplicis dimensionis, longitudinis, latitudinis, & profunditatis [...] igitur corpus dici potest ens trium dimensionum* » ; p. 683 : « *Methodus accipitur pro... via intellectuali a notis ad ignota... [vel pro] ...via inventionis scientiae [...] Methodus speciatim accepta est instrumentum, quo illa probamus, quae ordine disposita sunt, ut perfectam cognitionem rerum assequamur* ». *Lex. Graecum*, p. 261 : « *φύσις* » *significat ordinem institutum a Deo in rebus* », etc.).

Cette étude a donc une ambition remarquable : montrer que l'unification cartésienne des sciences s'inscrit dans un contexte riche de tentatives analogues, dont les dictionnaires et autres encyclopédies contemporaines sont le lieu privilégié. Mais on pourra penser que d'autres méthodes, plus systématiques, produiraient d'autres résultats. Sans doute suivront-elles cette première hypothèse, indiscutablement ingénieuse, que deux éminents historiens des sciences livrent à la communauté savante, et permettront-elles ainsi une véritable interprétation philosophique de ces textes qui donnent encore de l'exercice aux curieux.

E. M.

3. 1. 65. GONTIER (Thierry), *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*. Contrairement à ce que pourrait laisser croire le titre de l'ouvrage, qui constitue la version publiée d'une thèse soutenue à la Sorbonne en 1996, Thierry Gontier examine d'abord le statut de l'âme des animaux, pour aborder ensuite la question de la nature de l'homme. Les thèses respectives de Montaigne et de Descartes y font l'objet d'un exposé systématique après une introduction qui pose la problématique, avec l'analyse de deux articles du *Dictionnaire* de Bayle portant sur Rorarius et Pereira, l'un défendant l'intelligence des animaux et l'autre « les privant totalement d'âme » (p. 11). À ces deux extrêmes, l'A. associe pour le premier Montaigne et pour le second Descartes. Derrière l'opposition des deux thèses sur l'âme des animaux, l'A. met en évidence la question ambiguë de la nature humaine : « comment l'homme peut-il être sur deux plans – à la fois âme et corps, être pensant et être vivant, intellect et sensation –, tout en étant un ? » (p. 17). L'identification de ce en quoi l'homme ressemble à l'animal, ou en diffère, devient ainsi le préliminaire nécessaire à la

clarification de la nature humaine. Sans prétendre à l'exhaustivité, l'A. parcourt ensuite rapidement quelques positions des auteurs classiques sur l'âme des animaux, en particulier celles d'Aristote, des stoïciens, des cyniques, d'Augustin et de Porphyre. Nous n'avons pas à commenter ici la thèse de Thierry Gontier concernant la pensée antique, qui n'est qu'esquissée. On regrettera l'absence d'Empédocle et de Galien, et surtout la trop rapide présentation des positions de Diogène le chien et d'Augustin qui seront abondamment discutées au XVII^e siècle. Nous aurions aussi souhaité voir approfondis les textes de Rorarius et de Pereira qui sont résumés rapidement par Bayle. Il nous semble en effet que si l'association de Rorarius à Montaigne permettait de jeter un éclairage pertinent sur certaines positions montaignistes peu orthodoxes, à l'inverse le rapprochement de Pereira et de Descartes paraît douteux. En effet, selon Gomez Pereira le corps est nécessaire tant pour les intellections que pour les sensations, et c'est sans doute pourquoi Descartes lui-même refusera explicitement un tel rapprochement.

La première partie s'intitule « Le paradoxe de Montaigne. L'apologie des facultés des animaux ». Dans un premier chapitre, l'A. développe la thèse de Montaigne sur l'âme des animaux en suivant en détail le fameux passage des *Essais* qui lui est consacré, en s'appuyant à l'occasion sur l'*Apologie de Raymond Sebond*, et en confrontant ces textes à Plutarque en tant que de besoin. L'analyse du nominalisme de Montaigne permet notamment à l'A. de souligner la distance prise à l'égard du Moyen Âge (p. 83-84). Le chapitre suivant déploie « la misère sans grandeur de l'homme » qui contraste avec la perfection dont sont dotés les animaux, misère qui fixe le cadre de déploiement d'une sagesse qui se veut redevenue humaine. Ce sera l'objet du ch. III que de proposer une éclaircie à cette position de la nature humaine si peu enviable, en déployant la noblesse de la *mediocritas*. En acceptant de « consentir à son corps » (p. 131 s.), Montaigne, veut selon l'A., réconcilier l'homme avec son animalité, ce qui se traduit par une valorisation du plaisir comme partie prenante de la nature humaine. Cette première partie nous semble assez convaincante, même si l'on peut regretter que le concept de « paradoxe » dont l'A. fait grand usage n'ait pas été plus précisément thématiqué ni éclairci chez Montaigne lui-même qui l'emploie comme adjectif, en deux occurrences célèbres.

La seconde partie porte sur « Le paradoxe de Descartes. La thèse des animaux-machines ». Le ch. IV décrit tout d'abord la thèse des animaux-machines telle qu'elle apparaît dans le *Discours de la Méthode*, soulignant sa position étrange eu égard de l'ordre des raisons ; puis il examine les diverses objections qui lui sont alors adressées. Les échos de cette thèse, tant dans l'œuvre de Descartes que chez quelques auteurs postérieurs comme le P. Ignace Pardies ou le P. Daniel, sont ensuite examinés. L'A. souligne le « risque » pris par Descartes dans l'exposition d'une telle thèse, et son caractère « paradoxal », qui l'obligeront à développer des arguments persuasifs dans les *Réponses aux objections* faites aux *Méditations*. Enfin l'A. montre, texte à l'appui, comment la thèse du *Discours* est en fait l'exact contrepoint de l'argumentation de l'*Apologie de Raymond Sebond*. Cette lecture du propos cartésien s'achève par l'identification du but présumé de Descartes : « Répondre à [la] provocation que

constitue l'apologie des animaux de Montaigne ». Si la confrontation des deux textes, cartésien *vs.* montaigniste, est très convaincante, on regrettera à nouveau l'usage par trop abondant du concept de paradoxe, utilisé il est vrai à l'occasion par Descartes dans certaines circonstances, mais jamais à propos de la question de l'âme des animaux. Nous aurions également aimé voir mieux déployée l'articulation entre l'opinion commune, qui croit en l'existence de l'âme des bêtes, et le « bon sens », qui ouvre le *Discours* et aurait dû permettre d'écarter ce préjugé. Par ailleurs, si les répliques aux *lettres de Morus* et de *Newcastle* (?) sont bien prises en compte, la ré-interprétation cartésienne du concept d'instinct opérée à cette occasion est omise. Enfin l'attribution à Regius d'une « psychologie matérialiste » (p. 195) aurait mérité de notre point de vue de plus amples développements.

Le chapitre suivant décrit les différents arguments de Descartes, que l'A. classe en arguments *a priori* ou métaphysiques, et ceux *a posteriori*, ou déduits de l'expérience sensible (p. 197). Dans un premier temps, l'analogie entre les automates et les animaux est déployée en confrontation avec le corpus aristotélicien, d'où il suit que « l'animal machine, quoique physiquement impossible (irréalisable pour l'art humain), est métaphysiquement possible » (p. 207), par l'action de la puissance de Dieu. Selon l'A., celle-ci n'est appelée que pour mieux persuader les correspondants de Descartes, qui adapte son exposé aux circonstances. Suivent les preuves dites *a posteriori*, à savoir la spécialisation des actions animales, et l'absence de langage ; l'A. en conclut que l'argumentation de Descartes n'est pas décisive mais se veut seulement persuasive.

Il ne nous est pas possible de développer ici un compte rendu détaillé de la démonstration élaborée par Thierry Gontier, dont de nombreux points pourraient faire l'objet d'une analyse contradictoire. Nous soulignerons seulement qu'en mettant de côté la physiologie cartésienne, autrement dit en privilégiant comme il le fait la VI^e partie du *Discours* aux dépens de la V^e partie, il prive Descartes d'une étape logique dans son raisonnement. En effet la mise à l'écart explicite des aspects physiologiques (par exemple p. 162) laisse dans l'oubli les développements cartésiens sur les fermentations cardiaque et digestive, tout comme la reconstruction de la fabrique anatomique. Or le « principe de vie » identifié par Descartes, ainsi que les parties de la machine corporelle, abolissent justement l'écart entre les automates et les corps vivants animés, écart manifestement surdéterminé par l'A. Par ailleurs, l'identification d'une mémoire matérielle dans les lettres contemporaines du *Discours* lui aurait permis d'appréhender comment les bêtes peuvent apprendre *in utero*, par l'intermédiaire de la relation sympathique entre le fœtus et sa mère, l'ensemble formant dès lors un tout bien plus solide et cohérent que ne le laisse apparaître l'A. On notera enfin une lecture synchronique des différents arguments cartésiens, là où aurait pu être révélée une évolution de la position de Descartes, manifeste dans les modifications de son lexique.

Le ch. VI a pour objet le difficile problème de la « double essence de l'homme ». Après une première partie consacrée à la distinction de l'âme et du corps, conduisant à la « déréalisation » du corps humain, l'A. fait porter ses efforts sur l'union de l'âme et du corps. Suit l'exposé de différentes tentatives de

conciliation de ces deux perspectives antagonistes, d'abord en reprenant schématiquement la position de Leibniz, puis en relisant les *Passions de l'âme*. Le rôle central de la temporalité chez Descartes, faite d'alternances, est alors confronté à la conception montaigniste du temps, « suivant un axe continu » (p. 290). Reprenant un thème abondamment commenté, l'A. souligne avec pertinence que « du point de vue du corps humain pris indépendamment de l'union, il ne saurait y avoir ni violence, ni maladie, ni état pathologique » (p. 235). La position centrale de l'union, constituée comme expérience fondatrice (p. 270), et révélée par le doubleur (p. 275), permet à l'A. de conclure avec force qu'en l'homme, « l'animal n'est pas une machine » (p. 286). On notera enfin que face aux problèmes générés par la localisation de l'âme et ses actions sur le corps, l'auteur adopte implicitement une position malebranchiste (par exemple p. 260).

L'ouvrage s'achève par une brève conclusion en forme d'épilogue, où l'A. résume les deux versants du « paradoxe » : utilisé comme arme par Montaigne, le paradoxe entre rationalité et opinion commune est subi par Descartes. Les toutes dernières lignes oublient cependant les *Passions de l'âme* : « Quoi de plus contraire à l'entraînement de la vie que la *tabula rasa* [! ?] qui inaugure l'entreprise scientifique de Descartes ? À l'inverse, la science la plus achevée ne saurait prendre en charge l'exercice du vivant ». On retiendra donc de cette belle étude un éclairage intéressant sur la question de l'âme des animaux, et l'identification de l'ombre du texte montaigniste dans la VI^e partie du *Discours*. Toutefois, du fait de la mise hors jeu de la dimension proprement physiologique, il nous semble difficile de suivre l'A. dans ses ultimes conclusions.

V. A.

- 3. 1. 80.** JAMA (Sophie), *La nuit de songes de René Descartes*. Les trois songes du 10 novembre 1619 ont, comme on le sait, donné l'occasion de nombreux essais, en général de petite dimension. Ici, un épais volume, des notes très abondantes, une riche bibliographie (à laquelle manque toutefois, par exemple, l'essai de G. Sebba, *The Dream of Descartes*, Carbondale et Edwardsville, 1987), un *index* des noms témoignent de l'ampleur d'une recherche sans précédent. L'A. paraît toutefois considérer que d'autres « pistes de recherche » auraient pu être ouvertes (p. 261). En effet, par sa méthode, dite ethnologique, cette étude est absolument indéfinie, et seul le résultat principal est ici livré au lecteur. Il s'agit de confronter le récit des rêves avec d'autres récits, révélant un savoir implicite du rêveur. Comme le montre le chapitre conclusif, l'A. fait fonctionner les concepts classiques de la *Traumdeutung* freudienne (déplacement, condensation) dans l'étude d'une sorte d'inconscient culturel ou collectif, dont le propre est, évidemment, d'être bien peu rationnel. Cela permet de produire de multiples lectures des rêves, en un sens littéral (lecture dite, on ignore pourquoi, collégiale), puis ramené à des situations concrètes de la vie de Descartes, son enfance, son séjour au collège et ses voyages en Allemagne. Partout, se rencontrent des symboles et des analogies. Il y a des ressemblances entre Descartes et saint Martin, dont la vie est narrée ; le séjour à la Flèche permet de conter celle d'Ignace de Loyola et d'en tirer quelques traits communs ; il y a enfin du rapport avec Christian Rosencreutz etc. Dans ce savoir diffus, les lieux, les temps et les saisons ont leur

influence. Une « herméneutique calendaire » est ainsi proposée (p. 269) ; de même, l'on apprend que « dès sa naissance, et du fait de la situation géographique de La Haye [Touraine] et des Ormes-Saint-Martin [Poitou], Descartes fut confronté au problème des limites » (p. 82). L'A. reconstitue donc un « savoir traditionnel » probable, qui mêle les rites et les croyances populaires à ceux de l'alchimie et aux initiations les plus secrètes. L'A. reconnaît que Descartes n'a peut être pas tout cela à l'esprit en cette nuit de novembre, mais il subsiste toujours un « air de parenté » qui, semble-t-il, suffit à se dispenser de toute preuve : pour suivre complètement l'A., il faut croire à un déterminisme onomastique, géographique ou climatologique. Malgré les réserves que l'on exprimera plus bas, on ne cachera pas le plaisir qu'il y a parfois à lire ces histoires bien écrites et bien documentées.

S'il ne s'agissait que de contribuer à la connaissance des mythologies traditionnelles, l'ouvrage serait sans doute une réussite. Mais il a la prétention de donner la clé, non seulement des songes, mais encore de l'œuvre entière de Descartes (dès la p. 14 et surtout note p. 278). C'est donc en fonction de ce projet qu'il doit être véritablement apprécié. Dans son ensemble, le propos est clair : il entend montrer que le père du rationalisme moderne, le philosophe des idées claires et distinctes, commence sa carrière philosophique, sinon la fonde, par des songes irrationnels et s'appuie sur des images obsédantes qui dévoilent un arrière-fond occultiste permanent. Comme pour Kepler et Newton, l'image de clarté transmise par la tradition rationaliste de commentateurs doit donc subir des retouches au noir. Il n'est pas certain cependant que ce but, quoi qu'il vaille par lui-même, soit atteint. a) Il est manifeste que si la méthode des associations libres a de l'intérêt dans l'étude d'un psychisme individuel, l'arbitraire des associations n'a de sens que, précisément, dans l'unité de ce psychisme ; celles-ci ne peuvent aider à comprendre quelque chose comme un psychisme au statut collectif et social, à supposer que cela existe. Freud, à cet égard, était parfaitement fondé à refuser d'interpréter les rêves cartésiens. b) Les associations, contextualisations et analogies proposées dans l'ouvrage sont parfois défailantes : ainsi, il est déjà bien hasardeux de tirer une affinité particulière entre Descartes, Rosencreutz et les Rose-croix au motif que Renatus Cartesius a les mêmes initiales (p. 213, 265), mais cette hypothèse devient franchement absurde si l'on sait que Descartes refuse qu'on utilise la forme latine de son nom, qu'il juge feinte (AT III, 68 ; voir aussi 271). c) Quand bien même les associations seraient fondées par une correspondance réglée, que nous apprennent ces analyses sur la philosophie de Descartes ? Rien, sinon qu'elle est sous-tendue par le Y de Pythagore (p. 266), qui paraît convenir à l'image de l'arbre, de la croisée des chemins, du choix entre le vrai et le faux ou entre le bien et le mal et représenter ainsi une « vocation de philosophe ». On voit qu'à ce niveau de généralité, une lettre peut certes symboliser une philosophie : on pourrait ajouter n'importe quelle lettre et n'importe quelle philosophie. Il est ainsi singulier qu'à peu près aucun texte philosophique de Descartes ne soit analysé dans ces pages, et notamment pas ceux qui traitent, précisément, du songe, ou qui refusent les spéculations arithmétiques attribuées aux néo-pythagoriciens, à la réfutation de Lulle etc. Les raccourcis empruntés par l'A. dans tant de digressions sont parfois

extravagants. Ainsi, cette séquence pythagoricienne, concentré de paralogismes et d'approximations historiques : au motif que chez les pythagoriciens « l'appréhension du divin s'effectue (...) par la philosophie », et qu'il n'y a dans leur pensée aucune place pour « ce qu'on nommera plus tard théologie », se révèle une analogie profonde entre eux et Descartes : « N'est-ce pas un tel projet qui détermina Descartes tout au long de son existence : évoquer Dieu sans le recours direct à la théologie de son époque » (p. 250).

Ce livre prétend renouveler les interprétations de Descartes en retrouvant dans le récit des rêves le sens profond de son œuvre, mais il néglige la lettre obvie de tous les autres ouvrages et maintient en l'état les clichés les plus rabâchés et les lectures les plus naïves : la révélation de novembre 1619 aurait permis à Descartes de « devenir le grand philosophe que l'on sait » (p. 258), lui qui est l'« inventeur de la rationalité scientifique dont nous sommes les héritiers » (p. 263) etc. Bref, il démontre par le fait le contraire de ce qu'il entend établir.

F. de B.

- 3. 1. 94.** LOJACONO (Ettore), « Le ciel d'Aristote et le monde de Descartes (sur le monologue d'un péripatéticien éclairé face au *Monde* cartésien) ». L'A. montre avec brio, dans cette étude d'histoire culturelle, l'incompatibilité de l'image du monde péripatéticien avec celui de Descartes, en fonction de la différence de conception de la géométrie, de la matière, dans les thèses physiques fondamentales, celles en particulier de l'astronomie. Il conclut ainsi à l'impossibilité d'une *philosophia novantiqua*.

F. de B.

- 3. 1. 107.** MENN (Stephen), *Descartes and Augustine*. Dès la publication du *Discours* puis ensuite des *Méditations*, les objecteurs de Descartes ont souligné la parenté entre les thèses cartésiennes et celles d'Augustin. Ainsi Arnauld propose-t-il une reformulation augustinienne des arguments de Descartes – ce dont ce dernier lui sait gré (AT IX, 170 ; VII, 219). Cependant, l'A. note que depuis les années 20 et les travaux de Gouhier et de Gilson, le rapport entre la métaphysique cartésienne et la théologie de l'évêque d'Hippone n'a pas été sérieusement étudié. On ne peut que se féliciter de la réouverture de ce dossier et apprécier dans ce sens l'ouvrage de S. Menn. Il s'agit donc de voir en quoi Descartes réalise le vœu largement partagé par ses contemporains de bâtir, sur le fondement de la pensée d'Augustin, une nouvelle philosophie faisant contre poids à l'aristotélisme scolastique. La question est de stratégie philosophique : quel usage Descartes fait-il d'Augustin, pour quelles raisons et selon quels moyens ? L'étude comparative ne se limite pas au *cogito* mais s'étend à la méthode employée dans les deux philosophies, qui est de détacher l'esprit des sens pour parvenir à la contemplation de Dieu. Quant à la méthode herméneutique de l'A., elle consiste à interroger l'économie interne des *Méditations* à partir d'un ensemble de questions et de problématiques propres au *De Trinitate* et au *De Libero arbitrio*, notamment.

Ce parti pris méthodique explique la structure de l'ouvrage divisé en une première partie consacrée exclusivement à la pensée d'Augustin (mais aussi de

Plotin et de Cicéron) et en une seconde partie portant sur les principaux topiques des *Méditations* (l'âme et le corps, la théodicée, l'ordre des raisons, la découverte de Dieu). La lecture de Descartes est ainsi conditionnée par une interprétation de ce qu'est la pensée d'Augustin : c'est l'augustinisme d'Augustin qui est prioritairement étudié et ce n'est qu'après avoir proposé une conception (nouvelle) de la philosophie d'Augustin que l'A. tente de montrer en quoi les *Méditations* s'y conforment. Or, c'est sur cette question de méthode que nous pensons relever les principales déficiences de l'ouvrage : l'étude de l'augustinisme de Descartes ne peut, nous semble-t-il, se faire que sur la base de similitudes littérales strictes ; la parenté d'« esprit » entre les *Méditations* et le *De Libero arbitrio* ne peut être significative que si elle s'accompagne d'une parenté quant à la « lettre ». Une étude comparative génétique entre les deux œuvres, relevant les emprunts lexicaux et conceptuels de Descartes à Augustin, aurait présenté plus d'avantages que l'étude interne séparée de chacune de ces œuvres pour examiner ensuite leurs éventuels points de rencontre. L'A. adopte en réalité la méthode de Gueroult en acceptant de la contextualiser : l'ordre des raisons des *Méditations* est en effet l'objet principal de l'ouvrage mais référé à une possible ressemblance avec les réquisits augustinien. Cependant, la contextualisation n'est pas sollicitée pour résoudre des problèmes de logique interne, elle ne sert pas à expliquer les raisons de la métaphysique cartésienne ni leur ordre d'exposition. Il aurait toutefois été intéressant de montrer, par exemple, que les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu s'apparentent à l'itinéraire augustinien de l'âme vers Dieu – ne serait-ce qu'en notant l'introduction de la définition augustinienne-anselmienne de Dieu comme « *nihil enim ipso perfectius, nec etiam æque perfectum, cogitari aut fingi potest* » dans la preuve par les effets (AT VII, 48) – ou bien encore de voir en quoi l'*ordo meditando* des *Méditations* obéit à une structure augustinienne. En effet, le *De Libero arbitrio* articule ensemble les questions de l'existence et de la justification de Dieu – l'itinéraire augustinien étant tout à la fois théodicée et élévation de l'esprit à Dieu. Or, c'est le même ordre qui commande les *Méditations* : la théodicée de la IV^e *Méditation* trouve donc légitimement sa place au sein des preuves de l'existence de Dieu ; car si certains (*nonnulli*) font argument de l'existence du mal pour en inférer la non existence de Dieu, il convient de démontrer ensemble que Dieu existe et qu'il n'est pas responsable de l'erreur. C'est l'ordre même de méditer qui impose de répondre conjointement aux questions de l'existence de Dieu et de la capacité de l'homme à parvenir à la science et cet ordre est une reprise de la structure du *De Libero arbitrio* d'Augustin.

Il reste que l'A. ouvre avec cette étude un champ de recherche encore négligé : à la suite de ses travaux sur le sens de la philosophie d'Augustin et en prenant appui sur l'excellent outil de travail que représente l'*Index augustinocartésien* de Z. Janowski, récemment publié (Vrin, 2000), il est désormais plus aisé de préciser l'augustinisme de la métaphysique cartésienne et de se persuader de l'ordre augustinien des *Méditations*.

L. D.

- 3. 1. 110.** MILES (Murray), *Insight and Inference : Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*. Presentata dall'A. come « the first book-length study devoted specifically to Descartes's founding principle », l'opera si sviluppa attraverso un'analisi degli elementi costitutivi del « *cogito, ergo sum* » articolata secondo il seguente ordine espositivo : determinazione del preciso significato del *cogitare* (Part One, *Thought and Consciousness* : p. 55-227) ; esame della certezza della verità necessaria *sum* (Part Two, *Certainty and Truth* : p. 107-227) ; natura dell'inferenza marcata dalla particella logica *ergo* (Part Three : *Reflexion and Inference* : p. 229-359). Attraverso un puntuale confronto – soprattutto nel notevole apparato delle note (p. 391-529) – con la letteratura critica cartesiana classica e recente – sia anglosassone, sia francese, sia, anche, tedesca, con la sola eccezione rilevante, ma di prassi fra gli studiosi, dei contributi italiani – l'A. difende l'idea di una filosofia cartesiana fondamentalmente caratterizzata dal tentativo di elaborazione di una metafisica nel senso classico del termine (p. xv, 10). Esiste, dunque una marcata continuità fra il concetto cartesiano di metafisica e quello scolastico (p. 7), troppo spesso trascurata da letture idealistiche, come quelle di Hamelin, o di Gueroult, viziate all'origine da una confusione tra *ordo essendi* ed *ordo cognoscendi* : è certamente vero, infatti, che Descartes ribalta la tradizione scolastica, nel sostenere che la conoscenza della mente umana precede quella delle cose sensibili ; ma, dal punto di vista ontologico, la prospettiva aristotelica è meno capovolta che modificata, nella misura in cui Descartes si limita ad affermare che l'esistenza della mente è indipendente da quella delle cose materiali, senza pretendere, affatto, che queste ultime dipendano nell'essere dal pensiero (p. 6-8). La filosofia cartesiana si presenta, dunque, ancora come un realismo, misconosciuto nelle interpretazioni, prevalenti, del modello di cognizione istituito da Descartes nei termini di un « rappresentazionalismo » per cui oggetto immediato della conoscenza umana sarebbe sempre e solo l'idea ; una tale lettura, che è quella di autori come Gewirth, Kenny, Gilson, Marion, ed altri ancora, impoverisce quella che è la situazione cognitiva descritta da Descartes, irriducibile alla bipolarità atto percettivo/realtà extramentale per l'emergenza di un elemento ulteriore, e cioè la *conscientia* dell'atto ; è in quest'ottica che va letto il noto luogo della *lettera a Gibieuf* (« Je ne puis avoir aucune connoissance de ce qui est hors de moy, que par l'entremise des idées que i'en ay eu en moy », AT III, 473) », dove si suggerisce soltanto che non è possibile rappresentare oggetto alcuno senza pensarlo ma non, anche, che l'idea è l'unica cosa direttamente percepita, a motivo della distinzione tra oggetto del pensiero, coincidente con la realtà extramentale, ed oggetto della coscienza, identico all'atto del pensare (p. 39-40). Così, richiamandosi alla definizione di *cogitatio* fornita da Descartes nelle *Secundae Responsiones* (AT VII, 160), l'A. insiste sul fatto che la distinzione fondamentale in questione non è tra idea e cosa – intese, rispettivamente, come oggetto diretto ed indiretto del pensiero – ma, invece, tra ciò che è direttamente e ciò che è indirettamente presente alla *conscientia* ; il che conferma l'irriducibilità della *cogitatio* alla *conscientia*, intesa – al di là della sbavatura terminologica delle *Tertiae Responsiones*, dove è designata col termine *percipere* (AT VII, 181 – come struttura formale delle percezioni mentali (p. 58).

A legittimare la distinzione tra coscienza e pensiero è la natura del *cogito* : decomponibile teoricamente in quattro sfere di certezze (p. 73-76), il pensiero si concreta, di fatto, in un'unità che riassorbe in sé gli elementi in cui è analizzabile (p. 86), il che giustifica la necessità di una considerazione della *cogitatio* come struttura singola, che metta in luce la possibilità di omologare il punto di vista cartesiano a quello di Husserl, sulla base di una caratterizzazione del *cogito* come presenza immediata, alla coscienza di atti del pensare puri nel senso della riduzione fenomenologica (p. 86-95) ; è in questo contesto che si inserisce la polemica contro la pretesa, avanzata a suo tempo da Gueroult, di intendere il *cogito* cartesiano, il cui soggetto è un io empirico, secondo il modello dell'*Ich denke* kantiano, pur nel riconoscimento dell'impossibilità di asserirne l'esistenza attraverso la semplice introspezione e, quindi, della necessità di pensare, anche in Descartes, la verità come una funzione dell'intelletto (p. 102-104). Quanto al *sum*, la determinazione della sua necessità presuppone un esame preliminare dei gradi (p. 111-147) e dei tipi (p. 148-164) di certezza ; ne risulta, in polemica con le interpretazioni logiche, normative e psicologiche, una lettura per cui l'impossibilità di negare la propria esistenza è, per Descartes, anzitutto, metafisica (p. 165-183). In tutto questo, secondo Miles, la verità, nel suo significato primo è, in Descartes, da intendersi in senso fenomenologico, e cioè come certezza perfetta ; altre accezioni, pure presenti nell'opera cartesiana (cfr. il capitolo 13), prima fra tutte quella tradizionale di *adaequatio intellectus ad rem*, sono niente più che definizioni nominali, poiché la verità può essere adeguatamente intesa solo per esperienza interna (p. 172).

La fortuna delle interpretazioni normative e psicologiche del *cogito*, si spiega col fatto che queste sembrano le sole in grado di salvare il tentativo cartesiano di fondare la validità della ragione dall'accusa del circolo, che è da liquidare, invece, sulla base della distinzione – esplicitata da Descartes, invero, solo nella *lettera a Regius* del 24 maggio 1640 (AT III, 64 s.) – tra *scientia* e *persuasio*, che si contrappongono non come due gradi, ma come due tipi differenti di certezza entrambi perfetti, ma diversi in ciò, che la scienza è vera in tutti i tempi, mentre la persuasione lo è solo nel singolo istante in cui l'attenzione è rivolta al suo oggetto (p. 151-153) ; la verità del *cogito* è, allora, guadagnata senza circolarità poiché la veracità divina è richiesta per garantirlo solo in quanto oggetto di *scientia* ma non, anche, in quanto oggetto di *persuasio* (p. 179-180). Il problema del circolo, tuttavia, è solo spostato e non risolto finché non venga introdotta un'eccezione per le verità teologiche : l'esistenza e la veracità di Dio, pur essendo certezze oggetto di *scientia*, non abbisognano di essere a loro volta garantite ; è, quello della conoscenza di Dio, il solo caso in cui *scientia* e *persuasio* coincidono (p. 180-181).

La questione della validazione della ragione è, così, ricomposta : nella sua primaria utilizzazione, e cioè come facoltà di chiara e distinta *persuasio*, la ragione umana è interamente autonoma, mentre deve essere garantita attraverso la conoscenza di Dio qualora intenda configurarsi come *scientia* : la teoria della creazione delle verità eterne, ha visto bene Bréhier, è l'altro lato dell'autonomia della ragione, non la sovversione della ragione stessa (p. 225-227). Descartes fornisce, dunque, gli elementi essenziali per un'analisi della mente e della

struttura del mentale che, nel successivo dispiegarsi della filosofia moderna, culminante nella fenomenologia husserliana, sarebbe stata sradicata dal contesto entro il quale era stata originariamente pensata, e cioè la metafisica (p. 229). L'attento commento di alcuni luoghi del commento con Burman fornisce gli strumenti per una tale analisi a proposito della transizione dal *cogito al sum*: la pretesa contraddizione tra le *Secundae Responsiones* e *Principia* I, § 10 è dissolta interpretando come non sovrapponibili le due coppie oppozionali « conoscenza implicita/conoscenza esplicita » e « conoscenza del singolare/conoscenza dell'universale », sulla base del riconoscimento, per le nozioni comuni, di essere conosciute sia esplicitamente sia implicitamente. Si dà, dunque, una tripartizione – conoscenza implicita di nozioni prime ed universali (1), conoscenza esplicita del *cogito, ego sum* (2) e conoscenza esplicita delle nozioni prime ed universali (3) – che scioglie la difficoltà mossa da Burman mostrando che i *Principia* stabilivano che (2) è realmente dipendente da (1), mentre era la precedenza di (2) rispetto a (3) ad essere stata evidenziata all'altezza delle *Secundae Responsiones* (p. 237-238). In questo modo il colloquio con Burman mette in luce un caratteristico movimento o inferenza della mente all'interno della conoscenza pre-discorsiva, contrassegnato dal passaggio dall'implicita intellesione delle nozioni comuni considerate *in concreto* alla loro esplicita conoscenza *in astratto*: l'essenza di codesto processo sta nell'esplicita considerazione di ciò che è meramente implicito nella certezza con cui la mente intuisce di pensare e, dunque, di esistere (p. 238). Con ciò, è possibile interpretare il *cogito ergo sum* come una transizione della mente da una conoscenza implicita ad una conoscenza esplicita in cui l'*ergo* non esprime un'inferenza raziocinativa, ma un'induzione induttiva, intesa come attenzione riflessiva a quanto è implicito nell'atto del pensare (p. 279-287). Il *cogito* si presenta dunque come il primo momento del sapere metafisico e, insieme, il fondamento di ogni altra conoscenza: da un lato, la verità del *sum* è un *insight* evidente intuitivamente, guadagnato per semplice riflessione su ciò di cui si dà coscienza immediata; dall'altro, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e delle cose sensibili si presenta come un'inferenza logica che utilizza principi del lumen naturale intuitivamente evidenti nella riflessione sul *cogito, ergo sum* (p. 361).

Resta, da ultima, oggetto della conclusione (p. 361-390), un'analisi dell'impresa metafisica di Descartes, mossa dall'obiettivo di costituire un nuovo ordine dell'essere lungo le coordinate determinate da quella dimensione « meta-ontologica », o « ontologica fondamentale » in cui agisce l'idea dell'ente che sta alla base del sistema cartesiano considerato nel suo complesso, oltre che della filosofia moderna (p. 361-362).

Se Descartes, come veduto, non ha mai sostenuto quel rappresentazionalismo che pure, da parte di molti commentatori, specialmente di tendenza aristotelico-scolastica, gli si addebita, si deve affermare che il mondo cartesiano è per molti rispetti più vicino a quello aristotelico di quanto lo sia a quello platonico o a quello dell'idealismo (p. 363-365): la filosofia di Descartes si presenta come una *filosofia mista della trascendenza* che propugna un dualismo metodologico ed ontologico di cui è evidenziato, in polemica contro Gilson, l'affinità parziale con l'aristotelismo, filosofia mista dell'immanenza, pur nel

riconoscimento della parentela col platonismo, filosofia pura della trascendenza (p. 365-370).

Sta, alla base della filosofia cartesiana, una nuova idea dell'ente, che si contrappone radicalmente a quella aristotelica, nella misura in cui il significato primo dell'ente non è, più, una forma sostanziale, che non può essere compresa isolatamente dalla sua correlativa materia, ma un attributo essenziale, che per natura può essere concepito con chiarezza e distinzione indipendentemente dai modi corrispettivi (p. 387). Una siffatta rottura, peraltro, certamente, preparata, in parte, dalle categorie della nuova scienza, porta in realtà a compimento un processo di erosione della prospettiva aristotelica che s'era concretato nel medioevo cristiano, dove la forma, in Aristotele atto ultimo dell'ente, era stata concepita a sua volta come in potenza rispetto all'esistenza, nuovo, primo, significato dell'ente ; una volta che l'atto di esistere ha soppiantato la forma finita come idea guida dell'ente, era spianata la strada per un concetto interamente nuovo di essenza, come quello elaborato appunto da Descartes ; e ciò fa comprendere come sia impossibile intendere appieno il modo in cui si consuma il distacco cartesiano dall'aristotelismo indipendentemente dal riconoscimento di una continuità metafisica e teologica con l'idea dell'ente che il medioevo aveva costruito in opposizione ad Aristotele ; in questo senso, appunto, nella nuova epoca inaugurata da Descartes in filosofia, l'*ordo essendi* della metafisica tradizionale è solo modificato, ma non ribaltato, fino all'avvento di Kant, naturalmente, che con quella concezione metafisica aristotelica trasformata dalla Scolastica e rivoluzionata da Descartes romperà definitivamente, riducendo l'ente ad un atto sintetico formale della mente umana (p. 387-389).

I. A.

- 3. 1. 125.** PERLER (Dominik), « Sind die Gegenstände farbig ? Zum Problem der Sinneigenschaften bei Descartes ». Dans la lignée des ses réflexions sur la question de la représentation chez Descartes (voir *BC XXVIII*, 2.1.6), l'A. s'interroge ici sur le statut des couleurs dans la pensée cartésienne. Il s'élève contre l'idée selon laquelle elles ne seraient que de simples impressions subjectives. Il distingue en effet dans les textes cartésiens trois manières de considérer les propriétés sensibles : comme dispositions dans les objets matériels, comme impressions dans l'esprit, comme idées de telles impressions. Il y a donc bien un fondement objectif de l'impression sensible. Pourtant, dans la mesure où ce fondement n'est pas à proprement parler un mode de la substance étendue, mais une simple disposition de celle-ci (p. 192-193), nous ne pouvons en avoir une connaissance claire et distincte, et il ne peut donc être un objet d'étude pour la physique. Nous n'en avons qu'une idée matériellement fautive, c'est-à-dire une idée qui ne représente que l'impression causée en nous par la disposition de la matière, mais qui se donne pourtant de manière erronée comme la représentation de quelque chose hors de nous (p. 203). Bien que la seule connaissance que nous ayons de la qualité sensible ne puisse être que celle de l'impression qu'elle cause en nous, il ne faut pourtant pas la réduire à l'impression dont elle est la cause.

Cette thèse repose principalement sur une interprétation de l'article 198 de la quatrième partie des *Principes* (AT VIII-1, 322-323) qui paraît discutable : l'A.

y voit l'affirmation d'une réalité des qualités sensibles, dans la mesure où elles sont examinées *quatenus sunt in objecti*. Mais, selon lui, cette réalité n'est pas réductible aux modes de l'étendue, autrement dit, aux diverses figures, situations, grandeurs et mouvements de l'étendue, puisque Descartes y voit les *varias dispositiones istorum objectorum* : « Manifestement, Descartes conçoit les propriétés sensibles comme des *dispositions*. Celles-ci ne peuvent, à vrai dire, pas être purement et simplement identifiées aux modes des objets. Mais elles existent pourtant dans les objets matériels mêmes... » (p. 192). L'A. interprète ces dispositions comme des aptitudes distinctes de l'arrangement matériel du corps en question, comme des capacités, en un sens apparemment proche de l'*hexis* de la tradition aristotélicienne, alors que Descartes considère, comme le confirme l'article suivant, que les qualités sensibles ne sont rien en dehors de notre pensée que les dispositions, autrement dit, les divers arrangements des parties de la matière : *dispositiones quasdam in magnitudine, figura et motu consistentes* (AT VIII-1, 323).

L. R.

3. 2. CARTESIENS

3. 2. 1. *Descartes : Os Principios da Filosofia Moderna. O Cartesianismo Posto em questão, Analytica*, 3, 1998, 1, (abrégé *Os Principios da Filosofia Moderna*). Voir aux n^{os} **3. 1. 3, 18, 38, 48, 66, 68 et 70.**
 3. 2. 2. Ensemble dans le *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, sesta serie, anno LXXV (LXXVII), 16, 1996, 3. Voir aux n^{os} **3. 2. 24, 35, 36, 37, 40, 41, 49, 51, 52 et 73.**
-
3. 2. 3. ALMEIDA (Guido Antônio de), « A 'Dedução Transcendental' : O Cartesianismo Posto em Questão », *Os Principios da Filosofia Moderna*, p. 135-156. **Voir au n^o 3. 2. 1.**
 3. 2. 4. ANDERSON (A.), « On the practical foundation of Kant's response to epistemic skepticism », *Kant-Studien*, 89, 1998, 2, p. 145-166.
 3. 2. 5. AUDISIO (F.), « In margine all'edizione di *La filosofia di Giambattista Vico* di Benedetto Croce », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 18, 1998, 3, p. 403-417.
 3. 2. 6. BADIOU-MONFERRAN (C.), « Du *Discours de la méthode* au discours « sans beaucoup de méthode » : la grammaire du sublime chez Descartes et chez La Bruyère », *Papers on french seventeenth century literature*, 24, 1998, n^o48, p. 11-26.
 3. 2. 7. BALIBAR (Étienne), éd., *John Locke, Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of identity and diversity. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Seuil, 1998, 330 p.

- 3. 2. 8.** BECKERT (Cristina), « “A ideia de infinito em nós” : Descartes e Lévinas », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 563-574. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 9.** BELGIOIOSO (Giulia), « Le ‘parcours exemplaire’ de Paolo Mattia Doria : de Descartes à Platon », *Autour de Descartes*, p. 47-96. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 2. 10. BORDOLI (Roberto), *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza sulla Philosophia S. Scriptura Interpres di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Milano, FrancoAngeli, 1997, 472 p. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 2. 11.** BORGES DUARTE (Irene), « Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 507-524. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 2. 12. BORGHERO (Carlo), « Discussioni sullo scetticismo di Descartes (1650-1712) », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 18, 1998, 1, p. 1-25.
3. 2. 13. BRODY (J.), « Montaigne : philosophy, philology, literature », *Philosophy and literature*, 22, 1998, 1, p. 83-107.
3. 2. 14. CAHNÉ (Pierre Alain), « Note sur la comédie du *Menteur* : charge ironique de la parole du philosophe », *Papers on french seventeenth century literature*, 25, 1998, n°49, p. 397-399.
- 3. 2. 15.** CALAFATE (Pedro), « O cartesianismo de António Sérgio », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 487-496. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 16.** CAREL (Marion), « Justification et exception : le principe d'équité de Port Royal », *Autour de Descartes*, p. 193-217. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 2. 17.** CARMO FERREIRA (Manuel J.), « A leitura hegeliana de Descartes », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 437-448. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 18.** CHAUI (Marilena), « Fidelidade Infel : Espinosa Comentador dos *Princípios da Filosofia* de Descartes », *Os Princípios da Filosofia Moderna*, p. 9-74. **Voir au n° 3. 2. 1.**
- 3. 2. 19.** CHIMU (Adriana), « Générosité cornélienne et cartésienne – limites du rapprochement », *Autour de Descartes*, p. 301-314. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 2. 20.** CHITAS (Eduardo), « Descartes entre Hegel et Marx », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 449-464. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 2. 21. COOK (M.), « The ontological status of malebranchean ideas », *Journal of the history of philosophy*, 36, 1998, 4, p. 525-544.
- 3. 2. 22.** CORREIA (Carlos João), « Sobre o « erro » de Descartes », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 587-595. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 23.** COXITO (Amândio), « A questão da irreligiosidade de Descartes em pensadores portugueses do século XVIII », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 427-436. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 24.** CRASTA (Francesca Maria), « Sulla presenza di Descartes nella *Galleria di Minerva* », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 321-329. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 25.** CUNITÀ (Alexandra), « Traduction et grammaire générale », *Autour de Descartes*, p. 227-238. **Voir au n° 3. 1. 5.**

3. 2. 26. DARMON (J.-C.), « Gassendi et la 'Rhétorique' de Descartes », *Papers on french seventeenth century literature*, 25, 1998, n°49, p. 401-429.
3. 2. 27. DI BELLA (Stefano), « L'astratto e il concreto. Hobbes, Leibniz e la riforma dell'ontologia », *Rivista di storia della filosofia*, 53, 1998, 2, p. 235-266.
- 3. 2. 28.** DUARTE (Inês), « Chomsky e Descartes : o uso estratégico de um argumento cartesiano e a fundação das ciências da cognição », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 547-562. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 2. 29. DUCHESNEAU (François), *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998, 402 p.
- 3. 2. 30.** ESQUISABEL (O. M.), « *Umbra cartesiani* : la huella de Descartes en el proyecto leibniziano de la característica », *Revista latinoamericana de filosofía*, 24, 1998, 1, p. 87-123. **Voir au n° 3. 1. 2.**
- 3. 2. 31.** ESTEVES BORGES (Paulo Alexandre), « Um Deus enganador, imperfeito criador do mundo possível – anti-cartesianismo, anti-leibnizianismo e ilusionismo em teixeira de pascoas », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 465-486. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 32.** ESTEVES PEREIRA (José), « Descartes no pensamento de Miranda Barbosa », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 497-506. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 2. 33. FREUDIGER (J.), « *Methodus resolutiva* : Antikes und Neuzeitliches in Jacopo Acontios Methodenschrift », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45, 1998, 3, p. 407-446.
3. 2. 34. FREULER (L.), « Métaphysique et morale de Descartes à Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, 2, p. 219-236.
- 3. 2. 35.** GARIN (Eugenio), « Per una storia dei cartesiani in Italia. Avvertenza », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 307-311. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 36.** GARIN (Eugenio), « A proposito di centenari cartesiani », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 495-499. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 37.** GATTO (Romano), « Il cartesianesimo matematico a Napoli », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 360-379. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 38.** GLEIZER (Marcos André), « Espinosa e a Idéia-Quadro Cartesiana », *Os Principios da Filosofia Moderna*, p. 75-89. **Voir au n° 3. 2. 1.**
- 3. 2. 39.** GLEIZER (Marcos André), « Spinoza y a Idea-Cuadro Cartesiana », *Revista latinoamericana de filosofía*, 24, 1998, 1, p. 41-54. **Voir au n° 3. 1. 2.**
- 3. 2. 40.** GUERRINI (Luigi), « "Lo stile de' Geometri". La filosofia cartesiana nell'opere di Alessandro Pascoli (1669-1757) », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 380-394. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 41.** GUERRINI (Luigi), « Note su traduzioni manoscritte delle opere cartesiane », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 500-507. **Voir au n° 3. 2. 2.**
3. 2. 42. HARRISON (P.), « The virtues of animals in seventeenth century thought », *Journal of the history of ideas*, 59, 1998, 3, p. 463-484.

3. 2. 43. HITCHCOCK (A. G.), « Entertaining strangers : a dialogue between Galileo and Descartes », *Comparative Criticism*, vol. 20 : *Philosophical dialogues*, Cambridge University Press, 1998.
3. 2. 44. HOYT-O'CONNOR (Paul E.), « Progress without end. Rationality and the good in Descartes's *Discourse* and in Hobbes' *Leviathan* », *International philosophical quarterly*, 38, 1998, 4, n° 152, p. 393-407.
3. 2. 45. JAUREGUI (C.), « Algunas reflexiones acerca de la interpretacion de B. Stroud de los argumentos antiscepticos kantianos », *Daimon*, 16, 1998, p. 23-39.
- 3. 2. 46.** KABUTO (Hirokuni), « Descartes et Pascal : Descartes, inutile et incertain », *Lire Descartes*, p. 146-156. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 2. 47. KÖTTER (R.), « Newton and Goethe zur Farbenlehre : wie reale sind die Farben », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, 1998, 4, p. 585-600.
- 3. 2. 48.** LEBRUN (Gérard), « Hegel e a 'Ingenuidade' Cartesiana », *Os Principios da Filosofia Moderna*, p. 157-194. **Voir au n° 3. 1. 1.**
- 3. 2. 49.** LIGUORI (Girolamo de), « La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento. Giovambattista De Benedictis », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 330-359. **Voir au n° 3. 2. 2.**
3. 2. 50. LODGE (Paul), « Leibniz's heterogeneity argument against the cartesian conception of body », *Studia leibnitiana*, 30, 1998, 1, p. 83-102.
- 3. 2. 51.** LOJACONO (Ettore), « L'arrivo del *Discours* e dei *Principia* in Italia : prime letture dei testi cartesiani a Napoli », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 395-454. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 52.** MARCIALIS (Maria Teresa), « Genovesi e Cartesio », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 455-475. **Voir au n° 3. 2. 2.**
3. 2. 53. MARION (Jean-Luc), « Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate », *Philosophique* (n° intitulé *Spinoza*, éd. par Louis UCCIANI, J.-M. LE LANNOU & Ch. LAZZERI), 1998, p. 207-240.
- 3. 2. 54.** MARTÍNEZ (Francisco José), « Recepción espinosista de la ontologia cartesiana », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 407-414. **Voir au n° 3. 1. 6.**
- 3. 2. 55.** MATSUDA (Katsunori), « Descartes et Spinoza : la méthodologie comme point de départ du débat sur le libre arbitre », *Lire Descartes*, p. 169-180. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 2. 56.** MATSUDA (Tsuyoshi), « Descartes et Leibniz : l'intuition ou la logique ? », *Lire Descartes*, p. 181-191. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 2. 57. MATTON (Sylvain), « Cartésianisme et alchimie : à propos d'un témoignage ignoré sur les travaux alchimiques de Descartes. Avec une note sur Descartes et Gómez Pereira », in *Aspects de la tradition alchimique au XVII^e siècle. Actes du colloque international de l'Université de Reims-Champagne-Ardenne (Reims, 28 et 29 novembre 1996)*, sous la direction de GREINER (Frank), Paris (S.É.H.A.) – Milan (Archè), 1998, p. 111-184.
3. 2. 58. MINER (R. C.), « *Verum-factum* und practical wisdom in the early writings of Giambattista Vico », *Journal of the history of ideas*, 59, 1998, 1, p. 53-73.

3. 2. 59. MOREROD (C.), « La coextensivité de l'âme et du corps en philosophie et en ecclésiologie », *Nova et vetera*, 73, 1998, 3, p. 23-33.
3. 2. 60. MULSOW (M.), « Definitionskämpfe am Beginn der Moderne : Relationsontologie, Selbsterhaltung und *Appetitus societatis* im 17. Jahrhundert », *Philosophisches Jahrbuch*, 105, 1998, 2, p. 283-303.
- 3. 2. 61.** MUNAKATA (Satoshi), « Descartes et Gassendi : le dualisme rationnel et le matérialisme empirique », *Lire Descartes*, p. 157-168. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 2. 62. OAKLEY (F.), « The absolute and ordained power of God and King in the sixteenth and seventeenth centuries : philosophy, science, politics, and law », *Journal of the history of ideas*, 59, 1998, 4, p. 669-690.
3. 2. 63. OKABE (Hideo), « La méthode de l'analyse et de la découverte chez Leibniz et Descartes » (en japonais), *Bulletin de l'Institut de musique de Tokyo*, 22, 1998, p. 93-121.
- 3. 2. 64.** PANZARU (Ioan), « Descartes et Geulincx : le problème de l'autonomie du sujet », *Autour de Descartes*, p. 153-172. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 2. 65. PANZARU (Ioan), « Descartes et Geulincx : le problème de l'autonomie du sujet », *Synthesis*, 23, 1996, p. 11-22. Oubli du *BC XXVII*.
- 3. 2. 66.** PRADO Júnior (Bento), « Descartes e o Último Wittgenstein : O Argumento do Sonho Revisitado », *Os Princípios da Filosofia Moderna*, p. 219-246. **Voir au n° 3. 2. 1.**
3. 2. 67. PRIAROLO (M.), « Una difficile eredita : Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 18, 1998, 3, p. 378-402.
- 3. 2. 68.** RIBEIRO DE MOURA (Carlos Alberto), « Cartesianismo e Fenomenologia : Exame de Paternidade », *Os Princípios da Filosofia Moderna*, p. 195-218. **Voir au n° 3. 2. 1.**
- 3. 2. 69.** ROSENFELD (D. L.), « Arnauld e as tensoes do cartesianismo », *Revista latinoamericana de filosofia*, 24, 1998, 1, p. 23-40. **Voir au n° 3. 1. 2.**
- 3. 2. 70.** S. NASCIMENTO (María das Graças), « Cartesianismo e Ilustração », *Os Princípios da Filosofia Moderna*, p. 123-133. **Voir au n° 3. 2. 1.**
3. 2. 71. SCHEIB (A.), « Zur kreatürlichen Freiheit und zur moralischen Neutralität göttlicher Assistenz bei Geraud de Cordemoy », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80, 1998, 1, p. 52-74.
3. 2. 72. SCHNEIDER (Martin), « Denken und Handeln der Monade. Leibniz' Begründung der Subjektivität », *Studia leibnitiana*, 30, 1998, 1, p. 68-82.
- 3. 2. 73.** SERRAPICA (Salvatore), « Note napoletane alle *Passioni dell'anima* », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3, p. 476-494. **Voir au n° 3. 2. 2.**
- 3. 2. 74.** STOIANOVICI (Dragan), « Questions de sémantique dans la *Logique* de Port-Royal », *Autour de Descartes*, p. 175-191. **Voir au n° 3. 1. 5.**
- 3. 2. 75.** TAMURA (Hitoshi), « Descartes et l'empirisme anglais », *Lire Descartes*, p. 192-201. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 2. 76.** VIANA FERREIRA (J. Carlos), « Hobbes e Descartes : desencontros e convergências », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 399-406. **Voir au n° 3. 1. 6.**

3. 2. 77. VINATY (B.), « Le cœur chez Pascal », *Science et esprit*, 50, 1998, 1, p. 5-27.
3. 2. 78. WEINRICH (Klaus), *Die Lichtbrechung in den Theorien von Descartes und Fermat*, Sudhoffs Archiv, Beihefte, 40, 1998, 171 p.
3. 2. 79. YAMADA (Hiroaki), « *Cogito*, idée, vérité chez Malebranche et Descartes » (en japonais), *Bulletin de la faculté des lettres de l'Université de Nagoya*, 132, 1998, p. 1-24.
3. 2. 80. YAMAGUCHI (Nobuo), « Introduction à l'étude de Mersenne (2) » (en japonais), *Bulletin de la faculté des lettres de l'Université d'Okayama*, 30, 1998, p. 17-38.
3. 2. 81. YAMAMOTO (Michio), « Descartes, Lambert et Kant : le problème du dualisme moderne », *Lire Descartes*, p. 202-215. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 2. 1. *Descartes : Os Princípios da Filosofia Moderna* (et BC XXVIII, 3.1.7). Il est toujours difficile de rendre compte d'actes d'un colloque, en l'espèce celui qui s'est tenu en octobre 1996, l'année du quatrième centenaire de la naissance de Descartes, à Rio de Janeiro. La revue *Analytica*, publiée par le département de philosophie de l'Université fédérale de Rio de Janeiro, a consacré deux livraisons aux Actes du Colloque. La première réunit onze communications sur Descartes, la seconde reproduit les huit portant sur la réception du cartésianisme. Les questions de physique et de métaphysique cartésiennes contenues dans le premier fascicule sont traitées par plusieurs experts internationaux, Michelle et Jean-Marie Beyssade, Edwin Curley (qui revient sur son évaluation de 1978 des preuves de Dieu), Dan Garber, Margaret D. Wilson. Plusieurs collègues brésiliens abordent des interprétations des *Meditationes*. Spinoza, Leibniz, puis Hegel, Husserl et Wittgenstein sont mobilisés pour le second volume (Raul Landim Filho ayant traité du quatrième paralogisme de la *Critique de la raison pure* dans le premier volume). Une vaste palette d'interprétation, qui prolonge bien des thèmes traités en Europe pendant la même année et qui montre souvent une bonne connaissance de la problématique actuelle. La santé des études cartésiennes au Brésil montre que la tradition philosophique universitaire s'y est maintenue à un excellent niveau.

J.-R. A.

3. 2. 2. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996, 3. La livraison tout entière du *Giornale Critico* est consacrée au cartésianisme en Italie, avec des articles extrêmement intéressants, qui témoignent du renouvellement de l'histoire nationale de la philosophie. Après un bref *avertissement* d'Eugenio Garin sur l'histoire du cartésianisme en Italie (le texte inédit de 1952 qu'il publie en appendice appartient aussi à cette histoire), sept articles et deux *postille* tissent les mailles serrées de la tapisserie philosophique italienne au début du XVIII^e siècle : dans la *Galleria di Minerva*, un journal littéraire vénitien (1696-1717) (F. M. Crasta 3. 2. 24) ; à propos du jésuite de Benedictis, qui publie à Naples entre 1686 et 1692 quatre volumes de *Philosophia peripatetica* (Gir. de Liguori 3. 2. 49) ; d'Alessandro Pascoli (1669-1757) (Luigi Guerrini, 3. 2. 41 qui donne aussi une étude attentive de plusieurs traductions italiennes de Descartes, conservées en

manuscrits à la Bibl. Casanatense de Rome et à Bologne) ; ou d'Antonio Genovesi (M. T. Marcialis **3. 2. 52**). Naples est bien au centre de cette étude de la pénétration du cartésianisme en Italie, particulièrement étudiée pour la *Geometria* par Romano Gatto (**3. 2. 37**) : la mathématique cartésienne, qui s'introduit par les mêmes réseaux (souvent jésuites) qui avaient diffusé Viète, rencontre des difficultés, de la part de mathématiciens qui ne voulaient pas renoncer aux méthodes euclidiennes (*resolutio-compositio*). Cet ensemble complète le catalogue de l'exposition bibliographique présentée à Naples (BC XXVIII, 2.2.1), en reprenant ici l'introduction d'Ettore Lojacono sur les premières lectures de textes cartésiens (*Discours et Principia*) à Naples.

J.-R. A.

- 3. 2. 7.** BALIBAR (Étienne), éd., *John Locke, Identité et différence*. Puisque c'en est fini, depuis quelques années maintenant, dans les commentaires cartésiens, de l'attribution à Descartes d'un concept français de conscience (au sens non moral du terme) compte tenu des deux seules occurrences d'AT III, 474₁₂ et IX-1, 137 et leur faible autorité, il restait cependant utile de montrer quand ce concept – si crucial pour la suite de l'histoire de la philosophie – naissait véritablement. Sa généalogie s'enracine dans les tensions qui opposent les post-cartésiens. Le terme même de « con-science » apparaît dans la traduction française par Coste de l'*Essay* II, xxvii de Locke. *Consciousness* était apparu en anglais d'abord, en 1678, avec Cudworth. Les brouillons de l'*Essay* (1671) n'employaient pas le terme. C'est la lecture de Cudworth qui déterminera Locke à l'utiliser (voir la note de son Journal en date du 20 février 1682). Faisant fond sur le traité de l'identité et de la diversité (II, xxvii) qu'il retraduit dans la seconde partie de l'ouvrage, pp. 132-181 (édition bilingue, après la traduction de Coste, p. 104-131), É. Balibar introduit d'abord à sa problématique en se penchant, si l'on ne retient que le point de vue cartésien, sur le « *Cogito* et [la] *cogitatio* : éthique et métaphysique de la certitude de soi-même chez Descartes » (p. 32-44) qui consiste en un bref commentaire des textes classiques de la II^e Méditation et du § 9 des *Principes* I notamment. L'on passe ensuite à « L'idée d'une métaphysique de l'âme chez les 'cartésiens' français » (p. 45-50), par où il faut entendre Arnauld (qui n'emploie jamais le terme de conscience en français ou latin), La Forge (qui introduit en 1666 le néologisme de conscience dans le *Traité de l'esprit de l'homme* en s'écartant de Descartes dont il oublie la valeur individuelle du *cogito*) et Régis (qui convertit aussi le je cartésien en « moi conscient »). Ces cartésiens sont des tenants de la conscience claire comme connaissance de soi. L'A. réserve alors un traitement spécial à la « Conscience en tant que connaissance : Malebranche » (p. 50-57) et montre en quoi ce dernier va contre les autres cartésiens. La conscience malebranchiste est une connaissance bien sûr, mais confuse. D'ailleurs, la référence en note de Coste à Malebranche pour justifier son emploi de con-science n'est introduite que dans la réédition de 1729, tant il sent que l'orientation philosophique de la conscience lockienne s'oppose à celle de Malebranche (qu'il connaissait bien pour avoir rédigé une critique de la *Recherche* en 1696 où il traduisait déjà la conscience de Malebranche par *consciousness* !). Locke veut critiquer Descartes autrement que Malebranche.

« Sa *consciousness* n'est pas une idée confuse marquant une limite pour la connaissance et la maîtrise de soi-même. Elle est au contraire une reconnaissance immédiate, par le *Mind*, de ses opérations sur sa « scène » intérieure (...). La *consciousness* de Locke (...) n'est pas « moins consciente » que la *cogitatio* cartésienne, elle l'est « plus » ! » (p. 26). Ces analyses sont très utilement complétées par la quatrième partie du livre qui donne les textes de Descartes, La Forge, Malebranche, Régis et Leibniz notamment. Signalons encore qu'un glossaire très complet fait office de troisième partie (p. 183-261). L'entrée *Consciousness* (p. 191) donne un relevé des divers équivalents de traductions employés par Coste : sentiment (intérieur), conviction, connaissance, con-science. L'ensemble est coiffé d'une solide bibliographie (p. 317-325).

M. D.

3. 2. 29. DUCHESNEAU (François), *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*.

L'A. présente la version remaniée des conférences données au printemps 1995 à Louvain-la-Neuve sur le thème *Empirisme et Rationalisme classique : La problématique de l'être vivant*. Le livre fournit à son A., spécialiste de l'épistémologie des sciences biologiques du XVIII^e siècle à nos jours, l'occasion de reconnaître l'importance, la variété et l'influence décisive des conceptions de l'être vivant élaborées au XVII^e siècle.

Son objectif est de « retracer, dans quelques instances particulières mais tout à fait stratégiques, l'étroite corrélation de l'invention philosophique et des considérations empiriques, expérimentales et conceptuelles qui tendent à composer les éléments d'une théorie du vivant. » Les dix chapitres sont rédigés avec clarté, et certains, sur Locke et Leibniz, nuancent des écrits antérieurs de l'A. Sont d'abord présentés, « les présumés de Van Helmont et de Harvey », « le modèle mécaniste de Descartes », les « principes d'animation et finalité chez Gassendi », « la conception intégrée de Spinoza », « l'idée néo-platonicienne du vivant chez More et Cudworth ». Puis l'A. étudie « l'avènement du microstructuralisme » (c'est-à-dire les propriétés vitales chez Francis Glisson et Marcello Malpighi, très attentifs aux observations faites à l'aide du microscope), « les hypothèses préformationnistes » (épigenèse selon Harvey, préformation selon Malpighi), « Locke et la méthode empiriste appliquée au vivant », (avec une excellente présentation de l'influence de Thomas Sydenham sur Locke), « du mécanisme à l'animisme : Claude Perrault et Stahl ». Le célèbre professeur de médecine de Halle, Georg-Ernst Stahl, est également présent dans le dernier chapitre, très important et lumineux, consacré à Leibniz et au concept d'organisme. C'est en effet après la publication de la *Theoria medica vera* de Stahl en 1708, que Leibniz rédigea des *Animadversiones in G.E. Stahl's Theoriam medicam veram*, point de départ d'une controverse, très finement analysée par F. Duchesneau, mettant en question le concept nouveau d'organisme.

Le deuxième chapitre, qui présente le modèle mécaniste de Descartes et sa théorie de l'animal-machine, va ici particulièrement retenir notre attention. Le lecteur qui s'intéresse avec le recenseur à la conception cartésienne du *principe de vie*, qui connaît l'œuvre de J. Roger (*Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle, La génération des animaux de Descartes à l'Ency-*

*clopédie*¹) et l'article de G. Rodis-Lewis « Limitations of the mechanical model in the Cartesian conception of the organism »², se permettra de regretter le manque d'originalité de ce chapitre. L'importance de la circulation sanguine et des questions relatives à la génération dans l'œuvre de Descartes y sont mises en avant, mais l'ancienneté des analogies instrumentales en médecine et le contexte médico-philosophique des écrits de Descartes sur le vivant ne sont pas précisés. Après le ch. I rappelant les présupposés néo-platoniciens de Van Helmont et aristotéliens de Harvey, écho des analyses pionnières de Walter Pagel sur ces deux médecins³, il ne serait pas exact d'imaginer que les modèles mécanistes élaborés par Descartes soient originaux. Les analogies instrumentales se rapportant au fonctionnement des organes du corps humain sain sont en effet banales depuis l'Antiquité. La comparaison entre les poumons et les soufflets utilisés dans les forges figure dans le *De respiratione des Parva Naturalia*. Ces soufflets des forgerons servent chez Galien à expliquer le mouvement des artères (cf. *De usu partium*, VI, XXI), comparaison discutée par Harvey (*De motu cordis*, ch. III), et par Descartes (à *Plempius*, 15 février 1638, AT I, 526). Avant l'apparition des traités d'anatomie, les manuels de chirurgie ont montré l'impact des techniques artisanales sur la variété des comparaisons utilisées par les chirurgiens pour tenter de décrire le fonctionnement du corps vivant. En témoignent par exemple les écrits de Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel, premier rédacteur en France d'un traité de chirurgie, et ensuite de Guy de Chauliac. Le lien entre le corps humain, blessé, amputé, souffrant, et le fonctionnement des machines est mis en scène dans certains textes d'Ambroise Paré, notamment ses livres sur les *Tumeurs*, les *Plaies*, les *Fractures*, et les *Opérations de chirurgie* (in *Les Œuvres*, Paris, G. Buon, 1585). Des illustrations montrent différents dispositifs mécaniques créés par le chirurgien pour opérer et réparer les corps mutilés et leurs parties lésées qui soulèvent des problèmes mécaniques voisins de ceux des artisans constructeurs de machines et des ingénieurs. À la même époque en Italie, Girolamo Cardano (Cardan) poursuit la lignée des « médecins-ingénieurs ». Les livres d'anatomie issus de la restauration de cette science par Vésale, utilisent des comparaisons et métaphores renvoyant à l'essor des techniques pour décrire les fonctions vitales du corps. Les traités médicaux de la fin du XVI^e siècle et du premier tiers du XVII^e siècle, ceux de Bauhin, de Du Laurens, de Riolan (fils), évoquent souvent des modèles mécanistes pour expliquer les fonctions du corps vivant. Si dans *L'Homme* et dans le *Discours*, Descartes s'inspire de plusieurs de ces modèles, et emprunte la comparaison du corps humain avec une machine hydraulique (*L'Homme*, AT XI, 130-131) à l'ingénieur et architecte Salomon de Caus (cf. *Les raisons des formes mouvan-*

1. Paris, 1963, 1971, 1993.

2. In Hooker (ed.) *Descartes. Critical and Interpretive Essays*, 1978, texte remanié pour *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, P.U.F., 1990, VI, « Limites du modèle mécanique dans la « disposition » de l'organisme ».

3. Cf. *Joan Baptista Van Helmont, Reformer of Science and Medicine*, Cambridge University Press, 1982, *William Harvey's Biological Ideas*, Basel, 1967 et *New Light on William Harvey*, Basel, 1976.

tes), comme l'a montré J. Baltrusaitis⁴, l'originalité de Descartes réside dans la systématisation du mécanisme. La cinquième partie du *Discours de la méthode* présente cette systématisation en l'associant à la réécriture cartésienne de la démonstration de la circulation du sang et à l'explication du mouvement du cœur fondée sur des raisonnements relevant des principes du mécanisme. Descartes dégage la découverte de la circulation du sang du contexte aristotélicien et vitaliste dans lequel Harvey l'avait inscrite. En outre, l'explication cartésienne du mouvement du cœur évite le recours à toute « faculté pulsifique », ou, comme chez Harvey, à la contractilité, propriété que rien n'explique. Descartes dissocie le cœur et l'âme, et définit le « principe de vie » par le célèbre « feu sans lumière » résidant dans le cœur, feu qui n'est « point d'autre nature que celui qui chauffe le foin lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe » (AT VI, 46). La *méthode* cartésienne appliquée à la médecine propose ainsi une nouvelle approche du lien traditionnel entre médecine et méthode.

Mais le mécanisme corporel posé par Descartes ne saurait faire oublier que dès la rédaction de *L'Homme*, seule l'union de l'âme au corps permet de définir le « vrai homme » (AT XI, 202 et VI, 59). Ce « vrai homme » éprouve des sensations, que Descartes appelle « sentiments » et qu'il analyse dans la *Dioptrique*. Ces sensations prouvent, selon Descartes, l'union de l'âme au corps, thème développé dans la *Méditation sixième*, à la fin des *Principes*, et dans le traité des *Passions de l'âme*.

Il nous paraît regrettable que l'analyse cartésienne des sensations et leur fonction vitale ne soit pas abordée dans ce livre qui porte plus sur la thématique inaugurée par Francisque Bouillier dans son étude *Le principe vital et l'âme pensante* (1862, 1873), que sur *Les modèles du vivant*. L'index, qui distingue « principe de vie » et « principe vital » doit être complété par les références aux pages 119, 185, 220, 277, 284, 296, 327, 350, 362. Le titre des cours dispensés à Louvain, cité au début de cette recension, cerne plus précisément le contenu de l'ouvrage de F. Duchesneau que celui retenu pour la publication. Car l'A. aborde la question des sensations, de la sensibilité, du sens commun et des passions chez certains des auteurs traités. Or Henry More, étudié à partir de *The Immortality of the Soul*, a reconnu l'influence des *Passions de l'âme* de Descartes dans l'élaboration de son ouvrage (cf. Epître dédicatoire à Lord Conway). More, Spinoza, Claude Perrault et Leibniz n'ont-ils pas questionné le mécanisme cartésien et la conception cartésienne de l'âme ?

A. B.-H.

3. 2. 57. MATTON (Sylvain), « Cartésianisme et alchimie : à propos d'un témoignage ignoré sur les travaux alchimiques de Descartes. Avec une note sur Descartes et Gómez Pereira ». Le témoignage en question provient d'une citation de D. G. Morhof : « Cornelis van Hog[h]elande (...) ne posséda en vérité lui-même rien du secret [de la transmutation métallique], mais, ayant suivi les écrits de Theobald [son oncle (et non pas père comme on le dit souvent)], qui disait possédait le

4. Cf. *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris, 1955, 1984.

secret], (...) a beaucoup opéré en compagnie de Descartes » (*De metallorum transmutatione*, 1673). L'on peut accorder foi à ce témoignage. Ces travaux ont dû intervenir à Leyde en 1640 ou 1641. La fin de la première partie de l'article résume le contenu (cartésien) des *Cogitationes* de (?) Cornelis van Hogelande dédiées à Descartes. La seconde partie de l'article (L'alchimie chez les cartésiens, p. 123-150) étudie d'abord les œuvres de Regius, Clauberg et Heereboord. L'A. souligne (p. 128) notamment que Clauberg force, quand il le commente, le texte cartésien en disant que le suc aigre, les petites branches souples de la matière huileuse et le vif argent *sont* les trois principes *actifs* des chimistes, là où Descartes, dans les *Principia*, ne parlait que d'une *possibilité* et n'employait pas la distinction actif/passif des cinq principes internes à la chimie. Les références à la chimie sont plus nombreuses dans les textes de la seconde génération de cartésiens, notamment les médecins, comme Blankaart, Chauvin : c'est alors la place de la chimie et/ou de l'alchimie dans les sciences qui est en jeu principalement et non celle de la transmutation alchimique. Sur cette question, l'A. rapporte un passage de Rohault dans le *Traité de Physique* (3^e partie, ch. VI, §§ VIII-IX), en donnant le texte publié et la leçon d'un ms antérieur resté inexploité (p. 143-145). Il ressort de ses analyses que « l'affirmation, sur la base d'une physique cartésienne, de la possibilité des transmutations métalliques n'était (...) pas exclusive d'un scepticisme (...). Les cartésiens reprennent la plupart des critiques inlassablement formulées par Marin Mersenne » (p. 147). Tatinghoff ou Arnauld et Nicole s'en prennent aussi à la façon d'écrire de Fludd qui apparaît alors comme une figure emblématique de l'alchimie. La dernière partie de l'article proprement dit fait le travail symétrique du précédent puisqu'il s'agit de la réception du cartésianisme chez les alchimistes. Que ce soit Alary, Bachou ou Borch, les alchimistes ont eux aussi fait payé en retour aux cartésiens (en un sens très large englobant Boyle par exemple) leur scepticisme ou hostilité à leur endroit. La critique est plus acerbe chez un Jean Patrocle Parisot ou Joseph Chambron et Edme Didier (?), l'auteur des *Essais de physique* (1684). La critique de Descartes (et des « cartistes ») chez ce dernier repose sur son adhésion à la conception d'une âme du monde contre le mécanisme. Dès C. van Hogelande on discuta de l'identification de la matière subtile de Descartes avec l'âme du monde, ce dont se font l'écho le P. L.-B. Castel et F. M. Colonna au début du XVIII^e siècle. L'article s'achève par la présentation de l'œuvre (subventionnée par Christine de Suède) de Borri qui fit coexister le paracelsisme et le cartésianisme ; et de Pelvert, qui au XVIII^e siècle, rangea Descartes aux côtés d'Aristote ou Gassendi pour leurs communes théories de la matière fondées sur des idées creuses. L'article, particulièrement annoté et instruit est complété (p. 173 sqq.) d'une note sur « Descartes et l'*antoniana margarita* de Gómez Pereira » et des trois appendices donnant des extraits de C. van Hogelande, Malebranche et Chauvin.

M. D.

3. 3. DIVERS

- 3. 3. 1.** ABIKO (Shin), « Descartes et le positivisme français : la compréhension comtienne de Descartes », *Lire Descartes*, p. 226-237. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 3. 2.** ALEXANDRESCU (Vlad), « Descartes et la théorie de l'énonciation », *Autour de Descartes*, p. 239-248. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 3. 3. BESNIER (Jean-Michel) & SACHS (Bertrand) « L'individu comme concept », *Informations sociales* (n° intitulé *Individuation et lien social*), 66, 1998, p. 4-12.
3. 3. 4. BLUM (Paul Richard), *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*, Typen des Philosophierens in der Neuzeit, *Studia Leibnitiana Sonderhefte 27*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, 304 p.
- 3. 3. 5.** BRITO (Ana Maria Barros de), « Descartes e a linguística contemporânea », *Reflexão*, p. 437-445. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 3. 6. COTTINGHAM (John), *Philosophy and the good life : reason and the passions in Greek, Cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, xiii-230 p.
- 3. 3. 7.** CRISTEA (Teodora), « 'Des idées qui ont refait surface' », *Autour de Descartes*, p. 219-225. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 3. 8. GABRIEL (Gottfried), *Grundprobleme der Erkenntnistheorie : von Descartes zu Wittgenstein*, Paderborn, Schöningh, 1998, 196 p.
- 3. 3. 9.** GONÇALVES (Joaquim Cerqueira), « A obra cartesiana e as hodiernas questões ecológicas », *Reflexão*, p. 245-252. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 3. 10. HEIL (J.), « Skepticism and realism », *American philosophical quarterly*, 35, 1998, 1, p. 57-72.
3. 3. 11. HERBERT (R. T.), « Dualism/materialism », *Philosophical quarterly*, 48, 1998, n°191, p. 145-158.
3. 3. 12. HICKS (T. C.), « *Cogito* as performatory : a defense of Hintikka », *Dialogue* (Milwaukee), 40, 1998, 2-3, p. 57-64.
3. 3. 13. HOFFMANN (P.), « Voltaire lecteur de Descartes, de Locke, de Bayle dans la XIII^e Lettre philosophique », *Travaux de littérature*, 1990, 3, p. 125-137.
3. 3. 14. HORNSBY (J.), « Dualism in action », *Royal institute of philosophy supplement*, 43, 1998, p. 377-401.
- 3. 3. 15.** IIDA (Takashi), « Le malin génie et le savant fou », *Lire Descartes*, p. 249-260. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 3. 16.** ITÔ (Kunitake), « Descartes et Pierce », *Lire Descartes*, p. 240-248. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 3. 17. KEEFER (M.), « “*Inter inextricabiles... difficultatum tenebras*” : Ficino's *Pimander* and the gendering of cartesian subjectivity », *Renaissance and reformation*, 22, 1998, 1, p. 23-34.
3. 3. 18. KEENAN (D. K.), « Reading Lévinas reading Descartes' *Méditations* », *Journal of the british society for phenomenology*, 29, 1998, 1, p. 63-74.

- 3. 3. 19.** KOBAYASHI (Michio), « Descartes et les sciences contemporaines », *Lire Descartes*, p. 304-313. **Voir au n° 3.1.8.**
3. 3. 20. LEE (L.-H.), « Ricœur's hermeneutics of the self and its aporia », *International studies in philosophy*, 30, 1998, 2, p. 55-67.
3. 3. 21. LOEB (L. E.), « Sextus, Descartes, Hume, and Peirce : on securing settled doxastic states », *Nous* (Bloomington), 32, 1998, 2, p. 205-230.
- 3. 3. 22.** MATOS DIAS (Isabel), « *La Dioptrique* de Descartes na leitura de M. Merleau-Ponty », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 535-546. **Voir au n° 3. 1. 6.**
3. 3. 23. MIYASAKA (Kazuo), « Descartes et Husserl : le problème du caractère inconditionnel dans la philosophie » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Hiroshimasyūdo* (Sciences Humaines), 73, 1998, p. 171-201.
3. 3. 24. MOTIZUKI (Taro), « Sur l'interprétation de Descartes par Michel Henry » (en japonais), *Huransushisōkenkyū* (*Revue de philosophie française*) publiée par la Société franco-japonaise de philosophie, 3, 1998, p. 17-31.
- 3. 3. 25.** NAKANO (Hajimu), « Descartes et Hegel », *Lire Descartes*, p. 216-225. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 3. 26.** NARUSE (Jyun), « De la façon de vivre à l'ère de la technique », *Lire Descartes*, p. 295-303. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 3. 27. O'LEARY-HAWTHORNE (J.) & MCDONOUGH (J. K.), « Numbers, minds, and bodies : a fresh look at mind-body dualism », *Philosophical perspectives*, 12, 1998, p. 349-371.
3. 3. 28. POWELL (J.), « The encyclopedia of madness », *International studies in philosophy*, 30, 1998, 2, p. 93-108.
- 3. 3. 29.** PEDA (Cristian), « La cité de Descartes », *Autour de Descartes*, p. 315-342. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 3. 30. ROJAS (S.), « Apuntes para una ontologia de la memoria à partir de Platon y Descartes », *Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica*, 36, 1998, n° 88-89, p. 305-312.
- 3. 3. 31.** SAITÔ (Norifumi), « Qu'est-ce que le « mécanisme » cartésien ? », *Lire Descartes*, p. 285-294. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 3. 32. SAUNDERS (S.), « Hertz's principles », *Boston studies in the philosophy of science*, 198, 1998, p. 123-154.
- 3. 3. 33.** SAWADA (Nao), « Descartes et Sartre : de la liberté d'indifférence à la générosité », *Lire Descartes*, p. 273-284. **Voir au n° 3. 1. 8.**
3. 3. 34. SCHÜSSLER (W.), « Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne : von Descartes zu Jaspers », *Trierer theologische Zeitschrift*, 107, 1998, 2, p. 148-166.
3. 3. 35. SHIELDS (P. R.), « Some reflections on respecting childhood », *Journal of value inquiry*, 32, 1998, 3, p. 369-380.
- 3. 3. 36.** SOROMENHO MARQUES (Viriato), « O relógio vivo. O pensamento biológico e a herança cartesiana », *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 415-426. **Voir au n° 3. 1. 6.**

3. 3. 37. SPARSHOTT (F.), « Reflections on affektenlehre and dance theory in the eighteenth century », *The journal of aesthetics and art criticism*, 56, 1998, 1, p. 21-28.
3. 3. 38. STEINER (Gary), « 'This project is mad'. Descartes, Derrida, and the notion of philosophical crisis », *Man World*, 30, 1997, 2, p. 179-198. Oubli du BC XXVIII.
- 3. 3. 39.** SUMARES (Manuel), « Monismo anómalo de Davidson, prática narrativa e racionalidade », *Reflexão*, p. 421-427. **Voir au n° 3. 1. 7.**
3. 3. 40. TAYLOR (James S.), *Poetic knowledge. The recovery of education*, Albany, State University of New York Press, 1998, viii-211 p.
3. 3. 41. UMAPATHY (R.), « Perception and scepticism », *American philosophical quarterly*, 35, 1998, 2, p. 111-128.
3. 3. 42. VAN RULER (J. A.), « Het dualisme van Descartes. Een herwaardering », *Tijdschrift voor Filosofie*, 60, 1998, 2, p. 269-290.
- 3. 3. 43.** Vladulescu (Victor-Dinu), « Le *cogito* cartésien et sa postérité », *Autour de Descartes*, p. 143-152. **Voir au n° 3. 1. 5.**
3. 3. 44. WEINTRAUB (R.), « The spatiality of the mental and the mind-body problem », *Synthese* (Dordrecht), 117, 1998, 3, p. 409-417.
3. 3. 45. WERTZ (S. K.), « Human nature and art : from Descartes and Hume to Tolstoy », *The journal of aesthetics education*, 32, 1998, 3, p. 75-81.
3. 3. 46. WRIGHT (Georg Henrik von), *In the shadow of Descartes : essays in the philosophy of mind*, Dordrecht – London, Kluwer Academic, 1998, xii-176 p.
- 3. 3. 47.** YAMAGATA (Yorihiro), « Descartes et la phénoménologie », *Lire Descartes*, p. 261-272. **Voir au n° 3. 1. 8.**
- 3. 3. 48.** YUKAWA (Kaichirô), NODA (Matao) & KOBAYASHI (Michio), « Entretien avec M. Noda, professeur honoraire de l'université de Kyoto », in *Lire Descartes*, p. 3-19. **Voir au n° 3. 1. 8.**

Pour en permettre ou en faciliter la recension, n'hésitez pas à envoyer vos livres et les tirés-à-part de vos articles au secrétariat des *Archives de philosophie*, 14 rue d'Assas, F-75006 Paris.

Le *Bulletin Cartésien*, l'Équipe Descartes (Paris IV-Sorbonne) et le Centro di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce sont présents sur internet aux adresses suivantes :

http://www.paris4.sorbonne.fr/html/recherche/ecol_et_cen/06_phil/philo/cec/index.htm

<http://www.cartesius.net>

Il est possible d'envoyer une fiche d'inscription à cette dernière adresse pour figurer dans l'annuaire des spécialistes de Descartes.

Le secrétaire du *Bulletin Cartésien*

Erratum

Dans le *BC XXVIII*, n° 3.1.61, *Descartes et l'esthétique. L'art d'émerveiller*, lire Dumont (Pascal) à la place de Dumont (Jean-Paul puis Paul).

DÉPÔT LÉGAL - 2^e TRIMESTRE 2001 (D. 11344)

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN MAI 2001

SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE F. PAILLART (ABBEVILLE)

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