

BULLETIN CARTÉSIEN XXV

publié par l'Équipe DESCARTES*
avec le concours du Centro di Studi su Descartes
e il Seicento dell'Università di Lecce

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1994*
*An international critical bibliography
of Cartesian Studies for 1994*

LIMINAIRE

LA PRÉFACE¹ AUX PASSIONS DE L'ÂME :
REMARQUES SUR DESCARTES ET BACON

par Marta FATTORI

Les rapports de Descartes à Bacon ont été en grande partie ignorés par la critique, du moins celle de ce siècle – nous faisons de côté l'analyse de la littérature critique cartésienne, dans laquelle on trouve une certaine attention envers

1. Nous désignons par commodité, comme le fait AT dans son titre courant (XI, 303-325), par « Préface » l'ensemble des quatre lettres constitué par la lettre première (anonyme) à Monsieur Descartes (301-322), que nous désignons, également par commodité, Lettre-Préface (abrégée LP), la réponse de Descartes, la lettre seconde (anonyme), et la réponse à la seconde lettre. L'édition originale n'emploie pas le mot de *préface*. Pour Bacon, nous abrégeons le *De augmentis scientiarum* par DAS, le *Novum organum* par NO et la *New Atlantis* (en anglais, ou en latin *Novus Atlas*) par NA. Les œuvres de Francis Bacon sont extraites de l'édition de référence éditée par J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, vol. I-VII, London, 1859-74 (rééd. Frommann 1964), abrégée SEH, suivie du chiffre romain du volume et de la page.

* Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Luc Marion : secrétaire scientifique : Giulia Belgioioso, secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes A. Bitbol-Hespériès, M. Fattori, G. Rodis-Lewis, MM. J.-R. Armogathe, J.-C. Bardout, T. Bedouelle, J.-M. Beyssade, A. Bouvier, F. de Buzon, V. Carraud, M. Devaux, D. Kambouchner, M. Kobayashi, J.-L. Marion, D. Moreau, G. Olivo, T. Shiokawa. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

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

Bacon, mais le plus souvent fragmentaire². Il importe de souligner d'abord d'une part la forte présence de Bacon en Hollande³ et d'autre part sa grande notoriété au XVII^e siècle, non seulement pour le *NO* et le *DAS*, mais aussi pour ses œuvres de philosophie naturelle, écrites au cours des cinq dernières années de sa vie et pour la *New Atlantis*, traduite en latin et publiée – ce qui n'est pas un hasard⁴ – avec son grand ouvrage d'histoire de la nature, la *Sylva sylvarum*. Rappelons aussi la lecture approfondie dont témoigne le *Journal de Beeckman* du *NO*, du *DAS*, du *HVM* et de la *SS*⁵ ; et enfin, ce qui fut déjà souligné par Milhaud, que le jugement de Descartes sur Bacon est non seulement très engageant, comme le prouvent d'ailleurs les lettres de Descartes⁶, mais semble saisir un profond aspect « commun » des deux philosophes : Descartes, affirme Milhaud avec stupeur, traite Bacon *d'égal à égal*⁷. Insister sur la présence de Bacon dans l'œuvre de Descartes ne constitue pas une tentative acritique de rendre les deux

2. P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Vivarium, Napoli, 1990 ; voir A. LALANDE, « Sur quelques textes de Bacon et de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, XIX, 1911, p. 296-311 ; G. MILHAUD, « Descartes et Bacon », *Scientia* (1917), republié in *Descartes savant*, Paris, 1921, p. 213-227 ; L. THORNDIKE, « Francis Bacon », *History of magic and experimental science*, Columbia University Press, New York, 1958, vol. VII, chap. 4, p. 66-88 sur la lecture du *NO* de la part de Beeckman ; voir aussi les notes importantes de E. LOJACONO, in R. DESCARTES, *Opere scientifiche*, vol. III, Utet, Turin, sub. indice.

3. Gruter, éditeur de Descartes et de Grotius, avait publié un grand nombre de ses œuvres, en particulier celles de philosophie de la nature.

4. Pour les « affinités » entre la *NA* et la précédente *Histoire naturelle* (« in regard it hath so near affinity [in one part of it] with the preceding Natural History »), voir *To the reader*, préface de William Rawley à la première édition anglaise de la *NA* qui parut pour la première fois avec la *SS* juste quelques mois après la mort de l'auteur, *Sylva sylvarum, or a naturall history in ten centuries*, pub. after the author's death by W. Rawley, London, 1626.

5. Voir I. BEECKMAN, *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, publié avec intr. et notes par C. de Waard, 1939-1953, 4 vol., II, 254-255. Le point le plus significatif de la lecture de Beeckman est sans aucun doute la lecture et les annotations aux aphorismes du *Novum organum (NO)* en 1623, mais Beeckman rapporte et discute aussi quatre assertions de l'*Historia ventorum* (le 12 décembre 1623, II, 276), trois observations tirées de l'*Historia vitae et mortis* (mai 1625, II, 327-28), un passage du *De augmentis scientiarum (= DAS)* (II, 330), et enfin décrit et note avec exactitude 27 expériences tirées de la *Sylva sylvarum* (III, 51-65, mai-juin 1628). Ce dernier commentaire est en hollandais. Voir P. DIBON, « Sur la réception de l'œuvre de F. Bacon en Hollande dans la première moitié du XVII^e s. », in *Francis Bacon : terminologia e fortuna nel XVII secolo* (Seminario internazionale, Roma, 11-13 mars, 1984), éd. par M. Fattori, Rome, 1984 (*Lessico intellettuale Europeo*, XXXIII), p. 91-115 et *Regards ...*, p. 191-220 ; M. FATTORI, compte rendu de Descartes, *Opere filosofiche*, éd. par E. Lojacono, Utet, Torino, 1994, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1995-1, p. 108-120 ; R. L. COLIE, « Some thankfulness to Costantin. » *A study of English influence upon the early works of Costantijn Huygens*, M. Nijhoff, The Hague, 1956, p. 83-85, contenant la réaction de Beeckman à la philosophie de Bacon. Voir également le chapitre fondamental « Isaac Beeckman e Bacone », in B. GEMELLI, *Aspetti dell' atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Leo S. Olschki, Firenze, 1996, p. 197-249.

6. Sur la connaissance de Bacon par Descartes, voir I. XVII (AT I, 109), XXX (AT I, 195), XLIII (AT I, 251). Cf. A. BAILLET, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691, 2 vols., I, 147-9.

7. Voir MILHAUD, *op. cit.*, p. 215.

philosophies équivalentes, mais tend seulement à fournir une modeste contribution pour montrer combien la naissance de la science et de la philosophie modernes a été complexe et comment, à l'intérieur de cette tentative, les tendances variées et les différents auteurs, bien que dans la diversité des résultats, étaient porteurs de segments historiques complexes et stratifiés. Peut-être faut-il faire un pas en avant, en cherchant à saisir le rapport entre les deux, à l'intérieur du rapport plus général entre des philosophies différentes, au XVII^e siècle, unies presque toutes par la conscience de devoir chercher et fonder (*inquire et invenire*) *ab imis fundamentis* une nouvelle méthode qui soit un instrument approprié pour la destruction de l'orbis et de la méthode aristotélicienne. Dans ce domaine certains jugements historiographiques, trop souvent fondés sur d'aseptiques reconstructions historiographiques *a posteriori*, laissent de côté l'analyse précise de données historiques et sous-estiment le creuset complexe du XVII^e siècle où les deux auteurs étaient souvent mis sur le même plan et en rapport entre eux, et non perçus comme antithétiques. Dans ce cadre général, nous nous arrêterons sur un petit segment de ce rapport : l'analyse de la LP aux *Passions de l'âme*, qui nous est parvenue anonyme, et que nous avons déjà indiquée (sans recourir aux instruments qui permettent d'entrer dans des analyses philologiques cartésiennes)⁸ non seulement comme probablement due à Descartes, mais certainement tout à fait baconienne pour ce qui concerne l'approche et le lexique. L'analyse Bacon-Descartes aura donc lieu ici uniquement à travers le rapport thématique et terminologique entre la LP et l'*Instauratio Magna* (aussi bien le *Novum organum* que le *De augmentis scientiarum*) et la NA, les deux titres qui, à la fin de la lettre, sont explicitement cités par l'auteur : cette donnée justifie, nous semble-t-il, bien au-delà de la confrontation entre les doctrines, l'affirmation selon laquelle le lexique de la LP a de fortes résonances baconiennes, et même dans certains cas rigoureusement littérales. Des passages extraits d'autres œuvres baconiennes, comme les *Cogitata et visa*, sont indiqués seulement de manière fragmentaire et pour soutenir des passages présents dans l'*IM*. Nous rejoignons la thèse exposée par Hiram Caton, à savoir que la LP aux *Passions de l'âme* peut être attribuée à Descartes⁹. Mais Caton, qui propose d'attribuer au philosophe français la LP, ne s'arrête pas sur les thèmes et sur le lexique baconien¹⁰. En revanche, il importe de souligner ceci : que la LP appar-

8. M. FATTORI, compte rendu cité n. 5, p. 119-120.

9. H. CATON, « Les écrits anonymes de Descartes », *Les études philosophiques*, XXI, 1976, p. 405-414. Les arguments de Caton contre les hypothèses aussi bien de Baillet qui, dans sa *Vie de Descartes*, l'attribue à Cierselier, que de Charles Adam qui, dans l'édition AT, identifie le « correspondant parisien » avec l'abbé Picot, nous semblent très convaincants (*op. cit.*, p. 410-11). D'autre part l'usage de préfaces anonymes, voire d'œuvres anonymes, était constant au cours du XVII^e siècle, directement proportionnel au pouvoir de la censure tant civile qu'ecclésiastique. En concluant ces argumentations (que partage aussi Ettore Lojacono dans son éd. de Descartes, *op. cit.*, II, p. 583), Caton conclut : « En somme, le but de la lettre est de mettre la philosophie cartésienne en pratique en servant d'intermédiaire entre Descartes et le public. Dans son *Discours de la méthode*, et dans la *Préface aux Principes de la philosophie*, Descartes a évidemment conçu le problème de la réforme publique et en ces termes a entrepris lui-même de jouer l'intermédiaire » (*op. cit.*, p. 412).

10. Bien qu'en l'attribuant à un auteur anonyme, Macvey Napier avait inversement souligné le langage et la thématique baconiens de la LP : « The doctrine of *Novum Organum* are professedly taken as the basis of the argument, in a letter addressed to Descartes

tienne à Descartes ou à un « anonyme » non connu, il est évident que Descartes, comme on peut le comprendre aussi à travers les réponses du philosophe à la *LP*, approuve son contenu. Cela est confirmé aussi par une *lettre* d'Élisabeth au philosophe où l'on comprend combien, même entre les deux correspondants privilégiés, le philosophe anglais jouait un rôle important : « J'ay rencontré depuis peu icy un seul homme qui en avoit veu quelque chose. C'est un docteur en medecine, nommé Weis, fort savant aussi. Il m'a dit que Bacon luy a premiere-ment rendu suspecte la philosophie d'Aristote, et que vostre methode la luy a fait entierement reietter, et l'a convaincu de la circulation du sang, qui détruit tous les anciens principes de leur medecine » (21 février 1647, AT IV, 619-620). Le dossier des échanges entre le préfacier anonyme des *Passions* et Descartes est formé de quatre lettres : la première d'entre elles, du préfacier à Descartes (6 novembre 1648), avec la réponse de Descartes (4 décembre 1648) ; une deuxième lettre brève à Descartes (23 juillet 1649), avec la réponse définitive du philosophe (4 août 1649), réponse qu'il ne faut pas sous-estimer, car c'est à partir de celle-ci qu'intervient la conscience de la part de l'auteur de l'artifice épistolaire (AT XI, 325, 21-23), et l'affirmation qu'en écrivant au sujet des *Passions*, en *physicien*, il refuse fermement tout discours aussi bien moral que rhétorique (« en orateur », AT XI, 326, 14). Essayons d'identifier brièvement les thèmes communs les plus significatifs.

1. *Le thème de la grande renaissance (réforme, instauration, etc.)*

Sur le problème de la réforme publique, l'hypothèse de Caton, qui suit de près le texte de la *préface*, rappelle la motivation avec laquelle Bacon avait publié l'*Advancement* d'abord en anglais, puis, vingt ans après, en latin : s'adresser directement à un roi à la tête d'une Église ayant rompu la continuité historique, pour s'assurer l'aide du souverain, et de toutes les personnalités les plus éminentes de l'État, de l'Église, des académies. En s'engageant dans un travail si difficile, Bacon considère inappropriés le temps et ses forces et prévoit qu'un grand nombre des disciplines et des arts qu'il considère lacunaires (les *desiderata*) feront l'objet de trois types de critique ; pour certains ils ne sont pas insuffisants, mais au contraire ont déjà atteint la perfection, pour d'autres ils paraîtront comme de simples curiosités et comme des promesses de fruits très maigres, pour d'autres enfin ils sembleront « impossibles » à réaliser par rapport aux possibilités humaines. Le philosophe répond uniquement à cette dernière critique, avec des mots qui deviendront le symbole du système baconien, repris et cités au cours des siècles suivants (jusque dans le *prospectus* de Diderot-d'Alembert) et qui dans la *LP* représentent le noyau de la motivation de la lettre elle-même : « De impossibilitate ita statuo ; ea omnia possibilis et praestabilia censenda, quae ab aliquibus perfici possint licet non a quibusvis ; et quae a multis conjunctim, licet non ab uno ; et quae in successione saeculorum, licet non eodem aevo ; et denique quae *publica cura et sumptu*, licet non opibus et industria singulorum » (*DAS*, II, in *SEH*, I, 493).

in 1648, by a correspondent who wishes to convince him, that in physical science, no principles ought to be admitted, but such as have been previously derived from facts », M. NAPIER, *Essay on Lord Bacon*, in « Transactions of Royal Society of Edinburgh », *lettre* du 16 février 1818, p. 372-425, repris in *Remarks illustrative of the scope and influence of the philosophical writings of Lord Bacon* (Lambeth Public Libraries, Bacon Case Shelf 28.6), p. 44.

Dans le *DAS*, il s'adresse au roi pour que soient redonnées dignité et efficacité aux lieux institutionnels du savoir qui doivent eux aussi, comme le savoir que l'on y cherche et transmet, être créés *ex novo* ou reconstruits *ab imis fundamentis*. Le philosophe considère désormais comme acquise la réfutation des doctrines et des théories (menée à terme dans le premier livre du *NO*), mais commence avec l'*amendement* des lieux institutionnels, inappropriés et insuffisants à l'état actuel, qui seuls permettront de garder et de transmettre un savoir reconquis et redéfini. Et il demande de l'argent. Pour ce qui concerne l'*institutio* dans les universités et dans toutes les institutions éducatives tout est probablement à mettre en doute (*DAS*, II, in *SEH*, I, 489-490). Les institutions aussi sont, comme le savoir, des « *partus* du temps » et il est inapproprié de maintenir des institutions et des *curricula* nés dans un passé lointain, historiquement inapproprié aux exigences modernes et récentes. Dans la conception du progrès des sciences lié non à un individu, mais à une collégialité, s'ouvrent des horizons entre des collaborations multiples et apparaît le sens d'un progrès qui ne peut pas ne pas tenir compte de l'ampleur de ces nouveaux horizons (*DAS*, II, in *SEH*, I, 491). Le recours à une réforme publique, qui devient l'instrument d'une nouvelle formation des sciences et de la philosophie, qui ne peut faire abstraction de l'accumulation des données nécessaires à l'*historia naturalis* (base de la physique), pour passer d'un solipsisme vain à une nouvelle formation du savoir et des sciences, est réitéré dans la *LP* (*AT XI*, 302, 20-26 ; 303, 9-17, où l'on retrouve le thème baconien du *publica cura et sumptu*). L'absence de cet engagement public justifie l'attitude de Descartes (*AT XI*, 320, 6-11) et l'auteur de la *LP* fixe trois points qu'il estime devoir transmettre à tous : « *Le premier* est, qu'il y a une infinité des choses à trouver en la Physique, qui peuvent estre extremement utiles à la vie ; *le second*, qu'on a grand sujet d'attendre de vous l'invention de ces choses ; et *le troisième*, que vous en pourrez d'autant plus trouver, que vous aurez plus de commoditez pour faire quantité d'experiences » (*AT XI*, 308).

Excepté le second, visant Descartes, on retrouve tous les fils conducteurs de l'œuvre de Bacon, maintes fois rappelés par le lord Chancelier dès son premier écrit philosophique, le *Praise of Knowledge* (1592). La production doctrinale de Bacon, riche, diversifiée et complexe, se déploie dans une multiplicité de genres littéraires, mais on voit facilement que les thèmes et les doctrines qui se développent à travers des décennies, les approfondissements partiels, les préfaces articulées et les introductions générales d'œuvres qui n'ont jamais été terminées, peuvent être tous ramenés dans la philosophie, la politique, la partie contemplative et la partie opérationnelle, à une unité d'ensemble, à un fil conducteur unitaire, qui est celui de porter à terme ou, mieux, d'indiquer le chemin, la *via* pour parvenir à de nouveaux axiomes, résultat de nouvelles découvertes et dérivant des mêmes expériences, afin que ces nouveaux axiomes soient « *tanquam columnae jacentes sustollantur* » (Bacon à Fulgentium, automne 1625, *SEH*, XIV, 532), pour réaliser la *natural philosophy*. Dans le passage cité de la *LP*, ce fil conducteur est vu dans son essence : l'*historia naturalis* comme base de la physique et de la métaphysique, le rapport *veritas-utilitas* et le revers pratique-opérationnel des connaissances, *utiles à la vie*, l'attente de l'*inventio rerum*, la valeur publique de la recherche (« que vous aurez plus de commoditez pour faire quantité d'experiences », *AT XI*, 308, 30-31).

En effet, la troisième partie de l'IM traite des phénomènes de l'univers pour édifier la philosophie (*Phaenomena universi ad condendam philosophiam*, DO, in SEH, I, 140) et aurait dû contenir une collection ordonnée de phénomènes naturels, rassemblés avec la méthode de l'induction, qui peut servir à fonder la vraie philosophie, vraie en tant qu'« utile » et « active ». Dans le schéma d'histoire naturelle proposé par Bacon est insérée l'histoire non seulement de la nature libre et délivrée (*natura libera et soluta*) – à savoir l'histoire des corps célestes, des météores, de la terre et de la mer, des minéraux, des plantes et des animaux, que Descartes mentionne dans la LP (AT XI, 307, 26-308, 13) –, mais aussi l'histoire de la nature contrainte (*natura constricta et vexata*), à savoir de l'art : d'où l'insertion dans l'histoire de toutes les expériences des arts mécaniques et de la partie opérationnelle des arts libéraux. La quatrième partie offrira des exemples de la recherche et de la découverte (*exempla inquirendi et inveniendi*) proposés suivant la nouvelle méthode (*nostra ratio et via*), des exemples, affirme et précise Bacon, qui puissent mettre sous les yeux tout le processus suivi par l'esprit. En dernière analyse, conclut Bacon, la quatrième partie n'est rien d'autre que la mise en œuvre (et la vérification) de la seconde (DO, in SEH, I, 143). La cinquième partie, provisoire, sera constituée par ce que nous avons nous-mêmes découvert ou vérifié ou ajouté, même en dehors des méthodes et des règles de l'interprétation, selon l'usage que les autres font de l'intellect, généralement au cours de la recherche et de la découverte (DO, in SEH, I, 144) : les anticipations aristotéliennes exécrées deviennent *conjecturae* probables et vraisemblables à vérifier (les « conjectures plus vraisemblables » de la LP ; AT XI, 317, 23-318, 4). La sixième et dernière partie de l'œuvre devrait contenir la philosophie, résultat d'une méthode de recherche, pure et sévère (*inquisitio legitima et casta*). L'« infinité des choses à trouver en la Physique, qui peuvent estre extrêmement utiles à la vie » – on croirait entendre parler Bacon – rend inutile le travail d'un *architecte* privé de moyens (AT XI, 318, 26-319, 2). L'absence de fonds, qui constitue la vérification opérationnelle de l'incompréhension du nouveau de la part du monde, des personnes communes comme des rois et des puissants, n'engendre que des « Chimères, qui ont autant de rapport avec la foiblesse de leur esprit, que l'admirable beauté de cet Univers avec la puissance infinie de son auteur » (AT XI, 319, 11-13). Le passage des chimères à la connaissance, ne peut se produire qu'à travers l'accumulation des expériences (AT XI, 319, 16-22). Celles-ci sont de trois types, très semblables à celles de Bacon, lorsqu'il décrit l'ordre de l'expérience qui passe de la *mera palpatio* à l'*experimentum* (NO, I, 82, in SEH, I, 189-190) : « Mesme à cause que ces experiences sont de deux sortes : les unes faciles, & qui ne dependent que de la reflexion qu'on fait sur les choses qui se presentent au sens d'elles mesmes [*les experimenta fructifera* baconiens] ; les autres plus rares & difficiles, auxquelles on ne parvient point sans quelque estude & quelque despense [*experimenta lucifera* baconiens] : on ne peut remarquer que vous avez desja mis dans vos escrits tout ce qui semble pouvoir estre deduit des experiences faciles, & mesme aussi de celles des plus rares que vous avez pu apprendre des livres [et ce dernier type équivaut à l'*experientia literata* de Bacon] » (AT XI, 319, 22-31). D'autre part, la *Sylva sylvarum*, publiée avec la NA, eut une grande diffusion dans la pensée scientifique du XVII^e siècle et était certainement connue du préfacier.

2. La critique de la reverentia antiquitatis et la critique des alchimistes

Si on lit de nouveau le passage rappelé, on constate que l'argumentation concorde, dès le début, avec le discours baconien : si l'aspect, non secondaire, d'une critique radicale des études, est commun déjà aux deux philosophes, une fois les buts fixés, le premier pas inévitable est la critique des anciens. L'auteur de la *LP* est catégorique : croire, comme le font les populations primitives des Amériques, ne rien pouvoir apprendre de nouveau sinon de la « sagesse de leurs peres » devient « une opinion si prejudiciable » que, si l'on ne l'abandonne pas, on ne pourra « acquérir aucune nouvelle capacité » (AT XI, 309).

Que Descartes soit ou ne soit pas l'auteur de la *LP*, celui-ci de toutes façons expose des doctrines et des pensées cartésiennes : c'est évident, si l'on considère tout simplement le début des *Passions*, quand le philosophe justifie la nécessité d'affronter de manière scientifique les passions : rien ne met plus en évidence combien les sciences « reçues » des Anciens sont « defectueuses » que leurs écrits sur les passions ; tout ce qu'ils ont enseigné est « peu de chose » et en grande partie « si peu croyable », que le philosophe est convaincu de n'avoir aucun espoir et aucune possibilité « d'approcher de la vérité », si ce n'est en s'éloignant totalement des chemins que les Anciens avaient parcourus (AT XI, 327-328). Bacon développe dans toute son œuvre l'argument de la critique de l'antiquité, le respect « imprudent » (le *grand respect* de la *LP*) envers les anciens, avec le renversement du rapport anciens/modernes (les premiers jeunes et puérils, les seconds mûrs et plus savants), puisque le seul grand « auteur des auteurs » est le temps. « Sane, ut verum dicamus, Antiquitas saeculi juvenus mundi. Nostra profecto, sunt antiqua tempora, cum mundus jam senuerit ; non ea, quae computantur ordine retrogrado initium sumendo a saeculo nostro »¹¹.

Ce rapport renversé entre antiquité et modernité se retrouve aussi dans la *NA* : en parlant de l'Amérique, Bacon justifie et explique l'inculture de la population américaine (« populus simplex et barbarus », selon Bacon ; « sauvage », comme on l'a vu, dans la *LP*) parce que « populum Americanum novum esse et recentem ; recentem (inquam) prae caeteris orbis habitatoribus, annis non minus mille. Tantum enim temporis intercesserat, inter diluvium universale, et illud Americae particulare » (*NA*, éd. Gruter, Amsterdam, 1648, p. 36). La cause première de l'arrêt du progrès dans les sciences est le respect exagéré envers l'antiquité (*reverentia Antiquitatis*), dont le prestige a comme envoûté le savoir, et a attribué du prestige à des hommes qui, en philosophie, sont pris en grande considération¹². Dans la *LP* (AT XI, 320, 11-19), on retrouve aussi la critique à Gilbert (l'empiriste admiré par Bacon, comme par Descartes, mais accusé par le premier de vouloir déduire d'un petit nombre d'expériences sans méthode une théorie universelle, par le second d'avoir dépensé une fortune) et la critique vio-

11. Il s'agit de la fin d'un passage célèbre, *DAS*, t. I, chap. 4, in *SEH*, I, 458-59. Voir aussi *NO*, I, 84 in *SEH*, I, 190. Ces passages baconiens sont très connus, souvent répétés *verbatim*, sans aucune référence à l'auteur.

12. Cf. *NO*, I, 84 cit. au-dessus et *Cogitata et visa* (*CV*) 17, in *SEH*, III, 612-613 et *DAS*, I, 38 ; cf. aussi « Nos vero rerum evidentia freti, omnem commenti et imposturae conditionem rejicimus : neque ad id quod agitur plus interesse putamus, utrum quae jam invenientur antiquis olim cognita, et per rerum vicissitudines et saecula occidentia et orientia sint, quam hominibus curae esse debere, utrum Novus Orbis fuerit insula illa Atlantis et veteri mundo cognita, an nunc primum reperta. Rerum enim inventio a naturae luce pretenda, non ab antiquitatis tenebris repetenda est. », *NO*, I, 122, in *SEH*, I, 216.

lente des alchimistes (que Descartes partage avec Bacon), qui nourrissent un espoir sans fin (*spem alit aeternam*)¹³. Les alchimistes, les empiriques, les novateurs incapables et sans méthode créent des « fables pastorales » (les « chimères » cartésiennes) et gaspillent du temps et de l'argent. Rappeler certains passages de critique violente de l'alchimie qui se suivent dans toute l'œuvre de Bacon, et que Descartes, ou bien l'anonyme préfacier, avait présents à l'esprit, peut n'être pas inutile, puisque par la suite il est étrange de voir que souvent la critique revendique Bacon comme un partisan de l'alchimie¹⁴ : – les écrivains de magie naturelle et d'alchimie, sont « proci » et amants de fables illusoires¹⁵ ; – le petit nombre de résultats qu'ils ont obtenus est faible et proche de l'imposture¹⁶ ; – suivre Paracelse signifie « délirer » avec lui¹⁷ ; – enfin dans le *DAS* la critique est reprise et devient définitive, et englobe toute la magie naturelle qui – métaphoriquement – est identifiée avec la fable d'Ixion, qui engendre centaures et chimères à travers une union illusoire¹⁸.

13. *NO* I, 85 in *SEH*, I, 192-193 : « Quod si quis ad intuendum ea quae magis curiosa habentur quam sana animum submiserit, et Alchymistarum aut Magorum opera penitus introspererit, is dubitabit forsitan utrum risu an lachrymis potius illa digna sint. *Alchymista enim spem alit aeternam*, atque ubi res non succedit errores proprios reos substituit ; secum accusatorie reputando, se aut artis aut authorum vocabula non satis intellexisse, unde ad traditiones et auriculares susurros animum applicat ; aut in practicae suae scrupulis et momentis aliquid titubatum esse, unde experimenta in infinitum repetit. »

14. *CV*, in *SEH*, III, 591 : « [F.B. sic cogitavit] Alchymistas in spei suae amplexibus senescere et immori ; Magorum opera *fluxa, nec fructuosa* : Mechanicas artes non multum lucis a philosophia petere, sed experientiae telas, lentas sane ac humiles, paulatim continuare ». »

15. « Maxime autem habenda sunt pro suspectis quae pendent quomocumque a religione, ut prodigia Livii : nec minus, quae inveniuntur in scriptoribus magiae naturalis, aut etiam alchymiae, et hujusmodi hominibus ; qui tanquam proci sunt et amatores fabularum. Sed deprecanda sunt illa ex gravi et fida historia, et auditionibus certis », *NO* II, 29, in *SEH*, I, 283.

16. « At chymicorum industria nonnulla peperit ; sed tanquam fortuito et obiter, aut per experimentorum quandam variationem (ut mechanici solent), non ex arte aut theoria aliqua ; nam ea quam confinxerunt, experimenta magis perturbat quam juvat. Eorum etiam qui in magia (quam vocant) naturali versati sunt, pauca reperiuntur inventa ; eaque levia et imposturae propiora », *NO*, I, 73 in *SEH*, I, 183.

17. « Neque enim quenquam cum *Paracelso delirare* juvet, qui (distillationibus suis scilicet *occaecatus*) nutritionem per separationem tantum fieri voluit ; quodque in pane vel cibo lateat oculus, nasus, cerebrum, jecur ; in succo terrae radix, folium, flos. Etenim sicut faber ex rudi massa lapidis vel ligni, per separationem et rejectionem superflui educit folium, florem, oculum, nasum, manum, pedem, et similia », *NO*, II, 48 in *SEH*, I, 339-340.

18. « Manifestum enim est Caesarem majora revera perpetrasse, quam illi de heroibus suis confingere ausi sunt, sed modis faciendi minime fabulosis. Hujusmodi doctrinas bene adumbravit Fabula de Ixione ; qui cum Junonis, Potentiae Deae, concubitu animo sibi designaret, cum evanida nube rem habuit, ex qua *Centauros et Chimaeras progeniit*. Sic qui insana et impotenti cupiditate feruntur ad ea quae per imaginationis tantum fumos et nebulas cernere se putant, loco operum, nil aliud quam spes inanes, et deformia quaedam ac monstrosa spectra, suscipient... [...] Atque operae pretium est notare in illis scientiis, quae nimium trahunt ex *phantasia et fide* (quales sunt Magia ista levis, de qua nunc loquimur, Alchymia, Astrologia, et aliae consimiles), media sua et theoriam solere esse magis monstruosa, quam finis ipse est, et actio quo tendunt », *DAS*, III, 5 in *SEH*, I, 573-574. En passant, il peut être utile de souligner que ce passage baconien se trouve, sans citation de l'auteur in G. NAUDE, *Syntagma de studio liberali*, p. 104-105.

3. Nouvelles découvertes considérées comme impossibles ; la médecine

Bacon et Descartes ont en commun la certitude de pouvoir réaliser des découvertes, autrefois considérées comme impossibles : seules sont impossibles les choses qu'une logique qui n'est pas de l'*inventio* ne peut même pas imaginer ; ensuite elles deviennent normales. Les découvertes faites par hasard, qui ont changé le monde et qui avant semblaient impossibles aux hommes, paraissent ensuite tellement faciles que l'on se demande avec stupeur comment elles n'ont pas été faites auparavant (la boussole, l'art d'imprimer, la lunette d'approche sont les exemples pris par Descartes – il substitue la lunette d'approche à la poudre pyrique de Bacon ; AT XI, 309). Si l'on se reporte aux passages les plus significatifs de Bacon, la confrontation et le renvoi précis à la lecture baconienne semblent transparents¹⁹. Le passage des *CV* en particulier a été repris plusieurs fois par le Lord Chancelier ; et dans le *NO*, dans les aphorismes 109-110, qui ont comme sujet les *signa* à partir desquels s'esquisse l'espoir d'une refondation et d'un progrès des sciences, Bacon avait développé tous les thèmes de la *LP*. La première phase est celle qui consiste à se libérer dans les « *rebus novis* » de tous les exemples anciens, qui polluent la fantaisie, la faculté qui mène à l'erreur et que Bacon distingue rigoureusement de l'imagination. Il montre que, dans l'exemple des bombardes, du fil à soie, de la boussole, de l'*ars imprimendi*, si les hommes avaient suivi les anciens, ils n'auraient rien découvert et qu'il est donc nécessaire d'ouvrir une voie complètement nouvelle²⁰.

Si des découvertes dues au hasard sont si utiles, quels horizons s'ouvriraient aux hommes si les inventions pouvaient être faites suivant une méthode ? C'est le cas, par exemple, des choses nécessaires aux hommes pour se maintenir en parfaite santé. La médecine (Bacon la définit *ars conjecturalis* dans *DAS*, IV, 2) constitue un des *desiderata* baconiens, en particulier pour la section de la *prolungatio vitae*, objet principal de l'*Historia vitae et mortis* (1623)²¹, thème

19. « Sed rursus cogitabat, esse ex jam inventis alia diversae et fere contrariae naturae, quae fidem faciant, posse genus humanum nobilia inventa etiam ante pedes posita praeterire et transmittere. Utunque enim pulveris tormentarii, vel filii bombycini, vel acus nauticae, vel sacchari, vel vitri, vel similibus inventa occultis (ut existimantur) rerum proprietatibus niti videantur ; Imprimendi certe artem nihil habere, quod non sit apertum et fere obvium, et ex antea notis conflatum. Solere autem mentem humanam, in hoc inventionis curriculo, tam laevam et male compositam esse, ut in nonnullis primo diffidat, et non multo post se contemnat : atque primo incredibile videri, aliquid tale inveniri posse ; postquam autem inventum sit, rursus incredibile videri, id homines tam diu fugere potuisse », *CV*, in *SEH*, III, 615.

20. *NO*, I, 109 et 110, in *SEH*, I, 208. Tout l'aphorisme 109 (*SEH*, I, 207-208) semble constituer un *exemplum* du passage cité de la *LP*.

21. L'*Historia vitae et mortis* (*HVM*), publiée en 1623, est une autre œuvre baconienne, presque inconnue de la critique, qui a connu fortune et diffusion. Dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, par exemple, LA MOTHE LE VAYER rappelle deux passages très importants tirés de l'*HVM* (et les cite correctement) ; dans le *De l'ignorance lovable* (éd. 1716, p.219), en parlant de l'espoir, il écrit : « Verulamius dit qu'elle prolonge nos jours », lecture précise du passage de l'*HVM*, in *SEH*, II, 155. Et tout de suite après (p. 220) il rappelle l'épisode d'un gentilhomme pendu qui ne meurt pas, ce qui se réfère au passage de l'*HVM*, par. 50, in *SEH*, II, 209-210. En 1713 encore, le célèbre médecin S. HENNINGER, dans son *Quadriga scriptorum diaeticorum celebriorum*, Argentorati 1713, réunissait sur ce thème, quatre œuvres « classiques et fondamentales » : en premier, la *Historia vitae et mortis* baconienne.

auquel Descartes était loin d'être insensible. Nous avons mentionné ailleurs les passages des œuvres cartésiennes où le philosophe montre de l'intérêt pour cette problématique²² ; nous entendons ici souligner seulement que c'est justement dans le *DAS* que Bacon, pour la première fois, présente un discours aussi complet sur la médecine : la *synopsis* entre cette section du *DAS* et la *LP* pourrait être amplement commentée, mais nous nous limitons à indiquer les thèmes les plus importants. Dans la *LP* le passage sur la médecine (AT XI, 309-310) est ample et approfondi. Dieu a pourvu cette Terre, affirme le préfacier, de « toutes les choses qui sont nécessaires aux hommes pour s'y conserver en parfaite santé jusques à une extrême vieillesse » ; et toutefois l'expérience montre « qu'on est encore éloigné de l'avoir toute » et que tous les savants du monde « ne peuvent connoître, et qu'ils ne font qu'aigrir par leurs remèdes lorsqu'ils entreprennent de les chasser » : de là dérive en même temps « le défaut de leur art, et le besoin qu'on a de le perfectionner », car la médecine est « la science qui doit enseigner à connoître si parfaitement la nature de l'homme, et de toutes les choses quoy peuvent servir d'alimens ou de remèdes, qu'il luy soit aysé de s'exempter par son moyen de toutes sortes de maladies ». De là la carence de la médecine chez les théologiens et les médecins : en effet la médecine s'appuie sur la philosophie puisque celle-ci s'occupe de la physique : « Il ne reste donc que les Philosophes, entre lesquels tous ceux qui ont de l'esprit sont desja pour vous, et seront tres-ayes de voir que vous produisiez la vérité en telle sorte, que la malignité des Pedans ne la puisse opprimer » (AT XI, 311). Si l'on confronte ces affirmations avec l'un des chapitres²³ les plus significatifs (mais ce n'est pas le seul) sur la

22. Voir notre article, *op. cit.*, p. 117-120.

23. « Quod eo magis facere debent, quia philosophiae ipsae quibus innituntur medici, sive methodici sive chymici, (*medicina autem in philosophia non fundata res infirma est*) parvi revera sunt. [...] Medicina igitur (uti perspeximus) adhuc taliter comparata est, ut fuerit magis ostentata quam elaborata, etiam magis elaborata quam amplificata ; cum labores in eam insumpti potius in circulo quam in progressu se exercuerint. Plurima enim in ea video a scriptoribus iterata, addita pauca. Eam in tres partes dividemus, quae tria ejus officia nominabimus. Primum est *Conservatio Sanitatis* ; secundum *Curatio Morborum* ; tertium *Prolongatio Vitae*. At istud postremum non videntur medici tanquam partem principalem artis suae agnovisse, verum idem reliquis duobus satis imperite immiscuisse. [...] *Ars autem et industria humana naturae et fato non imperant, sed subministrant*. Verum de hac parte paulo post dicemus ; haec tantum interea praefati, nequis tertium istud officium medicinae cum duobus prioribus (quod fere adhuc factus est) imperite confundat. Quod ad officium tuendae sanitatis attinet (ex officiis praedictis Medicinae primum), multi de eo scripserunt, cum in aliis rebus satis imperite, tum nimium (ut arbitramur) delectui ciborum, minus quam par est quantitati eorum, tributentes. [...] Quod vero ad *Curationem Morborum* attinet, illa demum pars est Medicinae in qua plurimum laboris insumptum est, licet *fructu satis tenui*. Continet autem doctrinam de morbis quibus corpus humanum subjicitur ; una cum eorundem causis, symptomatibus, et medelis. In hoc secundo officio medicinae, multa sunt quae desiderantur. [...] Neque igitur dubitabo inter *Desiderata* reponere opus aliquod de *Curationibus Morborum* qui habentur pro *Insanabilibus* ; ut evocentur et excitentur medici aliqui egregii et magnanimi, qui huic operi (quantum largitur natura rerum incumbant ; quando hoc ipsum, istos morbos pronunciare insanabiles, neglectum et incuriam veluti lege sanciat, et ignorantiam ab infamia eximat. [...] Hanc autem partem, inquisitionem de *Euthanasia Exteriori* (ad differentiam ejus *Euthanasiae* quae animae praeparationem respicit) appellamus, eamque inter *Desiderata* reponimus. [...] Sunt et alia quae ad prolongationem vitae et atrophiam senilem longius summovendam juvant ; sed tamen non usurpantur absque periculo valetudinis, adeo ut qui iis utentur

médecine de Bacon – dans ce contexte l'on ne prend même pas en considération l'*Historia vitae et mortis* –, on découvre que les suppositions sont identiques : la « medicina autem in philosophia non fundata res infirma est » – et c'est pourquoi aussi bien les médecins que les chimistes se sont trompés, raison pour laquelle, bien que beaucoup s'en soient occupés, la médecine est un art « magis ostentata quam elaborata, etiam magis elaborata quam amplificata » ; c'est pour le traitement des maladies (les trois parties de la médecine sont la *conservatio sanitatis*, la *curatio morborum* et la *prolongatio vitae*) qu'elle a été le plus cultivée, obtenant toutefois de faibles résultats : « Quod vero ad Curationem Morborum attinet, illa demum pars est Medicinae in qua plurimum laboris insumptum est, licet fructu satis tenui ». Dans la *NA*, la médecine, avec le traitement des maladies, l'attention envers la qualité de la vie et envers la création de nouveaux médicaments, a une place importante et constitue l'une des sciences les plus utiles pour le bien de l'humanité et donc pour le progrès.

Dans la *LP* non seulement l'on insiste sur la médecine, mais sa place est d'une grande importance : en effet, le préfacier-Descartes nous informe qu'en Physique les résultats du philosophe sont tels que même ce qu'il reste « à inventer, touchant la Physique, est moins difficile que ce que vous en avez desjà expliqué », là où, dans un domaine fondamental pour l'humanité (*l'usage de la vie*), la Médecine aurait pu inventer beaucoup, si (encore une fois) le philosophe avait eu la possibilité de faire « les expériences requises à cela » ; et il ajoute qu'il est certain que quelques résultats ont déjà été obtenus, mais qu'« une juste indignation contre l'ingratitude des hommes vous a empêché de leur faire part de vos inventions » (AT XI, 303-304) : cette remarque paraît presque autobiographique et renvoie à son attention, souvent critiquée et ridiculisée, envers la *prolongatio vitae* et ses intérêts anatomiques²⁴.

4. Physique et mathématiques

Mais le point de loin le plus significatif nous semble être l'avis que la *LP* donne sur la partie la plus importante de la méthode cartésienne dont elle a, du reste, une conscience absolue de l'aspect novateur. Le préfacier conseille à Descartes : « pour faire qu'on ne puisse douter, que vous soyez capable de mettre la Physique en sa dernière perfection, il faut seulement que vous prouviez, qu'elle n'est autre chose qu'une partie de la Mathématique » (AT XI, 315). Or la

ad prolongationem vitae debeant simul incommodis occurrere, quae alioquin ex eorum usu supervenire possint. Atque Monita hactenus dedimus », *DAS*, IV, 2, in SEH, I, 590-99.

24. Bacon était aussi considéré par plusieurs comme le fondateur de l'anatomie comparée : dans la réponse du médecin et biologiste Marcello Malpighi (1628-1694) à une lettre intitulée *De recensiorum medicorum studio*, on lit, à propos de Bacon : « Stimò necessaria la cultura dell'anatomia che chiama comparata » (in M. MALPIGHI, *Opere scelte*, éd. par L. Belloni, Torino, 1967, p. 571) ; dans la *NA* on lit : « Habemus etiam septa, et vivaria, pro bestiis, et avibus, omnigenis : quibus, non tam propter novitatem et raritatem, quam ad dissectiones, et experimenta anatomica, utimur, ut ab iis, quid fieri possit, circa corpus humanum, lucem accipiamus. In quibus mirabiles multos effectus reperimus, veluti vitae in iis continuationem, licet nonnullae partes, quas vos pro vitalibus habetis, perierint, aut extractae fuerint : resuscitationem nonnullarum, quae specie tenus, mortuae erant et similia. », éd. Gruter, p. 71.

mathématique a toujours constitué chez les critiques le moment de l'opposition entre Bacon et Descartes. La critique, jusqu'à Cassirer, a souvent souligné que le « défaut » principal de Bacon était de n'avoir pas réussi à relier les deux disciplines, la physique et les mathématiques. Même Beeckman avait critiqué cet aspect baconien (*Journal*, III, 251), tout en jugeant de manière positive les passages baconiens sur l'indépendance de la physique par rapport à la théologie. Il serait incongru de demander à Bacon (né à la fin du XVI^e siècle et mort en 1626) une conception mathématique appartenant à Descartes et à l'époque postcartésienne. Bacon était conscient que les progrès des mathématiques révolutionneraient la science et en particulier la physique et il commence par une critique radicale des mathématiques, pétries de mysticisme et de considérations pythagoriciennes et platoniciennes²⁵. Et dans le chapitre consacré aux mathématiques pures et mixtes du *DAS*, à inclure dans les *desiderata*, il rappelle que ces mathématiques ont besoin d'une *expatiatio* complète²⁶ : en effet, c'est le propre de l'*ingenium* humain, en l'absence de choses solides, que de s'abandonner aux choses inutiles et superflues. De là, conclut Bacon dans le chapitre très intéressant consacré aux mathématiques mixtes et pures, sa place dans les *desiderata*²⁷. Dans le passage peut-être le plus important de la *LP*, celui sur la revendication précise et orgueilleuse de l'autonomie de la mathématique²⁸ que « les Philosophes (...) veulent recevoir pour une partie de leur Physique », là où « il n'est pas vray qu'elle en soit une partie, mais au contraire que la vraie Physique est une partie de la Mathématique », il y a une phrase²⁹ qui semble presque le rappel et la mise en œuvre de l'affirmation baconienne : « Optime autem cedit inquisitio naturalis, quando physicum terminatur in mathematico »³⁰.

25. « Naturalis Philosophia adhuc sincera non invenitur, sed infecta et corrupta: in Aristotelis schola per logicam, in Platonis schola per theologiam naturalem ; in secunda schola Platonis, Procli et aliorum, per mathematicam ; quae philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet », *NO*, I, 96, in *SEH*, I, 201.

26. « In Arithmetiis autem, nec satis varia et commoda inventa sunt Supputationum compendia, praesertim circa Progressiones, quarum in Physicis usus est non mediocris, nec Algebra bene consummata est ; atque Arithmetica illa Pythagorica et Mystica, quae ex Proclo et reliquiis quibusdam Euclidis coepit instaurari, expatiatio quaedam speculationis est. Hoc enim habet ingenium humanum, ut cum ad solida non sufficiat, in *supervacaneis se atterat* », *DAS*, III, 6, in *SEH*, I, 577-578.

27. « Prout enim Physica majora indies incrementa capiet, et nova Axiomata educet ; eo Mathematicae opera nova in multis indigebit, et plures demum fient Mathematicae Mixtae. Jam autem doctrinam de Natura pertransivimus, et *Desiderata* in ipsa notavimus. » *DAS*, in *SEH*, I, 578.

28. Voir le passage cité *supra*, *LP*, AT XI, 315-316.

29. « De façon que, pour faire qu'on ne puisse douter, que vous soyez capable de mettre la Physique en sa dernière perfection, il faut seulement que vous prouviez, qu'elle n'est autre chose qu'une partie de la Mathématique » (AT XI, 315,29-316,1).

30. « Neque propterea res deducetur ad Atomum, qui praesupponit Vacuum et materiam non fluxam (quorum utrumque falsum est), sed ad particulas veras, quales inveniuntur. Neque rursus est quod exhorreat quispiam istam subtilitatem, ut inexplicabilem ; sed contra, quo magis vergit inquisitio ad naturas simplices, eo magis omnia erunt sita in plano et perspicuo ; translato negotio a multiplici in simplex, et ab incommensurabili ad commensurabile, et a surdo ad computabile, et ab infinito et vago ad definitum et certum ; ut fit in elementis literarum et tonis concentuum. *Optime autem cedit inquisitio naturalis, quando physicum terminatur in mathematico.* » *NO*, II, 8, in *SEH*, I, 234-35.

Le supposé préfacier anonyme des *Passions* cite enfin ses sources : « L'ay vû aussi l'*Instauratio magna* & le *Novus Atlas* du Chancelier Bacon, qui me semble estre, de tous ceux qui ont escrit avant vous, *celuy qui a eu les meilleures pensées touchant la Methode qu'on doit tenir pour conduire la Physique à sa perfection* » (AT XI, 320-321). L'indication est précieuse : la traduction latine de la *New Atlantis*, avec la *Sylva sylvarum*, avait paru à Amsterdam en 1648, chez L. Elsevier, éditée par Jacob Gruter, avec le titre *Novus Atlas*, tandis que dans l'*Operum moralium...* (W. Rawley, 1638), la première traduction latine de la *New Atlantis* avait pour titre *Nova Atlantis*. Déjà en 1631, dans l'édition française de la *NA*, Pierre d'Amboise avait traduit le titre l'*Atlas nouveau* (in *Histoire naturelle de François Bacon*, Paris, 1631, p. 419-567), accentuant la référence au Nouveau Monde. Sous le titre *IM*, le préfacier anonyme semble indiquer, non seulement le *NO* (qui dès le début était cité comme *NO*), mais l'ensemble des œuvres qui auraient dû former justement l'*IM*, en particulier, outre le *NO*, le *DAS*. Dans la suite du passage, les thèmes soulignés sont ceux de la première partie du *DAS* et de la description du collège de Six jours de la *NA*, à savoir de la Maison de Salomon : tous les biens de cette terre, affirme avec stupeur le préfacier, ne permettraient pas de mener à terme toutes les expériences que Bacon demande pour poursuivre dans les sciences – et cependant l'on rappelle l'utilité d'un travail de groupe, de la nécessité de payer les hommes de science, car autrement même des hommes de bonne volonté ne pourraient exécuter les « ordres » (AT XI, 321, 12-16). L'on insiste, en paraphrasant la *NA*, sur l'exigence de beaucoup d'argent pour « expliquer en particulier tous les minéraux, les plantes, les animaux, & l'homme, en la mesme façon que vous y avez desja expliqué tous les elemens de la terre, & tout ce qui s'observe dans les cieux », sur l'engagement public nécessaire (voir AT XI, 321, 23-25). Les thèmes sont empruntés en particulier à la *NA* et il est intéressant de remarquer comment, contre toute la tradition historiographique postérieure qui a considéré la *NA* comme une œuvre utopique, elle a été reçue à l'époque en fonction des raisons pour lesquelles elle avait été écrite : une « fable », qui se réfère à la *Maison de Salomon* – ou *Collège des œuvres des six jours* – comme à une institution pour l'interprétation de la nature et pour produire de grandes et merveilleuses œuvres en vue du bien de l'humanité (« a description of nature and the producing of great and mervellous works for the benefit of men »), publiée avec la *Sylva sylvarum*, à cause des « affinités » entre la *NA* et l'*Histoire naturelle* précédente. Toutes les phases proposées par Bacon pour le processus de l'apprentissage de la sagesse du monde naturel sont scandées suivant les thèmes rappelés dans la *LP* : collection d'« expériences » faites par des volontaires, soumise à un comité officiel qui décide quelles expériences sont vraiment importantes pour rédiger les collections officielles et donc rendre possible le devoir des « Interprètes de la nature », les philosophes. Le processus à travers lequel se créent les histoires naturelles nécessite des hommes et des moyens : les uns comme les autres sont prévus dans la *NA*. Le fil conducteur de la *LP*, de l'*IM* et de la *NA* semble être la demande répétée d'une multiplicité d'expériences et de l'argent nécessaire pour les réaliser, afin de poursuivre l'accroissement des sciences, mais aussi, en même temps, la certitude que cela n'aura pas lieu.

Marta FATTORI

(traduit de l'italien par Tomaso Berni-Canani)

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1994

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. TOKORO (Takefumi), *Les textes des « Meditations »*, Chuo University Press, Tokyo, 1994, XI-227 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *Principia philosophiae*, réimpression anastatique de l'édition de 1644 faite à l'occasion du 350^e anniversaire de sa publication, Conte Editore, Lecce, 1994, VI-310 p. Voir le BC XXIV, 1. 1. 1.

1. 1. 3. DESCARTES (René), *Les principes de la philosophie. Première partie*, Introduction et notes par Guy Durandin, Vrin, Paris, 1989, 154 p. Oubli du BC XX.

1. 1. 4. DESCARTES (René), *Opere filosofiche*, a cura di Ettore Lojaco, 2 vol., UTET, Torino, 1994, 920 p. et 773 p.

1. 1. 5. DESCARTES (René), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Discourse on the method of conducting one's reason well and of seeking the truth in the sciences*. A bi-lingual edition and an interpretation of René Descartes's philosophy of method. Edited, translated, introduced and indexed by George Heffernan. Including interpretative essay by George Heffernan, University of Notre Dame Press, 1994, 259 p.

1. 1. 6. *René Descartes' Meditations in focus. Meditations on first philosophy*, translated by Elisabeth S. Haldane et G. R. T. Ross, edited and with an introduction by Stanley Tweyman, Routledge, *Philosophers in focus*, London, 1993, 222 p. Ajout au BC XXIV.

1. 1. 7. DESCARTES (René), *Compendio de musica*. Introducción de Angel Gabilondo. Traducción de Primitiva Flores y Carmen, Tecnos, Madrid, 1992, 122 p. Ajout au BC XXIII.

1. 1. 8. DESCARTES (René), *Discurso del método*. Traducción, estudio preliminar y notas : Eduardo Bello Reguera, Altaya. Barcelona, Grandes obras del pensamiento (14), 1993, LIV-104 p.

1. 1. 1. TOKORO (Takefumi), *Les textes des « Meditationes »*. Bien que le nom de Descartes n'apparaisse pas sur la page de titre et que le mot de « texte » se mette au pluriel dans le titre, il s'agit d'une édition critique des *Meditationes*, établie par le professeur Tokoro Takefumi (plus loin l'E.), un des chefs de file des études cartésiennes au Japon. L'objectif de l'E. est de procurer aux « cartésiens » d'aujourd'hui le texte des *Meditationes*, le plus fidèle possible aussi bien à l'esprit qu'à la lettre de ce qu'il appelle « texte original ». En effet, l'E., rejoignant Ferdinand Alquié (OP II, p. 171-176), fait remarquer dans la préface écrite en japonais que l'actuelle édition de référence qu'est celle de Ch. Adam et P. Tannery laisse à désirer sur plusieurs points. En plus d'inadvertances de détail – par exemple il arrive à AT d'adopter la leçon de l'édition originale de 1641, au lieu de la seconde édition de 1642 qui lui a servi de texte de base : ainsi « illas » pour « alias » (AT VII 16, 9) –, l'E. met en cause ce qu'il considère comme les infidélités d'AT à l'égard du « texte original », soit l'introduction des alinéas là où il n'y en avait pas et la modernisation de la ponctuation, car ces changements, quelque utiles qu'ils soient pour la lisibilité du texte, n'en relèvent pas moins de l'interprétation de l'éditeur qui s'impose aux lecteurs. Par exemple, là où le texte de la seconde édition latine donne (p. 19, l. 10-15) : « non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo, supposui enim ista nihil esse ; manet positio, nihilominus tamen ego aliquid sum. », on lit dans AT (VII, 27, 19-23) : « (...) non quidquid mihi fingo : supposui enim ista nihil esse. Manet positio : nihilominus tamen ego aliquid sum ». Le texte d'AT invite à interpréter la proposition « nihilominus tamen ego aliquid sum » comme la paraphrase de « positio », ce que font en effet les traductions récentes de J. Cottingham (Cambridge University Press, 1986, p. 18 note), de G. Heffernan (University of Notre Dame Press, 1990, p. 105) et de l'E. même (Tokyo, Librairie Hakusuisha, 1973, p. 41), qui se donnent tous trois la tâche de suivre fidèlement le texte latin. Mais la ponctuation de la seconde édition semble donner raison à la traduction du Duc de Luynes suivi par M. Beyssade (Le Livre de Poche, Paris, 1990, p. 61) selon laquelle le contenu de « positio » est la supposition que l'auteur vient de faire, à savoir que « tout cela n'était rien » (AT, IX-1, 21). L'E. ne tranche pas le problème d'interprétation (Arnauld, suivi par Clerelier, donnerait tort à la seconde édition comme à Luynes, AT VII, 198, 17-19), mais insiste, cet exemple à l'appui, sur la nécessité de recourir au « texte original », sans se contenter de celui d'AT.

À la suite de ces considérations, l'E. présente sur les fausses pages le texte de la seconde édition qu'il considère comme définitive, en raison de la révision que Descartes aurait apportée à l'édition originale. (Mais les preuves n'en sont pas données : voir les réserves d'Alquié, *ibid.*) La prétention d'être scrupuleusement fidèle au texte original (de 1642) est telle que nous avons affaire, beaucoup plus qu'à un établissement de texte, à une reproduction pure et simple, on dirait une « copie figurée », de l'édition de base : non seulement l'orthographe (avec ses fautes, comme les célèbres « illorum » et « quorum », AT VII, 47, 7 et 48, 9), la ponctuation et les alinéas, mais aussi la mise en page et la disposition typographique sont respectés dans la mesure du possible. (Mais pourquoi ne pas repro-

duire les signes d'accentuation, alors que c'est techniquement possible ?) Or faire une telle édition « au moyen d'un ordinateur personnel » a ses limites, comme le reconnaît l'E. lui-même. Il aurait fallu commencer par fondre des caractères d'imprimerie qu'utilisait l'édition de base. Dans ces conditions, n'était-il pas plus simple de faire une édition fac-similé – celle de 1642 existe désormais (voir le BC XXIII, 1. 1. 2.), mais l'E. avait achevé son travail le 5 mai 1992 ? D'ailleurs, ne valait-il pas mieux que l'E. précisât la provenance de l'exemplaire qui lui a servi de base ? L'apparat critique qui accompagne le texte sur les belles pages est exhaustif en ce qui concerne les différences avec « l'édition originale » de 1641 (mais il a été établi que les exemplaires de l'édition de 1641 étaient différents entre eux, la plupart ne comportant plus les fautes repérées dans les premiers exemplaires imprimés : voir Giovanni Crapulli, BC X, 3. 1. 4. et XVII, 3. 1. 21. ; l'E. a lui-même consulté deux exemplaires conservés au Japon, déjà corrigés, semble-t-il, c'est-à-dire ne comportant pas toutes les fautes signalées par AT) et celle d'AT, jusque dans les aînées et la ponctuation. Bref, un instrument de travail précieux (mais sans doute pas définitif) et qui rendra bien des services à ceux qui voudront sérieusement étudier les *Meditationes* dans le texte.

Tetuya SHIKAWA
Tokyo

1. 1. 4. DESCARTES (René), *Opere filosofiche*. On sait l'importance que la traduction d'écrits philosophiques revêt pour la diffusion d'une pensée et pour la fécondation du dialogue d'idées entre des cultures de langues différentes. Le BC, dès son origine, n'a pas manqué de signaler et de discuter des traductions d'écrits de Descartes. Ces traductions sont importantes pour la connaissance de l'œuvre et pour sa diffusion. L'Italie a une longue histoire des *Opere di Renato Descartes volgarizzate* (titre d'une anthologie parue en 1818 à Pavie) et a vu paraître indépendamment, il y a une trentaine d'années, des *Opere scientifiche* (t. 1 : *La biologie*) traduites par Gianni Micheli (Turin, 1966) et des *Opere filosofiche* choisies et traduites par Eugenio Garin (2 vol., Bari, 1967). Le premier volume de Gianni Micheli (« *Classici della scienza* ») a dû attendre dix-sept ans pour être complété par un second volume contenant le *Discours* et les *Essais*, traduits et annotés par Ettore Lojacono (Turin, 1983 ; voir le BC XIV, 1. 1. 5.). Le même traducteur vient de donner chez le même éditeur, en deux épais volumes, un choix d'œuvres de Descartes, dans la présentation chronologique adoptée par Ferdinand Alquie pour sa propre édition. Les deux volumes contiennent donc les écrits cartésiens et un choix de lettres (E. Lojacono prépare une traduction plus ample de la *Correspondance*), le tome premier (qui s'achève en 1642, après les *Meditationes*) ne reprenant des écrits de 1637, déjà parus dans le volume d'*Œuvres scientifiques* de 1983, que le *Discours* (où le texte français est minutieusement rapporté à la version latine des *Specimina*) et le huitième discours des *Météores* (sur l'arc-en-ciel).

Cet imposant travail nous semble important à deux titres : d'abord, parce qu'il fournit des textes jusqu'alors inédits ou quasi-inédits en italien, ou bien encore moins correctement édités : dédicace de la thèse de 1616, traduction des *Regulae* menée à partir de l'édition critique de Giovanni Crapulli, *Principia* traduits à partir du latin de Descartes et non plus du français de l'abbé Picot, première traduction italienne des *Notae in programma* et de plusieurs lettres impor-

tantes pour la compréhension des textes cartésiens. A cet égard, l'apport de la traduction Lojacono aux études cartésiennes en Italie est capital et exemplaire.

Mais cette traduction, Jean-Luc Marion le soulignait déjà il y a dix ans à propos de celle du *Discours* et des *Essais*, constitue aussi un outil de travail indispensable pour les chercheurs, indépendamment de la langue italienne. Par la copieuse introduction d'abord, où Lojacono étudie l'origine et la structure des éditions d'*Opera philosophica*, révélatrices de projets précis chez les éditeurs (mais qui pourrait proposer une édition conforme à l'exposé de la Lettre-préface aux *Principes* français, reproduite en latin dans les *Opera philosophica* des XVII^e et XVIII^e siècles ?) ; mais surtout par les innombrables notes et notules d'introduction où Lojacono expose les fruits de sa minutieuse lecture des textes. Ainsi pour les *Principia*, IV^e p., § 192, en corrigeant le texte d'AT (qui a suivi l'édition *princeps* et celle de Blaeu) « ipsorum figuræ » (masculin pluriel, renvoyant aux nerfs) par « ipsarum figuræ » (renvoyant aux « petites parties des corps terrestres », comme l'a bien vu l'abbé Picot). Au total, cette traduction est à la fois le témoignage de la vitalité et de la qualité des études cartésiennes en Italie et une contribution majeure à leur développement.

J.-R. A.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. CHRISTINE REINE DE SUÈDE, *Apologies*, texte présenté, établi et annoté par Jean-François de Raymond, Cerf, Passages, 1994, 394 p.

1. 2. 2. DUPLEIX (Scipion), *L'éthique ou philosophie morale*, texte revu par Roger Ariew, Fayard, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, 1994, 493 p.

1. 2. 3. GUERICKE (Otto von), *The new (so-called) Magdeburg experiments*, translation and preface of *Experimenta Nova ut Magdeburgica de Vacuo Spatio* by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, Archives internationales des idées, n° 137, 1994, xxiv-394 p.

1. 2. 1. CHRISTINE REINE DE SUÈDE, *Apologies*. Par cette édition, précédée d'une importante introduction, J.-F. de Raymond permet d'approfondir la question qu'il développe à la fin de *La reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suède*¹. La présente édition, révisée sur les manuscrits, reprend les trois principaux textes publiés en 1751-1760 par J. Arckenholtz², et montre sa grande curiosité intellectuelle, ainsi que son orientation dès sa jeunesse vers un christianisme très ouvert, déjà orienté vers le catholicisme (cela permet de mieux com-

1. Voir le BC XXIV, 3. 1. 79. ; sur l'influence de Descartes, p. 139 sq.

2. Avec un titre différent pour les *Mémoires...* : ici *La vie de la reine Christine faite par elle-même ; dédiée à Dieu*, p. 71-136 ; puis *L'ouvrage du loisir*, p. 137-302 : comme dans l'introduction et les notes de J.-F. de Raymond, nous renverrons, après O. L. au n° des sentences, 1-1139, comme pour *Les Sentiments* = S. 1-444 (p. 303-377). Les quatre vol. d'Arckenholtz comprennent aussi des *Réflexions... sur... Alexandre ; Réflexions... sur... César*, et d'abondantes correspondances. Les manuscrits (15 vol. *in folio*) sont conservés à Stockholm et à la Faculté de médecine de Montpellier.

prendre qu'elle put déjà avoir sur ce point quelques conversations avec Descartes, dont elle reconnaîtra l'impulsion lors de sa conversion beaucoup plus tardive). Mais elle critique ceux qui consacrent trop de temps aux sciences spéculatives (O. L. 88-91 : « pour les savoir, on n'est pas plus savant ») : « Bien vivre et bien mourir, c'est la science des sciences » (O. L. 92). Elle a pu retenir de Descartes le bon usage du doute (O. L. 271-272, 281, 460), même si « les soupçons et les doutes ne doivent pas empêcher un prince de bien agir, mais ils doivent l'empêcher de mal agir » (O. L. 264). Car elle est surtout désireuse de bien gouverner – ce qui reste étranger à la discrétion cartésienne en politique. Mais ses nombreuses réflexions sur un amour essentiellement spirituel¹ et son Dieu source de tout bien (S. 275) ont animé son intérêt pour les lettres de Descartes sur ces thèmes (à Chanut, 1^{er} février et 6 juin 1647 ; à elle-même, 20 novembre), et suscité son désir d'en discuter directement avec le philosophe. A-t-elle cependant bien compris cette « générosité » développée pour l'édition des *Passions* ? L'absence, dans l'index thématique, de « liberté » et « volonté » est déjà significative, et elle emploie le terme au sens courant de « libéralité »⁴. Toutefois « la véritable générosité et le vrai courage consistent à souffrir et à dissimuler les injures, et non pas à les venger » (S. 232).

Si son amour du grec apparaît dans les nombreuses références aux Anciens⁵, elle partage avec Descartes cet appel aux « grandes âmes » pour agir toujours de leur mieux. Et cette invitation personnelle à une pratique morale (plutôt qu'une analyse générale de l'homme en ses qualités et défauts) fait désigner ces textes comme des « sentences » plutôt que des « maximes »⁶. Ainsi s'explique aussi l'admiration de Descartes qui, après avoir rencontré deux fois la reine, loue « la générosité et la majesté qui éclatent en toutes ses actions » (à Elisabeth, 9 octobre 1649).

G. R.-L.

1. 2. 2. DUPLEIX (Scipion), *L'éthique*. Après la *Logique* (1984), la *Physique* (1990, voir BC XXI, 1.2.3.) et la *Métaphysique* (1992, voir BC XXIII, 1.2.4.), la publication dans le Corpus des œuvres de philosophie en langue française de *L'Éthique ou philosophie morale* d'après l'édition de 1645 vient achever la réédition complète du *Corps de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique* (selon le titre de 1632 qui reprend les premières éditions des parties séparées de 1600, 1603, 1607 et 1610). Le BC s'est déjà lar-

3. Elle exclut constamment le mariage, et accentue la totale séparation entre l'âme et le corps : on doit « vivre comme si on n'en avait pas » (O. L. 593). Elle rejette toutes les passions comme des maladies de l'âme (O. L. 80).

4. S. 401. La plupart des références à « générosité » de l'index renvoient à des notes de l'éditeur, qui accentue le rapprochement avec Descartes.

5. La S. 261 (non annotée) énonce à peu près textuellement ce que Descartes écrivait à Newcastle en octobre 1645 (AT IV, 329) : « Tibère avait raison de dire que tout homme qui a passé les trente années de sa vie, doit être son propre médecin ». La source commune en est SUÉTONE, *Vie des douze Césars*, I. III, 60 ; Tibère, art. 69). D'autres textes indiquent un âge différent.

6. Introduction, p. 66-67. Cependant Christine a copié 504 *Réflexions morales* de La Rochefoucauld, suivies de *Remarques* personnelles que J. Truchet a jointes à son édition des *Maximes* (Paris, Garnier, 1967) : « Remarques de Christine de Suède sur les *Maximes* » (Cf. De RAYMOND, introduction, p. 66, n. 6 et bibliographie, p. 380 à « La Rochefoucauld »).

gement fait l'écho de l'importance que revêt cette publication pour le commentateur cartésien : se trouve ainsi facilité l'accès à des textes représentatifs d'une vulgate scolaire à laquelle, pour ne citer qu'eux, les *Principia* ont l'ambition déclarée de se substituer. Aussi, qu'il nous suffise de savoir gré à Roger Ariew d'avoir irrôchablement mené à bien cette entreprise de réédition.

G. O.

1. 2. 3. GUERICKE (Otto von), *The new (so-called) Magdeburg experiments*. Il s'agit de la première traduction en langue anglaise des *Experimenta Nova (ut vocantur) magdeburgica de vacuo spatio* publiés en 1672 à Amsterdam, et dont le P. Gaspart Schott s. j. avait donné une description antérieure en appendice de son *De arte Mechanica Hydrolico-Pneumatica* de 1657 sous le nom d'*Experimenta nova Magdeburgica*. Ayant perdu de leur nouveauté en 1672, les expériences gardent encore le qualificatif de *nova*, mais tempéré par *ut vocantur*. Contrairement à ce que laisse entendre la couverture, la préface de l'ouvrage est bien celle de Guericke, la traductrice n'ayant ajouté qu'une très brève biographie (p. XXIII-XXIV) ; il n'y a aucune note d'aucune sorte, et l'index est celui de l'édition latine simplement actualisé quant aux numéros des pages. La traduction et la présentation sont très soignées. L'intérêt de l'ouvrage dépasse la simple question de la pompe à air, et touche en particulier les questions de l'infini et de la cosmologie. Guericke discute notamment les positions cartésiennes relatives au vide dans les chapitres 3 et 6 du livre II.

F. de B.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. *Descartes. Objecter et répondre*, publié sous la direction de J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, PUF, 1994, 483 p. (abrégé *DOR*), voir aux n° 3. 1. 3, 10, 15, 16, 29, 31, 36, 38, 39, 44, 48, 59, 69, 80, 81, 90, 110, 115, 121, 142.

2. 1. 2. *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, a cura di Jean-Robert Armogathe e Giulia Belgioioso, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, XI-206 p. (abrégé *DM*), voir aux n° 3. 1. 5, 12, 14, 17, 19, 24, 25, 50, 71, 79, 104, 106, 114, 132, 140.

2. 1. 3. COTTINGHAM (John), *A Descartes Dictionary* (Blackwell Philosopher Dictionaries), Blackwell, Oxford, 1993, 187 p. (Annoncé par le BC XXIV.)

2. 1. 4. HOLTZ (Hans Heinz), *Descartes*, Campus-Verlag, Francfort sur le Main, New-York, 1994, 162 p.

2. 1. 5. MOLINA MEJIA (Andés), *El pensamiento moderno : Descartes*, Malaga Agora, Tripode (7), 1993, 133 p. Ajout au BC XXIV.

2. 1. 6. PHILONENKO (Alexis), *Relire Descartes. Le génie de la pensée française*, éd. J. Grancher, coll. Ouvertures, 1994, 457 p.

2. 1. 7. SHEA (William R.), *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994 ; trad. italienne de l'ouvrage annoncé dans le BC XXII, 2. 1. 7.

2. 1. 8. WAHL (Jean), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Introduction de Frédéric Worms, Descartes & Cie, Paris, 1994, 134 p. (réédition, voir *Sebba* n° 347a).

2. 1. 9. WIDMANN (Joachim), *Existentielle Kategorien : das Geheimnis der Meditationes de Prima Philosophia von René Descartes*, Ars Una, Neuried am Rhein, 1994, 351 p.

2. 1. 1. *Descartes. Objecter et répondre*. Le volume réunit les actes du colloque organisé par le Centre d'études cartésiennes de la Sorbonne à Paris du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion du 350^e anniversaire de la seconde édition des *Méditationes*, laquelle incluait pour la première fois les *Septième Objections*, leurs *Réponses* et la *Lettre au Père Dinet...* L'ouvrage suit globalement la structure des *Méditations* et met en relief alternativement l'une ou l'autre des *Objections* en fonction des thèmes débattus. Il comporte, outre l'avant-propos, 8 sections, les deux premières étant consacrées plus généralement à la « forme dialogique » (p. X) même de l'échange et au style analytique propre aux *Méditations* (I. Ouverture. II. Voie analytique et pluralité des voix. III. Le doute. IV. Une chose qui pense. V. La théorie cartésienne de l'idée. VI. L'existence de Dieu. VII. Les figures de la liberté. VIII. L'union substantielle). Le volume constitue un imposant ensemble : pas moins de 28 articles, dont 8 réponses, lesquelles ne contribuent pas peu à l'unité du volume surtout lorsqu'elles discutent en même temps deux communications.

J.-M. Beysade resitue dans un avant-propos bref (3. 1. 15.) mais important les deux principales caractéristiques du colloque : d'une part, le fait qu'au conflit, essentiellement interne à la France, des grandes (et parfois grandioses) interprétations de naguère se substitue peu à peu une recherche plus modeste mais aussi plus patiente et plus collective, chacun acceptant de plus en plus de participer à un débat réglé dans un contexte devenu plus international (le colloque a réuni des chercheurs venant aussi bien de Venise que d'Helsinki, de Göttingen que de Barcelone, de Rio que de Chicago). D'autre part, le fait que Descartes est lui-même de moins en moins perçu comme un héros solipsiste que comme inséré dans une communauté dialogique. On verra, à la lecture de l'ouvrage, que si l'échange entre Descartes et les auteurs des *Objections* frôle malgré tout souvent, comme Ferdinand Alquie l'avait déjà noté, le « dialogue de sourds » (à l'opposé, par exemple, de la *Correspondance avec Elisabeth*), si la rhétorique de la persuasion s'y déploie à des degrés de profondeur très inégaux et avec des intentions elles-mêmes diverses, tous les acteurs du débat sont de plus en plus reconnus dans leur droit à bénéficier *a priori* de la même charité interprétative de la part des commentateurs.

I. – *Ouverture*. Les deux contributions de cet ensemble discutent de la structure argumentative constituée par l'existence même d'objections et de réponses. Le texte de J.-L. Marion (« Le statut originellement responsorial des *Méditationes* », 3. 1. 81.), version française d'une communication prononcée à Blackburg, fait de façon heureuse le lien entre les deux colloques puisque le précédent colloque avait, pour la première fois, mis les auteurs des *Objections* au premier

plan. Il établit en même temps le lien argumentatif qui unit les *Méditations* au *Discours* puisque la conclusion de celui-ci, comme le rappelle J.-L. Marion, appelait explicitement des objections et que la « Préface au lecteur » des *Méditations* répondait précisément à celles-ci. Les *Méditations* constituent donc la réponse, par nécessité différée, à ces questions à nouveau elles-mêmes soumises à des objections appelant réponses : c'est donc doublement que les *Méditations* s'inscriraient dans un « schéma responsorial » (p. 15). Mais, cette fois, à la différence du *Discours*, le texte publié contient déjà les objections et leurs réponses. Contrairement à la légende, Descartes n'a donc nullement conçu l'exercice de sa raison comme solitaire mais de façon intrinsèquement communicationnelle ou intersubjective.

J.-M. Beyssade (« Méditer, objecter, répondre », 3. 1. 16.) entend resituer, notamment par rapport à la thèse classique de Ch. Adam, et discuter la question historique ou chronologique (que posait J.-L. Marion) de la préexistence d'objections aux *Méditations* mais il lui ajoute une question d'ordre systématique, qui conduirait cette fois à débattre de la thèse de Martial Gueroult : doit-on voir dans les *Objections* et *Réponses* un ensemble propre à altérer l'ordre des *Méditations* ou bien, comme J.-M. Beyssade tend au contraire à le penser, ne convient-il pas de subordonner l'ordre des raisons à un « dialogue qui l'outrepasse » (p. 25) ? J.-M. Beyssade ne prétend toutefois pas résoudre de façon définitive cette double antinomie mais simplement l'éclairer en repérant avec précision les attentes de Descartes à l'égard des objections qu'il sollicitait. Il faut pour cela d'abord examiner deux projets antérieurs de Descartes (dont celui des *Principes*), dans lesquels il s'agissait d'opposer sa philosophie à la philosophie scolastique pour y « soumettre l'adversaire » (p. 37). Ce projet avec ses deux variantes n'a jamais été réalisé, Descartes se révélant trop déçu des objections faites aux *Méditations* pour croire l'entreprise efficace. Pourtant Descartes avait des espérances lorsqu'il a sollicité des objections et elles étaient doubles : celles d'une « joute » entre des arguments, celle d'une « alliance » en vue de mieux persuader (p. 33). Il s'agissait alors plutôt, à la différence du premier projet, de « soumettre l'un et l'autre discours (...) à la juridiction du lecteur » (p. 37) et d'associer ainsi celui-ci à la méditation. L'analyse montre que Descartes a tiré effectivement parti de ces objections puisqu'il a corrigé (rarement), ajouté (souvent) et modifié (de façon plus générale).

II. – *Voie analytique et pluralité des voix.* Michel Meyer (« Y a-t-il une structure argumentative propre aux *Méditations* ? Le *Cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », 3. 1. 90.) se propose de montrer que, malgré le rejet cartésien de la rhétorique, il y a bien une mise en œuvre de celle-ci chez Descartes, pour des raisons qui tiennent à la contradiction même du projet : s'il y a bien « une quête de certitude absolue, d'un point de départ absolu », cette quête peut-elle être elle-même « apodictique ? » Justifier le doute, ne serait-ce pas déjà présupposer ce qui doit au contraire en résulter ? Pour sortir de cette impasse, Descartes est obligé de recourir à une véritable « rhétorique du doute radical », doute dont la cause véritable est dans les passions, c'est-à-dire dans une emprise du corps sur l'âme qui s'exprime dans les préjugés et dont l'analyse appellera le *Traité des Passions*. Il y a donc un élément d'« astuce » (p. 48) et d'artifice dans la structure argumentative des *Méditations* et Descartes, « ambivalent » (p. 49), « joue sur les deux tableaux » (p. 47). À la lumière d'une conception métaphysique plus générale (« problématologique »), Meyer montre ainsi comment Des-

cartes ferme une authentique problématisation qu'il se refuse, comme telle, à accepter. Au yeux de Meyer, dans l'ordre du système, ce serait donc la *réponse* qui aurait précédé la question. C'est précisément ce diagnostic de clôture rhétorique empêchant la vraie rhétorique, prise « en son acception fondamentale » (p. XI), c'est-à-dire l'authentique mise en question dans l'échange dialogique, que, par anticipation, J.-L. Marion avait cru pouvoir récuser et J.-M. Beyssade modérer.

André Robinet livre un texte (3. 1. 115.) qui se trouve être, par sa méthode lexicographique, de facture très différente des précédents comme des suivants mais qui concerne aussi la voie analytique en général et ses rapports sinon avec la rhétorique, du moins avec la dialectique. A. Robinet se pose en effet la question de la signification de la présence particulièrement importante du syntagme de « lumière naturelle » dans les *Réponses* : n'y aurait-il pas des innovations dans celles-ci sur la place de l'invention par rapport à la méthode (la lumière naturelle s'opposant au raisonnement syllogistique), c'est-à-dire sur une question qui est au cœur des nombreuses « Dialectiques » qui, à la suite de La Ramée et de Melanchthon, voient le jour à cette époque. Les occurrences du syntagme auxquelles s'arrête Robinet concernent plus spécialement la notion de cause efficiente, de plus en plus érigée à cette époque par les « dialectiques » en position première, dans la mesure même où on pourrait en faire l'expérience directe à travers la *vis cogitandi*. A. Robinet met méthodiquement en évidence, par rapport à ce contexte, un certain nombre d'originalités cartésiennes (dont, bien sûr, la notion de *causa sui*).

III. – *Le doute*. Les trois textes suivants (avec une brève réponse au troisième) rejoignent plus directement la problématique dialogique des premières interventions. Jordi Salès (« ... le persuader aux autres » : le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne », 3. 1. 121.) cherche à inscrire le débat avec Hobbes et Gassendi à l'intérieur de ce qu'il appelle lui-même la dialogique cartésienne, en entendant par là « l'ensemble des desseins et la construction des figures (discours, méditation, réponse, article, dialogue, lettre) par lesquels René Descartes communique sa philosophie à un public » (p. 91). Descartes a dessiné la figure du lecteur ou de l'objecteur idéal. Mais les objecteurs réels ne correspondent, à vrai dire, que très partiellement à cet objecteur idéal. L'auteur le montre successivement de Hobbes et de Gassendi. Salès montre notamment comment « le lieu du doute cartésien est rempli dans la réception hobbesienne par la thèse de l'*annihilatio mundi* » (p. 101), de telle sorte que celle-ci fait obstacle à la saisie de celui-ci ; si la trajectoire hobbesienne part bien en effet de quelque chose d'équivalent au doute cartésien sur le monde sensible, elle ne s'arrête nullement au cogito, « niant même la *mens* comme support distinct des *cogitata* et du *cogitare* » (p. 103). Si, avec Hobbes, le dialogue était impossible pour des raisons philosophiques, avec Gassendi c'est bien plutôt parce que, selon Descartes, Gassendi « joue un rôle de non-docte » (p. 105). Du coup, et ce sera aussi plus loin le jugement de J. Ramirez, Descartes utilise « plus de rhétorique dans ses réponses à Gassendi que d'ordinaire » (p. 105). Il réfute moins ces arguments qu'il ne les condamne d'emblée comme indignes d'un philosophe. Les *Instances* constitueront des « réponses aux réponses cartésiennes » (p. 107) et répéteront l'objection, témoignant d'un désaccord entre Descartes et Gassendi sur la nature des préjugés, véritable « éléments de notre mémoire » (p. 109) pour celui-ci et, en conséquence, « point crucial du heurt » (p. 108) avec Descartes.

La communication de Jordi Ramirez (3. 1. 110.) complète celle de Jordi Salès sur la dialogique cartésienne en montrant que l'incompréhension de Gassendi vient justement de ce qu'il considère que se délivrer de tous ses préjugés est impossible ; mais comme l'a rappelé Salès, les préjugés, pour Descartes, ne recouvrent pas toutes les notions que l'on a dans l'esprit et le doute ne se justifie que par son efficacité comme épreuve cathartique. Ramirez note que les objections de Gassendi sont très modernes non seulement par le refus même du moment de la purification mais aussi par le nominalisme et l'utilitarisme qui y transparait alors que celles de Bourdin, la seconde des « deux positions critiques importantes sur le doute », comme disait Salès, respirent bien plutôt, au contraire, l'esprit de la scolastique.

C'est précisément à l'objection de Bourdin que se consacre Roger Ariew ou, plus exactement, à la réponse cartésienne (« Sur les *Septièmes Réponses* », 3. 1. 10.). L'inefficacité toute particulière de ces *Objections* (« les moins estimées et les moins lues ») tiendrait à la forme littéraire choisie par Bourdin. Le paradoxe vient ici de ce que Bourdin ayant choisi le dialogue, forme virtuellement très persuasive, l'a en fait plutôt parodié, avec un effet dévastateur : Descartes s'est inséré dans ce pseudo-dialogue et l'a retourné à son profit. R. Ariew conclut : « Les *Septièmes Réponses* sont une victoire décisive pour la dextérité rhétorique de Descartes (...). Mais les *Septièmes Réponses* ne sont pas une victoire décisive pour la philosophie cartésienne » (p. 139). Marc Schmitter, dans sa réponse (3. 1. 10.), pourra en conclure que le « dialogue » Descartes-Bourdin est bien éloigné de la dialogique profonde décrite par J.-M. Beyssade. Pourtant l'argumentation de Bourdin n'est pas aussi faible que Descartes le prétend. Comme Alquié avant lui, R. Ariew note au contraire qu'il n'est pas rare que ses objections soient au contraire tout à fait pertinentes mais que Descartes n'y réponde pas (par exemple sur la question de savoir si l'âme doit être assimilée à l'esprit) ou qu'il y réponde trop brièvement (par exemple sur la question de savoir dans quelle mesure une proposition mathématique peut être incertaine). Parfois néanmoins, même en ne répondant pas, Descartes clarifie sa philosophie (par exemple sur le fait que celle-ci peut bien être dite ancienne puisqu'elle est vraie), ce qui montre que les *Objections* n'ont pas été aussi inutiles qu'il y paraît même si Descartes laisse le sentiment d'avoir manqué l'occasion de dissiper les incompréhensions de ses lecteurs.

IV. – *Une chose qui pense*. Les deux contributions suivantes (et une brève réponse à la seconde) mettent à nouveau en scène Hobbes et Gassendi. Edwin Curley (« Hobbes contre Descartes », 3. 1. 38.) pose la question suivante, qui fait pendant à celle qu'Ariew posait à propos de Bourdin : « Pouvons-nous, nous qui connaissons Hobbes mieux que Descartes ne l'a connu à ce moment-là, renverser <le> jugement assez sévère <de Descartes sur Hobbes>, qui est aussi, jusqu'à un certain point, le nôtre ? » (p. 150). Si la rhétorique (bonne ou mauvaise) de la philosophie cartésienne n'est plus ici au premier plan, on assiste en revanche, dans l'analyse des *Objections* de Hobbes à Descartes par E. Curley, à une mise en pratique exemplaire (et particulièrement équitable) du principe de charité ou de générosité dans l'interprétation des deux interlocuteurs. Le nerf de l'analyse consiste à montrer que Hobbes a bien compris la structure de l'argument cartésien : il ne reprocherait pas à Descartes, par exemple, de n'avoir pas prouvé dans la seconde *Méditation* « que la chose qui pense est réellement distincte d'aucune chose étendue » (p. 153), ce que Descartes (et souvent la critique avec lui) lui attribue, mais de n'avoir pas même « prouvé qu'il est pos-

sible, conceptuellement, que la chose qui pense soit quelque chose non étendue » (p. 154), ce qui est très différent et est « un point où <Descartes> est vraiment vulnérable » (p. 162). Probablement Hobbes est-il ambigu mais la suite des *Objections* conforte plutôt cette interprétation. Le contexte de l'époque explique aussi parfois (notamment sur l'existence de Dieu) que Hobbes n'ait pas été jusqu'au bout de son argumentation (qui conduisait, en l'occurrence, à une preuve *a priori* de la *non existence* de Dieu).

Jean-Louis Chedin (« Descartes et Gassendi : le dualisme à l'épreuve », 3. 1. 31.) prolonge, quant à lui, la mise en perspective historique du débat Descartes-Gassendi que Ramirez avait esquissée. Il s'agirait plutôt, en réalité, d'un affrontement entre deux thèses antinomiques de portée historique. Comme Ramirez, J.-L. Chedin s'intéresse essentiellement à la place qu'occupe Gassendi dans la philosophie post-cartésienne – place minimisée jusqu'à ce jour malgré des travaux comme ceux d'Olivier Bloch ou de Tullio Gregory – en révélant des filiations ou des héritages imprévus. Comme lui aussi, il penserait que le cas de Gassendi n'est, au fond, pas tellement différent de celui de Bourdin (cf. Ariew) ou celui de Hobbes (cf. Curley) : lui non plus, en effet, n'aurait pas toujours si mal compris Descartes. Lorsque Gassendi ne tient pas compte de certaines distinctions cartésiennes (comme entre concevoir et comprendre), c'est aussi qu'elles ne peuvent avoir aucune signification de son point de vue. Mais, selon J.-L. Chedin, il ne faut pas restreindre le dualisme cartésien à la seule question des deux substances, âme et corps, mais y comprendre aussi, d'une part, *a parte rei*, la dualité du fini et de l'infini – dont l'importance est en général très sous-estimée alors qu'elle pourrait être « le socle du dualisme cartésien » (p. 171) – de l'autre, cette fois *a parte subjecti*, celle, elle-même double, de l'entendement et de l'imagination, et du concevoir et du comprendre. Les critiques de Gassendi qui mettent l'accent sur les difficultés du dualisme gardent toute leur pertinence car la réponse de Descartes n'est guère convaincante tandis que ces critiques anticipent paradoxalement sur l'immatérialisme de Berkeley et sur la phénoménologie husserlienne. Si Marjorie Grene, dans sa réponse à Chedin (3. 1. 31.), reconnaît à celui-ci d'avoir exemplairement expliqué « le rôle fondamental de l'infini dans l'ontologie cartésienne » (p. 180), elle met en revanche en doute les rapprochements que Chedin a construit entre Gassendi et ses successeurs, se faisant ainsi l'écho des représentations plus habituelles des filiations.

V. – *La théorie cartésienne de l'idée*. Les deux communications suivantes et leur réponse concernent essentiellement la *Troisième méditation*, à travers des analyses serrées de la notion d'« idée matériellement fausse ». Raul Landim Filho (« Idée et représentation », 3. 1. 69.) propose « une réflexion sur les notions d'idée et de représentation dans la philosophie première de Descartes » (p. 187). Il faut pour cela d'abord examiner la définition des idées en tant que représentation d'objets (*tanquam rerum imagines*), puis la notion de réalité objective de l'idée, « la plus problématique des notions cartésiennes concernant l'idée » (p. 187). En explicitant les notions précédentes, Landim Filho sera amené à formuler deux thèses : « toute idée est une représentation d'objet » (p. 187) ; « toute idée a une réalité objective » (*id.*). Mais la notion cartésienne d'idée matériellement fausse semble être un « contre-exemple » (p. 188) de celles-ci. C'est dans ce contexte que Filho se propose d'analyser le débat Descartes-Arnauld puisqu'Arnauld s'est interrogé sur la signification de cette notion, notamment au travers de l'exemple de l'idée de froid, c'est-à-dire d'une idée sensible. Or il semble que la difficulté soulevée par Arnauld vienne de ce

que celui-ci confond deux sens du mot « objet » (mais il faut convenir que Descartes en use de façon ambiguë) : comme contenu de conscience, comme corrélat de ce contenu à l'extérieur de la conscience. Or seul le premier sens est ici en question. Cependant « si les idées sensibles ne sont pas produites par les choses extérieures, elles paraissent être causées par ces choses » (p. 200). Mais, en fait, ce qu'elles représentent, ce « n'est qu'un état de conscience d'un sujet pensant qui est uni à son corps » (p. 202). C'est donc de façon assez particulière qu'on peut dire que ce sont des « idées ».

Lilli Alanen (« Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle », 3. 1. 3.) prend pour objet même ce qui était dans la contribution précédente essentiellement un contre-exemple des thèses discutées. Ce qu'elle retient toutefois de la notion de fausseté matérielle des idées, c'est surtout qu'elle est en contradiction avec l'idée selon laquelle la fausseté ne se trouve que dans les jugements. L'exemple des idées adventices, notamment sensibles, que donne Descartes obscurcit plus qu'il n'éclaire le débat, d'où l'objection d'Arnauld, dont Descartes reconnaît la force. La question reste d'ailleurs ouverte de savoir si Descartes ne fait qu'explicitier sa doctrine dans sa réponse ou s'il ne la modifie pas subrepticement (Vere Chappell formulera à la fin de l'ouvrage un principe de méthode, de portée générale, pour poser adéquatement ce genre de question). Descartes affirme en effet qu'Arnauld ne l'a pas bien compris mais L. Alanen en doute quelque peu, comme, avant elle, d'autres l'avaient fait à propos de Bourdin, Hobbes et Gassendi. En mettant en cause la notion d'idée matériellement fausse, Arnauld aurait en effet confondu, selon Descartes, le jugement avec l'idée (en raisonnant, en quelque sorte, en spinoziste) alors qu'en fait Descartes veut dire que ces idées « donnent au jugement *matière ou occasion d'erreur* » (p. 219). « Il s'ensuit que la fausseté matérielle (...) est en fin de compte due à un faux jugement – seulement ce jugement (...) est "enfoui" dans l'idée complexe qu'il constitue » (p. 219).

Comme Michelle Beyssade le fera remarquer dans sa réponse (3. 1. 3. et 69), l'analyse précédente, en fait, « situe la fausseté matérielle dans le troisième degré » (p. 232) parmi ceux que distingue Descartes dans les *Sixièmes Réponses*, c'est-à-dire dans ce qui vient des pré-jugés de l'enfance alors qu'elle-même suggère que ce serait plutôt dans le second degré des sens qu'il faudrait trouver la source de la fausseté matérielle, c'est-à-dire dans « ce qui résulte immédiatement en l'esprit de ce qu'il est uni à l'organe corporel » (p. 232). Il y aurait donc, selon Descartes, une « fausseté vraiment intérieure à l'idée », conception qui s'approfondirait dans les *Quatrièmes Réponses* en témoignant d'un « changement, léger peut-être, mais significatif » (p. 233) de Descartes à ce sujet. Il s'agit certes d'une idée en un sens particulier mais on ne peut pas la réduire pour autant à un simple « mode de la chose pensante » (p. 243), comme Landim Filho peut paraître le suggérer. Il faut bien lui reconnaître « un minimum de réalité objective » (*id.*).

VI. – *L'existence de Dieu*. Les trois communications suivantes (plus une réponse aux deux premières qui fait en même temps transition vers la troisième) concernent les preuves de l'existence de Dieu (la V^e Méditation pour les premières, la III^e pour la dernière). Dans sa contribution, Willis Doney (« La réponse de Descartes à Caterus », 3. 1. 39.) met en question le sens de la notion particulièrement difficile de « natures ou essences vraies et immuables ». Cette notion est importante de différents points de vue : pour comprendre la pensée de

Descartes au sujet des vérités nécessaires des mathématiques (dont ces natures sont le fondement), pour disposer d'un critère permettant de discerner les idées innées des idées factices (dans la mesure où les idées innées sont celles qui représentent de telles essences), enfin – et W. Doney note que c'est son objectif le plus important – pour récuser les objections à l'égard de la preuve *a priori* du type de celle de Caterus (qui rejoignent elle-même celle de S. Thomas d'Aquin à l'égard de S. Anselme), à savoir de reposer sur une pétition de principe, l'idée de Dieu pouvant elle-même être une idée factice. La difficulté d'éclairer le sens de cette notion vient en partie d'une ambiguïté d'origine grammaticale dans la *Cinquième Méditation*, relevée déjà par Alquié (l'antécédent de *quae* dans un des énoncés), mais les *Premières Réponses* ne dissipent pas elles-mêmes toute obscurité. W. Doney rencontre, notamment à propos de la question de la nature de l'argument dans la preuve ontologique et de celle, classique depuis Gueroult, du lieu de celle-ci, la même question qu'Alanen : savoir si les *Réponses* explicitent seulement ce qui était contenu dans les *Méditations* ou si elles introduisent une modification. Comme Lilli Alanen également, c'est cependant moins l'analyse du débat entre Descartes et ses interlocuteurs que W. Doney met au premier plan que la discussion argumentée et réglée avec les autres interprètes de Descartes. De ce dernier point de vue, de plus en plus caractéristique aussi de la recherche contemporaine, comme le notait J.-M. Beyssade, ces deux communications sont particulièrement exemplaires.

Le propos de Konrad Cramer, dans un texte très brillant, (« Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les *Premières Réponses* », 3. 1. 36.) est de décomposer à nouveau et aussi minutieusement que le faisait Doney (mais dans un style qui n'est plus celui de l'analyse logico-linguistique), la critique que Caterus fait de la preuve ontologique de Descartes. Il montre comment le nerf de l'objection (de nature logique) de Caterus consiste à reprocher à Descartes, comme S. Thomas le faisait à S. Anselme, d'avoir confondu la pensée de l'existence avec l'existence. Mais K. Cramer se propose au contraire de montrer, infléchissant le diagnostic de Doney qui voyait effectivement une faiblesse dans l'argument de la *Cinquième Méditation*, que Caterus n'a pas vu ce qu'il y avait de « génial » dans l'argument cartésien, qui consiste à montrer que le sophisme est dans l'objection même. Une des choses les plus étonnantes, cependant, note K. Cramer, c'est que Descartes prétende non pas réfuter S. Thomas (par-delà Caterus) mais, au contraire, dire la même chose que S. Thomas lui-même. Descartes voit en fait dans l'argument de S. Thomas contre la preuve de S. Anselme une objection de type non pas logique mais « sémantique » (p. 288). Cela est, certes, historiquement faux mais cette objection, à la différence de la précédente (« en elle-même, si on la regarde bien, privée de sens », p. 285), porte réellement à conséquence puisqu'elle revient à émettre le doute que c'est le concept même de départ de la preuve ontologique (le concept d'*ens perfectissimum*) qui serait dépourvu de sens. Et c'est cette apparence de sophisme, qui repose sur « la distinction courante entre existence et essence d'une chose » (p. 280) que Descartes prétend prévenir dans la *Cinquième Méditation*.

Emanuela Scribano répond aux deux communications précédentes (3. 1. 36. et 39) en insistant sur les liens étroits qu'il y a entre les problèmes que rencontre la théorie innéiste des idées (cf. W. Doney) et ceux de la preuve *a priori* (cf. K. Cramer). Un des points les plus importants de sa réponse réside dans le rejet de l'idée, défendue par Cramer, selon laquelle il serait nécessaire de supposer que

Descartes attribue à S. Thomas une objection différente de l'objection dite logique. De toute façon, en effet, dit E. Scribano, « la critique thomiste en tant que telle est neutralisée » (p. 301) par la formulation de la preuve *a priori* que donne Descartes. En reprenant et prolongeant les interprétations de J.-L. Marion et anticipant ainsi sur la communication suivante, E. Scribano cherche en effet à montrer que l'argument magistral de Descartes consiste à introduire dans sa réponse à Caterus la notion de *causa sui*, laquelle « fonde la possibilité d'une preuve *a priori* » (p. 303), « au cœur » même « de la plus classique des preuves *a posteriori*, la preuve causale thomiste » (*id.*).

L'importante contribution de Jean-Luc Marion (« Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », 3. 1. 80.) pose trois questions : historique, logique, métaphysique. À la première, J.-L. Marion répond en montrant que l'invention de la notion de *causa sui* revient incontestablement à Descartes dans la mesure où il est le seul à, à la fois, lui donner un sens positif et à ne pas pour autant la refuser (ce qui conduit à la difficulté logique déjà signalée car il y a apparemment contradiction *in adjecto*). La contradiction logique est assumée dans la mesure où Descartes, anticipant sur Leibniz, veut introduire le principe de raison suffisante comme principe ne souffrant aucune exception ; c'est sur ce dernier point (c'est-à-dire sur la portée du principe) qu'il y a, entre la *III^e Méditation* et les *Réponses*, une différence significative. Il y a là l'émergence d'un événement « décisif » (p. 318), celui « du principe de raison suffisante dans sa fonction ontologique, poursuivie jusqu'à une constitution onto-théologique de la métaphysique » (*id.*). J.-L. Marion ne prétend nullement que Descartes ait surmonté les difficultés logiques de la *causa sui* ; Descartes tente seulement de les « atténuer » (p. 327). J.-L. Marion montre que c'est toujours dans la « sémantique » (p. 331) de Suarez, même quand il s'oppose à celui-ci, que Descartes cherche alors ces aménagements. Le plus surprenant et problématique d'entre eux est dans le recours à l'analogie car il conduit Descartes à penser Dieu par analogie avec le monde fini, donc en référence à lui (alors que c'est le fini qui doit être pensé en référence à l'infini). L'innovation cartésienne revient en fait à ignorer superbement les objections logiques en renvoyant à un principe supérieur. C'est pourquoi Descartes se montrera en fait très accommodant dans les aménagements possibles du concept de *causa sui*, tout en ne cédant rien sur le principe de raison : « l'essence divine (...) sera soumise à un principe métaphysique qui la précède » (p. 334). J.-L. Marion ajoute que « cette dernière conclusion infirme et confirme à la fois l'herméneutique de la métaphysique selon Heidegger » (p. 334).

VII. – *Les figures de la liberté*. Les deux contributions de cette section (avec une réponse à la première) concernent la question de la liberté et, donc, essentiellement la *Quatrième Méditation*. Robert A. Imlay (« Volonté, indifférence et mauvaise foi. Gassendi contre Descartes », 3. 1. 59.) prend résolument le parti de Gassendi en cherchant à montrer que Descartes ne devrait pas soutenir que la volonté est plus étendue que l'entendement. C'est bien plutôt le contraire qui est vrai et la thèse cartésienne, Gassendi le montrerait de façon convaincante, est incompréhensible. Elle conduit ainsi à de redoutables paradoxes concernant la croyance et la décision. Dans sa réponse, Denis Kambouchner (« Ce qui se conçoit et ce qui se comprend », 3. 1. 59.) reconnaîtra à Imlay d'avoir mis le doigt sur une certaine fragilité de la thèse cartésienne mais cherchera à rééquilibrer l'usage du principe de charité, mis pour une fois au service, dans la communication précédente, du seul Gassendi (peut-être, du reste, incomplètement,

cf. *infra*). En s'appuyant sur des études antérieures de J.-M. Beyssade (et en retrouvant en même temps les analyses précédentes de J.-L. Chedin), D. Kambouchner peut montrer qu'une part des difficultés à saisir la thèse de Descartes vient de ce que Gassendi confond deux concepts que Descartes distingue, concevoir (*concipere*) et comprendre (*intelligere*). Or Descartes « n'a jamais voulu dire que <la volonté> ne se porte vers rien qui soit représenté à l'esprit, mais seulement qu'elle se porte à quelque chose dont la représentation n'a pas encore été intégralement vérifiée » (p. 361), ce qui devrait évacuer les objections de Gassendi que reprenait à son compte R. A. Imlay. Mais c'est Gassendi lui-même qui pourrait profiter plus complètement du principe de générosité dans l'interprétation car R. A. Imlay, en retrouvant des thèmes très répandus dans la philosophie de l'esprit et la théorie de la décision anglo-saxonnes, prête à Gassendi une volonté de croire le contraire de ce qu'il comprend (lorsqu'il soutient que l'esprit est un corps subtil) et soupçonne donc en lui une certaine mauvaise foi ; mais, commente D. Kambouchner, cela est « moralement impossible » (p. 360), autrement dit on doit, par charité, chercher à se dispenser d'une telle hypothèse.

André Gombay (« Le discours de la dette », 3. 1. 48.) croit découvrir chez Descartes l'idée que quelque chose nous serait « dû », ce qui seul expliquerait qu'on puisse parler de « privation » par rapport à l'idéal d'infailibilité qui est le nôtre. Pour fonder cela, A. Gombay interroge l'histoire du lexique autant que celle des idées et fait un détour par Grotius en montrant que Descartes pourrait l'avoir lu. Or Grotius a forgé l'idée moderne de Droit en lui donnant un sens très étendu ; A. Gombay conclut ici : « Lorsque tant de choses vous sont dues, pourquoi pas l'infailibilité aussi ? » (p. 370). Ce détour s'avère éclairant concernant l'idée du dieu trompeur, dont A. Gombay peut dire qu'elle est « un remous de la marée montante de la pensée des droits » (p. 372). Cette lecture rendrait bien compte de la *Quatrième Méditation*, qui est bien un « plaidoyer » (p. 373), au « ton procédurier » (p. 374), en faveur de Dieu (une théodicée). A. Gombay conclut en suggérant que sa lecture n'est, au fond, pas si loin de celle de Leibniz et que Descartes « préfigure » (p. 375) Leibniz. Dans sa réponse, Hélène Bouchilloux (3. 1. 48.) mettra en doute l'idée d'un lien entre dette et privation en distinguant deux sens de ce dernier concept et récusera la comparaison avec Leibniz en rappelant que Descartes, ayant refusé de s'engager dans la théologie, répudie plutôt par anticipation la théodicée leibnizienne. Quant à l'idée d'une influence de Grotius sur Descartes, en l'absence de documents, il est aussi difficile de le confirmer que de l'infirmer : on ne peut donc guère que suspendre son jugement.

VIII. – *L'union substantielle*. La dernière section du volume est composée de trois interventions portant sur un thème de la *Sixième Méditation*, deux d'entre elles donnant lieu à une réponse. Stephen Voss (« Le Grand Arnauld sur la racine et le fruit de l'argument cartésien pour la distinction réelle », 3. 1. 142.) s'attache à la discussion entre Descartes et Arnauld concernant les principes et les conséquences de l'argument de la distinction réelle. À la « racine », d'abord, de la thèse de la distinction réelle entre l'esprit et le corps de l'homme, il y a, dit Voss, une prémisse épistémologique, la confiance en la clarté et la distinction des idées, prémisse soutenue par une intuition que Descartes sera amené à « réviser » (p. 387), à la suite des *Objections* – révisions que Voss reconstruit minutieusement. Arnauld conteste qu'il soit possible d'avoir une connaissance de sa propre essence « complète et adéquate » (p. 388) et prend à cette fin l'ana-

logie de la connaissance de l'essence du triangle rectangle. La réponse de Descartes est « déroutante » (p. 388) car Descartes croit à tort qu'Arnauld l'a mal compris et elle reste « incomplète » (*id.*) mais c'est néanmoins l'occasion pour Descartes de révéler la « puissance inattendue » (p. 389) de sa position. Arnauld s'intéresse aussi aux « fruits » de l'argument cartésien. Or ici, c'est l'objection d'Arnauld qui est, à son tour, « déroutante et incomplète » (p. 396) ; mais c'est là encore l'occasion de manifester la « reconnaissance d'un principe important » (p. 396). L'objection d'Arnauld est ici que Descartes « prouve trop » (p. 396). L'argument cartésien irait en effet dans la direction du platonisme, quoi qu'en dise Descartes, puisqu'il n'est pas capable de penser l'union de l'âme et du corps. Descartes « n'a pas tenu <la> promesse » (p. 401) du *Traité de l'Homme* et il n'y aurait donc plus, à proprement parler, avec Descartes, ni homme ni science de l'homme.

Vere Chappell (3. 1. 29.) se consacre exclusivement à la question de l'union de l'âme et du corps que Voss abordait seulement à la fin de son texte. Chappell énonce trois stratégies possibles d'interprétation qui pourraient valoir, comme on l'a suggéré plus haut, pour l'ensemble des textes réunis dans ce volume, vu la régularité avec laquelle ce problème a été signalé. Il s'agit en gros de savoir si Descartes s'est contredit entre les *Méditations* et les *Réponses*, s'il s'est simplement éclairci ou s'il a en fait toujours dit la même chose mais avec des accentuations différentes. Chappell déclare préférer la troisième stratégie, ce qui pourrait bien être aussi l'attitude méthodologiquement la plus forte : il s'agit moins, en effet, de prétendre prouver par des faits irrécusables (mais inaccessibles) la cohérence d'une pensée que de prendre pour principe de lecture le postulat de la cohérence de l'auteur (en conséquence même du principe de charité) et de trouver ensuite les moyens de comprendre le texte d'une façon qui satisfasse cette cohérence. Sont en question, dans le cas qui intéresse ici Chappell, deux types de thèses associables de différentes manières selon la stratégie d'interprétation que l'on adopte : dualisme dur ou doux, « unitarisme » dur ou doux. Chappell soutient ainsi que la position de Descartes est un dualisme dur (visible dans les *Méditations*) associé à un unitarisme doux. Il examine de ce point de vue les différents textes de Descartes sur la question et montre que cette lecture y résiste bien, malgré des textes de type aristotélicien, comme les *Lettres à Régius*. Mais on aurait bien tort de chercher dans celles-ci un éclaircissement sur la pensée de Descartes car, si Descartes ne ment pas sur ses positions, il s'efforce d'en dire le minimum sur ce qui pourrait provoquer une réaction de rejet de la part de l'adversaire de Régius, Voetius ; ce sont donc des textes contraints dans lesquels Descartes est obligé de composer avec des énoncés (notamment que l'homme est un *ens per accidens*) qui ne sont pas de lui mais de Régius. Ces textes relèvent ainsi, en quelque sorte, d'une rhétorique de surface.

Annie Bitbol-Hespériès répond explicitement à Vere Chappell (« L'union substantielle », 3. 1. 29.) mais en fait aussi, au travers de notes, à Stephen Voss, sur la prétendue « fin de l'anthropologie » chez Descartes (elle trouve pour cela appui dans les analyses mêmes de Vere Chappell). Dans un texte très érudit, A. Bitbol-Hespériès déplace toutefois la question par rapport à Chappell en refusant de considérer comme vraiment importante la question de savoir s'il y a à débattre de variantes dures ou souples de l'unitarisme. Le centre du débat serait plutôt dans le sens à donner à des énoncés comme ceux-là : l'âme est « la seule forme substantielle de l'homme », la « vraie forme substantielle de l'homme ».

Descartes prend-il ou non à son compte et jusqu'à quel point de tels énoncés s'il est vrai que, de façon générale, Descartes reprend les termes scolastiques pour leur donner un autre sens ?

La dernière contribution, de Daniel Garber (« Formes et qualités dans les *Sixièmes Réponses* », 3. 1. 44.), concerne la distinction réelle et les objections de Mersenne et de ses amis dans les *Secondes* et les *Sixièmes Objections*, ces dernières revenant sur la même question, les précédentes *Réponses* n'ayant manifestement pas satisfait. Il s'agit de comprendre pourquoi un corps ne peut pas penser. Plutôt que de revenir sur les mêmes arguments, Descartes choisit de recourir à une sorte de biographie intellectuelle, ce qui le conduit à introduire une critique des formes substantielles et qualités réelles, ce qui est en un sens « bizarre » (p. 451) puisque ses interlocuteurs n'en avaient pas parlé et qu'il s'agit en apparence d'une question très différente. D. Garber rappelle comment Descartes ne s'est jamais auparavant exprimé sur celles-ci, hormis dans *Le Monde*, non publié, et qu'il était d'ailleurs dangereux de le faire dans le contexte de l'époque. On trouve donc ici, « pour la première fois, une attaque publique et expresse contre les formes et les qualités » (p. 455). En fait, il s'agit d'une réponse aux différents objecteurs qui composent les auteurs des *Sixièmes Objections* et qui proposent à Descartes deux sortes d'alternatives différentes. La première serait une sorte de matérialisme, la seconde une sorte d'aménagement de la doctrine scolastique. Le cœur du débat sur les formes est que Descartes pense que « la doctrine scolastique repose sur une confusion entre le corps et l'esprit, et sur la projection de l'esprit (...) sur toute la nature » (p. 468). Mais Descartes ne fait pas de distinction entre ses interlocuteurs (et donc les deux alternatives) et propose à tous, par son récit autobiographique, une réponse globale qui est moins un argument qu'une « thérapie » (p. 461).

La réponse de Michel Fichant à D. Garber (3. 1. 44.) s'ordonne autour de trois remarques dont la plus importante est peut-être que le récit que forge Descartes dans les *Sixièmes Réponses* n'est pas tant une autobiographie intellectuelle qu'une « fable » ou, mieux encore, une « reconstruction rationnelle » (p. 479), bien sûr destinée à persuader. M. Fichant peut ainsi clôturer son intervention en rappelant que le choix de ce récit relève d'« une rhétorique produisant les conditions de la persuasion, cette rhétorique dont Descartes a dénoncé les prestiges, et dont il fut pourtant l'un des maîtres souverains » (p. 479). Ajoutons pour conclure qu'il s'agit bien là, cette fois, de la rhétorique « en son acception la plus fondamentale » et que, pour un volume qui a ainsi décliné de différentes manières le thème rhétorique, la dédicace à H. Gouhier n'était pas un vain hommage. C'est en effet à lui qu'on doit d'avoir le premier mis au centre de l'attention, dans les études cartésiennes certainement mais peut-être aussi bien au-delà, le problème de la communication de la philosophie.

A. B.

2. 1. 2. ARMOGATHE (Jean-Robert) et BELGIOIOSO (Giulia), *Descartes Metafisico. Interpretazioni del Novecento*. Cet ouvrage rassemble les exposés prononcés lors de deux journées d'étude tenues à Rome les 21 et 22 janvier 1993, portant sur les interprétations de la métaphysique cartésienne au XX^e siècle. Il était en effet temps de faire le point sur la réception contemporaine des *Méditations*, et ce volume contribue à combler une lacune bibliographique réelle. On limitera cependant d'emblée la portée d'une telle entreprise en déplorant certaines absences, et au premier chef celle d'à peu près toute référence à la tradition

anglo-saxonne : à l'exception de la seule page 6 évoquant à grands traits les lotophages analytiques (dans la remarquable « *L'odissea delle Meditazioni nel Novecento* » de J.-R. Armogathe, 3. 1. 12.), on ne lit rien sur Hintikka ou Jerold J. Katz, tandis que Ryle ou Whitehead ne sont nulle part évoqués. De même, Cassirer ou Natorp ne sont que trop brièvement mentionnés. Ces silences s'expliquent sans doute en partie par la quasi surdité à tout commentaire étranger de certains des grands interprètes français du passé proche évoqués ici et sur lesquels porte en réalité l'essentiel de l'analyse.

Après le survol du terrain par J.-R. Armogathe, viennent les monographies. Theo Verbeek distingue en Gilson l'historien et le critique (« Lectures cartésiennes d'Etienne Gilson », 3. 1. 140.) et attire l'attention sur des ouvrages moins connus que la grande thèse sur la liberté, pour montrer en quoi le Descartes de Gilson hérite de celui de Lévy-Bruhl. Guido Canziani étudie les présupposés de M. Gueroult, sa « passione razionale » à l'œuvre dans la tentative de construire un Descartes en quelque façon objectif, qui ne soit pas propre à un interprète particulier (« Martial Gueroult e le *Meditazioni* cartesiane. La metafisica secondo l'ordine e le limiti della ragione », 3. 1. 24.). L'interprétation de la métaphysique cartésienne d'Henri Gouhier fait l'objet de l'analyse de M. Spallanzani (« Henri Gouhier e il pensiero metafisico di Descartes », 3. 1. 132.). La réfraction italienne des débats entre les trois critiques cités est restituée par Roberto Perini (« Pantaleo Carabellese, il "circolo vizioso" e il dibattito francese », 3. 1. 106.).

En suivant l'ordre chronologique, l'on en vient à un important ensemble relatif à Ferdinand Alquié. Un inédit (manuscrit de la bibliothèque de Carcassonne daté de 1973 ou 1974) portant sur le célèbre débat de M. Foucault et de J. Derrida (« Le philosophe et le fou », 3. 1. 5.) propose deux lectures (qui se distinguent de celles des protagonistes du débat) revenant à penser le fou comme halluciné ou bien comme délirant. Une très précise et précieuse présentation de ce texte et des circonstances de sa rédaction est due à Jean-Marie Beyssade (« La "querelle sur la folie" : une suggestion de Ferdinand Alquié », 3. 1. 17.), tandis que Michelle Beyssade fait le point sur les difficultés textuelles du passage de la *Meditatio prima* (« Michel Foucault et Jacques Derrida : y a-t-il un argument de la folie ? », 3. 1. 19.). Ces points particuliers sont précédés par une étude très ample et informée de Giulia Belgioioso, qui situe historiquement l'œuvre d'Alquié (« "Storia dell'essere" e "metafisica dell'uomo". Ferdinand Alquié interprete delle *Meditationes* », 3. 1. 14.).

Le dernier tiers de l'ouvrage mêle des études relatives à des critiques vivants et des contributions de certains de ces derniers. La contribution de Geneviève Rodis-Lewis (« L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations* », 3. 1. 114.) tourne délibérément le dos au programme explicite du colloque pour s'attaquer, dans l'esprit de l'« étude évolutive » de la pensée de Descartes souhaitée par Henri Gouhier, à la reconstitution de la métaphysique de 1628-9, dans une mise au point à la fois détaillée chronologiquement et conceptuellement rigoureuse. Sur G. Rodis-Lewis même, une étude d'Alberto Pala (« Il *cogito* nell'interpretazione di Geneviève Rodis-Lewis », 3. 1. 104.) fait apparaître l'originalité de l'interprétation proposée dans *L'individualité selon Descartes* (Paris, 1950). Ettore Lojacono propose une reconstruction à la fois historique et systématique des travaux de Jean-Luc Marion (« Le lecture delle *Meditationes* di Jean-Luc Marion », 3. 1. 71.), tandis que ce dernier (« L'*ego* cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche : al di là della rappresentazione », 3. 1. 79.)

revient magistralement sur les problèmes posés à Descartes dans et par la phénoménologie. Dans le prolongement et la discussion des thèses de Marion, Vincent Carraud pose une question (« Descartes appartiene alla storia della metafisica ? », 3. I. 25.) et conclut que « les décisions par lesquelles Descartes ne relève pas de l'histoire de la métaphysique demeurent les points cruciaux de la tâche contemporaine de la pensée » (p. 177).

La grande qualité de ce recueil, une fois redéfini son objet réel, est qu'il montre comment le commentaire cartésien français acquiert progressivement une force philosophique intrinsèque en s'ouvrant à l'actualité même de la pensée. Il laisse cependant espérer des travaux plus complets.

F. de B.

2. 1. 3. COTTINGHAM (John), *A Descartes Dictionary*. L'A., maître d'œuvre de la récente traduction en langue anglaise des *Œuvres philosophiques de Descartes* (CSM, avec R. Stoothoff et D. Murdoch, et également A. Kenny pour le volume d'extraits de la correspondance de Descartes, CSMK), propose, ici seul, un *Dictionnaire* des principaux thèmes cartésiens. L'audace de l'entreprise doit être saluée. Affirmant délaissier la littérature secondaire, l'auteur veut laisser les textes de Descartes parler pour eux-mêmes, non sans fournir, dans les cas où le sens des mots a évolué depuis leur utilisation par Descartes, des indications sur le contexte intellectuel qui a influencé les idées du philosophe. Complété par une bibliographie, qui inclut, notamment pour les ouvrages de langue anglaise, des indications sur le degré de difficulté de l'étude proposée, l'ouvrage s'ouvre avec une introduction courte et claire, donnant des indications sur la vie et l'œuvre de Descartes. John Cottingham souligne aussi, avec raison, l'ampleur et la variété des recherches menées par Descartes, insistant également sur l'intérêt, toujours actuel en philosophie, de se reporter aux arguments développés, et souvent même inaugurés, par Descartes. De la lettre A, comme « analogies », avec notamment la référence à *La Dioptrique* (VI, 84), à la lettre W comme *The World (Le Monde)*, en passant par B comme « blood, circulation of » et « body », C comme « cause », « certainty », « circle, Cartesian », « clarity and distinctness », « *cogito ergo sum* », « colour », « common notion », « "common" sense », *Compendium musicae*, « conservation (principle of) », « cosmology », *Conversation with Burman (Entretien que J. Cottingham a traduit et annoté, voir le BC VII, 1. 1. 5.)*, « creation », F comme « faith (religious) » (foi religieuse), « force », « free will », G, comme « generosity », « geometry » (la science), *Geometry* (le troisième des *Essais de la méthode*), « God », et « gravity », etc., le lecteur est donc convié à une promenade à l'intérieur des notions cartésiennes.

Privilégiant les *Meditationes* et les *Principia* dans ses références aux écrits de Descartes, ce dictionnaire offre de rapides prises de vue sur des aspects importants de l'œuvre de Descartes. Dès les premières pages toutefois, cette promenade se teinte d'exotisme, avec l'entrée « angel », inscrite entre « analysis, method of » et « animal spirits ». L'A. montre ainsi combien les lecteurs de langue anglaise, depuis Henry More et sa correspondance avec Descartes, restent préoccupés par la question du statut des anges. C'est en effet dans la première lettre qu'il a adressée à Descartes, celle du 11 décembre 1648, que Morus, contestant la définition cartésienne de la matière, a invoqué le cas des anges (AT, V, 238). Or, avant la réponse de Descartes à Morus, en date du 5 février 1649, citée au début de l'article de ce *Dictionnaire*, le corpus cartésien ne com-

porte guère d'occurrences du mot ange (le terme apparaissait en part. dans la *Méditation troisième*, AT, IX-1, 29, puis 34). Mais l'intervention de cette notion sous la plume de Descartes dans ce contexte suffit-elle à légitimer une telle entrée ? Procéder ainsi nous semble d'emblée proposer une orientation dans la lecture des textes. Cette impression est confirmée par la fin de l'article « angel », qui comporte deux renvois, à « human being » d'une part, à « sensation » de l'autre. L'article « human being » s'ouvre en effet avec l'affirmation du caractère « hautement problématique » du statut de l'être humain dans la philosophie de Descartes. L'expression « highly problematic » figurait déjà dans l'article « animals », au sujet de la nature de la sensation chez Descartes. L'article « human being » met donc en avant l'« ontologie dualiste officielle » de Descartes et son effet : « produire un être humain qui n'est pas un tout organique, mais un amalgame difficile de deux éléments incompatibles », avant de souligner que ceci met Descartes en opposition avec la conception aristotélicienne traditionnelle de l'homme comme « animal raisonnable », et de poursuivre par « la désintégration de notre unité organique en tant qu'êtres humains ». Plus loin, et fort heureusement, John Cottingham cite la *Méditation sixième* et les exemples des sensations (faim, soif, plaisir et douleur) pour montrer l'unité de l'homme, en dépit du dualisme. Il est dommage que le traité de *L'Homme* ne soit pas évoqué, car dès la rédaction de ce texte, Descartes insiste sur la notion de « vrai homme », donc sur l'union de l'âme au corps. La fin de l'article cite la *lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643 (AT III, 665), où Descartes évoque trois notions primitives : l'extension pour le corps, la pensée pour l'âme, et l'union pour l'âme et le corps. L'A. reprend alors, mais sans s'y référer explicitement, l'interprétation du « Cartesian dualism » qu'il a donnée dans la revue *Mind* en 1985 (avant de la reprendre dans son *Descartes* ; voir le BC XVIII, 2. 1. 2.). L'article ne comporte aucun renvoi, alors qu'il aurait été intéressant d'orienter le lecteur, par exemple, vers les articles « pain » (douleur), et « phantom limb » (membre fantôme), thèmes que l'index, sous la rubrique « human being » ne permet pas non plus de repérer. L'article « pain » mentionne l'art. 48 de *Principes* I, mais ne signale pas l'art. 196 de *Principes* IV, où figure notamment l'exemple de la jeune fille amputée jusqu'à la moitié du bras, qui se plaint de douleurs dans la main qu'elle n'a plus, ce qui prouve que « la douleur de la main n'est pas sentie par l'âme en tant qu'elle est dans la main, mais en tant qu'elle est dans le cerveau ». Cette référence est également absente de l'article « phantom limb », qui ne mentionne pas non plus le discours IV de *La Dioptrique*, auquel ce texte fait écho. C'est en effet *La Dioptrique* qui a suscité les objections de Froymont, auxquelles Descartes répond par l'intermédiaire de Plempius dans sa *lettre* du 3 octobre 1637 (citée p. 144). Il nous semble que la présentation ainsi adoptée n'accorde pas assez d'importance au développement des thèmes philosophico-scientifiques chez Descartes, et l'article « pineal gland » confirme cette constatation. Plus regrettable encore, cet article sur la glande pinéale n'est pas présenté par rapport au contexte dans lequel s'est inscrite la conception cartésienne. Il commence en effet par une citation de Dennett, extraite de *Consciousness explained*, ce qui ne permet pas vraiment d'orienter le lecteur vers les textes que Descartes a consacrés à ce thème. De façon générale, ce dictionnaire souffre de ce que son auteur s'intéresse moins aux problèmes scientifiques qu'aux questions philosophiques. L'article « circulation of the blood » en témoigne, qui affirme que la circulation du sang n'est qu'une « afterthought » chez Descartes. Cette appréciation n'est pas exacte, comme le prouve

l'importance du schème circulatoire dans l'ensemble de la physique cartésienne, confirmée par *Principes* IV, art. 65. Dans ce même article, l'auteur n'est pas assez précis sur le rapport de Descartes à Harvey, depuis le *Discours* jusqu'à *La Description du corps humain*. Ce *Dictionnaire* n'indique pas que le nom de Harvey et le titre *De motu cordis* figurent en note marginale de la cinquième partie du *Discours*. Cette remarque est d'autant moins accessoire que la lecture de l'article « theology » conduit le lecteur à penser que le seul nom d'auteur cité dans le *Discours* est celui de Galilée. L'A. remanie en effet le texte de la sixième partie du *Discours*, transformant l'allusion « une opinion de physique » (AT VI, 60) en « Galileo's theory » (p. 163). Nous pensons qu'il s'agit là un peu plus qu'une de ces « minor modifications » dont la page d'abréviations avisait le lecteur qu'elles pouvaient être introduites par rapport aux traductions de l'édition CSM ou CSMK.

Il n'en demeure pas moins qu'il faut remercier John Cottingham d'avoir fait entrer Descartes dans la collection « Blackwell Philosophers Dictionary », et de continuer, ainsi, à faire mieux connaître Descartes auprès du public anglophone. Le principe de la collection est de confier à un seul auteur la rédaction du *Dictionnaire*. Un tel souci vise à la cohérence de la présentation, du reste manifeste, dans l'exposé des thèmes philosophiques de Descartes. Mais Descartes a aussi mené une ample réflexion sur les découvertes scientifiques de son temps, auxquelles il a également contribué, et la science fait partie intégrante de sa philosophie. Sur ce point, le *Dictionnaire* est un peu en retrait. On en viendrait à souhaiter un volume consacré à Descartes dans une collection de dictionnaires scientifiques.

A. B.-H.

2. 1. 6. PHILONENKO (Alexis), *Relire Descartes. Le génie de la pensée française*. Cette présentation d'ensemble se distribue en cinq parties, qui suivent en gros l'ordre chronologique traditionnellement reçu : des *Regulae* (I) aux *Passions de l'âme* (V) par le *Discours de la méthode*, les *Méditations* et les *Principes* (métaphysique de la substance et physique imaginaire curieusement disjointes), les 39 paragraphes sont d'ordinaire titrés avec goût et concision. Une table des matières très analytique permet de s'orienter sans peine et de retrouver rapidement les points marquants. L'ouvrage n'est pas et ne se prétend pas le travail d'un spécialiste, mais l'essai d'un amateur éclairé notamment par sa compétence sur deux siècles de philosophie et les Lumières allemandes de Kant à l'école de Marbourg. Dans ce gros volume où la diversité des indications risquait de tourner à la digression, quelques thèmes répétitifs font figure de thèses pour une éventuelle interprétation. On en relèvera trois, aussi importantes que faiblement étayées au vu des exigences devenues minimales pour un historien de la philosophie.

La plus voyante concerne la place de la médecine dans l'entreprise cartésienne (ainsi p. 175, note 185 et p. 401-404). L'espérance finalement frustrée d'une médecine mécaniste, fruit ultime de la nouvelle science, aurait ouvert la perspective d'une mort presque indéfiniment différée à défaut d'être tout à fait vaincue. Bien des ambiguïtés du cartésianisme, comme la tension entre le développement indéfini du savoir et l'exigence d'autonomie du savant, se dissiperaient si l'on prenait au sérieux cette très longue survie escomptée. Seule la crainte du ridicule, puis les conditions de sa mort à Stockholm, auraient empêché Descartes et après lui ses commentateurs de donner à ce thème médical la

place dominante qu'il mérite. On ne contestera nullement un intérêt cartésien souvent relevé (M. Gueroult), même s'il a été moins précoce qu'il n'est dit (A. Bitbol-Hespériès) et si le tournant proprement moral est cause autant que conséquence du désenchantement médical (G. Rodis-Lewis). Mais l'auteur a manqué à sa promesse : « On trouvera ici les documents nécessaires pour établir cette visée » (p. 7). Au lieu des documents promis, on ne trouve qu'une étrange hypothèse : si Descartes a déménagé si souvent, c'est à cause de la puanteur des cadavres qu'il disséquait dans les caves, à la lueur des torches, avec un courage sans égal. Rappelons qu'un document (*Vie de Baillet* LV, ch. 12, II, 89-90) atteste qu'Hélène, la servante-maîtresse, n'était pas si occupée par ses nuits avec Descartes qu'elle n'ait pu dans la journée aérer la maison. Rarement, sauf dans le genre du roman historique, l'ignorance aura avancé avec autant d'effronterie que dans cette page où l'on apprend (sur la foi de quels documents ?) que Descartes « ne craignit pas de vivre aux armées (comme chirurgien) pendant plusieurs années » (p. 14-15). Mais cette première thèse n'est au fond qu'une enveloppe plaisante dont l'auteur a voulu habiller l'ensemble du livre. On retiendra ici l'idée juste, et le nom ingénieux, d'une sorte de *Fondation Descartes* (cf. p. 101 et 115). Elle ferait le secret du *Discours de la Méthode*, « pratique et non spéculatif » (p. 121). Or « le succès est venu, mais pas sous la forme souhaitée par Descartes : à savoir, un grand laboratoire, des expériences qui tombent des nues et surtout d'autres mains » (p. 403). Avec cet échec en forme de succès Descartes « découvrirait, désolé, le grand concept transcendantal : l'infinité de l'expérience. Mais il était trop tard pour qu'il en fit usage » (p. 404).

D'où la seconde thèse, sur la nature et les limites du rationalisme cartésien : le transcendantal y occuperait, dans l'ébranlement du dogmatisme, la place qui reviendra légitimement chez Kant et surtout chez les néokantien(ne)s de Marbourg au transcendantal. Relevant l'absence dans le corpus cartésien de l'expression *doute méthodique* si usuelle chez les commentateurs (p. 135 et 214), l'auteur discute la possibilité de mettre à l'épreuve la raison (et la méthode qui en est l'outil), et le dogmatisme qu'impliquerait la stricte soumission initiale du doute aux exigences rationnelles de la méthode. Malgré un malentendu sur le mot, il analyse avec soin ce que le doute a d'*hyperbolique* (p. 218 sq.) tout comme il avait relevé que « le terme *feindre* n'entraîne pas la légèreté du doute » là où « le *feindre* est supporté par le sérieux de la négativité » (p. 144 note 142). D'où le risque de cercle, la sortie du doute exigeant une garantie de la raison par la raison : d'un côté « le transcendantal s'efface devant le transcendant » (p. 247) ; d'autre part, dans la métaphysique ou philosophie première de Descartes, la théologie est plus riche que l'ontologie (p. 72, 207, 215, 438). Sur ces points où les lumières du spécialiste de Marbourg auraient été précieuses, on regrettera la double faiblesse conceptuelle et historique. Du transcendantal au transcendant, c'est le concept de substance qui aurait entraîné, nous dit-on, la « détérioration de la pensée cartésienne » (p. 86, 145). Soit. Mais les contresens sur la théorie cartésienne de l'idée (p. 261-268) et, concernant les catégories de cause et de substance, une confusion constante entre notion, principe et définition (p. 263 et 365 notamment) empêchent d'aboutir à une conception sensée, c'est-à-dire qui mérite d'être discutée à défaut d'être acceptée.

La troisième thèse concerne la liberté, et spécialement le lien des deux libertés humaine et divine dans une philosophie de la religion. Là se situent à la fois le point de force et le goût d'A. Philonenko. Mais une tendance à confondre

métaphysique, théologie et religion (« la philosophie religieuse de Descartes sera donc celle d'une religion savante », p. 203, qu'on rapprochera des p. 39-40, « la visée de Descartes n'était pas seulement scientifique mais religieuse ») rejoint une vision très unilatérale de l'idée cartésienne de liberté (« la liberté est toujours saisie comme un pouvoir de choix soutenu par une délibération », p. 424, ce qui ne convient ni à la liberté de Dieu ni même à la plus haute liberté humaine). En répétant à propos de Descartes l'anathème fulminé jadis contre « l'atroce IX^e et dernière section de la dialectique » de la *Critique de la raison pratique*, le commentateur manque la signification cartésienne du parallèle avec le roi et les duellistes (p. 423-424). Le « malaise » qu'il avoue p. 420 lui fait prendre à contresens l'article 145 des *Passions de l'âme*. Descartes y compare la Providence à « une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la Fortune pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement ». Sourd au texte, le commentateur gomme l'opposition dans une fausse citation et conclut : « la Providence divine (vérité) est grammaticalement le même sujet que la fatalité, que Descartes répute digne de mépris, puisqu'il n'y voit qu'une faiblesse de l'entendement ».

Beaucoup de semblables négligences gâtent cet essai. D'écriture : le changement d'accents, « je rêverais fort notre théologie, ironise-t-il » (p. 117), transforme une révérence qui n'a rien d'ironique en un rêve qui n'a rien de cartésien. De chronologie : Descartes n'avait pas en mains les épreuves des *Principia* quand il rédigeait les *Septième Réponses* (p. 59 et 156, que contredit la p. 174). De lecture directe : comment prétendre que « manquent à la fin des *Météores* les discours trois à six, dont nous connaissons cependant les titres » (p. 102), sinon parce que F. Alquie s'est résigné à ce choix (I, p. 736) dont il s'explique (I, p. 13-17) ? De compréhension : Descartes n'a jamais exigé « que le triangle existe *in concreto* en dehors de la représentation » (p. 151, repris p. 217), pas plus qu'il n'a déclaré les vérités éternelles « plus relevées que les vérités géométriques » (p. 219 note 256) puisqu'il s'agit des mêmes. On atteint un sommet dans l'Index des auteurs, où Vrin voisine avec un inconnu nommé Meta.

Mal fagoté, et même un peu bâclé, ce livre n'est ni sans qualité ni sans intérêt. Celui qui s'intéresse à la personnalité philosophique d'Alexis Philonenko se réjouira que « la pluie froide de Bretagne » lui ait fourni occasion de dessiner son autoportrait en brochant des souvenirs de jeunesse sur une relecture de vacances (p. 23 : « que fait-on quand on a vingt ans et du génie ? »). Celui qui s'intéresse à la philosophie cartésienne aurait aimé que l'été 1993, comme d'ordinaire à Carnac, ait connu quelques moments plus ensoleillés. Celui qui s'intéresse avec le recenseur aux deux se convaincra que « le génie de la pensée française » (tel est apparemment le sous-titre de l'essai) ne doit pas se prendre en un seul sens selon qu'il s'agit de l'auteur étudié ou de celui qui l'étudie.

J.-M. B.

2. 1. 9. WIDMANN (Joachim), *Existentielle Kategorien : das Geheimnis der Meditationes de Prima Philosophia von René Descartes*. Persuadé, d'une part, que le déclin des études latines, et, d'autre part, que les faiblesses de la traduction française de 1647 curieusement réputée anonyme (p. 7 et 8) rendent urgente une relecture des *Meditationes*, l'A. en propose ici une nouvelle traduction allemande, « telle qu'il les comprend » (p. 11). Cette traduction est suivie d'une analyse de la « structure mathématique » de l'œuvre. Les deux volets réalisant ce programme alléchant ne laissent pourtant pas de surprendre promptement le

lecteur. Ne prenons que l'exemple du titre de la *Meditatio II, De natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus*. L'« anonyme » de 1647, c'est-à-dire Luynes, donne *De la nature de l'esprit humain : et qu'il est plus aisé à connaître que le corps*. L'A. propose *Ist die Natur des menschlichen Geistes eine andersartige Natur oder natürlich nur ein Sonderfall der Natur überhaupt ?* Le début de la phrase excepté, on ne voit aucun rapport entre le latin et la traduction allemande, qui relève, généralement, du commentaire, de la paraphrase ou de l'allusion. Le volet critique est tout autant étrange ; l'A. y propose une sorte de combinatoire censée formaliser les paramètres de la pensée cartésienne et leur affecter un nombre, agrémentée de quelques schémas qui évoquent plutôt les dialectiques lullistes que la mathématique cartésienne même. On y trouvera ainsi entre autres choses un domaine de l'énergie (p. 272), mais aussi une musique puis, pour terminer, une politique et une quantification des formes catégoriales de la perception.

L'A. poursuit sans nul doute avec ce travail une recherche purement personnelle délicate à évaluer philosophiquement ; de manière significative, les seules références des notes infrapaginales concernent une étude du même auteur, et apparemment, de teneur analogue, sur Fichte. En tout cas, le rapport à Descartes paraît bien tenu et relever pour l'essentiel de l'homonymie. « Sitôt que je vois seulement le mot d'*arcanum* en quelque proposition, je commence à en avoir mauvaise opinion. » (Descartes à Mersenne, 20 novembre 1629, AT I, 78, l. 9). De l'*arcanum* au *Geheimnis*, la nuance est-elle bien grande ?

F. de B.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. Pierre-Daniel Huet (1630-1721). *Actes du colloque de Caen (12-13 novembre 1993)*, édités par Suzanne Guellouz, biblio 17-83, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris/Seattle/Tübingen, 1994, 276 p. Voir aux n° 3. 2. 50, 64, 66.

2. 2. 2. *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondents*, édité par Elmar J. Kremer, University of Toronto Press, Toronto Studies in Philosophy, Toronto/Buffalo/London, 1994, 249 p. (abrégé *The Great Arnauld*), voir aux n° 3. 2. 16, 23, 42, 44, 45, 56, 60, 76, 77, 78.

2. 2. 3. *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, éd. par Tom Sorell, Clarendon Press, Oxford, 1993, 352 p. ; voir le BC XXIV, 3. 1. 8, 97 et 3. 2. 9, 31.

2. 2. 4. BARTELS (Jeroen), *De geschiedenis van het subject*. Vol. I : *Descartes, Spinoza, Kant (Bijdragen tot de geschiedenis en systematiek van de wijsbegeerte)*, Kok Agora, Kampen, 1993, 176 p. Ajout au BC XXIV.

2. 2. 5. BORDOLI (R.), *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Guerini e associati, Milano, 1994.

2. 2. 6. CHEVALLIER (Marjolaine), *Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique*, publié avec le concours du CNRS, Labor et Fides, Histoire et société n° 26, 1994, 295 p.

2. 2. 7. CROMBIE (Alistair C.), *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, 3 vol., Duckworth, London, 1994, 2 456 p.

2. 2. 8. ECKHOLT (Margit), *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Innsbrucker theologische Studien, Tyrolia, 1994, 480 p.

2. 2. 9. MAHONEY (Michaël Sean), *The Mathematical Career of Pierre de Fermat, 1601-1655*, Princeton UP, 1994 (1973), 432 p.

2. 2. 10. SCHNEIDER (Ivo), *Johannes Faulhaber, 1580-1635*, Birkhäuser Verlag, Basel/Boston/Berlin, 1993, 271 p. (annoncé par le BC XXIV).

2. 2. 11. SCRIBANO (Emanuela), *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari, 1994, 262 p.

2. 2. 1. *Pierre-Daniel Huet (1630-1721). Le colloque de Caen s'est efforcé de donner à connaître un auteur aussi rare par la diffusion des ses textes que par l'intérêt que lui a porté la critique. Aussi s'agissait-il, selon l'éditrice, « de parler de Huet, rien que de Huet et si possible – fût-ce en procédant par allusion sur certains points – de tout Huet » (p. 7). C'est à ce triple objectif que répondent – outre une présentation du volume par l'éditrice et un *Poème en acrostiche* dédié à Pierre-Daniel Huet de J. Morel – les textes des interventions portant sur « Vocation précoce et ordination tardive : la carrière ecclésiastique de Pierre-Daniel Huet » (P. Gouhier), « Pierre-Daniel Huet, homme de science » (M. de Pontville), « Découverte de Huet homme de lettres : le témoignage du *Recueil de choses diverses* » (J. Lesaulnier), « Uezio : note sur la fortune de Pierre-Daniel Huet en Italie » (F. Waquet), « Comparatisme et syncrétisme religieux de Huet » (A. Niderst), « La Raison, la Certitude, la Foi : quelques remarques sur les préliminaires de l'acte de foi selon Huet » (J.-L. Quantin, 3. 2. 64.), « Amitié et animosité dans la République des Lettres : la querelle entre Bochart et Huet » (A. G. Shelford), « Comment définir un genre ? La *Lettre sur l'origine des romans* (N. Fournier), « Entre baroque et classicisme : *Le faux Ynca* ou *Diane de Castro* » (S. Guellouz), « Huet ou l'art de parler de soi » (P.-J. Salazar), « La correspondance Ménage-Huet : un dialogue à distance » (L. Caminiti Penarola), « Le *Huetiana* : contribution à l'étude d'un genre » (M.-G. Lallemand), « L'humanisme de Huet : "paideia" et érudition à la veille des Lumières » (E. Bury), « Huet pédagogue » (D. Lopez), « Huet et Origène » (J.-M. Mathieu), « Boileau-Huet : la querelle du *Fiat lux* » (G. Declercq), « Pierre-Daniel Huet, bibliographie chronologique » (C. Poulouin) et enfin, le « Catalogue de l'exposition Pierre-Daniel Huet » (J. Gossart).*

Sur le versant strictement philosophique, G. Malbreit (3. 2. 50.) tente d'éclairer avec grande érudition la nature du pyrrhonisme de Huet tel qu'il se dégage d'une lecture attentive du *Traité Philosophique de la Faiblesse de l'Esprit humain, de Feu Monsieur Huet, ancien Evêque d'Avranches* : « c'est d'une crise profonde de la raison qu'il s'agit avec Huet et son temps, et elle ne se

résout pas dans l'abîme du fidéisme. Apparemment l'état d'esprit pyrrhonien est censé conduire à la foi, encore qu'il soit lui-même de temps à autre occulté ou relativisé » (p. 170). G. Rodis-Lewis commence par nous restituer le contenu des *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* pour montrer qu'ils se construisent comme une parodie de la biographie de Baillet (3. 2. 66.). Au total, il s'agit d'un volume complet et éclairant sur l'œuvre et la personne de Huet.

G. O.

2. 2. 2. *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondants.* Ce livre tire son origine d'un colloque organisé à Toronto en 1990 et rassemble une série d'articles sur Arnauld. La préface d'E.-J. Kremer présente un état des études arnaldiennes et insiste sur le regain d'activité en ce domaine depuis une dizaine d'années. L'ouvrage se divise ensuite en quatre grandes parties.

La première est consacrée à l'aspect logique et scientifique de la pensée d'Arnauld. J.-V. Buroker (« Judgement and Predication in the Port-Royal Logic », 3. 2. 16.) étudie la théorie du jugement et de la proposition dans la *Logique ou l'art de penser* en plaçant sa réflexion sous l'autorité de Frege. L'A. rappelle d'abord la thématique port-royaliste des rapports entre idée et jugement, prédicat et copule, compréhension et extension d'un terme. La suite de l'article critique la lecture de J.-C. Pariente dans *L'Analyse du langage à Port-Royal* (voir le BC XVI, 3. 2. 20.) selon qui Arnauld et Nicole estiment que la copule établit une relation d'identité au moins partielle entre sujet et prédicat, et supposent que la compréhension du prédicat est une partie de la compréhension du sujet. L'A. tente de montrer que cette lecture de la *Logique* est incorrecte. Pour Arnauld et Nicole, la copule relierait le sujet et le prédicat de manière « asymétrique », en établissant une relation fondée sur deux des « opérations de l'esprit » décrites au début de la *Logique* : la conception détermine la compréhension de l'idée, le jugement permet de relier la compréhension ainsi déterminée à l'extension d'une autre idée. Arnauld et Nicole se rapprochent alors de la théorie frégréenne de la prédication, sans lever toutefois une série d'ambiguïtés (absence de distinction entre la valeur logique et la valeur ontologique de la substance et de l'attribut, ou bien entre le prédicat comme terme et le prédicat comme fonction). Sans remettre en cause la richesse de cet article, on pourra regretter que l'A. passe un peu vite sur le thème des termes complexes et idées confuses dont J.-C. Pariente (*op. cit.*, I, ch. 2) a si bien montré l'importance pour la compréhension du rapport entre jugement et idée dans la *Logique*.

F. Wilson (« The Rationalist Response to Aristotle in Descartes and Arnauld », 3. 2. 78.) se propose de ressaisir les principales différences entre la « science nouvelle » du XVII^e s. et l'idéal aristotélicien de la science. Du point de vue méthodologique, Descartes perfectionne les intuitions de Bacon et Harvey en radicalisant l'usage de la méthode « d'induction éliminante » (« eliminative induction ») : les expériences permettent d'éliminer les hypothèses incorrectes pour n'en conserver qu'une. L'A. rappelle ensuite les principales caractéristiques de la science et de la méthode aristotéliciennes (en avertissant, p. 34, qu'il s'intéresse moins au Stagirite lui-même qu'à ses disciples médiévaux et modernes), puis il affine sa problématique en montrant comment deux camps s'opposent parmi les tenants anti-aristotéliciens de la science nouvelle. Les « rationalistes » (Descartes) pensent que les lois de la nature peuvent se déduire *a priori* et de manière purement rationnelle de la notion de Dieu ; les « empi-

ristes » (Locke, Newton) partent des données sensibles pour établir ces lois (signalons un intéressant passage sur le rejet newtonien de la physique cartésienne). La conclusion de l'article est plus paradoxale : le camp « rationaliste » (Descartes, Arnauld) n'a en définitive pas vraiment rompu avec l'aristotélisme. Malgré la substitution de l'innéisme à la théorie de l'abstraction, Descartes et Arnauld restent proches de l'ontologie et de l'épistémologie du Stagirite en faisant reposer le savoir sur une intuition rationnelle des essences. Ce sont les empiristes qui consomment pleinement la rupture avec le paradigme aristotélicien. Cet article, incontestablement utile et révélateur pour une histoire des idées dans la longue durée, appelle toutefois quelques réserves du point de vue plus restreint de l'historien du cartésianisme : les thèmes de la « déduction » des lois et de l'innéisme nous ont semblé un peu rapidement analysés.

La seconde partie de l'ouvrage – la plus conséquente – est consacrée à cet aspect des débats entre Arnauld et Malebranche communément nommé « querelle des vraies et fausses idées ». La longue et copieuse tradition de commentateurs anglo-saxons sur ce thème rend parfois difficile, pour le lecteur continental, la lecture des articles réunis dans cette partie : ils véhiculent souvent une charge polémique implicite.

M. Cook (« Malebranche and Arnauld : the Argument for Ideas », 3. 2. 23.) tente de constituer une nouvelle grille de lecture pour la querelle des idées. Le début de l'article rappelle les termes du débat entre Arnauld et Malebranche, et l'interprétation dominante chez les commentateurs anglo-saxons : Malebranche défend une position de type « représentationnaliste » en insistant sur la nécessité d'un *tertium quid* médiateur (l'idée) entre l'esprit percevant et l'objet perçu ; Arnauld, qui réduit l'idée à un événement mental, est proche d'une position « réaliste ». L'A. propose ensuite une hypothèse originale pour interpréter la théorie de la connaissance malebranchiste. La réflexion sur le statut de l'idée y serait d'emblée (et sans doute inconsciemment) contaminée par le modèle de la perception sensible telle que la vit la conscience commune : un face-à-face entre l'objet et moi-même. Dès lors, Malebranche ne peut plus se contenter, comme Arnauld, d'analyser le seul contenu des idées, mais il est contraint de penser l'acte de connaissance comme le rapport d'un sujet et d'un objet : de là la dissociation malebranchiste entre idées et perception, et la localisation des idées en Dieu. Pour étayer sa thèse, M. Cook analyse les démonstrations de la vision en Dieu données dans la *Recherche de la vérité* et les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, en insistant sur l'usage constant du vocabulaire de la vision pour décrire la relation de l'esprit aux idées. À notre connaissance, cet article est un des premiers à tenter de prendre à la lettre et au sérieux ce thème malebranchiste de la *vision* des idées. On se demande seulement pourquoi il le fait sur un mode très critique, alors qu'il y a manifestement là les linéaments d'une riche interprétation de la théorie de la connaissance de Malebranche, notamment du thème de l'idée « efficace ».

L'article d'E.-J. Kremer « Arnauld's Philosophical Notion of an Idea » (3. 2. 44.) est d'emblée polémique : il s'agit de contester les nombreux commentateurs qui ont suivi la lecture de Thomas Reid affirmant qu'Arnauld a « totalement nié l'existence des idées, au sens philosophique de ce mot, et adopté la notion du commun, qui ne reconnaît pas d'autre objet de la perception que l'objet extérieur » (*Essay on the Intellectual Power of Man*, II ch. 13, cité p. 89). E.-J. Kremer veut montrer que cette lecture est superficielle, en centrant son analyse sur les notions d'*esse objectivum* et de représentation : l'idée étant selon

Arnauld le résultat d'un acte de connaissance immanent à l'esprit, elle a une existence et une consistance propres qui ne se laissent pas réduire à la visée perceptive de l'objet qu'elle permet de connaître. La fin de l'article critique méthodiquement une interprétation récente de la théorie des idées arnaldiennes (S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* ; voir le BC XX, 2. 2. 5.) et dégage les différences entre la position d'Arnauld et celle de Reid.

S. Nadler indique (p. 128, note 36) que son article « Malebranche's Theory of Perception » (3. 2. 56.) résume les grandes lignes de son ouvrage alors à venir *Malebranche and Ideas* : on se permettra donc de renvoyer le lecteur au compte rendu de ce beau livre par J.-C. Bardout dans le BC XXIII, 2. 2. 5.

Dans « Arnauld, Malebranche, and the Ontology of Ideas » (3. 2. 76.), R.-A. Watson prolonge les réflexions de son livre *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (voir le BC XVIII, 2. 1. 17.) en les appliquant à la polémique entre Arnauld et Malebranche. Ce débat apparaît comme la version, en terrain cartésien, de la répétitive gigantomachie opposant deux modèles prétendument explicatifs de la connaissance : les platoniciens, dont Malebranche est le fidèle disciple, considèrent les idées comme des objets situés en-dehors de l'esprit connaissant ; les aristotéliens considèrent ces mêmes idées comme des actes mentaux, et décrivent alors, comme le font Descartes et Arnauld, la relation entre esprit et idée sur le modèle de la relation entre substance et propriété (ou modification). Selon l'A., qui adopte ici le ton affirmatif et critique qu'on lui connaît, on peut concéder qu'Arnauld comprend mieux que Malebranche « ce qu'est avoir une idée » (p. 134), mais aucun des deux auteurs n'est capable de fournir une réelle *explication* de la connaissance par idée, car ils refusent d'interroger la nature du lien entre l'idée et ce dont elle est l'idée, le thème de la « représentation » n'étant là que pour masquer l'absence d'une réflexion sur la notion de « ressemblance ». De ce point de vue, les critiques échangées par Arnauld et Malebranche contribuent surtout à faire apparaître les faiblesses et apories de leurs théories de la connaissance respectives, et conduisent à un « ontological dead end ». Ce sont Leibniz et Wittgenstein qui fournissent, avec les notions d'expression et d'isomorphisme, une élucidation de la relation représentative entre l'idée et l'objet.

Avec son érudition et sa technicité coutumières, N.-J. Wells (« Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suarez », 3. 2. 77.) situe la querelle des vraies et fausses idées dans la continuité des débats scolastiques sur le mode d'être du concept. Malebranche prolonge à sa manière la réflexion des thomistes (Silvestre de Ferrare, Capreolus, Jean de Saint-Thomas) qui distinguent le *verbum mentis* de l'*actus cognoscendi* ; Arnauld, lui, reprend la tradition scotiste (Fonseca, Suarez, Matrius, Meurisse) en identifiant le *conceptus* et l'acte de *conceptio*. Nous ne pouvons ici que suggérer l'intérêt de cet article supérieurement informé : partant d'une analyse de la distinction suarezienne entre concept formel et concept objectif, l'A. relit les principaux textes cartésiens sur les idées en y repérant les thèmes et notions venus des *Disputationes metaphysicae*. Il montre ensuite que Descartes est fidèle aux nuances de la réflexion de Suarez sur le *modus essendi formalis* et le *modus essendi objectivus* des idées qu'on ne peut réduire, sous ce second aspect, à de pures modifications ontologiquement dépendantes de l'esprit. Mais Arnauld oublie ces nuances : même s'il est fidèle à Descartes dans l'intention, son identification (trop) stricte de l'idée et de la perception conduit à un appauvrissement de la problématique suarezienne et cartésienne, et empêche tout questionnement « ontologique » sur le statut des

idées. C'est donc Arnauld, qui, bien plus que Descartes, ouvre l'ère d'une métaphysique de la connaissance centrée sur le sujet pensant.

La troisième partie comporte deux articles consacrés à la correspondance entre Arnauld et Leibniz. G. Hunter (« The Phantom of Jansenism in the Arnauld-Leibniz Correspondence », 3. 2. 42.) annonce une relecture de ce fameux échange dans une « perspective peu habituelle » (p. 187), et atteint incontestablement ce but. Après avoir rappelé qu'Arnauld, au moment où il écrit à Leibniz, rédige aussi le *Phantôme du jansénisme* (1686), l'A. propose son hypothèse (dont il précise, p. 192, qu'elle n'est « pas évidente, et peut-être pas même vraie ») : si Arnauld, dans ses lettres à Leibniz, montre un « attachement fanatique » à la question de l'union ou de l'unité substantielle des corps, c'est parce qu'il y « projette, au sens psychologique du terme, ses propres préoccupations sur l'unité de l'Eglise » (p. 193), cette « projection », définie plus loin comme « un acte de l'esprit qui a tous les avantages de la confession catholique et de l'auto-critique communiste, sans cette conséquence pénible qu'est la chute de l'estime de soi » (p. 196), s'opérant « à un niveau inconscient » (p. 193). Il est toujours difficile de contester au nom d'indices textuels une lecture basée sur l'inconscient d'un auteur : mais, à un niveau conscient tout au moins, la thèse de cet article nous semble difficilement compatible avec la conception arnaldienne des rapports entre philosophie et théologie.

J.-C. Pariente (« The Problem of Pain : a Misunderstanding between Arnauld and Leibniz », 3. 2. 60.) commente la seconde partie de la correspondance entre Arnauld et Leibniz en axant son enquête sur le thème de la douleur et donc, plus largement, sur la question de l'interaction substantielle entre esprit et corps. Indépendamment de l'attention portée à ce point peu fréquenté par les commentateurs, un des grands intérêts de cet article est de ne jamais dissocier l'étude du fond philosophique des discussions entre Arnauld et Leibniz et celle de la chronologie des débats : en décrivant le malentendu qui s'installe, puis s'amplifie, entre les deux auteurs, J.-C. Pariente réfléchit aussi sur les procédures et les conditions de réussite ou d'échec d'un échange philosophique. Le malentendu dont il est question trouve en l'occurrence sa source dans un rapprochement opéré par Arnauld. Cherchant à se frayer une « troisième voie » entre les théories interactionnistes (Descartes) et occasionnalistes (Malebranche), Leibniz, dans sa *Lettre à Arnauld* du 4/14-07-1686, met très rapidement en place ce qu'il appelle « l'hypothèse de la concomitance ou de l'accord des substances entre elles (...) ce qui arrive à l'âme lui naît de son propre fond ». Arnauld croit reconnaître dans cette « activité » de l'âme la position de saint Augustin (pour qu'il y ait douleur dans l'esprit, ce dernier doit avoir une connaissance préalable d'un dommage causé au corps) qu'il rejette par fidélité à Descartes. Dans ses réponses, Leibniz continue sur sa lancée conceptuelle, en développant notamment la notion d'expression, mais il n'indique jamais en quoi il se détache du schéma augustinien proposé par Arnauld. Ce dernier, qui garde en tête son objection, comprend donc de moins en moins les explications de son interlocuteur, qui pour sa part s'étonne de plus en plus de ne pas être compris. Dans la conclusion de cette belle étude, J.-C. Pariente montre que ce malentendu entre deux grands auteurs, tous deux de bonne foi, prouve l'originalité de la pensée de Leibniz, et fait apparaître la distance intellectuelle entre son univers et celui (cartésien) d'Arnauld.

La quatrième partie de l'ouvrage contient un seul article, « Grace and Free Will in Arnauld » (3. 2. 45.), par E.-J. Kremer pour qui Arnauld, à la fin de sa

vie, est revenu à une position proche de celle de saint Thomas et s'est éloigné de certaines affirmations de Jansenius sur la liberté et la grâce. Après un dense rappel du traitement de ces thèmes dans l'*Augustinus*, E.-J. Kremer montre que dans ses textes des années 1680-90, Arnauld ne se satisfait plus de la définition janséniste de la liberté comme absence d'une « nécessité de contrainte » subie par la volonté : il faut y rajouter l'absence de toute nécessité naturelle, et définir en conséquence le libre arbitre comme *potestas* ou *facultas ad opposita*. Arnauld est alors conduit à retravailler le thème de la concupiscence, et à nier que la grâce, dont il maintient bien sûr le caractère « efficace », soit entièrement caractérisable comme « délectation victorieuse ». La fin de l'article aborde la question de l'accord entre le libre arbitre et la grâce efficace, et tente d'y répondre en distinguant causes premières et causes secondes, puis détermination logique et détermination causale. L'intérêt de cet article à la fois utile et courageux – puisqu'il aborde des thèmes aussi difficiles que peu étudiés – est à la mesure des questions qu'il soulève et du débat qu'il peut ouvrir : on en recommandera donc la lecture, en signalant qu'E.-J. Kremer en a donné une version française notablement différente dans le récent numéro 44 des *Chroniques de Port-Royal* consacré à Arnauld (voir le BC XXVI, 2, 2, 2.).

Cet ouvrage (qui contient quelques coquilles ou inexactitudes, particulièrement en ce qui concerne les commentaires français : voir par ex. p. 182, où sont confondus F. Alquié et J.-L. Marion) fera sans aucun doute date dans les études arnauldennes (re)naissantes. Il s'achève par un index des noms, textes cités et concepts, et une bibliographie assez complète.

D. M.

2. 2. 3. *The Rise of Modern Philosophy*. Ce précieux ouvrage de synthèse, auquel ont contribué d'éminents spécialistes anglo-saxons, se propose de soumettre à nouvelle épreuve l'idée d'une révolution philosophique qui, au cours de la première moitié du XVII^e siècle, aurait donné naissance à la « pensée moderne ». Pour ce faire, il examine de manière détaillée les différentes formes prises par le rapport à la tradition antique ou médiévale chez les auteurs les plus marquants de ce même siècle. Ses conclusions vont dans le sens d'une complexification de bon aloi, qui tient compte de la vitalité de la tradition aristotélicienne (déjà bien marquée par les travaux de Ch. B. Schmitt), et met en relief la variété des courants et des stratégies, en repliant l'essentiel de l'opposition des « anciens » et des « modernes » sur le problème de la nature de la physique (physique mécaniste ou physique des qualités ?).

L'ouvrage comporte trois parties. La première évoque les développements du scepticisme (R. Popkin) et de l'aristotélisme (C. Mercer) au début de l'âge classique. La seconde, consacrée à la « modernité » en matière de méthode, de métaphysique, de musique et de théologie, étudie successivement le problème tel qu'il se pose chez Bacon (J. Martin), Mersenne (D. A. Duncan), Th. White (B. Southgate), Gassendi (M. J. Osler), Descartes (J. Cottingham, Th. Verbeek) et deux cartésiens hollandais (Th. Verbeek), Malebranche (Th. M. Lennon), Leibniz (S. Brown) et Locke (P. Phemister). La dernière est particulièrement consacrée à « la modernité en morale et en politique » : remontant à Machiavel (A. J. Parel), elle traite ensuite de la morale de Descartes (T. Sorrell), du stoïcisme de Spinoza (S. James) et enfin de Hobbes (M. M. Goldsmith).

Parmi ces contributions – dont la variété, la précision et la clarté font regretter qu'il n'existe aucun ouvrage équivalent en langue française –, trois concernent donc en propre l'œuvre de Descartes.

Dans son étude : « A New Start ? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy » (p. 145-166 ; voir le BC XXIV, 3, 2, 9.), John Cottingham se demande, avec son acuité coutumière, dans quelle mesure la rupture avec la tradition, d'abord proclamée et manifestée par Descartes, correspond à une véritable conviction philosophique et se vérifie dans la substance de sa pensée (p. 146-7). Après avoir rapproché la *Première Méditation* du *Quod nihil scitur* de Sanchez (1581), il suggère que l'expérience des problèmes métaphysiques a peu à peu contraint Descartes à abandonner sa prétention initiale (p. 150). Ainsi d'abord s'agissant des preuves de Dieu, pour lesquelles l'esquisse, « schématique à l'extrême », de la Quatrième partie du *Discours* n'a pu être complétée et perfectionnée (dans la *Troisième Méditation*) que grâce à un appel massif à des concepts scolastiques, certes profondément réélaborés, mais reconnus par là même comme légitimes et indispensables (p. 152-158). Mais aussi, la tension ou l'hétérogénéité d'inspiration est manifeste, entre la pratique cartésienne de l'explication physique, qui ne laisse aucun rôle au concept de substance ni à une causalité intersubstantielle (p. 164) et l'usage métaphysique de ce concept de « substance », qui suffirait, d'un point de vue post-humien, à rejeter la pensée cartésienne hors de l'univers intellectuel des « modernes » (p. 158-159). La démolition cartésienne de la scolastique n'a donc été accomplie qu'imparfaitement (p. 166) ; mais cette incomplétude, conclut l'A. (p. 163), est celle de toutes les révolutions intellectuelles, et n'interdit nullement de reconnaître en Descartes un penseur immensément original.

Partant de la querelle d'Utrecht comme expression du conflit entre une philosophie affirmant son autonomie et les « facultés supérieures » de théologie, de médecine et de droit, la riche contribution de Theo Verbeek, « Tradition and Novelty : Descartes and Some Cartesians » (p. 167-196 ; voir le BC XXIV, 3, 2, 31.), examine l'argumentation cartésienne sur l'absence de conflit entre la philosophie et la théologie, et la critique de la philosophie scolastique telle qu'elle est articulée dans la Lettre-Préface des *Principes*. L'A. étudie ensuite la manière dont ces mêmes problèmes ont été traités par deux cartésiens hollandais, Heereboord et De Raey. Adriaan Heereboord (1614-1661), professeur de philosophie à Leyde, distingue utilement entre diverses manières de pratiquer la philosophie d'Aristote, et oppose une tradition d'authentique pensée philosophique (d'Aristote à Descartes) et de liberté socratique (incluant les penseurs de la Renaissance et de la Réforme) à une « monstrueuse philosophie monastique ». Johannes de Raey (1622-1707), qui fut l'élève de Regius et combattit les thèses de Louis Meyer, cherche quant à lui au conflit une solution fondée sur la distinction entre raison théorique et raison pratique : alors que la philosophie ancienne est à son origine purement pratique, celle de Descartes va au-delà des apparences sensibles et atteint à une scientificité pure, qui ne prive pas de toute légitimité l'usage de la première par les « facultés supérieures ». Ces distinctions, qui ne sont sans doute pas d'esprit authentiquement cartésien (p. 195), sont pourtant intéressantes au regard des développements ultérieurs de la philosophie.

Dans son étude sur « Morals and Modernity in Descartes » (p. 273-288 ; voir le BC XXIV, 3, 1, 97.), Tom Sorrell se demande dans quelle mesure on peut appeler « moderne » une morale dans laquelle l'empreinte des préceptes stoï-

ciens est demeurée si forte. L'A. souligne d'abord que Descartes n'a constitué en la matière qu'une « proto-science » (p. 276) ; il étudie les réponses à Elisabeth sur les moyens de parvenir au souverain bien, et met en relief le progrès constitué dans la réflexion cartésienne par la rédaction des *Passions de l'âme*. La philosophie morale de Descartes, « facile à résumer », reste « difficile à appliquer » (p. 282). Mais si l'empreinte stoïcienne demeure manifeste jusque dans les *Passions*, la manière dont Descartes entend faire contribuer la connaissance scientifique à la perfection de la morale suffit à assurer à cette morale sa modernité (p. 285) – le paradoxe étant seulement que ce par quoi cette morale est moderne ne soit jamais venu à un plein achèvement (p. 288). On peut toutefois se demander si cette étude brillante ne reste pas elle-même, avec de telles conclusions, assez convenue dans son propos.

D. K.

2. 2. 8. ECKHOLT (Margit), *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*. Interroger la rationalité du système malebranchiste, c'est évidemment prendre en compte la figure du Christ, plus exactement sa fonction de médiation (*Vermittlung*), c'est donc être reconduit à la christologie de Malebranche : comme l'avait déjà souligné Léon Brunschvicg, la « médiation du Verbe » est la « pierre angulaire du système » (cité p. 292). À rebours, affirmer que le Christ est Médiateur (entre Dieu et l'homme), c'est aussi prendre au sérieux que la rationalité (n')advienne (que) par le Verbe éternel – d'où le titre cette fois, qui fait écho à la « raison incarnée » malebranchiste. C'est de ce double mouvement, souvent indiqué par les commentateurs, mais rarement explicité, et qui n'avait en tout cas jamais fait l'objet d'une analyse systématique, que part Margit Eckholt pour mettre au jour « la structure » ou le « statut » christologiques de la raison – selon Malebranche, mais peut-être aussi pour toute théologie fondamentale, comme la conclusion le suggère. Son ouvrage, paru dans une collection de théologie, est issu d'une thèse préparée à la fois avec des professeurs allemands et français et soutenue à Tübingen en 1992 devant un jury composé à la fois de philosophes et de théologiens (la chose est moins rare en Allemagne qu'en France). Le Malebranche de l'A. est en effet ce « théologien raisonnable » (OC VIII, 632) revendiqué dès le début de la *Réponse aux réflexions* pour échapper à la dichotomie arnalienne du philosophe et du théologien. L'élucidation de l'« orientation » christologique de la métaphysique malebranchiste est menée en deux temps principaux. Le premier porte sur le concept de vérité (*Vernunft und Wahrheit. Die philosophische Grundlegung des rationalen Systems*, p. 37-289). Il donne lieu à de belles analyses, où des points considérés comme bien connus de la pensée malebranchiste sont revus dans la perspective de l'A. : par exemple la doctrine dite de « la vision en Dieu » (on notera une utile mise au point sur l'accusation anachronique d'ontologisme, que la considération du Logos comme « raison universelle » permet précisément d'éviter, p. 207-216), la fonction de l'étendue intelligible (comme réponse au panthéisme spinoziste ; l'A. trouve ici une anticipation du concept de *Vermittlung* dans l'expression de Joseph Moreau de « représentation intermédiaire », p. 223) ou les preuves de l'existence de Dieu, qui nous valent une longue présentation (p. 235-274) des preuves cartésiennes très (trop ?) dépendantes de la lecture du regretté Ludger Oeing-Hanhoff (voir les BC II, 3. 1. 12, et V, p. 493), avant d'en revenir au sujet : la « preuve de simple vue » comme « collatio » des preuves cartésiennes (p. 274-281). On regrettera

cependant que le primat accordé à la christologie par Malebranche ou, pour parler comme l'A., « l'ouverture de la métaphysique à la christologie », réaffirmés en conclusion de ce chapitre (p. 281), ne soient pas montrés sur le cas particulier des preuves, et alors même que la spécificité des *Entretiens sur la métaphysique et la religion* est rappelée. Beaucoup de choses justes, mais rien de très neuf dans tout cela.

La seconde partie, qui porte sur le concept d'histoire (*Vernunft und Geschichte. Die christologische Vermittlung der Rationalität*), s'annonce plus neuve, voire paradoxale. Ce sont les p. 312-340 qui intéressent proprement les études cartésiennes, avec la critique malebranchiste de la création des vérités éternelles. Mais une fois encore, le livre expose davantage des dossiers assez bien connus (du moins depuis *Sur la théologie blanche de Descartes* [BC XII, liminaire I] dont les principaux acquis des chapitres sur Suarez et Bérulle sont repris) qu'il ne fait œuvre originale, même s'il discute quelques interprétations récentes (G. Rodis-Lewis et J.-L. Marion) – l'A. suggère en passant une thèse importante, qu'on regrettera de ne pas voir démontrée et développée : avec l'intelligibilité assurée par la « raison universelle », Malebranche anticiperait le principe de raison suffisante leibnizien ; l'A. ne craint ni de parler d'un « Prinzip der "Raison universelle" » (expression aussi discutable qu'intéressante, car à notre connaissance non attestée dans le corpus), ni de dire qu'il constitue une « *ratio sufficiens* im Partikularen und Universalen » (p. 332 ; voir aussi p. 425 et 439). Si l'A., s'appuyant principalement sur le X^e *Eclaircissement*, rappelle que la raison est univoque à Dieu et à l'homme, et que c'est la primauté malebranchiste de l'ordre qui interdit toute création des vérités, on s'étonnera de ne pas la voir discuter la validité théologique de la subordination de la puissance – c'est-à-dire le Père – à l'ordre – le Fils éternel. De façon générale, on aurait pu s'attendre à ce que les éléments proprement théologiques fussent plus développés : par ex. les pages bienvenues sur la réconciliation christologique (p. 304-311 ; mais pourquoi ne pas faire fond sur les *Conversations chrétiennes* ?) ou celles sur la gloire de Dieu (et sa « forme réflexive "Dieu s'aime" », p. 364) qui rapprochent Malebranche de Bérulle (p. 359-370) – mais l'A. ne songe pas à la fin de la *Meditatio* III, pas plus qu'à confronter les noms divins malebranchistes aux noms cartésiens, comme l'immensité (p. 372-374) ; et surtout à ce que les difficultés ou même les apories théologiques de Malebranche fussent construites à partir des exposés doctrinaux simplement présentés : non seulement sur la création et l'incarnation (p. 377-384), mais aussi sur la distribution de la grâce (p. 96-398), la prédétermination physique (les pages sur la providence sont un peu courtes, p. 387-402), la connaissance divine du contingent (les textes décisifs du *TNG* font défaut), l'ecclésiologie (p. 399-411), etc. (l'absence de toute référence, même en bibliographie, aux ouvrages classiques de Le Moine, *Des vérités éternelles selon Malebranche*, et surtout de Montcheuil, *Malebranche et le quietisme*, sont surprenantes). Bref, les exposés de l'A. eussent pu être plus problématiques.

Plus fondamentalement, si l'A. souligne à juste titre la centralité de sa thèse (« Die christologische Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit in Jesus Christus wird zum eigentlichen Kern von Malebranches Denken », p. 223, etc.), on regrettera cependant que le concept clef ne donne pas lieu à une détermination technique plus précise – en étant, par ex., confronté avec l'usage de la notion de médiation chez les Pères, puis chez le contemporain Pascal, pour qui cette thèse n'est pas moins centrale (cf. p. 35), mais conduit tout différemment à

une *disproportion* christique (pour les rapprochements possibles de Malebranche et de Pascal, l'A. se contente de références en notes [p. 58, 272 et 391] à l'ouvrage classique de Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*). Bref, l'on accordera volontiers à l'A. que la pensée de Malebranche, en part. dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, légitimement privilégiés ici, constitue ce que Xavier Tilliette appelle une « christologie philosophique ». Mais d'une part la tâche de déterminer cette christologie n'est pas achevée, loin s'en faut. D'autre part, l'affirmation réitérée selon laquelle la christologie ne fait « point quitter la métaphysique » eût sans doute requis elle aussi une définition plus précise de la métaphysique elle-même, et là encore une confrontation avec la détermination cartésienne de la métaphysique. Nous resterons plus réservé quant à la pertinence (« die Relevanz ») contemporaine du Dieu de Malebranche, que l'A., contre Jean-Luc Marion, refuse de réduire à une idée ou à un concept (p. 439). Du moins, une telle défense de Malebranche ne manque-t-elle pas de courage, qui fait du magnifique § 6 du IX^e *Entretien* son dernier mot : l'incarnation du Verbe est « le seul dénouement de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes » (OC, XII, 207).

Au total, un sujet superbe, servi par un travail sérieux, soigneux et précis, comportant de nombreuses remarques pertinentes et d'une réelle justesse de formulation, nous reconduit donc à une lecture finalement très traditionnelle de Malebranche. Ainsi l'ouvrage de Margit Eckholt prendra-t-il une place honorable parmi les études malebranchistes, sans pourtant décourager qui voudrait entreprendre à nouveaux frais une étude systématique de la théologie de Malebranche.

V. C.

2. 2. 11. SCRIBANO (Emanuela), *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*. L'intention de l'A., déjà bien esquissée pour ses travaux sur Descartes et Spinoza¹, vise à retracer le processus par lequel, à partir de Descartes, toute la métaphysique moderne a concentré son traitement de la « théologie rationnelle » sur l'argument que Kant nomma, pour la première fois, « ontologique ». Or, montre parfaitement l'A., l'originalité véritable de cet argument tient à ce que, le premier et le seul, il tente de soumettre à un principe *a priori* même Dieu, dont l'existence devient alors un simple cas particulier de la démonstration de toute existence en général. Ce travail d'herméneutique doctrinale prend évidemment place dans un ensemble comprenant, entre autres, l'étude classique de D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen, 1967, traduit en italien en 1983, malheureusement pas en français) et notre *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris, 1986). Sans prétendre épuiser tous les enjeux d'un livre d'une particulière richesse et qui appellera une longue réception, nous voudrions en recenser au moins les principales thèses.

(a) En guise d'origine du problème, l'A. ne remonte pas seulement à saint Anselme, mais – et c'est sa première et féconde originalité – au principe d'Aristote selon lequel, « ... dans les choses éternelles, être et pouvoir ne font qu'un »

1. En particulier *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento* (voir BC XIX, 2. 2. 8.) et sa traduction annotée des *Principi della filosofia di Cartesio* de Spinoza (Rome-Bari, 1990).

– principe certes énoncé dans *Physique*, III, 203b30 (et autres passages), mais surtout déployé par Duns Scot, pour dépasser à la fois le point de départ anselmien et sa critique thomiste (voir *Ordinatio I*, d. 2, p. 1-2, n. 53 et *In sent. I*, éd. Wadding, V,1, p. 249, etc.). Ce principe pose la réalité d'une cause incausée à partir de sa possibilité, sans pourtant assumer l'existence comme une perfection réelle. Il se retrouvera jusque chez Suarez et Lessius, mais sera aussi illustré par J. Hintikka et N. Malcolm (« Anselm's Ontological Argument », *Philosophical Review*, 1960). (b) L'originalité de Descartes tient à ce qu'il tente de maintenir une preuve *a priori*, logique donc et s'appuyant sur l'exigence formelle de non-contradiction, en dépassant pourtant la simple définition formelle de l'essence divine comme perfection suprême au profit de la toute-puissance ; la réponse à Caterus consiste en effet à soutenir que l'existence possible appartient à l'étant tout-puissant, que cet étant tout-puissant peut exister par sa puissance propre, donc qu'il existe nécessairement. La difficulté tient évidemment ici dans la construction de l'essence divine comme toute-puissance – avons-nous l'idée de la puissance, cette idée est-elle au sens strict innée, son innéité reste-t-elle comparable à celle des essences mathématiques ? L'assimilation du formel (non-contradiction de la toute-perfection) au réel (efficience de la toute-puissance) ouvre la voie à Spinoza et s'oppose par avance à Leibniz. (c) La question d'une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu prend dès lors un caractère central et problématique. D'abord, comme le souligne finement l'A., parce que la causalité autorise chez Descartes les deux orientations : vers une preuve *a posteriori* dans la *Meditatio III*, vers une preuve *a priori* dans les *Responsiones I/IV*. Ensuite parce que – et c'est l'une des ouvertures les plus utiles et neuves de l'A. – ce débat précède Descartes, en opposant d'un côté Thomas d'Aquin, Vasquez, etc.², qui tiennent l'essence divine pour inconnue, donc impraticable la démonstration *a priori* de son existence, et, de l'autre, Duns Scot, maintenant la possibilité d'une démonstration *a priori*, malgré l'absence de toute connaissance de l'essence divine (*Ordinatio I*, d. 2, q. 1-2, n. 26-27, voir p. 84 sq.). Dès lors devient lisible le statut de la *causa sive ratio* et le passage conscient de Descartes de l'*a posteriori* à l'*a priori*, tel qu'il ouvre la voie à l'interprétation « ontologique » de l'argument.

Ces résultats permettent ensuite à l'A. de reprendre à nouveaux frais non seulement les avatars de l'argument *a priori* chez Leibniz, Spinoza, Cudworth, Hume, Wolff, Baumgarten et Kant, mais aussi d'y rattacher nombre de *minores* les plus déterminants : More, Bourguet, S. Werenfels, S. Clarke, D. Waterland, etc. Bref, il s'agit là d'un travail incontournable, dont la thèse principale comme aussi le dossier érudit qu'elle suscite, constitue un acquis décisif pour la recherche à venir.

J.-L. M.

2. En fait, bien d'autres auteurs médiévaux, voire leur immense majorité.

3. La référence à Scot, qui éclaire bien ce débat, ne doit pas dissimuler le relai, tout aussi important, de Suarez (voir *Questions cartésiennes II*, ch. VII, § 2, p. 224 sq.).

3. Études particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Descartes*, numéro de *The American Catholic Philosophical Quarterly* (67, 1993, 4) édité par Stephen Voss ; abrégé *Descartes Voss* ; voir aux n° 3. 1. 40, 41, 82, 87, 88, 143, 145, 149, 150.

3. 1. 2. *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. by John Cottingham, Clarendon Press, Oxford, 1994, 308 p. ; abrégé *Reason, Will, and Sensation* ; voir aux n° 3. 1. 4, 18, 28, 37, 45, 73, 78, 117, 126, 131, 141, 146, 147, 148.

3. 1. 3. ALANEN (Lilli), « Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle », in *DOR*, p. 205-230 ; réponse de BEYSSADE (Michèle), « La fausseté matérielle », p. 231-246. Voir 2. 1. 1.

3. 1. 4. ALANEN (Lilli), « Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 229-250. Voir 3. 1. 2.

3. 1. 5. ALQUIÉ (Ferdinand), « Le philosophe et le fou », in *DM*, p. 107-116. Voir 2. 1. 2.

3. 1. 6. ARAUJO (C.), « Algumas reflexoes sobre Descartes e Machiavel », revue inconnue, 1994, 17, p. 113-132.

3. 1. 7. ARBAJAZAR GIL (Benito), « Certeza sensible y comprensión cartesiana del innatismo », *Pensamiento*, 49, 1993, 194, p. 257-272. Ajout au BC XXIV.

3. 1. 8. ARCE (José Luis), « Conjurar el engaño y los sueños : en las fronteras de la racionalidad cartesiana », *Revista de filosofía*, 6, 1993, 9, p. 59-71. Ajout au BC XXIV.

3. 1. 9. ARIEW (Roger), « Quelques condamnations du cartésianisme : 1662-1706 », Liminaire I du BC XXII, *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 1, p. 1-6.

3. 1. 10. ARIEW (Roger), « Sur les *Septièmes Réponses* », in *DOR*, p. 123-139 ; et réponse de SCHMITTER (Marc), p. 141-146. Voir 2. 1. 1.

3. 1. 11. ARMOGATHE (Jean-Robert), « L'approbation des *Meditationes* par la Faculté de théologie de Paris (1641) », Liminaire I du BC XXI, *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 1, p. 1-3.

3. 1. 12. ARMOGATHE (Jean-Robert), « L'*odissea delle Meditazioni nel Novecento* », in *DM*, p. 3-13. Voir 2. 1. 2.

3. 1. 13. BALDINI (M.), « Il meccanicismo di Cartesio e le ricerche sul cuore », revue inconnue, 1994, 10, p. 28-31.

3. 1. 14. BELGIOIOSO (Giulia), « " Storia dell'essere " e " metafisica dell'uomo ". Ferdinand Alquié interprete delle *Meditationes* », in *DM*, p. 71-98. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 15. BEYSSADE (Jean-Marie), « Avant-propos. La raison partagée », in *DOR*, p. VII-XI. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 16. BEYSSADE (Jean-Marie), « Méditer, objecter, répondre », in *DOR*, p. 21-38. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 17. BEYSSADE (Jean-Marie), « La " querelle sur la folie " : une suggestion de Ferdinand Alquié », in *DM*, p. 99-105. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 18. BEYSSADE (Michelle), « Descartes's Doctrine of Freedom : Differences between the French and Latin Texts of the Fourth *Meditation* », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 191-207. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 19. BEYSSADE (Michelle), « Michel Foucault et Jacques Derrida : y a-t-il un argument de la folie ? », in *DM*, p. 117-120. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 20. BRENNER (P. J.), « Montaigne oder Descartes ? Die Anfänge der Neuzeit im Lichte einer Neuinterpretation », *Arch. Kulturgesch.*, 75, 1993, 2, p. 335-358. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 21. BUZON (Frédéric de) et CARRAUD (Vincent), *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, PUF, Philosophies, 1994, 128 p.
3. 1. 22. CALEO (M.), « Chiose alle " Regole " cartesiane », *Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia*, XLVII, 1994, p. 313-336.
3. 1. 23. CANZIANI (Guido), « Dalla macchina vivente all'uomo. Note sulla teoria cartesiana delle percezioni », in *Immagini del Corpo in Età moderna*, a cura di Paola Giacomoni, Trento, 1994, p. 131-166.
3. 1. 24. CANZIANI (Guido), « Martial Gueroult e le *Meditazioni* cartesiane. La metafisica secondo l'ordine e i limiti della ragione », in *DM*, p. 33-52. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 25. CARRAUD (Vincent), « Descartes appartient à la storia della metafisica ? », in *DM*, p. 165-177. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 26. CARRAUD (Vincent), « Le trois cent cinquantième anniversaire (1991-1993) de la publication des *Objections aux Meditationes* et des *Réponses de l'auteur* », Liminaire III du BC XXI, *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 1, p. 9-13.
3. 1. 27. CAVAILLÉ (J.-P.), « " Le plus éloquent philosophe des derniers temps " : les stratégies d'auteur de René Descartes : littérature et histoire », *Annales*, 49, 1994, 2, p. 349-367.
3. 1. 28. CHAPPELL (Vere), « Descartes's Compatibilism », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 177-190. Voir 3. 1. 2.

3. 1. 29. CHAPPELL (Vere), « L'homme cartésien », in *DOR*, p. 403-426 ; et réponse de BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « L'union substantielle », p. 427-447. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 30. CHAVEZ ARVIZO (E.), « El principio de causalidad en la tercera Meditacion », *Sapientia*, 49, 1994, 193-194, p. 357-364.
3. 1. 31. CHEDIN (Jean-Louis), « Descartes et Gassendi : le dualisme à l'épreuve », in *DOR*, p. 163-178 ; et réponse de GRENE (Marjorie), « Les Cinq-quièmes Réponses », p. 179-184. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 32. CHIHARA (C. S.), « The many persons problem », *Philosophical Studies*, 76, 1994, 1, p. 45-49.
3. 1. 33. CLAYTON (Philip), « Descartes and infinite perfection », *Proc. Amer. cathol. philos. Assoc.*, 66, 1992, p. 137-147. Ajout au BC XXIII.
3. 1. 34. COLE (John R.), *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1992, XI-299 p. Ajout au BC XXIII.
3. 1. 35. CORAZON (R.), « Naturaleza de las ideas innatas cartesianas », *Anuario filosofico*, 26, 1993, 1, p. 47-77. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 36. CRAMER (Konrad), « Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de Dieu dans les *Premières Réponses* », in *DOR*, p. 271-291 ; et réponse de SCRIBANO (Emanuela), « L'existence de Dieu », p. 293-304. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 37. CRESS (Donald A.), « Truth, Error, and the Order of Reasons : Descartes's Puzzling Synopsis of the Fourth Meditation », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 141-157. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 38. CURLEY (Edwin), « Hobbes contre Descartes », in *DOR*, p. 149-162. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 39. DONEY (Willis), « La réponse de Descartes à Caterus », in *DOR*, p. 249-270 ; et réponse de SCRIBANO (Emanuela), « L'existence de Dieu », p. 293-304. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 40. DONEY (Willis), « On Descartes' Reply to Caterus », in *Descartes Voss*, p. 413-430. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 41. DUTTON (Blake D.), « The ontological argument : Aquinas's objection and Descartes' reply », in *Descartes Voss*, p. 431-450. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 42. FERNANDEZ AGUADO (Javier), « Consideraciones sobre los primeros principios en la filosofía cartesiana », *Pensamiento*, 49, 1993, 193, p. 131-138. Ajout au BC XXIV.

3. 1. 43. FUCHS (Thomas), *Die Mechanisierung des Herzens : Harvey und Descartes. Der vitale und der mechanische Aspekt der Kreislaufs*, Herder, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1992, 297 p. Voir BC XXIV, 3. 1. 38.
3. 1. 44. GARBER (Daniel), « Formes et qualités dans les *Sixièmes Réponses* », in *DOR*, p. 449-469 ; et réponse de FICHANT (Michel), « Les *Sixièmes Réponses* », p. 471-479. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 45. GAUKROGER (Stephen), « The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 47-61. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 46. GLOUBERMAN (M.), « Theory and form in Descartes' *Meditations* », *Man and World*, 26, 1993, 3, p. 261-274. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 47. GOERVAN (Patrick), « The *Passions of the Soul* : Descartes' shadow on theories of the emotions », *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 68, 1994, 4, p. 515-528.
3. 1. 48. GOMBAY (André), « Le discours de la dette », in *DOR*, p. 365-375 ; et réponse de BOUCHILLOUX (Hélène), p. 377-382. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 49. GORHAM (G.), « Mind-Body dualism and the Harvey-Descartes controversy », *Journal of the History of Ideas*, 55, 1994, 2, p. 211-234.
3. 1. 50. GREGORY (Tullio), « Considerazioni conclusive », in *DM*, p. 195-199. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 51. GRIMALDI (Nicolas), « De la espera al abandono : la ambivalencia de la libertad », *Themata*, 12, 1994, p. 171-186.
3. 1. 52. GUNGOV (A.), « L'évidence comme critère de la vérité dans l'inférence logique chez Descartes » (en bulgare), *Godisnik na Sof i jkia Universitet « Kliment Ohridski »*, 81, 1993, p. 33-47. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 53. GUY (Alain), « Razion y fe en Lull y Descartes », *Stud. Lull.*, 32, 1992, 1, p. 59-79. Ajout au BC XXIII.
3. 1. 54. HALLYN (Fernand), « La machine de l'exemple ou la comparaison chez Descartes », in *Rhétoriques de la science*, sous la direction de Vincent Coorbyter, PUF, Paris, 1994, p. 33-52.
3. 1. 55. HIGAKI (Yosinari), « La preuve ontologique de l'existence de Dieu et le problème du développement de la position épistémologique – Thomas, Descartes et Kant » (en japonais), *Tetugaku*, 44, 1992, p. 14-27 ; ajout au BC XXIII.
3. 1. 56. HUENEMANN (C.), « Squaring the cartesian circle », *Auslegung*, 19, 1993, 1, p. 23-33. Ajout au BC XXIV.

3. 1. 57. HULBERT (M.), « Descartes' direct realism and the third *Méditation* », *The Southern Journal of Philosophy*, 31, 1993, 1, p. 33-43. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 58. IMLAY (Robert A.), « Descartes und der Traumskeptizismus », *Studia Leibnitiana*, 25, 1993, 2, p. 189-200. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 59. IMLAY (Robert A.), « Volonté, indifférence et mauvaise foi. Gassendi contre Descartes », in *DOR*, p. 337-350 ; et réponse de KAMBOUCHNER (Denis), « Ce qui se conçoit et ce qui se comprend », p. 351-364. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 60. KAKITA (Kohji), « L'analyse de la cire » (en japonais), *Bulletin de l'Institut de technologie de Nagoya*, 43, 1991, p. 1-10 ; ajout au BC XXII.
3. 1. 61. KAKITA (Kohji), « Les preuves de l'existence de Dieu dans la III^e Méditation de Descartes (1) » (en japonais), *Bulletin de l'Institut de technologie de Nagoya*, 45, 1993, p. 67-76 ; ajout au BC XXIV.
3. 1. 62. KAKITA (Kohji), « Les preuves de l'existence de Dieu dans la III^e Méditation de Descartes (2) » (en japonais), *Bulletin de l'Institut de technologie de Nagoya*, 46, 1994, p. 1-10.
3. 1. 63. KAPLAN (Francis), « Descartes à la recherche de la certitude », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 78, 1994, 2, p. 227-239.
3. 1. 64. KEMMERLING (Andreas), « Cartesische Ideen », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36, 1993, p. 43-94. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 65. KOBAYASHI (Michio), « État des études cartésiennes au Japon (1972-1989) », Liminaire II du BC XXII, *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 1, p. 7-9.
3. 1. 66. KUROOKA (Koichi), « Comment les passions peuvent-elles être objet de la pensée métaphysique ? Analyse des articles 22-29 des *Passions de l'âme* » (en japonais), *Gallia XXXIII*, Osaka, 1994, p. 1-8.
3. 1. 67. KUROOKA (Koichi), « Liste des documents de référence sur les *Passions de l'âme* de Descartes (1) » (en japonais), *Cartesiana*, Osaka, 12, 1994, p. 1-23.
3. 1. 68. LANDAU (I.), « Thinking and personal existence : can Descartes succeed in proving that he exists », *Dialogos*, volume 29, 1994, n° 63, p. 101-107.
3. 1. 69. LANDIM FILHO (Raul), « Idée et représentation », in *DOR*, p. 187-203 ; réponse de BEYSSADE (Michelle), « La fausseté matérielle », p. 231-246. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 70. LAUTH (R.), « Descartes' und Fichtes Konzeption der Begründung des Wissens : Erich Heintel zum 80. Geburtstag », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 26, 1994, p. 61-75.

3. 1. 71. LOJACONO (Ettore), « Le lecture delle *Meditationes* di Jean-Luc Marion », in *DM*, p. 129-151. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 72. MCEVOY (J.), « La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument "ontologique" ? À propos de trois interprétations récentes », *Revue philosophique de Louvain*, 92, 1994, 2-3, p. 167-183.
3. 1. 73. MCKENZIE (Ann Wilbur), « The Reconfiguration of Sensory Experience », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 251-273. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 74. MATHERON (Alexandre), « Descartes, le principe de causalité et la réalité objective des idées », in *Scepticisme et exégèse. Hommage à C. Pernot*, édité par B. Besnier, Publication de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, 1993, p. 217-228. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 75. MALO (Antonio), *Certeza e volontà. Saggio sull'etica cartesiana*. Prefazione di Antonio Livi (Studi di filosofia), Armando Editore, Roma, 1994, 200 p.
3. 1. 76. MALO (Antonio), « Coscienza e affectività in Cartesio », *Acta philosophica*, 2, 1992, 2, p. 281-299. Ajout au BC XXIII.
3. 1. 77. MARCOS (Jean-Pierre), « Conscience et réflexion : l'aporie de la représentation de soi », *L'enseignement philosophique*, 44, 1994, 6, p. 3-16.
3. 1. 78. MARKIE (Peter), « Descartes's Concepts of Substance », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 63-88. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 79. MARION (Jean-Luc), « L'ego cartésiano e le sue interpretazioni fenomenologiche : al di là della rappresentazione », in *DM*, p. 179-193. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 80. MARION (Jean-Luc), « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », in *DOR*, p. 305-334.
3. 1. 81. MARION (Jean-Luc), « Le statut originellement responsorial des *Meditationes* », in *DOR*, p. 3-19. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 82. MARION (Jean-Luc), « The exactitude of the "ego" », traduction par Stephen Voss du n° 3. 1. 54, du BC XVII, in *Descartes Voss*, p. 561-568. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 83. MARTLAND (T. R.), « *Cogito ergo sum* », *The Journal of Philosophy*, 90, 1993, 9, p. 462-481. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 84. MATUDA (Katunori), « Sur l'identité diachronique du corps humain chez Descartes et chez Spinoza » (en japonais), *Mikkyhobunka*, 185, 1994.
3. 1. 85. MATUDA (Katunori), « La notion de générosité chez Descartes et chez Spinoza » (en japonais), *Mikkyhobunka*, 190, 1994.

3. 1. 86. MAUGE (G.), « Descartes, *Le neveu de Rameau*, et la Folie », *L'enseignement philosophique*, 44, 1994, 3, p. 39-41.
3. 1. 87. MAURER (Armand), « Descartes and Aquinas on the unity of a human being : Revisited », in *Descartes Voss*, p. 497-511. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 88. MENN (Stephen), « The problem of the third *Meditation* », in *Descartes Voss*, p. 537-559. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 89. MENSCH (J. R.), « The mind-body problem : phenomenological reflections on an ancient solution », *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 68, 1994, 1, p. 31-56.
3. 1. 90. MEYER (Michel), « Y a-t-il une structure argumentative propre aux *Méditations* ? Le *Cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », in *DOR*, p. 41-64. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 91. MILLER (A.), « Truth, permanence, and the regulation of belief : Loeb's cartesian argument », *Ratio*, 7, 1994, 2, p. 111-121.
3. 1. 92. MOCHIDA (Taurho), « Sur le *cogito* : la méthode cartésienne et ce qui précède le *cogito* (1) » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Nagoyagakuin*, 31, 1994, 1, p. 21-38.
3. 1. 93. MORGAN (Vance G.), *Foundations of Cartesian Ethics*, Humanities Press, New Jersey, 1994, 237 p.
3. 1. 94. MORGAN (Vance G.), « The cartesian prince : Descartes on the legitimacy of political power », *The Southern Journal of Philosophy*, 32, 1994, 3, p. 271-288.
3. 1. 95. MOYAL (Georges), « Descartes : passions et conventions de la modernité », *Œuvres et critiques*, 19, 1994, 1, p. 39-50.
3. 1. 96. NADLER (Steven), « Descartes and occasional causation », *British Journal for the History of Philosophy*, 2, 1994, 1, p. 35-54.
3. 1. 97. NANNOI (G. C.), « Against Emptiness : Descartes's Physics and Metaphysics of Plenitude », *Studies in History and Philosophy of Science*, 25, 1994, p. 81-96.
3. 1. 98. NESENHORN (Johann), *Descartes's Geist (mens) und die mystische Seele*, Shaker, Aachen, Reihe Philosophie, 1993, III-208 p. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 99. NORMORE (C. G.), « The necessity in deduction : cartesian inference and its medieval background », *Synthese* (Dordrecht), 96, 1993, 3, p. 437-454. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 100. ODEGARD (D.), « Knowing that there is no demon », *Theoria*, 60, 1994, 2, p. 81-98.

3. 1. 101. OLIVO (Gilles), « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme », *Le Stoïcisme aux xvi^e et xvii^e siècles, Cahiers de philosophie politique et juridique*, Presses Universitaires de Caen, 25, 1994, p. 131-146.
3. 1. 102. ONG-VAN-CUNG (Kim-Sang), « Métaphysique et théologie selon Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78, 1994, 4, p. 529-554.
3. 1. 103. OSLER (M. J.), *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, Cambridge/New-York, 1994, 284 p.
3. 1. 104. PALA (Alberto), « Il *cogito* nell'interpretazioni di Geneviève Rodis-Lewis », in *DM*, p. 121-127. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 105. PEREBOOM (D.), « Stoic psychotherapy in Descartes and Spinoza », *Faith Philos.*, 11, 1993, 4, p. 592-625. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 106. PERINI (Roberto), « Pantaleo Carabellese, il "circolo vizioso" e il dibattito francese », in *DM*, p. 21-32. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 107. PERLER (D.), « Descartes in der Angelsächsische Diskussion », *Philosophische Rundschau*, 41, 1994, 3, p. 193-203.
3. 1. 108. PERLER (D.), « Spiegeln Ideen die Natur ? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes », *Studia leibnitiana*, 26, 1994, 2, p. 187-209.
3. 1. 109. QUILLIEN (Philippe-Jean), *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presses Universitaires de Lille, 1994, 261 p.
3. 1. 110. RAMIREZ (Jordi), « Sur un passage des *Cinquièmes Réponses* (AT VII, 347-350) », in *DOR*, p. 111-122. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 111. RANG (B.), « Descartes contra Comenius. Comenius contra Descartes. Bronnen bij en reflecties over een controverse », in *Comenius, Comenius 400 jaar*, 46, 1992, p. 135-147. Ajout au BC XXIII.
3. 1. 112. RECKER (D. A.), « Mathematical demonstration and deduction in Descartes's early methodological and scientific writings », *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, 2, p. 223-244. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 113. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Descartes et Charron », Liminaire II du BC XXI, *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 1, p. 4-9.
3. 1. 114. RODIS-LEWIS (Geneviève), « L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations* », in *DM*, p. 153-163. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 115. ROBINET (André), « Originalité des *Réponses* : lumière naturelle et dialectiques », in *DOR*, p. 65-88. Voir 2. 1. 1.

3. 1. 116. ROUSSET (Bernard), « Spinoza, lecteur des *Objections* de Gassendi à Descartes. La "métaphysique" », *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 3, p. 485-502.
3. 1. 117. ROVAN (Carol), « God without Cause », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 89-110. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 118. ROVIRA (Rogelio), « ¿ Puede hacer Dios lo imposible ? Sobre la concepción cartesiana de la omnipotencia divina », *Rev. Filos.*, 6, 1993, 10, p. 329-349. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 119. RUDOLPH (K.), « Descartes' Discourse », *Philosophy today*, 37, 1993, 1, p. 38-51. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 120. RUNG (D.), « Images of Rainbows : the rhetoric of admiration in Descartes's *Les Météores* », *Papers of french seventeenth century literature*, 21, 1994, n° 41, p. 453-469.
3. 1. 121. SALES (Jordi), « "... le persuader aux autres" : le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne », in *DOR*, p. 91-109. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 122. SCHMALTZ (T. M.), « Human freedom and divine creation in Malebranche, Descartes and the Cartesians », *British Journal for the History of Philosophy*, 2, 1994, 2, p. 3-50.
3. 1. 123. SCHMALTZ (T. M.), « Malebranche on Descartes on Mind-Body distinctness », *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, 4, p. 573-603.
3. 1. 124. SCHMITER (Amy Morgan), « Representation, self-representation, and the passions in Descartes », *Review of Metaphysics*, 48, 1994-1995, 2, p. 331-357.
3. 1. 125. SCHNEIDERS (Werner), « Descartes' Cogito als Prinzip », *Studia leibnitiana*, 26, 1994, 1, p. 91-107.
3. 1. 126. SCHOOLS (Peter), « Human Nature, Reason, and Will in the Argument of Descartes's *Meditations* », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 159-176. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 127. SERFATI (M.), « *Regulae* et mathématiques », *Theoria*, volume 9, 1994, n° 21, p. 61-108.
3. 1. 128. SHEA (William R.), « Le Monde de Descartes », in *La notion du monde au XVII^e siècle*, dirigé par B. Beugnot, *Littératures classiques*, 22, automne 1994, 310 p.
3. 1. 129. SILVEIRA (Ligia Fraga), « Descartes. Um naturalista ? », *Transformação*, 12, 1989, p. 57-70. Oubli du BC XX.

3. 1. 130. SOLSONA (Gonçal Mayos), « El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad », *Pensamiento*, 49, 1993, 195, p. 371-390. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 131. SORELL (Tom), « Descartes's Modernity », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 29-47. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 132. SPALLANZANI (Mariafranca), « Henri Gouhier e il pensiero metafisico di Descartes », in *DM*, p. 53-69. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 133. STEINKAMP (F.), « Cartesian doubt renewed », *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 68, 1994, 1, p. 73-85.
3. 1. 134. TAKEO (Jiitirho), « Les preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations* de Descartes (1) » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Kansai*, 43, 1994, 4, p. 41-64.
3. 1. 135. TIMMERMANS (Benoît), « Descartes et Spinoza : de l'admiration au désir », *Revue internationale de philosophie*, 48, 1994, 3, p. 327-338.
3. 1. 136. VALLOTA (A. D.), « La cuarta *Meditación*, I », *Revista venezolana de filosofía*, 30, 1994, p. 109-129.
3. 1. 137. VAN CLEVER (J.), « Descartes and the destruction of the eternal Truths », *Ratio*, 7, 1994, 1, p. 58-62.
3. 1. 138. VAN DEN BRINK (G.), « Descartes, modalities, and God », *International Journal for Philosophy of Religion*, 33, 1993, 1, p. 1-15. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 139. VAN FRAASSEN (Bas C.), *Lois et symétries*, Vrin, Mathesis, 1994, 520 p.
3. 1. 140. VERBEEK (Théo), « Lectures cartésiennes d'Etienne Gilson », in *DM*, p. 15-20. Voir 2. 1. 2.
3. 1. 141. VOSS (Stephen), « Descartes : The End of Anthropology », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 273-305. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 142. VOSS (Stephen), « Le Grand Arnauld sur la racine et le fruit de l'argument cartésien pour la distinction réelle », in *DOR*, p. 385-401. Voir 2. 1. 1.
3. 1. 143. VOSS (Stephen), « Scientific and practical certainty in Descartes », in *Descartes Voss*, p. 569-585. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 144. WEISS (Ulrich), « Der *mos geometricus* als Paradigma von Wissenschaft bei Hobbes und Descartes », *Dtsch. Z. Philos.*, 40, 1992, 11, p. 1295-1313. Ajout au BC XXIII.

3. 1. 145. WELLS (Norman J.), « Descartes' *idea* and its sources », in *Descartes Voss*, p. 513-535. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 146. WICKES (Howards), « Descartes's Denial of the Autonomy of Reason », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 111-140. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 147. WILLIAMS (Bernard), « Descartes and the Historiography of Philosophy », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 19-28. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 148. WILSON (Margaret D.), « Descartes on Sense and " Resemblance " », in *Reason, Will, and Sensation*, p. 209-228. Voir 3. 1. 2.
3. 1. 149. WINKLER (Kenneth P.), « Descartes and the names of God », in *Descartes Voss*, p. 451-466. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 150. WOLTERSTORFF (Nicholas), « What is Cartesian doubt ? », in *Descartes Voss*, p. 467-495. Voir 3. 1. 1.
3. 1. 151. WOOLHOUSE (Roger S.), « Descartes and the nature of body (*Principles of philosophy*, II, 4-19) », *British Journal for the History Philosophy*, 2, 1994, 1, p. 19-33.
3. 1. 152. YAMAGATA (Yorihiro), *La nature du sentiment. La phénoménologie du sentiment de l'intériorité et de l'extériorité* (en japonais), Presse Universitaire de l'Université de Hosei, Tokyo, 1993, 302 p. Ajout au BC XXIV.
3. 1. 21. BUZON (Frédéric de) et CARRAUD (Vincent), *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*. Avec cette lecture de la seconde partie des *Principia Philosophiae*, Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, qui apportent un nouveau fleuron à une collection dont il convient de saluer la vigueur et la fécondité, manifestent clairement, grâce à des analyses rigoureuses et textuellement fondées, la cohérence de la réflexion cartésienne et contribuent à faire de ce petit livre un instrument de travail particulièrement utile pour qui voudrait entrer dans la compréhension de la partie « générale » de la physique cartésienne, sans recourir aux ouvrages techniques, mais surtout plus détaillés, dont nous a gratifiés la littérature récente. Loin de se vouloir définitif, le livre prétend simplement préparer le terrain pour des études plus complètes des *Principia*, dont les auteurs rappellent la relative désaffection dans le commentaire contemporain. Le livre se veut « une *manuductio* du cours cartésien » à l'usage des étudiants de philosophie. En un premier moment, les auteurs fixent les *Principia* en leur contexte : il s'agit d'une somme cartésienne de philosophie. Ils rappellent notamment comment les premières éditions, reliées de telle sorte que les *Principia* fussent précédés de la traduction latine du *Discours de la méthode* et des *Essais* (sans la *Géométrie*), réassumaient en site cartésien le projet des sommes contemporaines rivales. Il convient d'élucider en outre la notion cartésienne de principe ; les auteurs se réfèrent alors tout naturellement à la *Lettre-préface* à la traduction française. Rapprochant la définition cartésienne de la sagesse de son entente aristotélicienne, ils montrent comment Descartes renouvelle la définition du « principe ». La figure cartésienne de la primauté des *principes* devient l'expresse condition de leur universalité (p. 23). Du même coup se trouve assu-

rée la primauté de la pensée sur l'ensemble de ses objets. Les auteurs examinent encore le statut des *Principia* au regard de leur « traduction » française de 1647 et insistent sur le statut ambigu de celle-ci. Ils posent ensuite la question des rapports entre métaphysique et physique, mais aussi de la nature du lien entre les *Méditationes* et les *Principia*. Les principes de la connaissance (métaphysique contenue dans les *Principia* I) et les principes des choses matérielles, autrement dit la physique énoncée dans *Principia* II doivent être publiés en un même ouvrage. Si la métaphysique peut « garantir » la physique, il ne s'ensuit pas pour autant que celle-ci se doive laisser « déduire » de celle-là.

Après l'élucidation de ces diverses questions de contexte, mais préalablement à l'analyse linéaire de détail, les auteurs indiquent brièvement le plan de la seconde partie de l'ouvrage. Celui-ci s'organise conformément à la structure de l'attribut principal et des deux modes de la *res extensa*. Les articles I à XXIII développent l'identification de l'extension de la matière, les articles XXIV à LXIII définissent le mouvement et l'article LXIV développe brièvement la figure.

Les auteurs analysent la preuve de l'existence des corps (articles I et II) en marquant soigneusement les différences avec la sixième *Méditation*, soulignent encore le caractère métaphysique de la démarche cartésienne jusqu'à l'article XXIII inclus. Le texte y traite encore de physique générale « abstraction faite de tout monde constitué ». On remarque notamment que l'ensemble du livre II relève d'une certitude « plus que morale », les vérités sont absolument certaines et donc appuyées sur un fondement métaphysique. Si les *Principia* n'innovent pas en matière de science cartésienne, leur intérêt réside dans le style de leurs démonstrations, plus exigeantes que le texte parallèle du *Monde*. Les auteurs mettent constamment en regard le texte des *Principia* avec d'autres lieux cartésiens, mais aussi avec les positions fondamentales de la scolastique contemporaine. Les questions distinctes du vide et de l'atomisme font l'objet d'un traitement très précis. L'on remarquera aussi la claire reconstitution du raisonnement cartésien (*Principia* II, 21) et l'audacieuse comparaison de cette preuve avec l'argument « ontologique ». En passant d'une théorie des « espaces imaginaires » à sa doctrine des « espaces imaginables » – ce dernier mot étant d'ailleurs couplé avec *realia* –, Descartes ruine l'hypothèse physique d'une pluralité des mondes. Lorsqu'il s'agit de penser l'espace, l'*imaginer* (*imaginari* qui se distingue de *ingere*) revient rigoureusement à le *concevoir*. Loin de réactiver la problématique de la V^e *Méditation* concernant la distinction de l'essence et de l'existence en notre pensée, les auteurs montrent que l'imagination de l'espace implique son « existence actuelle » : « (...) imaginer un espace – ce qui est le mode propre et nécessaire de la pensée de l'espace – c'est-à-dire le concevoir, suffit du même coup à en saisir l'existence actuelle » (p. 74). L'un des enjeux de ces analyses réside dans une détermination du possible en sa différence avec l'existant prioritairement noétique. Après s'être attachés, en commentant les articles XXV et XXVI, à la définition cartésienne du mouvement, les A. abordent le classique problème de l'individuation matérielle. L'on signalera en outre une claire et utile exposition des articles XXXVI à XXIX sur « la cause première et les causes secondes du mouvement », ainsi que sur les concepts fondamentaux de force et de détermination, éclairés par le recours à la *lettre à Clerse-lier* du 17 février 1645 qui seule introduit le principe général sur la composition des modes, pourtant nécessaire à l'intelligence des ces art. des *Principia*. Concernant les articles XLV à LII exposant les règles de choc, les auteurs, à la

suite de Pierre Costabel (à la mémoire duquel le livre est dédié) s'attachent notamment à exhiber les divergences entre l'original latin et la « traduction » française. La p. 111 offre un utile tableau récapitulatif de l'ensemble des cas envisagés par les sept règles du choc ; il permet de faire apparaître « le caractère systématique de l'analyse de Descartes, qui consiste en une énumération quasiment complète des modalités de rencontre de deux corps » (à plusieurs reprises dans le livre, des schémas – dont un repris à l'exposition du « cercle de corps mus » de Spinoza – éclairaient le propos). L'on en vient enfin au moment conclusif, d'un point de vue scientifique du moins avec l'examen de la différence entre corps durs et corps fluides. Les A. rappellent l'importance de ces articles (LV s.) souvent négligés par le commentaire, mais qui « ont pour but de préparer les thèses majeures de la cosmologie du livre III, et en particulier la théorie si controversée des tourbillons » (p. 114), et en risquent une explication, insistant sur les « éléments empiriques » des art. cartésiens (on notera en part. la distinction fine entre le mou et le fluide ou le liquide : le premier est « une qualité dont Descartes n'envisage aucune thématization effective », tandis que le second est « susceptible d'une description convenable à partir des principes généraux de la physique », p. 115).

À l'occasion du commentaire conclusif de l'article LXIV, les auteurs interrogent le rapport entre physique et *mathesis*. Des impératifs de concision interdisent de développer pleinement ces intéressantes remarques qui contribuent à situer la physique dans l'économie du savoir cartésien mais surtout au regard des procédures de son déploiement (*mathesis*). Il est permis d'espérer que ces données feront ailleurs l'objet d'analyses plus détaillées puisqu'il ne s'agit rien de moins que de situer les *Principia* par rapport à ce dont ils proviennent : les *Regulae* et les *Méditations*. Une question plus précise anime aussi ces dernières pages : si la *mathesis* connote l'« abstrait » et la physique le « concret », l'on demande quel est précisément le statut des lois physiques. Les allusions à la « contingence » des lois de la nature chez Malebranche nous semblent en revanche devoir être nuancées. Ce livre comptera donc au nombre des travaux d'une qualité philosophique et scientifique indéniable concernant la présentation générale mais précise d'un versant important de ce que Descartes appelait lui-même sa « philosophie ».

J.-C. B.

3. 1. 43. FUCHS (Thomas), *Die Mechanisierung des Herzens : Harvey und Descartes. Der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs*. L'A. étudie « la mécanisation du cœur » et s'attache à montrer, à partir de l'opposition entre Harvey et Descartes, les aspects vitaliste d'une part, mécaniste d'autre part, de la circulation du sang. Harvey, « le grand physiologiste » vitaliste, le découvreur de la circulation du sang, est opposé à Descartes, « l'autodidacte et l'amatour en médecine », mais aussi et surtout le fondateur du mécanisme et l'un des premiers défenseurs de la circulation du sang. L'A. montre que la découverte de Harvey a surtout été vue sous un aspect qui n'est pas le sien, mais qui a été déterminé par Descartes. L'objet du livre est donc d'expliquer que la réception de la découverte de Harvey s'est faite sous l'influence de Descartes. Remarquable l'absence de pertinence des paradigmes de Thomas Kuhn sur la structure des révolutions scientifiques en ce qui concerne le domaine médical, l'auteur s'inspire des analyses de Ludwik Fleck (1896-1961), dans les années 30, pour mettre au jour la différence qui existe entre une découverte et sa réception, entre

la découverte de Harvey et le développement de la physiologie de la circulation dans le contexte du « mécanisme et de l'atomisme ». Reprenant la comparaison de Fleck, pour qui le découvreur en science ressemble à Christophe Colomb qui, cherchant l'Inde a trouvé l'Amérique, l'A. affirme que le paradigme mécaniste de Descartes s'est superposé à la vision vitaliste de Harvey. Alors que le nom de Descartes disparaît progressivement des histoires de la médecine, il est stimulant de voir Th. Fuchs (de formation médicale) défendre la place de Descartes dans l'histoire de la médecine. Nos propres travaux nous conduisent d'ailleurs à des conclusions très voisines.

Mais il nous semble regrettable que la défense de Descartes se trouve présente sans que les textes de Descartes aient été bien lus. L'A. juxtapose des citations sans jamais se soucier de la chronologie du développement de l'œuvre biologique de Descartes, ni du rapport à ses thèses métaphysiques (il se livre souvent à un « télescopage » des textes). Il est par ex. navrant que le texte de la première note de la section consacrée à l'étude de Descartes (n. 1 p. 116) annonce que « le traité de physiologie de Descartes, *L'Homme* (1632), a été publié après la mort de Descartes, avec *La Description du corps humain* (1648), sous le titre *De Homine* (1664) ». L'abréviation « D. H », pour *Tractatus de Homine*, est donc ensuite utilisée pour identifier des citations venant en réalité aussi bien du traité de *L'Homme* que de *La Description du corps humain*. Le « télescopage » de ces deux textes est d'autant plus regrettable qu'ils ont été rédigés à des périodes différentes, et que le rapport de Descartes à Harvey n'y est aucunement traité de façon identique. Descartes a rédigé le traité de *L'Homme* avant de lire le traité de Harvey sur le mouvement du cœur et la circulation du sang, mais en admettant la thèse harvéienne de la circulation dont Mersenne lui avait « autrefois » parlé. C'est pourquoi *L'Homme* est le seul texte où Descartes parle de la circulation du sang sans se référer à Harvey, alors que ce sera le cas dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, puis, plus tard, et en tenant compte des objections de Plempius sur le *Discours*, dans *La Description du corps humain*. De plus, l'ouvrage, qui prétend s'intéresser aux conditions de réception du *De motu cordis*, néglige complètement la cinquième partie du *Discours de la méthode*, où figure pourtant la reprise par Descartes de la thèse de Harvey sur la circulation du sang, et l'exposé de sa controverse avec le médecin anglais au sujet de la cause du mouvement du cœur. Cette importante lacune a des répercussions dans la suite de l'ouvrage, ainsi par exemple dans la présentation de l'influence de Descartes sur les médecins des Pays-Bas, et en particulier sur Regius (p. 149-150). L'A. n'a pas lu avec assez de soin la cinquième partie du *Discours*, et très peu *La Dioptrique*, dont l'influence est considérable sur Regius dès la rédaction des thèses de médecine réunies en 1641 (non en 1640), sous le nom de *Physiologia* (voir le BC XXIV, 3. 1. 20.). De façon générale, l'A. privilégie malheureusement la littérature secondaire au détriment de la consultation des textes originaux. Que dire de l'utilisation de la notion de « calor innatus » chez Descartes, sinon relever qu'elle est absente des textes biologiques de Descartes ? Que penser des répétitions au sujet des automates du parc de Versailles (p. 124, 133, et note 38 p. 252), qui ont, selon l'auteur, inspiré les comparaisons du traité de *L'Homme*, sinon faire observer que l'aménagement du parc de Versailles n'a commencé qu'en 1662, soit trente ans après la rédaction de *L'Homme*, et répéter, après Baltrusaitis (voir *Sebba* 236) que Descartes s'est inspiré du livre de Salomon de Caus sur les *Raisons des forces mouvantes* (1615) ?

Dans son zèle à défendre la place de Descartes dans les progrès réalisés en médecine, l'auteur continue à propager l'idée selon laquelle Descartes a « pour la première fois » découvert la physiologie du réflexe (p. 134). Il ignore l'analyse que Canguilhem a consacrée, dans *La formation du concept de réflexe*, à la dénonciation de cette erreur. Du reste les commentateurs de langue française des écrits biologiques de Descartes sont fort peu présents – on pourrait relever d'autres oublis de taille. Il est clair en outre que l'A. a manqué de temps pour appréhender dans toute son ampleur et sa complexité l'œuvre de Descartes, aussi bien biologique que métaphysique. Cela le conduit à des rapprochements particulièrement audacieux, ainsi lorsqu'il entreprend de comparer la conception cartésienne de Dieu avec le Dieu de Harvey (p. 119-122).

On le voit, l'étude des rapprochements et des points d'opposition entre Descartes et Harvey doit à nouveau être reprise. Voilà une perspective encourageante après une lecture décevante, alors même que l'enjeu du livre s'annonçait passionnant – d'autant plus que l'auteur se montrait attentif aux études de Walter Pagel sur Harvey, qui ont établi à quel point le grand médecin anglais restait tributaire d'un cadre conceptuel où la philosophie d'Aristote occupait la première place.

A. B.-H.

3. 1. 77. MARCOS (Jean-Pierre), « Conscience et réflexion : l'aporie de la représentation de soi ». L'A. construit son étude à partir d'une remarque de J.-L. Marion selon laquelle il y a une « aporie » du *cogito* (voir BC XIX, 3. 1. 75.). Si la conscience est bien connaissance, et que la connaissance est mise en relation du connu et du connaissant, peut-on lire le *cogito* avec un concept de conscience à penser comme représentation ? L'article rapporte les arguments des diverses interprétations du *cogito*. La lecture heideggerienne du *cogito* comme *cogito me cogitare* est écartée, sans que celle, par M. Henry, de l'auto-affection soit pleinement endossée. L'immédiateté de la *cogitatio* interdit la mise à distance extatique nécessaire à la représentation. L'A. fait droit au concept cartésien de réflexion, dont il montre la compatibilité, sinon l'identité, avec la *cogitatio* elle-même. Se penchant sur les occurrences du vocabulaire de la réflexion, l'A. montre notamment en s'appuyant sur la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, que « La perception de la nouveauté entée sur une nécessaire comparaison ne ressortissant qu'à l'exercice de l'entendement pur, peut être nommée réflexion dans la mesure où d'une part, elle ne concerne pas le rapport de la pensée pensante à la pensée pensée, et où d'autre part, elle ne consacre pas le règne advenu de la duplicité, puisque la remarque de la nouveauté se confond avec la perception dernière de ce qui n'avait pas jusqu'à présent encore été senti » (p. 11).

M. D.

3. 1. 93. MORGAN (Vance G.), *Foundations of Cartesian Ethics*. Cette étude d'ensemble sur la morale cartésienne se propose de montrer, contre un certain nombre de commentateurs, la cohérence de la pensée morale de Descartes d'un bout à l'autre de son entreprise (p. 6), et, contre presque tous, l'achèvement intrinsèque de la philosophie morale de Descartes, comme dernière branche d'un arbre dont, souligne l'A. (p. 25), toutes les parties doivent croître en même temps. Suivant globalement un ordre chronologique, l'A. étudie d'abord les réquisits cartésiens de la certitude et le concept de la certitude morale (chap. I),

puis le projet et les maximes de la morale par provision (chap. II). Il examine ensuite la doctrine cartésienne de l'union de l'âme et du corps (chap. III), les relations entre bonheur et vertu d'après les *lettres à Elisabeth* et le *Traité des Passions* (chap. IV), et enfin le problème de la maîtrise des passions (chap. V) et celui du rapport entre générosité et sagesse (chap. VI).

Sur chacune de ces questions disputées, l'A. s'efforce de reconstruire la position de Descartes avec, dans l'ensemble, beaucoup de soin et un authentique bon sens. La pensée cartésienne n'est d'ailleurs pas abordée ici purement pour elle-même, mais aussi bien dans son rapport à l'expérience et dans ce qu'elle a encore à nous apprendre (cf. p. 210). À l'intention pédagogique est associé un exposé parfois assez élémentaire du contenu des textes : au souci de dégager l'actualité de la pensée cartésienne, quelques énoncés un peu imprudents (« on doit assurément éliminer une grande quantité de physiologie et de psychologie désuètes [outdated], si l'on veut saisir la substance philosophique du *Traité des Passions* », p. 150 ; au demeurant, « l'hypothèse de la glande pinéale n'est précisément qu'une hypothèse », p. 160). Par rapport à ses ambitions annoncées, l'ouvrage peut du reste sembler reculer devant une partie des discussions nécessaires (p. ex. sur le rapport précis entre la morale des lettres de 1645-1647 et celle des *Passions* ; sur la diversité des définitions cartésiennes du souverain bien ; sur l'idée de la morale comme science, ou sur la question de savoir dans quelle mesure cette morale peut être dite (p. 5 et 211) une morale de la *forme* et non du *contenu*), pour se borner à livrer un honnête tableau de la problématique cartésienne. En outre, en même temps que (malgré des allusions répétées au stoïcisme) la place de la doctrine cartésienne de la vertu ou de la sagesse dans l'histoire de la philosophie morale est peu précisée (saint Augustin, saint Thomas, Hobbes, Spinoza, Hume ou Kant étant absents de l'index, sans parler d'auteurs de moindre envergure), la difficulté de cette doctrine semble ici quelque peu minorée (la bibliographie secondaire, assez complète pour les ouvrages, sauf en langue italienne, mais très succincte pour les articles, restant incomplètement utilisée), et sa générosité « humaniste » soulignée de manière un peu insistante (« Each person has equal potential for wisdom, just as each person has equal potential for virtue », p. 208). Mais la thèse suivant laquelle la certitude « morale » est absolument la seule que nous puissions jamais atteindre dans la « conduite de la vie », et donc n'est pas à son égard défectueuse ou subsidiaire (p. 86), et celle suivant laquelle les principes de la morale bénéficient d'une certitude non seulement morale mais métaphysique (p. 149) sont ici défendues avec une belle vigueur, qui, associée à la grande pertinence de beaucoup de remarques, rend très généralement stimulante la lecture de ce livre sympathique jusque dans ses défauts.

D. K.

3. 1. 152. YAMAGATA (Yorihiko), *La nature du sentiment* (en japonais). Ce beau livre constitue la publication des résultats des recherches que l'A. a poursuivies depuis plus de dix ans sur « la phénoménologie du sentiment de l'intériorité et de l'extériorité » (sous-titre). Le compte rendu intégral de ce livre dépasserait le cadre du BC, mais il convient de présenter ici les deux derniers chapitres où l'A. traite de la philosophie cartésienne. Ils mettent en lumière, à partir de la *Méditation VI*, les particularités de notre expérience de la « nature » (extérieure), c'est-à-dire du monde. L'A. commence par remarquer que deux points jouent un rôle décisif dans la preuve de l'existence des choses maté-

rielles : l'expérience du *cogito* et la constatation du caractère contraignant des idées sensibles. Pour ce qui est du *cogito*, l'A. critique d'abord l'interprétation de M. Gueroult selon laquelle le *cogito* consiste essentiellement dans la pure intelligence, et y oppose ensuite celle de Merleau-Ponty qui pense que le *cogito*, originairement tacite, se connaît d'une manière non-thétique, avant de se rallier à celle de M. Henry. Quant au caractère contraignant des idées sensibles, l'A. l'analyse en se référant surtout à la notion de résistance chez Maine de Biran. Selon ce dernier, c'est le sentiment de la résistance qui constitue originairement notre expérience de l'existence du corps (matériel), et ce sentiment n'est pas séparable de l'expérience du *cogito*. Pour lui, le *cogito* s'identifie, en tant que « fait du sens intime », au sentiment d'effort. Dans ce *cogito* comme sentiment de l'effort, s'éprouve alors l'existence de notre corps comme « résistance vivante » et finalement au-delà et grâce à cette dernière, celle du corps (extérieur). L'A. compare cette conception biranienne avec la VI^e Méditation, et fait remarquer que, puisque Descartes saisit le corps matériel en tant qu'idée géométrique d'une manière purement intellectuelle, il lui faut faire appel à la vérité divine, pour lier cette idée à la contrainte ou résistance incluse dans les idées sensibles et ainsi conclure à l'existence du corps extérieur. En revanche, Maine de Biran enseigne, selon l'A., que l'existence du corps extérieur peut se découvrir directement à travers le sentiment de la résistance qui s'éprouve dans celui de l'effort. À tout le moins, ces réflexions de l'A. ont le mérite de nous inviter à examiner à nouveau la VI^e Méditation.

M. K.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. *Études sur Marin Mersenne*, articles rassemblés par Jean-Robert Armogathe et Michel Blay dans *Les Études Philosophiques*, 1994, 1-2 (abrégé *Mersenne*) ; voir aux n^{os} 3. 2. 6, 8, 11, 14, 17, 20, 26, 46, 52, 57, 75.

3. 2. 2. *Actes du colloque 1588-1988 : Quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne*, 1994, Université du Maine, Le Mans, 207 p. Avec un avant-propos d'Anne Fillon (abrégé *Mersenne II*). Voir aux n^{os} 3. 2. 10, 12, 24, 29, 34, 39, 53, 54, 72.

3. 2. 3. *Pascal et la question de l'homme*, dans *xvii^e siècle*, 46, 1994, n^o 185, 4 (abrégé *Pascal*) ; voir aux n^{os} 3. 2. 19, 51, 62.

3. 2. 4. ARIEW (Roger), « Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace. Réponses au problème de l'explication de l'eucharistie », *Corpus*, 1992, 20-21, p. 155-170. Ajout au BC XXIII.

3. 2. 5. ARIEW (Roger), « Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au xvii^e siècle », *Corpus*, 1992, 20-21, p. 295-307. Ajout au BC XXIII.

3. 2. 6. ARMOGATHE (Jean-Robert), « *An sit Deus*. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne », *Mersenne*, p. 161-170. Voir 3. 2. 1.

3. 2. 7. ARMOUR (Leslie), *Infini-Rien. Pascal's Wager and the Human Paradox*, *Journal of the History of Philosophy*, Monograph Series, Southern Illinois UP (PO Box 3697, Carbondale, IL 62902-3697, USA), 1993, 116 p. Ajout au BC XXIV.
3. 2. 8. BAILHACHE (Patrice), « L'harmonie universelle : la musique entre les mathématiques, la physique, la métaphysique et la religion », *Mersenne*, p. 13-24. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 9. BALESTRA (D. J.), « Galileo's unfinished case and its cartesian product : method, history, and rationality », *International Philosophical Quarterly*, 34, 1994, 135, p. 307-322.
3. 2. 10. BARBIN (Evelyne), « Mersenne : la soif d'inventer au XVII^e siècle », *Mersenne II*, p. 27-45. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 11. BEAULIEU (Armand), « Les pédagogies de Mersenne », *Mersenne*, p. 1-12. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 12. BEAULIEU (Armand), « La correspondance de Mersenne », *Mersenne II*, p. 57-68. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 13. BELGIOIOSO (Giulia), « Il Descartes di Koyré », in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, p. 577-594.
3. 2. 14. BLAY (M.), « Mersenne expérimentateur : les études sur le mouvement des fluides jusqu'en 1644 », *Mersenne*, p. 69-86. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 15. BOROS (Gabor), « Descartes, Spinoza, Pascal. Drei Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Seins », *Mesotes*, 3, 1993, 1, p. 77-97. Ajout au BC XXIV.
3. 2. 16. BUROKER (Jill Vance), « Judgment and Predication in the *Port-Royal Logic* », in *The Great Arnauld*, p. 3-27. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 17. BUZON (Frédéric de), « Harmonie et métaphysique : Mersenne face à Kepler », *Mersenne*, p. 119-128. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 18. CANZIANI (G.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina secoli XVII e XVIII*, FrancoAngeli, Milan, 1994.
3. 2. 19. CARRAUD (Vincent), « Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme* », *Pascal*, p. 669-694. Voir 3. 2. 3.
3. 2. 20. CARRAUD (Vincent), « Mathématique et métaphysique : les sciences du possible », *Mersenne*, p. 145-159. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 21. CLERICUZIO (A.), « The internal laboratory. The chemical reinterpretation of medical spirits in England », *Archives internationales d'histoire des idées*, 1994, 140, p. 51-83.

3. 2. 22. CONANT (James), « The search for logically alien thought. Descartes, Kant, Frege and the *Tractatus* », *Philos. Top.*, 20, 1992, 1, p. 115-180 ; réponse de PUTNAM (Hilary), p. 374-377. Ajout au BC XXIII.
3. 2. 23. COOK (Monte), « Malebranche and Arnauld : The Argument for Ideas », in *The Great Arnauld*, p. 69-88. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 24. COSTABEL (Pierre), « Mersenne et la cosmologie », *Mersenne II*, p. 47-55. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 25. DAVIDSON (Hugh), *Pascal and the Arts of the Mind*, Cambridge UP, 1994, 268 p.
3. 2. 26. DEAR (Peter), « Mersenne et l'expérience scientifique », *Mersenne*, p. 53-67. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 27. DELEDALLE (G.), « Peirce's new paradigms. I : Paradigm shifts », *Semiosis*, 19, 1994, 1, p. 17-29.
3. 2. 28. DELESALLE (J.), « Le Dieu des philosophes et des savants. II : Spinoza », *Mélanges de sciences religieuses*, 51, 1994, 1, p. 21-51.
3. 2. 29. DESGRAVES (Louis), « Les cercles scientifiques et leurs relations avec le P. Mersenne », *Mersenne II*, p. 83-91. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 30. DI LORETO (M.), « La *questio* cartesiana della caduta dei gravi nelle *Etudes galiléennes* di Koyré », in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, p. 503-518.
3. 2. 31. DUMONT (Pascal), « La musique mesurée chez Descartes et quelques successeurs », in *La mesure. Instruments et philosophies*, sous la direction de Jean-Claude Beaune, Champ Vallon, 1994, p. 214-219.
3. 2. 32. ENGSTROM (S.), « The transcendental deduction and skepticism », *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, 3, p. 359-380.
3. 2. 33. FREGUGLIA (P.), « Sur la théorie des équations algébriques entre le XVI^e et le XVII^e siècle », *Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche*, 14, 1994, 2, p. 259-298.
3. 2. 34. GABBAY (Alan), « Mersenne et Roberval », *Mersenne II*, p. 93-111. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 35. GAMARRA (Daniel), « Descartes y Spinoza : sobre la verdad y la idea », *Acta philosophica*, 2, 1992, 2, p. 317-328. Ajout au BC XXIII.
3. 2. 36. GOAD (Candice S.), « Leibniz and Descartes on innateness », *Southwest Philosophical Review*, 9, 1993, 1, p. 77-89 ; et commentaire par ROBINSON (Hoke), « Innateness in Descartes and Leibniz. Comments on Candice Goad's "Leibniz and Descartes on innateness" », fasc. 2, p. 121-124. Ajout au BC XXIV.

3. 2. 37. GUAGLIARDO (V.), « Being-as-first-know in Poinsot : a-priori or aporia », *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 68, 1994, 3, p. 363-393.
3. 2. 38. HAMMOND (Nicholas), *Playing with Thruth. Language and the Human Condition in Pascal's « Pensées »*, Clarendon Press, Oxford, 1994, 249 p.
3. 2. 39. HARCOURT (Phillipe d'), « La philosophie au xvii^e siècle », *Mersenne II*, p. 183-196. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 40. HARRISON (P.), « Animal souls, metempsychosis, and theodicy in seventeenth-century english thought », *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, 4, p. 519-544. Ajout au BC XXIV.
3. 2. 41. HONMA (Eio), « Isaac Beeckman et la philosophie physico-mathématique » (en japonais), *Kagakushikenkyu*, 11, 33, 1994, p. 76-84.
3. 2. 42. HUNTER (Greame), « The Phantom of Jansenism in the Arnauld-Leibniz Correspondence », in *The Great Arnauld*, p. 187-199. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 43. JOLLEY (N.), « Intellect and illumination in Malebranche », *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, 2, p. 209-224.
3. 2. 44. KREMER (Elmar J.), « Arnauld's Philosophical Notion of an Idea », in *The Great Arnauld*, p. 89-107. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 45. KREMER (Elmar J.), « Grace and Free Will in Arnauld », in *The Great Arnauld*, p. 219-239. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 46. LAGRÉE (Jacqueline), « Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury », *Mersenne*, p. 25-40. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 47. LAUTH (Reinhard), « Descartes' und Fichtes Konzeption der Begründung des Wissens. Erich Heintel zum 80. Geburtstag », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 26, 1994, p. 61-75.
3. 2. 48. MCCARTHY (J. C.), « Pascal on certainty and utility », *Interpretation*, 22, 1994, 2, p. 247-269.
3. 2. 49. MCKENNA (A.), « Pascal, order, and difference », *Violence, difference, sacrifice : conversations on myth and culture in theology and literature, religion and literature*, 25, 1993, 2, p. 53-75. Ajout au BC XXIV.
3. 2. 50. MALBREIL (Romain), « Le Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain, de Feu Monsieur Huet, ancien évêque d'Avranches », in *Pierre-Daniel Huet (1630-1721), Actes du colloque de Caen (12-13 novembre 1993)*, édités par Suzanne Guellouz, biblio 17-83, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris/Seattle/Tübingen, 1994, p. 169-182. Voir 2. 2. 1.
3. 2. 51. MARION (Jean-Luc), « L'osbcure évidence de la volonté. Pascal au-delà de la " regula generalis " de Descartes », *Pascal*, p. 639-656. Voir 3. 2. 3.

3. 2. 52. MARION (Jean-Luc), « Le concept de métaphysique selon Mersenne », *Mersenne*, p. 129-143. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 53. MÉNARD (Michèle), « Portraits de Mersenne », *Mersenne II*, p. 197-205. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 54. MESNARD (Jean), « Histoire de l'œuvre de Mersenne », *Mersenne II*, p. 69-81. Voir 3. 2. 2.
3. 2. 55. NADLER (Steven), « Dualism and occasionalism : Arnauld and the development of cartesian metaphysics », *Revue internationale de philosophie*, 48, 1994, 4, n° 190, p. 421-439.
3. 2. 56. NADLER (Steven), « Malebranche's Theory of Perception », in *The Great Arnauld*, p. 108-128. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 57. NARDI (Antonio), « Théorème de Torricelli ou Théorème de Mersenne », *Mersenne*, p. 87-118. Voir 3. 2. 1.
3. 2. 58. NDIAYE (A.-R.), « La philosophie d'Antoine Arnauld », *Revue internationale de philosophie*, 48, 1994, 4, n° 190, p. 391-419.
3. 2. 59. NUSSBAUM (Charles), « Cartesian influences in Kant's conception of the matter of the manifold of intuition », *Southwest Philosophical Review*, 9, 1993, 2, p. 1-28. Ajout au BC XXIV.
3. 2. 60. PARIENTE (Jean-Claude), « The Problem of Pain : A Misunderstanding between Arnauld and Leibniz », in *The Great Arnauld*, p. 200-215. Voir 2. 2. 2.
3. 2. 61. PARIGI (S.), « I filosofi e il microscopio : da Descartes a Berkeley », *Rivista di Storia della scienza*, 1993, p. 155-172. Ajout au BC XXIV.
3. 2. 62. PECHARMAN (Martine), « Pascal et la définition de l'homme », *Pascal*, p. 657-667. Voir 3. 2. 3.
3. 2. 63. PETERSON (J.), « Does Kant reduce the cosmological proof to the ontological proof ? », *The Thomist*, 58, 1994, 3, p. 463-469.
3. 2. 64. QUANTIN (Jean-Louis), « La Raison, la Certitude, la Foi : quelques remarques sur les préliminaires de l'acte de foi selon Huet », in *Pierre-Daniel Huet (1630-1721), Actes du colloque de Caen (12-13 novembre 1993)*, édités par Suzanne GUELLOUZ, biblio 17-83, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris/Seattle/Tübingen, 1994, p. 83-97. Voir 2. 2. 1.
3. 2. 65. RICHIR (Marc), « Ethics of Geometry and Genealogy of Modernity », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 17, 1994, 1-2, p. 315-324.
3. 2. 66. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Huet : nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme », in *Pierre-Daniel Huet (1630-1721), Actes du colloque de Caen (12-13 novembre 1993)*, édités par Suzanne GUELLOUZ, biblio

17-83, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris/Seattle/Tübingen, 1994, p. 183-196. Voir 2. 2. 1.

3. 2. 67. ROSENAU (Hartmut), « Das " Seufzen " der Kreatur – Das Problem der Anthropozentrik in einer Theologie der Natur [Descartes-Schelling] », *Neue Z. syst. Theol.*, 35, 1993. 1, p. 57-70. Ajout au BC XXIV.

3. 2. 68. ROUSSET (B.), « Spinoza, lecteur des *Objections* de Gassendi à Descartes : la " métaphysique " », *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 3, p. 485-502.

3. 2. 69. SOLÈRE (Jean-Luc), « Un récit de philosophie-fiction : le *Voyage du monde de Descartes* du Père Gabriel Daniel », in *Uranie. Mythes et littératures*, n° 4 : Voyages et voyageurs, Lille III, 1994, p. 153-184.

3. 2. 70. SPALLANZANI (Mariafranca), « " L'uomo di Descartes non è che l'uomo di Descartes, molto diverso dall'uomo vero " : Descartes e i Filosofi », in *Immagini del Corpo in Età moderna*, a cura di Paola Giacomoni, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1994, p. 167-199.

3. 2. 71. SPALLANZANI (Mariafranca), « Passioni dell'anima, espressioni del corpo. Note su Descartes e Le Brun », in *Atlante delle passioni*, a cura di S. Moravia, Bari, Laterza, 1993. Ajout au BC XXIV.

3. 2. 72. TATON (René), « Le P. Marin Mersenne et la communauté scientifique parisienne au XVIII^e siècle », *Mersenne II*, p. 13-25. Voir 3. 2. 2.

3. 2. 73. TIMMERMANS (B.), « Descartes et Spinoza : de l'admiration au désir », *Revue internationale de philosophie*, 48, 1994, 3, n° 189, p. 327-339.

3. 2. 74. VERBEEK (Theo), « Regius's *Fundamenta Physices* », *Journal of the History of Ideas*, 55, 1994, 4, p. 533-551.

3. 2. 75. WARUSFEL (André), « Deux textes mathématiques de Mersenne », *Mersenne*, p. 41-51. Voir 3. 2. 1.

3. 2. 76. WATSON (Richard A.), « Arnauld, Malebranche, and the Ontology of Ideas », in *The Great Arnauld*, p. 129-137. Voir 2. 2. 2.

3. 2. 77. WELLS (Norman J.), « Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes, and Suarez », in *The Great Arnauld*, p. 138-183. Voir 2. 2. 2.

3. 2. 78. WILSON (Fred), « The Rationalist Response to Aristotle in Descartes and Arnauld », in *The Great Arnauld*, p. 28-65. Voir 2. 2. 2.

3. 2. 79. YAKIRA (Elhanan), *La causalité de Galilée à Kant*, Paris, P.U.F., Philosophies, 1994, 128 p.

3. 2. 1. *Études sur Marin Mersenne*. Les *Études Philosophiques* consacrent un numéro double à la publication des actes des journées que le centre d'études cartésiennes de l'Université Paris-Sorbonne a vouées les 1^{er} et 2 juin 1990 à la personne et à l'œuvre de Marin Mersenne. Cet ensemble met à disposition une

précieuse synthèse concernant les activités philosophiques, théologiques et scientifiques d'un homme dont il serait superflu de redire l'importance pour les études cartésiennes.

A. Beaulieu (3. 2. 11.) s'interroge tout d'abord sur les « pédagogies de Mersenne ». Il élucide le rôle que la spiritualité du Minime joue dans l'interprétation de ses devoirs apostoliques. L'auteur montre que Mersenne fait varier ses pédagogies, non seulement en fonction des périodes de sa vie, mais aussi des personnages auxquels il s'adresse. Il convient donc d'étudier la préparation à laquelle il s'est soumise, puis la variété des auditeurs et les modes de persuasion utilisés. A. Beaulieu souligne l'œcuménisme intellectuel et scientifique de Mersenne en insistant sur son rôle de communication entre les divers protagonistes des disputes scientifiques du moment.

Patrice Bailhache (3. 2. 8.) interroge le concept mersennien d'harmonie universelle et le statut de la musique. L'A. décrit les avancées, mais aussi les limites de la théorie mersennienne de la physique du son, examine sa théorie des consonances, puis la mathématisation de la musique. Il souligne que métaphysique et religion interviennent fréquemment dans la théorie musicale du « bon Père », et décrit le rôle métaphysique de l'unisson. Le jugement toujours informé de l'A. demeure relativement sévère quant à la valeur scientifique de Mersenne, trop souvent incapable de trancher entre des opinions nettement affirmées.

Jacqueline Lagrée (3. 2. 46.) propose une réflexion intéressante sur le statut philosophique de la traduction, en analysant celle du *De veritate* de Herbert de Cherbury, ouvrage que Descartes relira en français en 1639. J. Lagrée rappelle tout d'abord les raisons qui poussèrent Mersenne à traduire le *Traité* d'Herbert : le Minime put notamment être séduit par le projet d'une méthode pour découvrir la vérité en « toutes sortes de sciences », mais surtout par les conséquences qu'on en peut tirer sous le titre de « notions communes circa religionem », ainsi que par l'universalisme religieux d'Herbert. Toutefois, la traduction demeure pour Mersenne un art annexe, subordonné à d'autres visées. En conséquence, l'auteur met en lumière un certain nombre d'écarts entre le texte original et la traduction. Elle souligne des infléchissements dus notamment au désir de rendre le texte plus recevable en milieu catholique. Jacqueline Lagrée note des modifications volontaires qui l'amènent à poser la question du statut de cette traduction : ne s'agit-il pas davantage d'une « interprétation » française d'un livre écrit en latin ? Lorsque Mersenne simplifie, opère des déplacements de sens, omet des termes, des paragraphes et des pages, il le fait en vue d'une « pratique théorique » visant à diffuser le sens vrai, au détriment éventuel du « vrai sens ». Rappelant les diverses significations contemporaines du mot « *interprès* », l'auteur montre que la traduction vise d'abord à faire admettre une pensée, bien plus qu'à la manifester en sa littéralité. Elle analyse enfin en détail la traduction en expliquant et classant les différents types d'écarts. Elle pointe des affaiblissements ou simplifications, des surtraductions interprétatives, des « interprétations idéologiques », les « omissions idéologiques » de passages ou de termes. L'on voit ainsi que des choix lexicaux peuvent acquérir une signification théorique dans ce qui apparaît bien comme un nouveau texte.

Les historiens des sciences tireront le plus grand profit de la contribution particulièrement savante d'André Warusfel (3. 2. 75.) qui montre que « parler de Mersenne mathématicien oblige à ne pas être trop laudateur à son endroit » ; complétant l'art. sur « Les nombres de Mersenne » paru en 1986 (revue *Corpus*,

n° 2, p. 17-21), le texte décrit notamment la découverte mersennienne d'un nouveau « nombre parfait » – autrement et désormais appelé nombre de Mersenne.

Peter Dear, qui a publié l'unique monographie récente sur Mersenne (voir le BC XIX, 2. 2. 3.), s'interroge sur le statut épistémologique et philosophique de l'expérience scientifique (3. 2. 26.). En un texte quelque peu diffus, l'A. manifeste la rupture qu'opère le XVII^e siècle dans la conception de l'expérience. Il établit, ou du moins redit, que la science expérimentale moderne dérive des réformes et des bouleversements épistémologiques produits à l'âge classique. Il fixe ensuite le statut mersennien de l'expérience en signifiant qu'il n'est pas véritablement possible de caractériser la position du Minime : celui-ci ne serait ni un scolastique, ni davantage un « moderne ». Ce que Mersenne entend par expérience scientifique s'enracine dans les préceptes et les procédures méthodologiques banales de la scolastique, mais son engagement dans la pratique littéraire de l'expérience scientifique montre que sa sensibilité reflète les avancées de son temps dans la science de la nature.

Ce n'est pas le statut de l'expérience scientifique en général qui retient Michel Blay, mais un « Mersenne expérimentateur », qu'il observe au travail sur le mouvement des fluides (3. 2. 14.). Il se demande en particulier comment Mersenne et Descartes (il est difficile de séparer ici leurs deux noms, même si M. Blay montre que le premier est plus expérimentateur, le second plus théoricien) sont parvenus, vers la même époque que Torricelli, à l'énoncé de la loi dite de Torricelli (1644, *De motu aquarum*). Après un bref historique de l'intérêt que Mersenne porte, dès 1625, aux questions d'hydraulique (mais c'est surtout la correspondance avec Peiresc qui le conduit à s'intéresser plus directement aux travaux des fontainiers), M. Blay examine les différentes expériences ayant pour objet l'écoulement de l'eau par le fond d'un vase percé et les résultats de Mersenne. Ils permettent à Mersenne de parvenir assez vite à « l'expression d'une relation déterminée entre la hauteur du tuyau et la quantité d'eau écoulée », ce qui lui vaut, le 9 février 1639, les félicitations de Descartes. L'A. suit pas à pas les échanges et les expériences suivants de Mersenne et de Descartes, jusqu'à la *lettre* capitale du 18 février 1643, dans laquelle Descartes énonce dans toute son extension la loi d'écoulement par un petit orifice, rendant compte des propriétés du jet horizontal et du jet vertical. M. Blay conclut : « La loi de Torricelli mériterait, sans conteste, de s'appeler loi de Torricelli-Descartes-Mersenne ».

Antonio Nardi propose lui aussi une « mise au point comparative » concernant cette même question d'hydrodynamique, entre le *De motu aquarum* et les *Cogitata physico-mathematica*, tous deux publiés en 1644 (3. 2. 57.), abondamment cités et confrontés de façon précise. A. Nardi laisse de côté la question de la priorité de l'énoncé de la loi, car, faisant sienne une remarque de Bernard Rochot, il estime que « la question était mûre pour être résolue partout » ; il pense même que Mersenne n'attendait de Descartes « que le contrôle indirect d'une proposition qu'il avait déjà posée », bref qu'il était « en quête d'un soutien prestigieux ». Reste que, si le texte de Mersenne n'apparaît pas aussi « habile » et « élégant » que celui du *De motu aquarum* (l'on peut dire en gros que Mersenne part de la quantité pour arriver à la vitesse, Torricelli de la vitesse pour arriver à la quantité), il n'en mérite pas moins une place éminente dans les annales de l'hydrodynamique. L'A. analyse ensuite très finement plusieurs difficultés : nous retiendrons en particulier l'étude de ce « supplément d'explication » chez Mersenne, qui réside dans l'affirmation, mais dont les termes prépa-

ratoires ne sont pas éclaircis, selon laquelle la raison de la relation entre la quantité d'eau et la hauteur de la charge est la même que celle qui régit la chute des graves. Pendant son voyage en Italie, Mersenne recevra de Torricelli un exemplaire des *Opera geometrica* (dans lesquelles figure le *De motu*) : il intégrera les conclusions du savant italien aux siennes en 1647, dans les *Reflexiones physico-mathematicae*. Au total donc, ces deux articles constituent un ensemble de très grande qualité sur ce cas exemplaire en histoire des sciences.

F. de Buzon (3. 2. 17.) interroge les rapports entre Mersenne et Kepler à partir de la question de l'harmonie. Il souligne tout d'abord que le *Traité de l'harmonie universelle* s'adresse aux musiciens qui n'ont pas à leur disposition de somme de musique en français ; ce faisant, Mersenne peut revendiquer à bon droit le titre de fondateur de la théorie musicale française moderne. Frédéric de Buzon souligne le caractère « théorique » du traité de 1627, alors qu'une orientation purement « pratique » anime l'*Harmonie universelle* de 1636 et le traité latin de 1648. Il montre que si le lien entre musique et mécanisme a depuis longtemps retenu l'attention des commentateurs, en revanche, l'on ne s'est pas avisé des implications « métaphysiques » de la théorie musicale de Mersenne. On peut examiner ce rapport dans le *Traité de l'harmonie universelle*, dans les traités de 1634, et enfin dans l'*Harmonie universelle*. Dans le même temps, l'A. souligne des divergences entre le premier traité – encore assez proche de Kepler – et les ouvrages ultérieurs. Dans le *Traité*, l'on note un recours fréquent à l'analogie, alors que la pensée ultérieure n'envisage que la causalité mécanique ou efficiente. Le projet de Mersenne vise à réduire la distance entre la théorie musicale des musiciens et celle des philosophes de la Renaissance. Pour le Minime, la musique devient à la fois le modèle exemplaire d'un ordre que l'on peut repérer partout, et une « technique psychagogique », conçue comme un langage capable d'exprimer la création elle-même. Dès lors l'on demande : comment amener l'homme à la connaissance d'un ordre et de ses proportions par un traité de théorie musicale ? F. de Buzon développe les deux solutions retenues et insiste sur le statut de l'unisson. L'unisson est l'harmonie divine, source de toutes les harmonies terrestres, il est notamment le plus bel exemple sensible d'analogie. La métaphysique trouve ainsi à s'expliciter dans l'image du concert des harmonies ineffables.

Jean-Luc Marion (3. 2. 52.), quant à lui, tente de ressaisir le concept mersennien de la métaphysique. Il ne convient pas, constate-t-il, de surestimer Mersenne qui, en apparence du moins, reprend des positions traditionnelles. Il ne s'agit pas non plus de le sous-estimer puisqu'il autorise, par ses propres hésitations, un diagnostic et fournit une aporie qui rend intelligible l'originalité de la solution cartésienne. Reprenant des considérations plus complètement exposées ailleurs, l'auteur manifeste brièvement l'originalité de Descartes face aux définitions scolastiques. Descartes maintient la « théologie rationnelle », la sagesse ainsi que la philosophie première mais en modifiant son sens. Il innove en revanche en passant sous silence la science de l'étant en tant qu'étant. L'on demande dès lors quel est le choix de Mersenne entre un accord majoritaire et l'initiative cartésienne isolée. Dans les *Questiones in Genesim* de 1623, Mersenne définit la philosophie face à l'ensemble des sciences par une triple spécification que l'A. commente. La philosophie théorétique – premier membre de la tripartition – se divise à son tour en trois termes. Jean-Luc Marion montre que la division mersennienne de la philosophie préfigure l'organisation cartésienne du savoir concentrée en la figure de l'arbre. Il convient dès lors d'examiner plus complè-

tement le schéma général de la métaphysique. Si celle-ci est science du premier, cette primauté se fait ambiguë : soit la métaphysique s'entend comme science du premier principe (et donc de l'être en tant qu'être), soit elle est science des « conclusions » tirées de ces principes, dès lors elle est science de Dieu et des âmes. L'A. montre que Mersenne va privilégier cette deuxième entente et évoque un « oubli de l'ens dans les *Quæstiones* de 1623 ». L'indépendance de ce qui deviendra la *metaphysica generalis est ab initio* rendue impossible par le Minime, qui n'envisage l'être créé qu'à partir du seul Créateur. On peut alors diagnostiquer une « réduction » de la métaphysique à la seule théologie naturelle. Il importe de confirmer ces premières conclusions par l'examen d'autres textes qui, en apparence, laissent ouvertes d'autres définitions de la métaphysique en évoquant par exemple une « science universelle ». En faisant de la métaphysique la science du possible, Mersenne ne l'oriente-t-il pas vers le projet de la future ontologie ? Il ne le semble pas, puisque l'abstraction s'accomplit d'abord dans les étants étudiés par la théologie rationnelle. Sans ancrage dans les substances premières et séparées, la métaphysique confond son type d'abstraction avec celui d'autres sciences, la logique et les mathématiques notamment. Oubliant l'ens inquantum ens, Mersenne anticipe jusqu'à un certain point sur Descartes, et inaugure une tradition métaphysique rivale de celle qui aboutira à la promotion presque exclusive de l'ontologie.

Vincent Carraud (3. 2. 20.) interroge le lien étroit entre mathématique et métaphysique. Le concept de possibilité va ici guider la réflexion. Si la physique nouvelle peut aider à gagner le ciel, la *Vérité des sciences* souligne déjà le rôle des mathématiques en métaphysique et en théologie. Si Dieu est bien mathématicien et si l'exercice des mathématiques se confond avec les vérités contenues dans l'entendement divin, il se pourrait que le discours adéquat sur Dieu pût être tenu par le mathématicien lui-même. Les mathématiques fonctionnent non seulement en théologie mais finissent par « valoir comme théologie ». L'on demande donc si le principe méthodologique universel qui caractérise le travail de Mersenne suppose l'univocité de la connaissance, et si tel est le cas, il faut en esquisser l'enjeu théorique, savoir l'inutilité de la métaphysique. En examinant le rapport de la science divine aux possibles qui s'imposent à l'entendement divin comme à tout autre, V. Carraud montre que les *Quæstiones* permettent de conclure au présupposé théologique de l'univocité. Or les mathématiques, atteignant la certitude la plus assurée, gouvernent désormais la problématique de l'univocité. Le possible devient désormais la norme du vrai et concentre en lui un degré maximal de certitude. De ce fait, mathématiques et métaphysique deviennent les plus certaines. Le discours mathématique permet de penser Dieu plus exactement que tout autre, ce qui impose de faire de celui-ci le modèle des sciences du possible. Ce faisant, le paradigme mathématique se substitue aux transcendentaux qui s'apparentaient à Dieu. L'A. étudie notamment la XVIII^e des *Questions inouïes* qui consacre le statut privilégié des mathématiques en taisant le troisième degré d'abstraction, encore constitutif de la métaphysique dans les *Quæstiones*. V. Carraud souligne le caractère paradoxal des mathématiques qui, n'ayant que la quantité pour objet, demeurent superficielles mais qui, étant univoques à tout entendement, s'assurent le privilège de science divine. Il semble que Mersenne, exégète et savant, ne soit pas véritablement métaphysicien mais travaille « toujours à partir de principes et pour des enjeux théologiques. »

J.-R. Armogathe (3. 2. 6.) étudie les preuves mersenniennes de l'existence de Dieu. Il souligne le regain d'importance de la question « An sit Deus » au début du XVII^e siècle, en un contexte de montée de l'athéisme, notamment dû à la redécouverte des auteurs grecs et latins au siècle précédent. Démontrer l'existence de Dieu par des preuves rationnelles n'est plus désormais un simple exercice d'école ; la preuve de l'existence de Dieu ne saurait plus relever explicitement de la théologie, mais appartient de plein droit à la philosophie. Pour aborder l'étude des preuves de Mersenne, l'A. demande ce que Mersenne s'est vu enseigner en matière de commentaire du début de la *Prima Pars* de la *Somme théologique*. Trois noms (Philippe de Gamaches, Nicolas Isambert et André Duval) dominant l'enseignement reçu. Ces trois cours de Sorbonne, ici soigneusement commentés, recèlent des ressemblances (abandon des cinq voies du thomisme, insistance sur la montée de l'athéisme, utilisation des seules preuves *a posteriori*). J.-R. Armogathe signale en outre l'originalité de Gamaches. Une fois établi le contexte de la genèse des preuves mersenniennes, l'A. les étudie dans les *Quæstiones in Genesisim*. La partie imprimée de ce texte contient 35 *rationes* ; l'A. en donne la liste et commente leur ordre d'apparition. Le Minime part du consensus de toutes les créatures, puis des hommes, passe ensuite aux arguments anselmiens, puis aux voies thomistes pour aboutir, après diverses autres raisons, aux argumentations par les sciences et les arts. L'A. insiste sur quelques *rationes*, notamment celles empruntées aux sciences où Mersenne parle « de sa propre autorité ». A partir de 1624, le Minime se fait discret sur les preuves de Dieu, jusqu'au propos désabusé de 1634. L'A. tente d'expliquer cette évolution, avant d'insister, *in fine*, sur un document peu connu : la *lettre à Crusius* de novembre 1645. J.-R. Armogathe conclut que l'évolution personnelle de Mersenne correspond comme terme à terme avec l'évolution intellectuelle de son temps.

J.-C. B.

3. 2. 2. *Actes du colloque 1588-1988 : Quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne*. Les fleurs séchées perdent de leur odeur : c'est un peu le cas de communications publiées longtemps après l'événement qui fut leur occasion. Le colloque qui réunit en 1988 à l'abbaye de l'Epaux et dans les sites sarthois que connut Marin Mersenne une pléiade de spécialistes fut une occasion unique de rencontres et d'échanges et constitua comme l'aube du renouveau des études mersenniennes que l'on constate aujourd'hui. Ce qui en reste dans les Actes publiés six ans plus tard a perdu la saveur des conversations et des découvertes. Beaucoup de textes constituent des approches destinées davantage à un grand public que des études originales (à la réserve d'un point précis et érudit, dû à Alan Gabbey, 3. 2. 34.). On trouvera donc une présentation des cercles scientifiques parisiens par René Taton (3. 2. 72.), de la *correspondance* de Mersenne par Armand Beaulieu (3. 2. 12.), de l'invention chez le Minime (à propos de la roulette) par Evelyne Barbin (3. 2. 10.), de l'œuvre de Mersenne, avec quelques remarques suggestives, par Jean Mesnard (3. 2. 54.) et quelques pages de Pierre Costabel (sur la cosmologie, 3. 2. 24.) et de Louis Desgraves (les cercles bordelais, 3. 2. 29.). Avec quelques études locales sur le Maine, une note intéressante de Michèle Ménard (sur les portraits du Minime, 3. 2. 53.) clôt cette présentation générale, au total assez décevante.

J.-R. A.

3. 2. 69. SOLÈRE (Jean-Luc), « Un récit de philosophie-fiction : le *Voyage du monde de Descartes* du Père Gabriel Daniel ». Quelque vingt ans après les travaux de Rudolf HEYNDELS (voir BC VII, 3. 1. 13. et BC IX, 3. 3. 1.), l'A. s'intéresse au P. Daniel et au genre, perdu, de ce qu'il appelle la philosophie-fiction, c'est-à-dire la mise en scène de principes et conceptions philosophiques dans une intrigue. Cette intrigue a pris chez le P. Daniel (que l'auteur présente au passage) la forme du voyage. On passe donc de la fable du *Monde* (ch. VI) à cette fiction, ce *space opera*. S'attachant aux trois premières parties du *Voyage*, première publication de Daniel, datant de 1690 (1701 ajoutant une quatrième et cinquième parties), l'A. passe en revue les thèses philosophiques abordées au cours du voyage. Pour résumer le résumé, l'intrigue de l'ouvrage, plus souvent cité que lu, se porte sur la cosmogonie et plus généralement le mécanisme cartésiens. Il y aurait donc trois cieux : celui de la terre, dont le centre est le soleil, puis celui des fixes, enfin celui des espaces imaginaires. C'est là que l'âme de Descartes, qui n'est pas mort, réside. Descartes avait appris le secret de la séparation de l'âme et du corps en méditant grâce au tabac de Chine, et il savait quitter son corps et y rentrer. Malade en Suède, il était dans une telle extase quand le médecin le visita qu'il le trouva fort mal et le saigna, ce qui rendit son corps inutilisable. C'est ainsi que son âme voyagea. Le narrateur exposant les thèses des anti-cartésiens et cartésiens, en vient à se dire que, vu les enjeux, il vaudrait mieux aller voir sur place dans les cieux pour décider si les tourbillons vont à la mode cartésienne. Il est emmené par l'âme d'un vieillard cartésien et de Mersenne pour rendre visite à Descartes (première partie). La condition du voyage est de penser à la cartésienne. Ils rencontrent Socrate, Platon et Aristote sur la Lune (Voetius aux côtés d'Aristote, qui veut faire la paix avec Descartes) et même Duns Scot (deuxième partie). Puis, les voyageurs vont dans le troisième ciel. Descartes y fait alors un monde, n'ayant besoin que de matière et de mouvement. Accompagné de négociateurs aristotéliens, le narrateur s'aperçoit que ceux-ci ne voient rien du monde qui se fait. La signification philosophique de la fiction appert ici : on ne voit que ce que l'on est disposé à voir, c'est-à-dire que l'on voit le monde à travers nos *a priori* (troisième partie).

M. D.

3. 2. 70. SPALLANZANI (Mariafranca) : « L'uomo di Descartes non è che l'uomo di Descartes, molto diverso dall'uomo vero » : Descartes e i Filosofes ». Partant d'une citation de Voltaire, extraite de la *Quatorzième Lettre Philosophique* (« ... l'homme de Descartes n'est en effet que celui de Descartes, fort éloigné de l'homme véritable »), et rappelant le déclin, au XVIII^e siècle, des thèses cartésiennes en physique, où Newton supplante Descartes, l'A. montre que la conception cartésienne du corps est pourtant présente de façon détaillée dans l'*Encyclopédie*. Insistant sur l'influence, pas toujours explicitement reconnue, de Descartes sur la pensée des rédacteurs de l'*Encyclopédie*, l'auteur reprend ici l'essentiel du chap. V (et dernier) de son étude *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie* (voir le BC XXIII, 3. 2. 25.), dont elle recompose l'ordre des paragraphes et actualise la bibliographie, en s'attachant en particulier à la question de l'âme des bêtes et au « paradoxe » des animaux-machines. À la fin de l'article figurent, en outre, les tables sur les passions reprises de Le Brun.

A. B.-H.

3. 2. 74. VERBEEK (Theo), « Regius's *Fundamenta Physices* ». L'objet de cet article est d'approfondir la teneur des relations entre Descartes et Hendrik de Roy (Henricus Regius, 1598-1679). Avec sa précision habituelle, T. Verbeek établit un historique de ces relations et tente de mesurer l'originalité de Regius à l'égard de Descartes. On sait que, dans la *Lettre-Préface* de l'édition française des *Principes* (AT IX-B, 19-20), Descartes prétend que, dans son livre *Fundamenta Physica* (1646), Regius n'a fait que reprendre ses propres thèses. T. Verbeek montre que, sans être véritablement un savant de premier ordre, Regius est plus indépendant à l'égard de Descartes que celui-ci ne le prétend et qu'il ne faut pas écarter trop vite l'hypothèse d'une influence de l'élève sur le maître – notamment par l'intermédiaire du texte de la *Physiologia*, recueil des thèses soutenues par Regius à la faculté d'Utrecht en avril 1641 et que Descartes commente à plusieurs reprises (cf. la correspondance Descartes/Regius éditée et traduite par G. Rodis-Lewis, Paris, 1959). La rupture entre Descartes et Regius date de la publication des *Fundamenta physica* : Descartes s'oppose alors directement aux thèses défendues dans cet ouvrage. Dans son texte, Regius avait pourtant tenu compte des objections de Descartes (cf. *A Regius*, juillet 1645, AT IV, 248-250) et, pour ménager celui-ci, avait prétendu qu'il n'avait pas eu l'initiative de cette publication. Le texte du *Programma*, rédigé en 1647 par un élève de Regius, Petrus Wassenaer, reprend nombre de thèses énoncées dans les *Fundamenta Physica*. Les atténuations que Regius avait fait subir aux *Fundamenta* ont disparu ; la réponse de Descartes (les *Notae in programma quoddam*) révèle l'ampleur des divergences.

La démarche érudite de T. Verbeek lui permet de corriger une datation et de préciser une allusion. La lettre de Descartes à Regius de juillet 1645 (AT, IV, 239-240) doit selon lui être ramenée à mars-avril 1641, seul moyen de rendre son contenu compatible avec ce que l'on sait par ailleurs des activités universitaires de Regius. En outre, l'auteur revoit l'interprétation traditionnelle d'une allusion de Descartes à un livre (*libro*) qui traiterait de *vario pondere gravium, secundum varia a centro terrae intervalla* (*A Regius*, mai 1641, AT, III, 374, 3-4). Adam et Tannery pensent qu'il s'agit ici de l'*Examen de la question géostatique* qu'en juillet 1638 Descartes adresse à Mersenne (cf. AT, II, 222) avec une de ses lettres. Estimant que cet appendice n'est pas un *livre* et que, contrairement aux indications de la lettre à Regius, il n'est pas joint à d'autres textes, l'auteur propose un « bien meilleur candidat » : *Le Monde*, dont l'influence est nettement perceptible dans un texte de Regius de novembre 1641 (*De illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*).

T. B.

3. 2. 79. YAKIRA (Elhanan), *La causalité de Galilée à Kant*. Avec ce livre, relativement bref mais dense, E. Yakira offre une histoire de la causalité en son époque moderne. Un effort de synthèse indéniable est mené en direction d'un large public. Si les contraintes de la collection engendrent parfois quelques « simplifications », ce livre n'en a pas moins le mérite de ne pas céder trop aisément au genre un peu facile de la succession monographique et tente de produire une vue diachronique de la notion de causalité et de ses évolutions à partir de la définition galiléenne de la causalité mécanique, jusqu'à la critique empiriste de la causalité et de ses aménagements kantien. La place de Descartes est soigneusement mesurée des pages 26 à 43, pages qui nous retiendront ici. L'A. signale tout d'abord le rôle ambigu de Descartes dans l'histoire des sciences, et

fait crédit à Leibniz de son sévère jugement envers la physique cartésienne. La métaphysique est censée fournir à la science un inébranlable fondement, sans d'ailleurs que la nature de cette fondation soit ici examinée en détail. Nous ne saurions suivre l'A. lorsqu'il voit en Descartes un penseur « rationaliste à l'extrême », et qui cherche à « aller jusqu'au bout de la cohérence des concepts théoriques, éliminant tous les styles d'ambiguïté ». L'A. eût dû dès lors affronter des interprétations aussi autorisées que celles de J. Laporte et F. Alquié, concernant les limites du « rationalisme » cartésien, au titre notamment de la doctrine de la « création » des vérités éternelles. M. Yakira décrit la généralisation cartésienne de la causalité mécanique en physique et insiste sur l'universalité et la « transparence » du modèle du choc, lequel permet de penser pleinement « l'événement matériel ». Il expose ensuite l'énoncé cartésien des lois du mouvement, puis affirme que la causalité, par le biais de la causalité permanente de Dieu dans le monde, devient une notion centrale de l'« ontologie » cartésienne, en fait synonyme de la notion d'existence. Cette remarque, peut-être juste en un sens, n'est toutefois pas étayée par des références cartésiennes précises. Nous songeons par exemple aux listes de « natures simples » où Descartes évoque l'*existentia*, sans cependant jamais mentionner la causalité comme son équivalent. Pour E. Yakira, la causalité permet de penser la cohérence du monde sans néanmoins fournir la clé de son unité. L'auteur conclut à l'absence d'une doctrine spécifiquement cartésienne de la causalité physique, bien que la « logique de la causalité » s'impose comme la logique de la rationalité scientifique. Selon l'A., les difficultés que Hume et Kant pointeront dans la notion de cause se trouvent déjà contenues dans son explicitation cartésienne. La causalité mécanique, telle que la pense Descartes, recèle un paradoxe, notamment visible dans l'énoncé des lois du mouvement, puisqu'elle prétend d'une part au rôle de principe explicatif du monde matériel, tout en mettant en question l'unité de ce même monde, unité qui est pourtant condition de sa rationalité. L'universalisation de la causalité se mesure en outre dans son extension à Dieu : la causalité devient « une loi fondamentale de l'être des choses, applicable univoquement à tous les niveaux de l'être », écrit Yakira (p. 39). L'on peut contester ce point de vue, car il n'est pas certain que la *causa sui* admette le modèle strict de l'efficience pour se laisser décrire. La réduction univoque de la causalité au seul mode de l'efficience pourrait donc pour le moins être plus fermement établie. Enfin, E. Yakira voit dans le cartésianisme un effort pour « quantifier » la causalité et se fonde notamment pour assurer ce point sur la III^e Méditation. L'on peut toutefois regretter que pas un mot ne soit dit des passions, de la causalité de l'âme sur le corps et de la question de l'interaction, ainsi que du problème de la liberté.

J.-C. B.

3. 3. DIVERS

3. 3. 1. *Faut-il brûler Descartes ? Du chaos à l'intelligence artificielle : quand les scientifiques s'interrogent. Entretiens avec G. Plessis-Plasternak, La Découverte, Paris, 1991. Ajout au BC XXII.*

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

3. 3. 3. BENJAMIN (Andrew E.), *The Plural Event. Descartes, Hegel, Heidegger*, Routledge, Londres, New-York, 1993, 211 p. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 4. BINEHAM (J. L.), « Displacing Descartes : philosophical hermeneutics and rhetorical studies », *Philosophy & Rhetoric*, 27, 1994, 4, p. 300-312.
3. 3. 5. CLARK (R.), « Seeing and inferring », *Philosophical Papers*, 22, 1993, 2, p. 81-96. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 6. COWAN (R. S.), « Descartes' legacy : a theme issue on biomedical and behavioral technology », *Technology and Culture*, 34, 1993, 4, p. 721-728. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 7. FLORIDI (L.), « The problems of the justification of a theory of knowledge. I : Some historical metamorphoses », *Journal for General Philosophy of Science*, 24, 1993, 2, p. 205-233. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 8. FULFORD (K. W. M.), « Mind and Madness : new directions in the philosophy of psychiatry », *Royal Institute of Philosophy*, 37, 1994, p. 5-24.
3. 3. 9. GALAN (F.), « La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica », *Revista de filosofía*, 27, 1994, n° 80, p. 258-281.
3. 3. 10. GLOCK (H.) et HYMAN (J.), « Persons and their bodies », *Philosophical Investigations*, 17, 1994, 2, p. 365-379.
3. 3. 11. HELLER (E.), « Thomas Reids Kritik des Cartesianismus », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48, 1994, 2, p. 210-231.
3. 3. 12. IPPOLITO (B. M.), « Husserl and philosophy as meditation », *Analecta Husserliana*, 40, 1993, 1, p. 83-92. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 13. KÜHN (R.), « Subjektkritik und Realität des Individuums », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 25, 1993, p. 129-143. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 14. MASUDA (Kazuo), « Les cauchemars de Descartes (1) – Hannah Arendt et le monde de l'apparence » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Meijigakuinn*, 504, 1992, p. 35-60. Ajout au BC XXIII.
3. 3. 15. MASUDA (Kazuo), « Les cauchemars de Descartes (2) – Hannah Arendt et le monde de l'apparence » (en japonais), *Bulletin de l'Université de Meijigakuinn*, 543, 1994, p. 77-102.
3. 3. 16. MELTZER (Françoise), « Freud and Descartes : Dreaming on », in *Hot Property. The Stakes and Claims of Literary Originality*, 1994, p. 9-44.
3. 3. 17. ODEGARD (D.), « Error and doubt », *Philosophia*, 22, 1993, 3-4, p. 341-359. Ajout au BC XXIV.

3. 3. 18. PIPPIN (R. B.), « On being anti-cartesian : Heidegger, Hegel, subjectivity, and sociality », *Revue roumaine de philosophie et logique*, 38, 1994, 1-2, p. 121-135.
3. 3. 19. PERLER (Dominik), « Descartes in der angelsächsischen Diskussion », *Philosophische Rundschau*, 4, 1994, 3, p. 193-203.
3. 3. 20. RAO (B. Narahari), *A Semiotic Reconstruction of Ryle's Critique of Cartesianism*, W. de Gruyter, Quellen und Studien zur Philosophie, Berlin, New-York, 1994, XI-164 p.
3. 3. 21. RIVERA DE ROSALES (J.), « Sujeto y realidad. Del yo analítico substancial al yo sintético trascendental », *Daimon*, 1994, 9, p. 9-38.
3. 3. 22. RUSHDY (A. H. A.), « Cartesian mirror/quitoxic web : toward a narrativity of desire », *Mosaic*, 26, 1993, 2, p. 83-110. Ajout au BC XXIV.
3. 3. 23. SCHMEISER (Leonhard), *Blickwechsel. Drei Essays zur Bildlichkeit des Denkens : Descartes, Lacan, Foucault, Velasquez*, Sonderzahl, Vienne, 1991, 98 p. Oubli du BC XXII.
3. 3. 24. SCHMITT (A.), « Das Bewusste und das unbewusste in der Deutung durch die Griechische Philosophie », *Antike und Abendland*, 40, 1994, p. 59-85.
3. 3. 25. WELLS (Norman J.), « John Poincaré on created eternal truth vs. Vasquez, Suarez and Descartes », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68, 1994, 4, p. 425-446.
3. 3. 26. WOODRUFF SMITH (D.), « The cogito circa ad 2000 », *Inquiry* (Oslo), 36, 1993, 3, p. 225-254. Ajout au BC XXIV.

Au lecteur

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

Le secrétaire du *Bulletin Cartésien*