

## BULLETIN CARTÉSIEN XXVI

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 1995*  
*An international critical bibliography  
of Cartesian Studies for 1995*

### LIMINAIRES

- I. Le quatrième centenaire de la naissance de Descartes : présentation des colloques et liste des communications, par Michaël DEVAUX.
- II. Les premières éditions des œuvres de René Descartes dans les bibliothèques romaines, par Giovanna Paola VERGARI - La diffusion romaine des *Principia* et des *Specimina* en 1645, par Claudio BUCCOLINI.

#### I

LE QUATRIÈME CENTENAIRE DE LA NAISSANCE DE DESCARTES :  
PRÉSENTATION DES COLLOQUES ET LISTE DES COMMUNICATIONS

- I. Présentation
- II. Liste des colloques et congrès
- III. Liste des communications des colloques
- IV. Index des thèmes et des noms

\* *Centre d'études cartésiennes* de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Luc Marion ; secrétaire scientifique : Giulia Belgioioso, secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud, avec la collaboration de Michaël Devaux. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes A. Bitbol-Hespériès, B. McGuire, L. Renault ; MM. J.-R. Armogathe, J.-C. Bardout, T. Bedouelle, F. de Buzon, V. Carraud, M. Devaux, D. Garber, D. Kambouchner, D. Moreau, G. Olivo, F. Patras. 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.

## I. PRÉSENTATION

« (...) je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces, qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre, s'ils prennent la peine de les examiner ; & néanmoins aussi avertir les autres, que même les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps & d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre » (AT IX-2, 13, 6-13).

Cet avertissement de Descartes dans la *Lettre-Préface des Principes de la philosophie* vise tous ses écrits (« aucune chose en mes écrits »), et concerne donc aujourd'hui encore ceux qui ont accès au *corpus* tel qu'il nous a été transmis. L'on est en droit d'espérer que, pour l'anniversaire du quatrième centenaire de sa naissance, le temps nécessaire aux « plus excellents esprits » aura été suffisant pour le bien comprendre. Mais, un des intérêts de cet avertissement, ou assurance, n'est sans doute pas d'établir une dichotomie entre les esprits « qui se défient trop de leur force », et « les plus excellents esprits » – la méthode entrant ici en scène –, mais entre ceux qui sont – disons – spéculativement sur la défensive, et les autres, qui sont peut-être trop confiants. Pour Descartes, la méthode convient à tous, y compris aux femmes comme chacun sait (AT I, 560, 24) : l'attention est le critère principal de son efficacité. Qu'importe le temps de l'examen, seule l'attention, pénible ou aisée, compte. La valeur de la lecture, l'exactitude de l'interprétation n'est donc pas en raison de l'*ingenius* – puisque les règles méthodiques doivent conduire tous les esprits sur un pied d'égalité –, mais d'abord du travail soutenu.

Or, à voir le travail réalisé durant « l'année Descartes », il est clair que la communauté scientifique cartésienne a « entendu » nombre de choses que Descartes avait eu dessein d'exposer. Si la valeur de nos interprétations est fruit de notre attention, alors pour apprécier ces mêmes études, il nous faut, à notre tour, être attentif, et même très attentif à ce qui s'est dit, ou plus exactement annoncé. Cette attention commence, pour nous, par un travail de définition et de délimitation, le commande, l'impose même. Qu'est-ce donc que « l'année Descartes » dont nous parlons ?

*Définitions et limites de cette enquête*

1. Par « année Descartes », nous entendons plus que l'année civile 1996. « L'année Descartes » couvre, de notre point de vue, la période qui va de janvier 1996 à mars 1997, où nous sortons alors de la 401<sup>e</sup> année suivant la naissance de Descartes. Avec cette année Descartes, c'est aussi une nouvelle « série » de commémorations qui s'inaugure, celle des 400<sup>e</sup> anniversaires, et non plus des 350<sup>e</sup>, comme c'est le cas depuis dix ans pour l'étude des grands textes.

2. Cette « année Descartes » fut l'occasion d'au moins 25 colloques et de ce que nous appellerons deux congrès (de nature un peu différente des colloques). Par colloque, nous entendons des séances de rencontres de la communauté scientifique cartésienne dont les communications durent entre 40 et 60 minutes. Dans les deux congrès qui eurent lieu, celui de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (en Sorbonne, du 30 août au 3 septembre 1996), et celui de Barcelone (24-31 mars 1996), les communications étaient de 20 mn. Nous les avons écartées des chiffres et de la liste que nous allons présenter ci-dessous. Seules les conférences plénières (d'une heure) et les hommages internationaux qui eurent lieu lors de ces congrès sont pris en compte. Ce qui

différenciera pour cette évaluation les colloques des congrès sera donc le temps. Ce choix repose sur le postulat discutable, arbitraire – nous le reconnaissons –, selon lequel on peut dire plus de choses, donc tenter de mieux faire comprendre le dessein de Descartes, et surtout les dire plus techniquement lorsqu'on dispose de plus de temps.

3. Les données et analyses que nous présentons ci-après reposent sur les *programmes* annoncés et non sur la réalité de ce qui fut prononcé. Il apparaissait, en effet, impossible de vérifier si tel ou tel était absent à tel colloque, ou si d'autres avaient changé d'objet pour leur intervention par rapport à ce qui était annoncé dans les programmes. Nous envisageons donc l'année Descartes dans son *projet*. Nous pourrions comparer ce projet à sa réalisation lorsque les actes des colloques seront parus.

4. Par conséquent, on comprendra que les chiffres que nous allons indiquer pour présenter une première analyse des grands thèmes d'études de cette « année Descartes » ne peuvent faire fond sur le contenu même des communications, mais seulement sur leur *titre* programmatique et ce qu'ils laissent voir de leurs problématiques.

#### A. Les colloques

##### 1. Généralités

Plus de 25 colloques donc (26 exactement), qui se déroulèrent sur quatre continents – géographiquement, « l'année Descartes » a fait un quasi tour du monde. Descartes a été célébré en France (13 colloques, soit la moitié), Italie, Espagne, Grande-Bretagne, Belgique, Finlande, République tchèque, Hongrie, Roumanie, Canada, Argentine, Brésil, Israël, Australie.

Si l'on avait enchaîné toutes les réunions, colloques et congrès auraient travaillé sur l'œuvre de Descartes presque deux mois et demi, 79 jours de célébration pour être exact (dont trois jours de célébration en deux lieux différents) ! 79 jours pour 860 communications dont 412 dans les 26 colloques (ce qui représente des colloques de près de 16 communications en moyenne). S'y ajoutent les conférences des congrès : 263 à Paris et 186 à Barcelone. Le plus fort de la vague cartésienne eut lieu en septembre-octobre (8 colloques enchaînés quasi l'un à la file de l'autre). Ce rythme rend compte du marathon que certains intervenants ont dû mener. Si, à l'inverse de ce constat condensateur, on tente d'apprécier l'impact du travail cartésien dans sa *diffusion* annuelle, il faut alors dire qu'il s'est tenu environ deux communications par jour !

##### 2. Répartitions des colloques

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler quels furent ces colloques. Pour répondre à cette tâche, nous nous proposons d'en faire une typologie. Nous distinguons les colloques non-thématiques des colloques thématiques.

a) Parmi les rencontres non-thématiques, il y a *ii*/ d'abord les célébrations officielles. La Sorbonne fut le lieu privilégié de ces rencontres avec la *Célébration du Quatrième centenaire de la naissance de Descartes* (29 mars 1996) et *L'esprit cartésien*, c'est-à-dire le congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française.

Il y eut *iii*/ ensuite les colloques sans thème déterminé. Ainsi le colloque de Buenos Aires « Hommage à R. Descartes » (6-9 août), de l'Université Laval au

Québec (19-21 septembre), de Szeged « Quatre siècles de cartésianisme » (25-28 septembre), de Bucarest « R. Descartes » (3-6 octobre), de Rio (14-18 octobre), de Poitiers (14-15 novembre), et de l'Université de Paris-V (10 décembre).

b) Enfin, se tinrent des colloques au thème particulièrement précis. Mentionnons-les selon le degré de précision et leur champ d'investigation.

i/ Pour l'œuvre scientifique : les journées « Descartes, homme de science » (Nantes le 24 janvier et l'ENS de Fontenay les 6-7 décembre) ; le colloque de l'Université de Sydney (9-12 avril) pour la philosophie naturelle ; la journée intitulée « Pour Descartes » le 20 décembre sur la mathématique et la physique ; le colloque de Louvain-La-Neuve sur « Lire Descartes aujourd'hui. Métaphysique et sciences » (23-24 mai), et enfin les journées oxoniennes (19-20 octobre) : « Descartes : Philosopher-Scientist ».

ii/ Pour l'œuvre philosophique, le congrès de Barcelone portait explicitement sur l'ontologie mais ses « sections » montrent que le concept n'en est peut-être pas très précis. Citons encore un colloque au thème général de « L'œuvre philosophique de R. Descartes » (Prague, 23-24 septembre) ou le plus récent qui se tint à Prague (le 21 mars 1997) sur « Descartes, le sens et la raison ». Plus spécialisés en histoire de la philosophie, on retiendra le colloque sur « Descartes et le Moyen Âge » (Sorbonne, 4-7 juin), celui de Tours sur « Descartes et la Renaissance » (22-24 mars), celui de Nanterre sur « Berkeley et le cartésianisme » (14-15 juin), et enfin la matinée cartésienne du colloque consacré à cet interprète de Descartes qu'était H. Gouhier (29-31 mai). Toujours en histoire de la philosophie, deux colloques se distinguent pour avoir un caractère assez particulier, plus attaché, par certains aspects, à la personne même de Descartes. D'abord le colloque qui eut lieu à La Flèche sur « La formation de Descartes » (12-13 avril) et surtout celui de Perugia sur la « Correspondance de Descartes » (7-10 octobre).

iii/ Reste enfin les colloques qui ont une résonance ou un type de raisonnement, une problématique plus contemporaine, à savoir celui qui se déroula dans le village natal de Descartes (le 11 mai) sur « Descartes, la philosophie et la psychanalyse », celui d'Heisinki sur « Descartes. Esprit, méthode et modalités » (6-9 septembre).

## B. Tour d'horizon de l'œuvre

### 1. Par discipline

Si c'est bien l'ensemble de l'œuvre qui a été abordée, passons-la en revue d'abord selon la comparaison de l'arbre de la philosophie de la *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*.

Après une rapide enquête, la métaphysique a fait l'objet d'une centaine (107) d'interventions. Cela représente un quart (25,8 %) des communications. Nous déterminons ici comme métaphysique les études comportant explicitement dans leur titre les *item* suivants : métaphysique, Dieu, théologie, âme, d'une part et d'autre part ce qui fut prononcé à propos des *Méditations* dont on dira que la « philosophie première » de leur titre rejoint pour les besoins de ce repérage la métaphysique du titre courant, scolastique, celui de la description des *Principes*. Sont ainsi crédités de métaphysiques les concepts mis en rapport avec le contenu des *Méditations* : doute, scepticisme, malin génie ; *cogito*, existence, pensée,

conscience, esprit ; subjectivité, substance, évidence, idée, finitude, infini, causalité ; liberté, volonté ; mais encore abstraction, cercle cartésien, certitude, essence, être, ontologie, principe, et sagesse notamment.

Quant à la physique, pour en venir au tronc, elle fut beaucoup moins étudiée. Si l'on en approche la notion grâce à ce qui a pu être dit du mouvement, de la conservation de ses lois, du corps, de l'étendue, de la quantité, de l'espace, de l'inertie, de la lumière, et de la nature, physique, philosophie naturelle, cosmologie ainsi que du *Monde*, on ne comptabilise que 29 communications, soit 7 % de la totalité.

Les branches, réunies, ne dépassent que de peu l'intérêt porté à leur tronc commun. S'il est bien question de morale quand il s'agit de parler de l'amour, de devoir, d'éthique, de morale proprement dit, de générosité et d'affectivité, on ne parvient qu'à 13 communications sur 412, soit 3 %. La médecine s'est vue octroyer la même proportion tandis que la mécanique fut la parente pauvre de cette année (7 communications).

Arrivés à ce stade du relevé, une comparaison relèvera l'austérité des chiffres. Nous remarquerons en effet qu'il a été autant question de mathématique que de physique (28), autant de médecine que de morale, comme nous venons de le dire (13), et enfin autant d'esthétique que de mécanique (7).

Si l'on fait les calculs, on se rend compte que l'ensemble de l'œuvre scientifique et les *varia* balancent tout juste l'ensemble métaphysique (96 contre 107). Seule la moitié des titres apporte des précisions suffisantes pour déterminer le champ des recherches portant sur l'œuvre elle-même. Deux champs au moins pourraient cependant encore être spécifiés : la linguistique (12) et la phénoménologie (14).

## 2. Selon le *corpus*

Du point de vue non plus disciplinaire, mais textuel, quelles œuvres ont fait l'objet du plus de recherches ? Les *Méditations* arrivent en tête avec 11 mentions, viennent ensuite les *Regulae* (6), puis les *Passions* (3). À hauteur de deux mentions explicites, nous trouvons l'ensemble : *Compendium musicæ*, *Discours*, *Monde*, *Olympica* (si l'on accepte la mention des « songes de 1619 » comme y renvoyant explicitement) et *Principes*. Reste, avant de conclure, à reconnaître que le reste du *corpus* semble relativement peu étudié pour ne pas dire passé sous silence, hormis la correspondance dont il fut traité à part entière à Perugia. De ce point de vue, on peut raisonnablement dire que l'abandon du *Discours* est révélateur. On s'est concentré sur le plus canonique. Ce qui ne demeure pas moins curieux quand on remarque dans le même mouvement que l'œuvre philosophique et scientifique ne rallie en définitive que la moitié des études.

## Conclusion

Finalement, que retenir de ces chiffres de « l'année Descartes » ? La première conclusion est *massive*. Les célébrations de 1996-1997 constituent de loin « l'année Descartes » la plus importante en nombre de communications effectuées. Les résultats donnés respectivement pour le *Discours de la méthode* et les *Méditations* dans les liminaires *i/* du Bulletin Cartésien XVIII par Jean-Robert Armogathe sur « L'année Descartes : 1987 » et *ii/* le III<sup>e</sup> du Bulletin Cartésien XXI par Vincent Carraud sur « Le 350<sup>e</sup> anniversaire (1991-1993) de la publication des *Objections aux Méditations* et des *Réponses* de l'auteur », sont signifi-

catifs du déséquilibre *numérique* puisqu'il s'agissait alors de 11 et 4 colloques pour 243 conférences. La seconde conclusion est *programmatische* : nous avons fait le tour d'horizon d'un projet, des programmes. Il s'agira dans l'avenir de se rapporter aux *acta* pour apprécier la réalité de cette « année Descartes ».

## II. LISTE DES COLLOQUES ET CONGRÈS

Nousregistrons 863 communications prononcées lors de « l'année Descartes ». Sur ce total, 414 conférences ont été prononcées lors des colloques de 1996. Les autres (qui ne durèrent que 20 mn) eurent lieu lors des deux grands congrès de l'A.S.P.L.F. (263) et de Barcelone (186).

### A. Modalités des entrées et modifications

§ 1 : les titres des communications sont repris des programmes disponibles. Les changements intervenus entre les communications annoncées et celles qui furent effectivement prononcées seront appréciés par le *Bulletin Cartésien* qui fera la recension des actes.

§ 2 : nous n'avons pu mettre en italiques dans les titres des communications les titres d'ouvrages de Descartes ou concepts soulignés par les auteurs (comme *Cogito* notamment). Les majuscules ou des guillemets y suppléent.

§ 3 : nous n'avons pas intégré les communications d'ouverture des « officiels » ni toutes les tables rondes.

### B. Légende des colloques (par ordre chronologique)

**Nantes : Sources et refus de la pensée scientifique cartésienne (Descartes, Homme de science, première journée).** Mercredi 24 janvier 1996. Organisation M. Panza. Avec le concours du Centre Viète, UPR 21 du CNRS, ENS de Fontenay Saint-Cloud, Espace Mendès-France de Poitiers, Délégation aux célébrations nationales.

**Bologne : IV Centenario della nascita di Cartesio.** Università degli studi di Bologna. Dipartimento di Filosofia. Accademia delle scienze, les vendredis 20 février, 22 mars, 19 avril et 10 mai 1996.

**Tours : Centres d'Etudes Supérieures de la Renaissance.** Université François Rabelais de Tours. **Descartes et la Renaissance.** Colloque international, 22-24 mars 1996. Quatrième centenaire de la naissance de René Descartes en Touraine. Organisé par Emmanuel Faye (Université de Paris X-Nanterre) et le Département de Philosophie du Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance avec le soutien de l'Université de Tours, du Conseil Général, du Ministère de la Culture (Célébrations nationales) et du Château de Cheverny.

**Barcelone : Nazioarteko II. Ontologia Kongresua Descartes Jaio Zeneko IV. Mendeurrean, 24-31 mars 1996,** San Sebastian – Barcelone. Nous n'avons intégré dans la liste alphabétique des communications des colloques que les conférences plénières.

**Paris : Célébration du Quatrième Centenaire de la naissance de Descartes,** le vendredi 29 mars 1996, en Sorbonne.

**Sydney : Descartes' Natural Philosophy**, University of Sydney, 9-12 avril 1996, organisé par S. Gaukroger.

**La Flèche : 1596-1650. Célébrations nationales. Quadricentenaire de la naissance de René Descartes. Colloque Universitaire. La formation de Descartes. 12-13 avril 1996.** Prytanée national militaire, La Flèche (Sarthe).

**Psychanalyse : Descartes, la philosophie, la psychanalyse.** Colloque placé sous les auspices de l'École de la cause freudienne. Dans le cadre de la commémoration par la municipalité du 4<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Descartes. *Samedi 11 mai 1996.* Descartes (Indre-et-Loire).

**Louvain : René Descartes. 1596-1996 : le quatrième centenaire. Lire Descartes aujourd'hui. Métaphysique et sciences.** Colloque international. Louvain-La-Neuve, 23-24 mai 1996. Sous le haut patronage de l'UNESCO. Université catholique de Louvain. Institut supérieur de philosophie. Faculté des sciences philosophiques. Sources et histoire de la philosophie (SOFI).

**Gouhier : Centre d'Etude des philosophes français.** Ecole doctorale « philosophie et sciences sociales » Université de Paris-Sorbonne. **Le « regard » d'Henri Gouhier.** Colloque placé sous le haut patronage de MM. Marc Fumaroli, de l'Académie française, Pierre Messmer, de l'Institut, Jean-Pierre Poussou, président de l'Université de Paris-Sorbonne. 29-31 mai 1996.

**Moyen Âge : Descartes et le Moyen Âge.** Colloque organisé par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (EPHE/CNRS, URA 1085), à l'occasion du quatrième centenaire 1596-1996. Paris, Sorbonne, 4-7 juin 1996.

**Nanterre : Colloque Berkeley et le Cartésianisme.** Université de Paris X - Nanterre. Organisé par le Dpt. de philosophie de Paris X (G. Brykman) ; avec le concours du *Centre d'Histoire de la philosophie* de Paris X, des *Etudes cartésiennes* (Paris IV) ; du CERPHI (ENS Fontenay-St Cloud) et de la *International Berkeley Society* (Rhode Island, Newport). 14-15 juin 1996.

**Buenos Aires : Simposion : Homenaje a René Descartes [1596-1996]** sous les auspices de l'Ambassade de France en Argentine, 6-9 août 1996, Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Coordonnateur : Leiser Madanes.

**ASPLF : XXVI<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française.** Célébration du quatrième centenaire de la naissance de Descartes sous le haut patronage de Monsieur le Président de la République. **L'esprit cartésien**, en Sorbonne - Paris (France), vendredi 30 août-mardi 3 septembre 1996. Le programme est reproduit selon la Seconde circulaire. Nous n'avons intégré dans la liste alphabétique des communications des colloques que les conférences plénières et les hommages internationaux.

**Helsinki : Descartes. Mind, Method and Modalities. 6-9 septembre 1996.** Celebrating the 400<sup>th</sup> Anniversary of René Descartes's Birth. Department of Philosophy, University of Helsinki.

**Québec : Colloque international Descartes.** Pour célébrer le quatrième centenaire de la naissance de Descartes. 19-21 septembre 1996. Université Laval Pavillon La Laurentienne. Avec le concours du Consulat général de France à Québec. Organismes sollicités : Fonds Gérard-Dion et AUPELF.

**Prague : 1596-1996 René Descartes 400<sup>e</sup> anniversaire.** L'université Charles, l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque, l'Institut français de Prague, les membres tchèques de l'Association internationale des professeurs de philosophie organisent la conférence **L'œuvre philosophique de René Descartes**, 23-24 septembre 1996, à Prague.

**Szeged : Quatre siècles de Cartésianisme** (Colloque), Szeged, Hongrie, les 25-28 septembre 1996. Les traductions des titres des communications, en anglais, proviennent du programme officiel.

**Bucarest : René Descartes.** Colloque international. 3-6 octobre 1996. Comité d'organisation : Dolores Toma, Anca Christoderescu, Vlad Alexandrescu.

**Pérouse :** Colloque international pour le quatrième centenaire de la naissance de René Descartes (1596-1996). **Descartes e l' « Europe savante ». La biographie intellectuelle de Descartes dans sa Correspondance.** Perugia, 7-10 octobre 1996. Centro Congressi ed Esposizioni « Quattrotorri ». Località Ellera Scalo - Perugia. Comité d'organisation : Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso.

**Rio : Colloquio internacional Descartes 400 anos. Os principios da filosofia moderna,** Universidade Federal do Rio de Janeiro, 14-18 octobre 1996, avec le concours de : Associação Nacional de Estudos Filosóficos do Século XVII (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Seminário Filosofia da Linguagem), Universidade de São Paulo, Grupo de Pesquisa Sobre a Filosofia do Século XVII. Comissão Organizadora : Marilena Chaui, Raul Landim, Marcos André Gleizer, Lia Levy, Edgar Marques, Ulysses Pinheiro, Ethel Rocha, Antonio Augusto Videira.

**Oxford : Descartes : Philosopher-Scientist,** University of Oxford, Department for Continuing Education and Philosophical Society, 19-20 octobre 1996.

**Poitiers :** Colloque international « Descartes », Université de Poitiers, 14-15 novembre 1996. UFR Sciences Humaines et Arts.

**Pour Descartes : Pour Descartes (Mathématiques et Physique cartésiennes).** Organisé en l'honneur du quatre-centième anniversaire de la naissance de René Descartes. Organisé par le Centre d'Etudes Cartésiennes de Paris-IV et l'Institut de Recherche sur l'enseignement des mathématiques de Paris VII. Mercredi 20 novembre 1996.

**Fontenay : Descartes et les principes de conservation : une filiation de la pensée cartésienne jusqu'à aujourd'hui (Descartes, Homme de science, troisième journée).** 6-7 décembre 1996. Organisation Vincent Jullien. Avec le concours du Centre Viète, UPR 21 du CNRS, ENS de Fontenay Saint-Cloud, Espace Mendès-France de Poitiers, Délégation aux célébrations nationales.

**Paris-V : Descartes et son œuvre.** Mardi 10 décembre 1996. Université René Descartes.

**Tel Aviv : Descartes : Reception and disenchantment.** An International Colloquium. 2-3 janvier 1997. Comité d'organisation : Ruth Amosy, Marcelo Dascal, Pierre-François Moreau, Yaron Senderowicz, Alain Viala.

**Prague 97 : Descartes, le sens et la raison,** Prague, le 21 mars 1997.

### III. LISTE DES COMMUNICATIONS DES COLLOQUES ET CONGRÈS

Cette liste est alphabétique. Quand une communication est le fait de deux auteurs, elle est entrée à leurs deux noms (ce qui est le cas trois fois, et explique donc le décalage entre les 415 entrées de la liste et la réalité des 412 communications). À la colonne « Colloque », on se reportera à la liste des colloques pour les abréviations.



N°	NOM	PRÉNOM	TITRE DE LA COMMUNICATION	COLLOQUE
1	AHO	Tuomo	Descartes' Musical Treatise	Helsinki
2	ALANEN	Lilli	Intuition, assent and necessity	Helsinki
3	ALANEN et YRJÖNSUURI	Lilli et Mikko	Intuition, judgement et évidence chez Ockham et Descartes	Moyen Age
4	ALEXANDRESCU	Vlad	Du dualisme en théorie de l'énonciation	Bucarest
5	ALMEIDA (de)	Guido Antonio	Dedução transcendental : o cartesianismo posto em questao	Rio
6	ANSTEY	Peter	The reception of Cartesian physiology in England	Sydney
7	ARIEW	Roger	The first attempts at a cartesian scholasticism : Descartes's correspondance with the Jesuits of La Flèche	Pérouse
8	ARIEW	Roger	Descartes, Basson et la scolastique renaissante	Tours
9	ARIEW	Roger	Critiques scolastiques de Descartes : le cogito	Québec
10	ARMOGATHE	Jean-Robert	La Correspondance cartésiana come laboratorio intellettuale	Pérouse
11	ARMOGATHE	Jean-Robert	Président de la table ronde sur : Après Baillet : le regard biographique contemporain	Pérouse
12	ARMOGATHE	Jean-Robert	Descartes et l'inventaire des sens	Moyen Age
13	ARMOUR et JOHNSTON	Leslie et Suzie	Ipséité et générosité chez Descartes	Québec
14	AUBENQUE	Pierre	La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance	Barcelone
15	AUCANTE	Vincent	Descartes, ou comment la médecine devint une science	Pérouse
16	BADESCU	Irina	Descartes l'incompatible	Bucarest
17	BADIOL	Alain	Qu'est-ce que l'être aujourd'hui ?	Barcelone
18	BAKER	Gordon	Moral certainty	Sydney
19	BALOGH	Tibor	Adelékok a descartes-i reflex- felfogashoz, s e felfogas szinevaltozasaihoz = Contributions to the Cartesian conception of reflexes and its transfigurations	Szeged
20	BARBOSA	Balthazar	Non précisé	Rio
21	BARDOUT	Jean-Christophe	De la représentation à l'existence, le débat Descartes-Suarez	Tours
22	BELFRAGE	Bertii	Berkeley's way from a Human towards a Cartesian concept of the soul	Nanterre
23	BELGIOIOSO	Giulia	Gli artigiani e la tecnica	Pérouse
24	BELGIOIOSO	Giulia	Descartes (réponse à F. de Buzon. Le bergsonisme dans la lecture de Descartes)	Gouhier
25	BEN JABALLAH	Hamadi	Descartes copernicien ?	Québec
26	BENITEZ	Laura	La via de la reflexcion epistemologica y el sistema dualista de Descartes	Buenos Aires
27	BERCE	Yves-Marie	Vocation militaire, vie dans les armées au temps de Descartes	La Flèche
28	BERMUDEZ	José Luis	Scepticism and Cartesian natural philosophy	Sydney
29	BERMUDEZ	José Luis	Did Descartes Have a Cartesian Conception of the Mental ?	Szeged

30	BEYSSADE	Jean-Marie	« L'étendue n'est pas le corps » (AT X, 444, 28) : Genres d'êtres et façons de parler dans les <i>Regulae</i>	Québec
31	BEYSSADE	Jean-Marie	Ordre et mesure. Descartes aux limites de la raison	A.S.P.L.F.
32	BEYSSADE	Jean-Marie	Le « cercle cartésien » : sortie du doute ou scepticisme ?	Bologne
33	BEYSSADE	Jean-Marie	Descartes, politique ?	Poitiers
34	BEYSSADE	Jean-Marie	Descartes d'un premier principe à l'autre. Entre l'ego cogito et Dieu	Bucarest
35	BEYSSADE	Jean-Marie	What does an atheistic geometrician lack ?	Helsinki
36	BEYSSADE	Jean-Marie	La théorie de la substance chez Descartes	Rio
37	BEYSSADE	Jean-Marie	Descartes et l'essence de la raison	Paris
38	BEYSSADE	Michelle	L'élucidation de la liberté humaine dans les lettres à Mesland	Pérouse
39	BEYSSADE	Michelle	Sur le début de la Méditation Troisième (AT VII, 34-36 ; AT IX-1. 27-28) : De la certitude au doute	Québec
40	BEYSSADE	Michelle	L'infinitude de la volonté humaine selon Descartes	Szeged
41	BEYSSADE	Michelle	The general rule of truth : how it emerges as provisional	Helsinki
42	BEYSSADE	Michelle	La double imperfection de l'idée selon Descartes	Rio
43	BIARD	Joël	La conception cartésienne de l'étendue et les débats médiévaux sur la quantité	Moyen Age
44	BITBOL-HESPERIES	Annie	Descartes, Harvey et la médecine de la Renaissance	Tours
45	BITBOL-HESPERIES	Annie	Descartes, Harvey et la tradition médicale	Paris V
46	BITBOL-HESPERIES	Annie	Descartes, Harvey and Renaissance medicine	Oxford
47	BLANCO FERNANDEZ	Domingo	La rectification de l'ontologie cartésienne chez Merleau-Ponty	Szeged
48	BLAY	Michel	Science du mouvement et principes de conservation à la fin du xvii <sup>e</sup> siècle	Fontenay
49	BLAY	Michel	Les principes de la mécanique cartésienne	Pour Descartes
50	BLOCH	Olivier	Molière, Descartes, et quelques autres	Bologne
51	BOGNAR	Laszlo	A peripatetikus és karteziánus különbségei Heidegger recepcioja felől tekintve = The differences between peripatetic and Cartesian knowledge seen from Heidegger's perspective	Szeged
52	BOIDO	Guillermo	Las teorías de la fluidez de la materia : de Descartes a Maxwell	Buenos Aires
53	BONICALZI	Francesca	Il luogo della memoria : memoria intellettuale e memoria corporea	Pérouse
54	BONICALZI	Francesca	La causalité dans la science cartésienne	Louvain
55	BORTHERO	Carlo	Conclusion du colloque de Pérouse	Pérouse
56	BOROS	Gabor	From Descartes to Spinoza, from Analysis to Synthesis	Szeged
57	BOS	Henk	Clarity and concealment in the Géométrie	Pour Descartes
58	BOSS	Gilbert	Descartes et l'enseignement de la philosophie	Québec
59	BOUVERESSE	Jacques	La mécanique, la physiologie et l'âme	Paris V
60	BOUVERESSE	Jacques	Descartes, le « bon sens » et l'inutilité de la logique	Tel Aviv

61	BOUVERESSE	Jacques	Descartes, le « bon sens », la logique et les vérités éternelles	Barcelone
62	BOUVERESSE	Jacques	Descartes, les animaux et nous	Paris
63	BREIDERT	Wolfgang	Berkeley's sources in mathematics	Nanterre
64	BRINKMANN	Klaus	Hegel sur le cogito cartésien	Québec
65	BRODSKY LACOUR	C.	La méthode du discours : entre épistémologie et esthétique	Prague
66	BROWN	Deborah	What was new in the Passions of 1649 ?	Helsinki
67	BRUYERE-ROBINET	Nelly	Les Règles III et IV des Regulae face à la Dialectique de 1555	Tours
68	BUZON (de)	Frédéric	Estetica e musica	Pérouse
69	BUZON (de)	Frédéric	La vision, de la Renaissance à Descartes	Tours
70	BUZON (de)	Frédéric	La formation musicale de Descartes au collège des jésuites et sa première œuvre : Compendium Musicae	La Flèche
71	BUZON (de)	Frédéric	Le bergsonisme dans la lecture de Descartes	Gouhier
72	BUZON (de)	Frédéric	La théorie cartésienne de l'amour	Psychanalyse
73	BUZON (de)	Frédéric	Les lois de la nature	Fontenay
74	BUZON (de)	Frédéric	L'esthétique de Descartes et le problème des passions	Buenos Aires
75	BUZON (de)	Frédéric	La physique cartésienne et le problème des passions de l'âme	Prague
76	BUZON (de)	Frédéric	La place de la Dioptrique dans la philosophie de Descartes	Prague 97
77	CACH	J.	Deux voies de la pensée européenne dans les valeurs de renseignement	Prague
78	CANTELLI	Gianfranco	Organismi viventi o macchina ? La problematica cartesiana sulla natura degli animali	Pérouse
79	CANZIANI	Guido	La politica : Chanut, Cristina, Villebressieu	Pérouse
80	CAPKOVA	D.	Sur la conception de l'homme chez Descartes	Prague
81	CARRAUD	Vincent	Y a-t-il une théologie des lettres ? Descartes et l'Oratoire	Pérouse
82	CARRAUD	Vincent	La question de l'existence du monde. Descartes entre philosophie médiévale et phénoménologie	Louvain
83	CARRAUD	Vincent	Morale par provision et probabilisme	Moyen Age
84	CARRAUD	Vincent	Descartes et le principe de raison suffisante	Québec
85	CARRAUD	Vincent	Le cartésianisme paradoxal de Pascal	Szeged
86	CARRAUD	Vincent	L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne et de Descartes	Tours
87	CARRIERO	John	Painting and Dreaming in the First Meditation	Helsinki
88	CAVAILLÉ	Jean-Pierre	Mundus est fabula : les enjeux philosophiques du motif de la fable du monde chez Descartes	Bologne
89	CHANGEUX	Jean-Pierre	Descartes et les neurosciences	Paris
90	CHAREIX	Fabien	La conservation et la maîtrise des corps : la mécanisation de la connaissance du vivant	Fontenay
91	CHAUI	Marinela	Espinosa, lecteur de Descartes	Rio
92	CHIMU	Adriana	Réflexion sur le généreux	Bucarest
93	CHRISTODORESCU	Anca	Descartes et la princesse Elisabeth : d'une passion filtrée par l'intelligence à l'intelligence des passions	Bucarest

94	CIFOLETTI	Giovanna	Descartes et la tradition algébrique	Moyen Age
95	CROMOS	Virgil	Analogie et figuration	Bucarest
96	CIRLUGEA	Corina	La logique de l'invention des vérités chez Descartes	Szeged
97	CIRLUGEA	Corina	Logique de l'invention des vérités chez Descartes	Bucarest
98	CLARKE	Desmond	Explanation in cartesian science	Oxford
99	CLARKE	Desmond	The cartesian explanation of motion	Oxford
100	COBB-STEVENS	R.	La géométrie des <i>Regulae</i>	Louvain
101	CONSTANTINESCU	Albumba-Muguras	L'articulation de l'autobiographique et du philosophique dans le <i>Discours de la méthode</i>	Bucarest
102	CORNILESCU	Alexandra	Utilisation créative de la langue, la personne humaine, Chomsky, Descartes	Bucarest
103	COSSUTA	M. F.	Anticipations réceptives et reconfiguration doctrinales dans l'œuvre cartésienne	Tel Aviv
104	COSTA	Margarita	Algunas reflexiones sobre la existencia en Descartes	Buenos Aires
105	COTTET	Serge	"Là où je suis, je ne pense pas"	Psychoanalyse
106	COTTINGHAM	John	Cartesian Ethics	Szeged
107	COTTINGHAM	John	Language and reason in Descartes	Oxford
108	COTTINGHAM	John	Cartesian psychology and ethics	Oxford
109	COTTINGHAM	John	Hommage International à Descartes	A.S.P.L.F.
110	COURTINE	Jean-François	Descartes et la scolastique tardive	Louvain
111	COURTINE	Jean-François	Néocartésianisme et Phénoménologie	Tel Aviv
112	CRAMER	Conrad	Hommage International à Descartes	A.S.P.L.F.
113	CREMASCHI	S.	Newton vs. Descartes in the Scottish Enlightenment	Tel Aviv
114	CRISTEA	Teodora	Des idées qui ont refait surface	Bucarest
115	CSEIPI	Dezső	The Cartesianism of Life	Szeged
116	CUNITA	Alexandra	Traduction et grammaires générales	Bucarest
117	CURLEY	Edwin M.	The dream argument in the First Meditation	Rio
118	CURLEY	Edwin M.	L'argument du rêve	Québec
119	DAMIANI	Alberto	Las criticas de Vico a Descartes	Buenos Aires
120	DECYK	Betsy	Descartes' theory of the imagination as illustrated by concurrent developments in perspectival art	Sydney
121	DEGREMONT	Roselyne	Le recommencement radical en philosophie	Nanterre
122	DEKANY	Andreas	De la genèse des jugements de valeur...	Szeged
123	DEKANY	Andreas	Hommage International à Descartes	A.S.P.L.F.
124	DES CHENE	Dennis	Descartes et la conception de l'âme substance	Moyen Age
125	DES CHENE	Dennis	Theories of life and health in Descartes and after	Sydney
126	DEVILLAIRS	Laurence	La création des vérités éternelles. Articulation entre physique et métaphysique	Fontenay
127	DHOMBRES	Jean	Descartes, lecteur de Viète	Nantes
128	DIAGNE	Souleymane	Esprit cartésien et mathématique de l'esprit	A.S.P.L.F.
129	DIAGNE	Souleymane	Doute et identité	Québec
130	DOKULIL	M.	L'intention et son destin ou l'orientation de la métaphysique cartésienne	Prague
131	DOLEZEL	A.	Le "cogito" cartésien - une observation de système	Prague
132	DONEY	Willis	Natures vraies et éternelles	Québec
133	DRUET	P.-Ph.	Éléments de synthèse sur le colloque de Louvain	Louvain

134	DUCHESNEAU	François	Descartes et le modèle de la science	A.S.P.L.F.
135	DUMOUCHEL	Daniel	Cohérence ou incohérence de la pensée morale de Descartes	Québec
136	ESQUISABEL	Oscar	Descartes, Leibniz y la característica universal	Buenos Aires
137	FATTORI	Marta	La strategia nella République des Lettres	Pérouse
138	FATTORI	Marta	Descartes italien	Paris
139	FAYE	Emmanuel	Philosophia rediviva : de la philosophie renaissante à la synthèse cartésienne	Tours
140	FEINGOLD	Mordechai	Descartes and the English : the exchange with the Cavendish brothers and Thomas Hobbes	Pérouse
141	FEKETE	Laszlo	Descartes, Saussure, and the Problems of Integrating Voice into a Dualistic Universe	Szeged
142	FERRARI	Jean	Sur le cogito, derechef...	Szeged
143	FIALA	J.	La géométrie de Descartes	Prague
144	FICHANT	Michel	Leibniz a-t-il réfuté Descartes ?	Fontenay
145	FICHANT	Michel	La signification métaphysique de la science cartésienne	Buenos Aires
146	FICHANT	Michel	La lumière, les comparaisons et la vérité	Prague 97
147	FISETTE	Denis	Les Méditations cartésiennes de Husserl et la phénoménologie	Québec
148	FRANKLIN	James	Descartes on probability and moral certainty	Sydney
149	FREGUGLIA	P.	Descartes et l'algèbre avant Descartes	Nantes
150	FREUDENTHAL	G.	Principles and Laws of Conservation : Leibniz as a Critical successor of Descartes	Tel Aviv
151	FUNDA	O. A.	La tradition européenne du théisme rationnel	Prague
152	FÜRST	M.	Bewußtsein und Unbewußtes - Wider den Cartesianismus ?	Prague
153	GABBEY	Alan	Playing the Descartes myself : reflections on the unfinished Descartes-More correspondence	Pérouse
154	GALLUZZI	M.	Courbes dégénérées dans la géométrie de Descartes	Nantes
155	GALONNIER	Alain	Descartes et saint Anselme : du Prosligion à la Meditatio tertia	Moyen Age
156	GANDILLAC (de)	Maurice	Nicolas de Cues précurseur de la méthode ?	Tours
157	GARBER	Daniel	Du Monde aux Principes : l'évolution des lois de la nature dans la Correspondance de Descartes	Pérouse
158	GARBER	Daniel	Descartes : mathématiques et physique	Québec
159	GARBER	Daniel	Descartes et la physique mathématique	Poitiers
160	GARBER	Daniel	How Descartes became Spinoza : the Clauberg connection	Tel Aviv
161	GARBER	Daniel	Non précisé	Rio
162	GARCIA	Claudia Lorena	Ideas innatas, verdades eternas y esencias en Descartes	Buenos Aires
163	GAUKROGER	Roger	Hommage International à Descartes	A.S.P.L.F.
164	GAUKROGER	Stephen	Participant à la table ronde sur : Après Baillet : le regard biographique contemporain	Pérouse
165	GAUSZ	Andras	Gewißheit und Selbsttäuschung	Szeged
166	GIANNINI	Humberto	Retorno condicionado a Descartes : a proposito del subjetivismo	Buenos Aires

## ÉQUIPE DESCARTES

167	GIARD	Luce	Le système éducatif des Jésuites à l'époque de Descartes	La Flèche
168	GIL	F.	Qu'en est-il de l'intuition ?	Tel Aviv
169	GIUSTI	Enrico	I matematici e la geometria	Pérouse
170	GIUSTI	Enrico	La révolution cartésienne en géométrie	Paris V
171	GIUSTI	Enrico	Descartes algébriste	Nantes
172	GLAUSER	Richard	Les lettres de date et de correspondant inconnus. Un exemple de laboratoire intellectuel en métaphysique : la lettre CCXXII bis in AT V, 543-547	Pérouse
173	GLAUSER	Richard	Berkeley, Collier et la distinction entre l'esprit fini et le corps	Nanterre
174	GLEIZER	Marcos	Os limites da representação : ideia materialmente falsa	Buenos Aires
175	GLICKMAN	Vered	The Problem of Consciousness and the Burden of the Cartesian Heritage	Szeged
176	GOMBAY	André	Descartes on making and faking	Sydney
177	GOMBAY	André	Trusting minds	Helsinki
178	GONTIER	Thierry	D'un paradoxe à l'autre : éloge des animaux chez Montaigne et les animaux machines de Descartes	Tours
179	GRIMALDI	Nicolas	Descartes et l'expérience de la liberté	A.S.P.L.F.
180	GYENCE	Zoltan	Irrationalismus und/oder Anti-Cartesianismus	Szeged
181	HAJOS	Jozsef	A XVII-XVIII. századi kolozsvári Descartes-vonatkozások = Cluj's connections with Descartes in the 17th and 18th century	Szeged
182	HARRISSON	Peter	Descartes' cosmology in England	Sydney
183	HASNAOUT	Ahmed	La conscience de soi chez Avicenne et Descartes	Moyen Age
184	HEINAMAA	Sara	Wonder and philosophy : from Descartes to Irigaray	Helsinki
185	HELLER	Agnes	Racionalis-e a szenvedély ? = Is passion rational ?	Szeged
186	HENRY	Michel	Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie	Louvain
187	HOOENOVA	A.	Descartes et Husserl	Prague
188	HOUDE	Olivier	L'esprit, le cerveau et le corps : de Descartes aux sciences cognitives	Paris V
189	HOUZEL	Christian	Descartes et les courbes transcendantes	Moyen Age
190	ISHIGURO	Hidé	L'esprit cartésien et le problème du langage	A.S.P.L.F.
191	ISRAEL	Giorgio	Des Regulae à la Géométrie	Pour Descartes
192	JAMA	Sophie	La philosophie de Descartes s'initie-t-elle dans les songes de 1619 ?	Bucarest
193	JIRASEK	J.	Descartes regardé par la pensée non-substantielle	Prague
194	JONHSON et ARMOUR	Suzie et Leslie	Ipséité et générosité chez Descartes	Québec
195	JOLIVET	Jean	L'épistémologie de Descartes dans les Regulae et celle d'Avicenne	Moyen Age
196	JULLIEN	Vincent	Une mathématique devant être conservée	Fontenay
197	JURANVILLE	Alain	Du Malin Génie de Descartes au Surmoi de la psychanalyse	Psychanalyse
198	KAITARO	Timo	Descartes's dualism and the localization of mental functions	Helsinki

199	KAMBOUCHNER	Denis	Morale des Lettres et morale des Passions	Pérouse
200	KAMBOUCHNER	Denis	Descartes et la perfection de la morale	Poitiers
201	KAMBOUCHNER	Denis	Les trois degrés de l'affectivité cartésienne	Prague 97
202	KANE	Ousseynou	Descartes et Pascal : deux hommes, un siècle	Québec
203	KAPOSI	Dorotya	Descartes's Modality = Descartes modalitasa	Szeged
204	KENNY	A.	Descartes the Dualist	Tel Aviv
205	KESERU	Balint	A kolozsvari unitarius Régheni Mihaly és a claubergianus német kartezianizmus = The Cluj unitarian Mihaly Régheni and the claubergian German Cartesianism	Szeged
206	KIM	Sang Whan	Homnige International à Descartes	A.S.P.L.F.
207	KIRKEBOEN	Geir	Descartes' psychology of vision and cognitive science	Sydney
208	KISSNE DR. NOVAK	Éva	Az új polgári értékrend meghatározása = Definiting the new civil order of values	Szeged
209	KNOBLOCH	Eberhardt	Sur le développement de la géométrie pratique avant Descartes	Moyen Age
210	KNUUTTILA	Simo	Bradwardine and Descartes	Helsinki
211	KOBAYASHI	Michio	Création et contingence selon Descartes	Moyen Age
212	KOBAYASHKI	Michio	Descartes et l'esprit japonais	Poitiers
213	KOHOUT	J.	Descartes dans la conception d'A. Glucksmann	Prague
214	KOISTINEN	Olli	Descartes on Non-Identity	Helsinki
215	KONNICK (de)	Thomas	L'intellection des invisibles et l'appréhension des natures simples : Aristote et Descartes	Québec
216	KORKMAN	Petter	Necessity and moral duty	Helsinki
217	KREMER	Sandor	Zur Heideggers Descartes-Kritik in Sein und Zeit	Szeged
218	KROTKY	E.	Descartes - Comenius : deux attitudes différentes face au monde réel	Prague
219	LACZKO	Sandor	A kései magyar Descartes-receptio = Later Hungarian Descartes reception	Szeged
220	LAFOND	Jean	Descartes écrivain	Paris
221	LAMDEM	Raul	Non précisé	Rio
222	LE RU	Véronique	La conservation de la nature humaine	Fontenay
223	LEBRUN	Gérard	Descartes et l'idéalisme allemand : le jugement de Hegel sur Descartes	Rio
224	LEDUC-FAYETTE	Denise	Qu'est-ce que "parler aux yeux" selon Berkeley ?	Nanterre
225	LEFEBVRE	Pierre	Dans quelle mesure Descartes a-t-il influencé la médecine de son temps ?	La Flèche
226	LEGROS	Robert	Descartes et Tocqueville	Tel Aviv
227	LEOCA	Serban	Le Cogito en tant que synthèse onto-épistémologique	Szeged
228	LEOCA	Serban	Le Cogito en tant que synthèse onto-épistémologique	Bucarest
229	LEPOLODO E SILVA	Franklin	Sabedoria, razao e ética em Descartes	Rio
230	LESKO	V.	La réception de la philosophie de Descartes par J. Patočka	Prague
231	LIPSITZ	Mario	Descartes : La experiencia interna y la crítica del sujeto	Buenos Aires
232	LOBKOWICZ	N.	Was bedeutet seine Gedanken zu klären ?	Prague

233	LOGET	F.	Symbolisme et imaginaire mathématique chez Pelletier et Descartes	Nantes
234	LOJACONO	Ettore	Un diverso spazio speculativo voluto da Descartes per una maggior certezza delle sue invenzioni e per inediti sviluppi del suo pensiero	Pérouse
235	LOJACONO	Ettore	Participant à la table ronde sur : Après Baillet : le regard biographique contemporain	Pérouse
236	LOJACONO	Ettore	Il cielo di Aristotele e il mondo di Descartes	Bologna
237	LOJACONO	Ettore	Le ciel d'Aristotele et le ciel de Descartes : une comparaison de deux épistémologies	Sydney
238	LOSONCZ	Alpar	A racionalizmus formaváltasai = The transformations of rationalism	Szeged
239	LOZONNSZI	Péter	Descartes's Concept of God	Szeged
240	LUDASSY	Mária	A kartesianus racionalizmus vs. a brit empirizmus tradicioja az emberi jogok kétfajta koncepciojaban = Cartesian rationalism versus the British empirical tradition in the two types of human rights conception	Szeged
241	MAC CLAUGHLIN	Trevor	Descartes, experiments, and a first generation Cartesian, Jacques Rohault	Sydney
242	MAC CRAKEN	Charles	Descartes' Great Doctor and Berkeley's Great Perceiver	Nanterre
243	MACDONALD	Paul S.	Descartes's Simple and Complex Natures and Part-whole Theory	Szeged
244	MAENPAA	Petri	Descartes and the Logic of Discovery	Helsinki
245	MAGNARD	Pierre	La toute-puissance chez Montaigne et Descartes	Tours
246	MAGNARD	Pierre	Ipséité ou subjectivité ?	Moyen Age
247	MAGUREANU	Anca	Intellect et volonté dans l'acte de langage	Bucarest
248	MANSBACH	A.	Heidegger's critique and conquest of cartesianism	Tel Aviv
249	MARCIALIS	Maria Teresa	Tempo ed estensione nella corrispondenza Descartes-Arnauld	Pérouse
250	MARGITAY	Tihamér	Why shouldn't we be Afraid of the Cartesian Demon ?	Szeged
251	MARGOLIN	Jean-Claude	L'homme de la Renaissance et l'homme cartésien	Tours
252	MARION	Jean-Luc	Creazione delle verità eterne : da Merseune ad Arnauld	Pérouse
253	MARION	Jean-Luc	La "règle générale" ou l'équivalence entre vérité et évidence	Louvain
254	MARION	Jean-Luc	La substance : Descartes lecteur de Suarez	Moyen Age
255	MARION	Jean-Luc	L'altérité originare de l'ego. Une relecture de la Seconde Méditation	Québec
256	MARION	Jean-Luc	Descartes et l'horizon de la finitude	A.S.P.L.F.
257	MARION	Jean-Luc	Descartes et la subjectivité	Poitiers
258	MARION	Jean-Luc	L'altérité de l'ego : une réflexion sur la Méditation II	Rio
259	MARION	Jean-Luc	Le paradigme cartésien de la métaphysique	Paris
260	MARTINET	Simone	Matière et lumière dans la physique cartésienne	Pour Descartes
261	MARTINI	Mario	Aspetti dell'etica : la corrispondenza con Elisabetta	Pérouse
262	MESCHINI	Franco Aurelio	Jean Cousin e un dibattito poco conosciuto sul conarium	Pérouse



263	MEZEI	Balazs	Husserlian Cartesianism	Szeged
264	MICHAEL	Michaelis	Descartes and ideas : perspective and content	Sydney
265	MILLER	Judith	"Nous avons été enfants avant que d'être hommes..."	Psychanalyse
266	MOKED	Gabriel	Extension and Measurement in Descartes and Berkeley	Nanterre
267	MONOK	Istvan	Descartes elterjedtsége, olvasottsága a XVII-XVIII. századi erdélyi könyvesházakban - The reading and dissemination of Descartes in 17th and 18th century Transylvanian libraries	Szeged
268	MONROY	Zuraya	Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo	Buenos Aires
269	MONTI	Marie Teresa	Descartes et Berkeley, au-delà de la réine : isomorphisme et prophétie	Nanterre
270	MOREAU	Pierre-François	Spinoza dans la controverse cartésienne	Tel Aviv
271	MORRIS	Katherine	Descartes and the possibility of animal cognition	Sydney
272	MOURA (de)	Carlos Alberto	Cartesianismo e fenomenologia : exame de paternidade	Rio
273	MRAZ	M.	Descartes et la métaphysique antique	Prague
274	MÜNNIX	R.	Rationalismus gegen Hexenwahn - Die Leistung Descartes zu Beginn der Aufklärung in Europa	Prague
275	MURALT (de)	André	La doctrine grégonienne du signifié propositionnel, le doute, et le prétendu argument ontologique de la V <sup>e</sup> Méditation métaphysique de Descartes	Moyen Age
276	MURARET	Ion	La pensée et le langage dans l'œuvre de Descartes	Bucarest
277	NADLER	Steven	Descartes et Cervantes : le malin génie et la folie de Don Quichotte	Québec
278	NAISHAT	Francisco	Descartes y Wittgenstein : duda, interioridad y lenguaje	Buenos Aires
279	NARBONNE	Jean-Marc	Le mot de la fin du colloque de Québec	Québec
280	NASCIMENTO	Maria das Graças	Cartesianismo e ilustração	Rio
281	NAVEAU	Pierre	Descartes et le dilemme	Psychanalyse
282	NELSON	Alan	Descartes's Ontology of Thought	Helsinki
283	NEMECZ	Alin	Descartes et le problème du solipsisme	Szeged
284	NORMORE	Calvin	Descartes' Metaphysics of Modality	Helsinki
285	OLIVO	Gilles	La sagesse des Principes	Louvain
286	OLIVO	Gilles	La question de la causalité chez Suarez	Moyen Age
287	ONG-VAN-CUNG	Kim-Sang	L'instant chez Montaigne et Descartes : fragilité de l'être entre les actes ?	Tours
288	ONG-VAN-CUNG	Kim-Sang	La question des universaux et des distinctions chez Descartes, Suarez et leurs prédécesseurs médiévaux	Moyen Age
289	OPRISOR	Anda	Doute et distinction chez Descartes	Bucarest
290	OTTO	Stephan	Figur, Modell oder Code ? Strategien der Darstellung von Welt in Denkweisen der Renaissance und in der Kartesischen Philosophie	Tours
291	PALOUS	R.	Descartes et le cartésianisme	Prague
292	PANDIT	Giridhari	From Open Society to Open Universe	Szeged
293	PANZA	Marco	La méthode des tangentes chez Descartes	Fontenay

294	PANZARU	Ioan	Descartes et Geulincx : le problème de l'autonomie du sujet	Bucarest
295	PAPUC	Gheorghe	Traduire Descartes	Bucarest
296	PARIGI	Silvia	Is there a cartesian way to immaterialism ?	Nanterre
297	PELCOVA	M.	Le problème de la vision chez Descartes	Prague
298	PERINI	Roberto	Distinctio e sostanzialità. Il contributo della Correspondance	Pérouse
299	PERINI	Roberto	La religion de Descartes	La Flèche
300	PERLER	Dominik	Descartes, critique de la théorie médiévale des species	Moyen Age
301	PESKOVA	J.	Descartes et le problème du corporel	Prague
302	PINC	Z.	L'interprétation de la conception cartésienne du corporel par J. Patocka	Prague
303	PINCHARD	Bruno	Désenchantement et fondation : les enjeux d'une laïcisation du savoir	Tours
304	PRADO JUNIOR	Bento	Descartes : infinito metafísico, matematico e físico	Rio
305	PREDA	Cristian	La cité de Descartes	Bucarest
306	PROKUPEK	L.	Les suggestions de Descartes et les vues philosophiques de J. A. Comenius	Prague
307	RACIONERO	Quintín	The Invention of Cartesianism	Tel Aviv
308	RACIONERO	Quintín	Adversus Cartesium. Juicio de Spinoza y Leibniz sobre Descartes	Buenos Aires
309	RADELET DE GRAVE	Patricia	Huygens, Leibniz et les lois de conservation	Fontenay
310	RANEA	Alberto Guillermo	The kingdom amidst the wasteland : the (a)social control of experimental knowledge in science for honestes hommes	Sydney
311	RANEA	Alberto Guillermo	El reino en el desierto	Buenos Aires
312	RASHED	Roshdi	Al-Hayyam, al-Tusi et Descartes : sur la géométrie algébrique	Moyen Age
313	RAYMOND (DE)	Jean-François	L'invitation de Descartes à Stockholm : l'intention partagée	Québec
314	REMAUD	Olivier	Descartes et la sceptique renaissante	Tours
315	RENAULT	Laurence	Descartes et la scolastique	La Flèche
316	RENAULT	Laurence	La critique cartésienne de l'abstraction, ses adversaires et ses enjeux	Moyen Age
317	REUTER	Martina	Descartes and the feminist critique of dualism	Helsinki
318	RICCI	Saverio	La fortuna di Bruno in Francia al tempo di Descartes	Tours
319	ROBINET	André	L'axe La Ramée-Descartes : Position de la "mathesis universalis"	Tours
320	ROBINET	André	Dialectiques de la Renaissance entre logique médiévale et Regulae : le conflit interne aux lieux	Moyen Age
321	ROBLES	José Antonio	Inteligibilidad y cualidades secundarias : Descartes y Berkeley	Buenos Aires
322	RÖD	Wolfgang	Methodischer Zweifel und moderner Skeptizismus : Humes Zweifelsargumente als Antwort auf Descartes	Szeged
323	RODIS-LEWIS	Geneviève	Participant à la table ronde sur : Après Baillet : le regard biographique contemporain	Pérouse
324	RODIS-LEWIS	Geneviève	Montaigne, Charron, Descartes et le doute	Tours
325	RODIS-LEWIS	Geneviève	Un élève du collège jésuite de La Flèche : René Descartes	La Flèche

326	RODIS-LEWIS	Geneviève	Descartes : l'homme et sa recherche de la vérité	Québec
327	RODIS-LEWIS	Geneviève	Une vie avec Descartes	Gouhier
328	RODIS-LEWIS	Geneviève	Descartes : l'homme et ses raisons	Poitiers
329	RODIS-LEWIS	Geneviève	Descartes à la recherche de la vérité	Paris V
330	RODIS-LEWIS	Geneviève	La question de la vitesse de la lumière chez Descartes	Pour Descartes
331	ROMANO	Antonella	L'enseignement des mathématiques au collège jésuite de La Flèche, au temps de Descartes	La Flèche
332	ROSENFIELD	Denis	Descartes : a desmedida da razão	Rio
333	ROSENFIELD	Denis	Razon y metafísica en Descartes	Buenos Aires
334	ROUX	Sophie	Descartes a-t-il formulé le principe d'inertie ?	Fontenay
335	ROZSA	Ersébet	Descartes - erster Philosoph in der "Periode der Metaphysik" der "neuren Philosophie". Zur Hegels Descartes - Auslegung	Szeged
336	SABATES	Marcelo	Descartando el interaccionismo : Descartes, Leibniz y el problema contemporaneo de la causalidad mental	Buenos Aires
337	SANHUEZA	Gabriel	Hommage International à Descartes	A.S.P.L.F.
338	SANTOS (DOS)	Luis Henrique Lopes	Leibniz, leitor de Descartes	Rio
339	SARFATI	George-Elia	Doxa, hétérodoxie et paradoxe dans le Discours de la méthode	Tel Aviv
340	SASAKI	Chikara	Descartes as a Reformer of Mathematical Disciplines	Moyen Age
341	SCHUSTER	John	The construction of the law of refraction and the manufacture of its physical and methodological rationales, 1618-1633	Sydney
342	SCRIBANO	Emanuela	La conoscenza di Dio nell'epistolario	Pérouse
343	SEBESTIK	Jean	L'univers cartésien	Prague
344	SEBESTIK	Jean	Descartes et Comenius : questions de méthode	Prague 97
345	SEMRADOVA	I.	Le travail au séminaire philosophique de la faculté de gestion et de la technologie d'information	Prague
346	SENDKOWICZ	Yaron	Cartesian certainty and the transcendental deduction	Tel Aviv
347	SEPPER	Dennis	Why Descartes' Meditations is meditative, and why it matters ?	Sydney
348	SERFATI	Michel	Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique	Pour Descartes
349	SHAPIRO	Lisa	Generosity	Helsinki
350	SHEA	William	Descartes, ovvero la filosofia per la scienza e la scienza per l'uomo	Bologne
351	SHEA	William R.	La pensée scientifique de Descartes	Québec
352	SIRALA	Matti	Cogito as the formulation for an illusory emancipation of man of our era	Helsinki
353	SILVA	Carmen	Descartes y Hume	Buenos Aires
354	SIMON	Gérard	Ruptures contemporaines et continuités médiévales dans la théorie cartésienne de la vision	Moyen Age
355	SIVAK	Jozef	Un néocartésien slovaque : Juraj Ciger	Szeged
356	SOLER	Colette	La première de toutes les passions	Psychanalyse

357	SOLERE	Jean-Luc	Descartes et les discussions médiévales sur le temps	Moyen Age
358	SORA	Mihai	Des idées claires et distinctes	Bucarest
359	SOUAL	Philippe	La liberté et les passions chez Descartes	Szeged
360	SOUSEDIK	S.	Le doute de Descartes et la phénoménologie de Husserl	Prague
361	SPALLANZANI	Maria Franca	La vita solitaria del filosofo : le lettere a Guez de Balzac e ad Elisabeth	Pérouse
362	SPALLANZANI	Maria Franca	Hommage International à Descartes	A.S.P.L.F.
363	SPECHT	R.	Aspects "cartésiens" de la doctrine de la matière chez Suarez	Louvain
364	STABILE	Giorgio	Machinisme à la Renaissance et procès de simplification cartésienne	Tours
365	STOIANOVICI	Dragan	Questions de sémantique dans la Logique de Port-Royal	Bucarest
366	STURZOVA	J.	La connexion des problèmes métaphysique et physique dans l'œuvre de Descartes : "Le Monde ou Traité de la lumière"	Prague
367	SUTTON	John	Animal spirits and memory traces : the Cartesian philosophy of the brain	Sydney
368	SZABO	Tibor	L'interprétation de Del Nort sur Descartes	Szeged
369	TENGBELYI	Laszlo	Das Cartesianische Motiv einer hyperbolischen Argumentation in der Phänomenologie	Szeged
370	TEXIER	Roger	L'histoire du malin génie dans la Méditation I	Bucarest
371	THOM	René	Ontologie et physique mathématique	Barcelone
372	TIMMERMAN	B.	Analyses métaphysique et mathématique chez Descartes	Nantes
373	TOMA	Dolores	Imaginaire de l'espace chez Descartes	Bucarest
374	TOMA	Radu	La volonté de certitude	Bucarest
375	TORRINI	Maurizio	Descartes e Galilei : due carteggi	Pérouse
376	TOTH	Janos	Kartesianismus és ököfilozofia = Cartesianism and ecophilosophy	Szeged
377	TRENKS	J.	Das Cartesianische Cogito in modernen Kontexten - eine prädidaktische Überlegung	Prague
378	TROCAN	Lelia	Une nouvelle possibilité d'aborder la philosophie	Bucarest
379	TROISFONTAINES	Claude	Les principes de la philosophie. Descartes et Aristote	Louvain
380	TROTTMANN	Christian	De l'ipsum esse à l'ego cogito, le libre arbitre entre Bernard de Clairvaux et René Descartes : méditations renaissances	Tours
381	TROTTMANN	Christian	Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes	Moyen Age
382	TSUI-JAMES	Eric	Natural Philosophy and Unnatural doubt	Sydney
383	VAJDA	Mihaly	Pascal kartesianismusa - Pascal's Cartesianism	Szeged
384	VAJDA et VETŐ	Mihaly et Miklos	Présidents de la table ronde sur : L'héritage cartésien au tournant du troisième millénaire	Szeged
385	VALADE	Bernard	Descartes et l'Université de Paris	Paris V
386	VAN DE PITTE	Frederick	La stratégie de Descartes pour fonder la physique dans les Méditations	Québec

387	VASOLI	Cesare	Le rapport entre les <i>Olympica</i> et le philosophe de la Renaissance	Tours
388	VERBEEK	Theo	Descartes et Régius : reconstruction d'une correspondance	Pérouse
389	VERBEEK	Theo	Participant à la table ronde sur : Après Baillet : le regard biographique contemporain	Pérouse
390	VERBEEK	Theo	Variations du doute cartésien	Bologne
391	VERESS	Karoly	A descartes-i istenszmérol hermeneutikai megközelítésben = The Cartesian idea of God in the hermetical approach	Szeged
392	VESCOVINI	Graziella Federici	Descartes et les sciences curieuses	Moyen Age
393	VETŐ	Miklos	La liberté selon Malebranche et la philosophie de la volonté	Szeged
394	VETŐ et VAIDA	Miklos et Mihály	Présidents de la table ronde sur : L'héritage cartésien au tournant du troisième millénaire	Szeged
395	VIALA	Alain	Descartes lu par les écrivains galants	Tel Aviv
396	VEILLARD-BARON	Jean-Louis	Le problème de l'ego chez Bérulle, Descartes et Poussin	La Flèche
397	VIENNE	Jean-Michel	La substance spirituelle de Descartes à Berkeley	Nanterre
398	VITEK	M.	Le rationnel et l'irrationnel dans les sciences sociales	Prague
399	VLADULESCU	Victor-Dinu	La postérité du Cogito	Bucarest
400	WARUSFEL	André	Fermat e la nascita dell'analisi moderna	Pérouse
401	WARUSFEL	André	Descartes et la fin des mathématiques	Paris
402	WATT	Alan	The Value of the Cartesian Divine After the Death of God	Szeged
403	WEINTRAUB	R.	The cartesian circle and two types of Skepticism	Tel Aviv
404	WILHELM	Henri	Descartes et le triangle de Parménide : un aspect de la modernité	Bucarest
405	WILLIAMS	Bernard	Le doute cartésien et la morale	Paris
406	WILSON	Margaret	The true and immutable natures	Rio
407	YESHUA	Silvio	Valéry, lecteur de Descartes	Tel Aviv
408	YOVEL	Y.	Anti-cartesian Meditations : a selection	Tel Aviv
409	YRJÖNSUURI	Mikko	The Scholastic Background of Descartes' Cogito Ergo Sum	Helsinki
410	YRJÖNSUURI et ALANEN	Mikko et Lilli	Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes	Moyen Age
411	ZARKA	Yves Charles	Descartes et la tradition du volontarisme théologique	Moyen Age
412	ZARKA	Yves Charles	La constitution d'une anthropologie juridique : Pufendorf lecteur de Descartes	Tel Aviv
413	ZINCENCO	Vasile	Descartes et Diderot	Bucarest
414	ZINI	Fosca Mariani	Descartes et la pratique renaissante de la calomnie	Tours
415	ZNOJ	M.	Sur le problème de l'évidence rationnelle d'"Ego"	Prague

## IV. INDEX DES THÈMES ET DES NOMS

Par « index des thèmes », nous entendons que les entrées de cet index peuvent renvoyer non pas au mot exactement, mais à une famille sémantique, éventuellement des paronymes, des composés, ce que nous appelons faute de mieux un thème. L'indexation est manuelle, donc faillible, et repose sur des choix de lecture et de regroupement de termes, dont certains en langue étrangère.

- Abstraction : 316.  
 Al-Hayyam : 312.  
 Al-Tusi : 312.  
 Algèbre : 94, 149, 171, 312.  
 Allemand : 205, 223.  
 Âme : 22, 59, 124, 268.  
 Amour : 72.  
 Analogie : 95.  
 Analyse : 56.  
 Angleterre : 6, 140, 182, 240.  
 Animal : 62, 78, 178, 271, 367.  
 Anselme : 155.  
 Antiquité : 273.  
 Aristote : 14, 215, 236, 237, 379.  
 Arnauld : 249, 252.  
 Art : 120.  
 Artisan : 23.  
 Assentiment : 2.  
 Athée : 35.  
 Avicenne : 183, 195.
- Balzac : 361.  
 Basson : 8.  
 Bergsonisme : 24, 71.  
 Berkeley : 22, 63, 173, 219, 242, 266, 269, 321, 397.  
 Bernard de Clairvaux : 380, 381.  
 Bérulle : 396.  
 Bon sens : 60, 61.  
 Bradarwine : 210.  
 Bruno : 318.
- Caractéristique universelle : 136.  
 Cartésianisme : 5, 85, 111, 115, 152, 180, 205, 248, 263, 272, 280, 291, 307, 376, 383.  
 Causalité : 54, 286, 336.  
 Cavendish : 140.  
 Cercle cartésien : 32, 403.
- Certitude (et - morale) : 18, 39, 148, 165, 346, 374.  
 Cerveau : 188, 367.  
 Cervantès : 277.  
 Chanut : 79.  
 Charron : 324.  
 Chomsky : 102.  
 Christine de Suède : 79.  
 Ciel : 236, 237.  
 Ciger : 355.  
 Clarté : 57, 232, 358.  
 Clauberg : 160, 205.  
*Cogito* : 9, 34, 64, 103, 131, 142, 227, 228, 352, 377, 380, 399, 409.  
 Collier : 173.  
 Coménius : 218, 306, 344.  
 Commencement (re-) : 121, 186.  
*Compendium musicae* : 1, 70.  
 Connaissance : 51, 90, 262, 310, 342.  
 Conscience : 152, 175, 183.  
 Conservation : 48, 90, 150, 222, 309.  
 Contingence : 211.  
 Copernicien : 25.  
 Correspondance : 7, 10, 153, 157, 172, 199, 249, 261, 298, 342, 361, 388.  
 Corps : 30, 53, 90, 173, 188, 268, 301, 302.  
 Cosmologie : 182.  
 Cousin : 262.  
 Critique : 9, 119, 150, 217, 231, 248, 300, 316, 317.  
 Cues (Nicolas de -) : 156.
- Découverte : 244.  
 Déduction transcendantale : 5, 346.  
 Dialectique : 67, 320.  
 Diderot : 413.  
 Dieu : 34, 86, 239, 342, 391, 402.  
*Dioptrique* : 76.  
*Discours de la méthode* : 101, 339.

- Distinct(ion) : 173, 288, 289, 298, 358.  
 xvii<sup>e</sup> siècle : 48, 181, 267.  
 xviii<sup>e</sup> siècle : 181, 267.  
 Doute : 32, 39, 129, 275, 278, 289, 322, 324, 360, 382, 390, 405.  
 Droit : 240, 412.  
 Dualisme (-iste) : 4, 26, 141, 198, 204, 268, 317.  
*Ego* : 34, 255, 258, 380, 396, 415.  
 Elisabeth : 93, 261, 361.  
 Empirique : 240.  
 Enseignement : 58, 167, 331.  
 Epistémologi(que) : 26, 65, 195, 227, 228, 237.  
 Esprit : 128, 173, 177, 188, 190, 212, 367, 397.  
 Essence : 37, 162.  
 Esthétique : 65, 68, 74.  
 Espace : voir Etendue.  
 Etendue (et extension, espace) : 30, 43, 249, 266, 373.  
 Ethique : 106, 229, 261.  
 Etre : 17, 30, 287, 380.  
 Europe : 77, 151, 274.  
 Evidence : 3, 253, 410, 415.  
 Existence : 21, 82, 104.  
 Extension : voir Etendue.  
 Expérience : 231, 241, 310.  
 Fable : 88.  
 Fermat : 400.  
 Finitude : 256.  
 Galilée : 375.  
 Générosité : 13, 92, 194, 349.  
*Géométrie* : 57, 191.  
 Géométrie : 35, 100, 143, 154, 169, 170, 209, 312.  
 Geulincx : 294.  
 Glucksmann : 213.  
 Harvey : 44, 45, 46.  
 Hegel : 64, 223, 335.  
 Heidegger : 51, 217, 248.  
 Herméneutique : 391.  
 Hobbes : 140.  
 Homme : 22, 38, 62, 80, 222, 240, 251, 265, 310, 326, 328, 350, 352, 412.  
 Hume : 322, 353.  
 Husserl : 147, 187, 263, 360.  
 Huygens : 309.  
 Idée(s) (-alisme) : 42, 114, 162, 174, 186, 223, 264, 358, 391.  
 Identité : 129, 214.  
 Imagination : 86, 120, 233, 373.  
 Inconscient : 152.  
 Inertie : 334.  
 Infini(tude) : 40, 304.  
 Intell- : 53, 93, 215, 247, 321.  
 Intention : 130.  
 Intuition : 2, 3, 168, 410.  
 Invention : 97, 98, 307.  
 Ipséité : 13, 194, 246, 380.  
 Italien : 138.  
 Japonais : 212.  
 Jésuites : 7, 70, 167, 325, 331.  
 Jugement : 3, 122, 308, 410.  
 La Flèche : 7, 325, 331.  
 La Ramée : 319.  
 Leibniz : 136, 144, 150, 308, 309, 336, 338.  
 Liberté : 38, 179, 359, 380, 381, 393.  
 Linguistique : 4, 102, 116, 190, 247, 275, 276, 278, 365, 377.  
 Logique : 60, 61, 96, 97, 244, 320, 365.  
 Loi : 73, 150, 157, 341.  
 Lumière : 113, 146, 260, 274, 330, 366.  
 Machine : 78, 178, 364.  
 Malebranche : 393.  
 Malin génie : 197, 250, 277, 370.  
 Mathématique : 63, 128, 158, 159, 196, 233, 331, 340, 348, 371, 372, 401.  
*Mathesis universalis* : 319.  
 Matière : 52, 260, 296, 363.  
 Maxwell : 52.  
 Mécanique : 49, 59, 90.  
 Médecine : 15, 44, 45, 46, 225.  
 Médiéval : 43, 82, 288, 300, 320, 354, 357.

- Méditations* : 347, 386 ; I = 87, 117, 370 ; II = 255, 258 ; III = 39, 155 ; V = 275.  
 Mémoire : 53, 367.  
 Mental : 29, 198, 336.  
 Merleau-Ponty : 47.  
 Mersenne : 252.  
 Mesland : 38.  
 Mesure : 31, 266.  
 Métaphysique : 126, 130, 145, 172, 259, 273, 284, 304, 333, 335, 366, 372.  
 Méthode : 65, 293, 322, 341, 344.  
 Modalité : 203, 284.  
 Molière : 50.  
*Monde* : 157, 366.  
 Monde (et univers) : 82, 88, 141, 218, 236, 290, 292, 343.  
 Montaigne : 86, 178, 245, 287, 324.  
 Moral(e) : 83, 135, 199, 200, 216, 405.  
 More : 153.  
 Mouvement : 48.  
 Musique : 1, 68, 70.  
  
 Nature(s) (et - simples) : 73, 78, 132, 157, 215, 222, 243, 406.  
 Nécessité : 2, 216.  
 Newton : 113.  
  
 Ockham : 3, 410.  
*Olympica* : 387.  
 Ontologie : 47, 227, 228, 275, 282, 371.  
 Oratoire : 81.  
 Ordre : 31.  
  
 Parménide : 404.  
 Pascal : 85, 202, 383.  
*Passions de l'âme* : 66, 75, 199.  
 Passions : 74, 93, 185, 356, 359.  
 Patocka : 230, 302.  
 Peinture : 87.  
 Pelletier : 233.  
 Pensée (-er) : 77, 105, 135, 193, 271, 276, 282, 290, 351.  
 Péripatéticien : 51.  
 Phénoménologie : 82, 111, 147, 186, 272, 360, 369.  
  
 Philosophie naturelle : voir Physique.  
 Physiologie : 6, 59.  
 Physique (ou philosophie naturelle) : 28, 75, 126, 158, 159, 260, 304, 341, 366, 371, 382, 386.  
 Poussin : 396.  
 Principe : 34, 48, 49, 84, 150, 334, 379.  
*Principia philosophiae* : 157, 285, 379.  
 Probabilité : 83, 148.  
 Psychanalyse : 197.  
 Psychologie : 207.  
 Pufendorf : 412.  
 Puissance (toute -) : 245.  
  
 Quantité : 43.  
  
 Raison ((ir)rationnel, -alisme) : 31, 37, 84, 141, 180, 185, 229, 238, 240, 274, 328, 332, 333, 341, 398, 415.  
 Réception : 6, 103, 219, 230.  
 Réflexion : 26, 377.  
 Régius : 388.  
 Règle générale : 41, 253.  
*Regulae* : 30, 67, 100, 191, 195, 320.  
 Religion : 299.  
 Renaissance : 8, 44, 69, 139, 251, 290, 314, 320, 364, 380, 387, 414.  
 République des lettres : 137.  
 Représentation : 21, 174, 290.  
 Rêve : 87, 117, 118.  
 Rohault : 261.  
  
 Sagesse : 285.  
 Santé : 125.  
 Saussure : 141.  
 Scepticisme : 28, 32, 314, 322, 403.  
 Science : 15, 48, 54, 89, 134, 145, 310, 350, 392, 398.  
 Science(s) cognitive(s) : 188, 207.  
 Scolastique : 7, 9, 110, 315, 409.  
 Solipsisme : 282.  
 Spinoza : 56, 91, 160, 270, 308.  
 Suarez : 21, 254, 286, 288, 363.  
 Substance : 14, 36, 124, 193, 254, 298, 397.  
 Sujet (et subjectivité) : 231, 246, 257, 294.



Synthèse : 56, 139, 227, 228.	Vérité : 96, 97, 146, 253, 326, 329, 406.
Système : 26, 131, 167.	Vérités éternelles : 61, 126, 162, 252.
Technique : 23.	Vico : 119.
Théisme : 151.	Vie (vivant) : 78, 94, 115, 125, 327, 361.
Théologie : 81, 411.	Viète : 127.
Tocqueville : 226.	Villebressieu : 79.
Union : 268.	Vision : 69, 297, 354.
Univers : voir Monde.	Volonté : 40, 247, 374, 393, 411.
Universaux : 288.	Wittgenstein : 278.
Valéry : 407.	M. D.*

\* Ce bref rapport a d'abord fait l'objet d'une communication lors de la réunion napolitaine « L'anno Descartes (1996) : tendenze attuali degli studi cartesiani », le 7 avril 1997 à l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

## II

PRESENZA DI PRIME EDIZIONI DELLE OPERE DI RENÉ DESCARTES  
IN ALCUNE BIBLIOTECHE ROMANE<sup>1</sup>**Elenco e descrizione degli esemplari di prime edizioni**

In questa nota si danno i dati relativi alla prima fase di una ricerca riguardante la presenza di prime edizioni di opere di Descartes nelle biblioteche romane. Questa ricerca si limita alle seguenti biblioteche : Alessandrina, Angelica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Casanatense, Corsiniana, Vittorio Emanuele, Vallicelliana.

Opera di riferimento per la descrizione materiale dei testi è : A. J. Guibert, *Bibliographie des Œuvres de René Descartes publiées au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS, 1976<sup>2</sup>. In nota segnalo le eventuali difformità dal testo di riferimento. Si indicano anche le prime traduzioni delle opere in lingua latina o viceversa in francese.

I titoli sono abbassati mentre le date di edizione in numeri romani sono date in numeri arabi ; i nomi delle città conservano la nomenclatura originale. Non si segnala la presenza dei timbri delle biblioteche in cui attualmente questi libri sono depositati, ma quella dei timbri precedenti o semmai la loro totale assenza. Si dà inoltre, per ogni esemplare, la collocazione tra parentesi quadre. Gli ex

1. Le travail de Giovanna Paola Vergari et la note rédigée à partir de celui de Claudio Buccolini montrent l'intérêt des recherches entreprises en Italie sur la réception des textes de Descartes. Un état sur les premières lectures des textes cartésiens à Naples a également été établi par Ettore Lojacono et Maria Rascaglia dans le catalogue de l'exposition tenu en février 1997 à la Bibliothèque Nationale de Naples, *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio*, Naples, 1997, 260 p. Considérant à la fois le caractère international du BC et l'exactitude matérielle du travail de Giovanna Paola Vergari, il nous a semblé préférable de ne pas traduire cette bibliographie (V. C.).

2. D'ora in poi Guib., seguito dal numero di pagina e dal numero di riferimento dell'opera. (Guib. pag.n°).

libris o altre annotazioni manoscritte, sono tra parentesi uncinate < >. Gli ex-libris dattiloscritti, o a stampa, e i timbri sono resi in carattere facsimilare.

#### Biblioteca Corsiniana (Accademia dei Lincei)

Costituita dalla raccolta di libri del Cardinale Neri Corsini, iniziata nel secolo XVII, è stata aperta al pubblico col nome di « Corsinia Nova » il 1° maggio 1754. In seguito è stata arricchita dal fondo Chiti e dal fondo di Niccolò Rossi<sup>3</sup>. Possiede due prime edizioni.

– Voli. I-II *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt.* Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1682. (Guib. 91/11)

– Vol. III *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim e gallico in latinum versae. In quibus respondet ad plures difficultates ipsi propositas in dioptrica, geometria, variisque aliarum scientiarum subjectis.* Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683. (Guib. 91/11)

Tre tomi.

[94 F 19-21]

– *Opuscula posthuma, physica et mathematica.* Amstelodami, ex typographia P. et J. Blaeu, 1701. (Guib. 221)<sup>4</sup>

[133 G 10]

#### Biblioteca Alessandrina

Costituitasi per iniziativa di Alessandro VII (Fabio Chigi)<sup>5</sup> ha raccolto testi provenienti dalla biblioteca *Aniciana* dell'Ospizio Gregoriano dei Padri benedettini fondato dall'erudito padre Costantino Caietani (1560-1650) e da librerie di privati come quella dell'avvocato concistoriale Pietro Francesco De Rubeis<sup>6</sup>. Possiede una prima edizione.

– *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les météores et la géométrie. Qui sont des essais de cete méthode.* Leyde, I. Maire, 1637. (Guib. 14/1)

Frontespizio: sigla <Ca> indicante l'appartenenza al Fondo Caietani.

[B.f. 68 F<sup>a</sup>. 2<sup>a</sup>]

3. O. PINTO, *Storia della biblioteca corsiniana e della biblioteca dell'Accademia dei Lincei*, Leo Olschki, Firenze, 1956.

4. Tutte le congiunzioni presenti nei frontespizi delle cinque parti dell'opera, rese da Guibert con il simbolo tipografico (&), sono presenti sciolte (&t) nel testo. Ci sono inoltre le seguenti difformità rispetto alla copia descritta da Guibert: nel titolo del frontespizio della prima parte *Aliis Sensuum Objectis Primariis* le iniziali sono maiuscole. Il titolo della seconda parte è il seguente: *De mechanica tractatus una cum elucidationibus N. Poissonii*. Dopo la seconda parte è presente il *Musicae compendium*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683 (Guibert 186/6) seguito dalla terza parte dell'opera che comincia direttamente dal testo. Il frontespizio, che è presente alla fine della terza parte, riporta la parola *physicae* (in Guibert è *physica*). Il frontespizio della quarta parte è alla fine della stessa. Tra la quinta e la sesta parte c'è una pagina bianca. Il titolo della quinta parte inizia con *Primae cogitationes*. (in Guibert: *Primae agitationes*). Alla fine della sesta parte c'è l'*Index* e il frontespizio della stessa.

5. C. FERRARI, A. PINTOR, *La Biblioteca Universitaria Alessandrina*, Fratelli Palombi, Roma, 1960.

6. Nell'esemplare dell'*Epistola a Voetium*, conservato nella biblioteca Nazionale, c'è l'ex-libris <Ex ered. Fran<sup>co</sup> De Rubeis> [68 4 D 28/R].

**Biblioteca Angelica :**

Appartenente originariamente all'ordine degli agostiniani, ha preso in seguito il nome da uno di essi, Angelo Rocca (1543-1620), che con il suo lascito ha ampliato considerevolmente il patrimonio librario originario dei padri permettendone la fruizione pubblica. Un ulteriore arricchimento del fondo librario è derivato dal lascito del cardinale Domenico Passionei (1682-1762)<sup>7</sup>. Possiede sei prime edizioni.

– *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium. In qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio ultrajecti simul editi, unus de confraternitate mariana, alter de philosophia cartesiana*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1643. (Guib. 75/1)

Frontespizio : timbro Passionei.

[xx 9 41]

– *Principia philosophiae*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1644. (Guib. 116/1)

– *Specimina philosophiae, seu dissertatio de methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae : dioptrice, et meteora. Ex gallico translata, et ab auctore perlecta, variisque in locis emendata*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1644. (Guib. 103/1)

Queste due opere sono rilegate in un unico volume.

Frontespizio : <Vindica tibi Kenelme Digby> <Ex dono authoris subtilissimj>.

[aut 2 11]

– *Les passions de l'âme*, Paris, H. Le Gras, 1649. (Guib. 148/1)

Quest'opera è rilegata con un'altra opera<sup>8</sup>.

Frontespizio : <Passiones Anima (sic!) Renati Des Cartes seu Cartesii Parisijs 1649>.

[xx 11 29]

– *Passiones animae per Renatum Descartes : gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae. Ab H. D. M. I V. L.*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1650. (Guib. 156/8)

L'opera è rilegata con altre due opere ; una delle quali è di Regius.

Interno del piatto : sotto la scritta <prohibitus> il seguente indice :

<Contenta :

1. *Passiones animae*, per Renatum Des Cartes
2. *De affectibus*, Henrici Regii<sup>9</sup>.
3. *Umanarum propensionum*, Camilli Baldi<sup>10</sup>.

[xx 13 35]

– *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1682. (Guib. 91/11)

Presente solo il primo volume.

Frontespizio : timbro Passionei.

[xx 13 38]

7. P. MUNAFÒ, N. MURATORE, *La biblioteca angelica*, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1989

8. N. PAPIN, *Considerations sur le traité de Mr Descartes, des passions de l'âme*, 1652.

9. H. REGII, *Ultrajectini de affectibus animi dissertatio*, 1650.

10. C. BALDI, *De humanarum propensionum*, 1629.

*Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami, ex typographia P. et J. Blaeu, 1701. (Guib. 221)  
[yy 13 4]

**Biblioteca Apostolica Vaticana** (B.A.V.) Città del Vaticano.

Esistente come biblioteca aperta al pubblico già nella metà del quattrocento, è stata formalmente fondata da Sisto IV con la bolla *Ad decorem militantis Ecclesiae* del 15 giugno 1475. Il notevole patrimonio librario è stato successivamente ampliato dall'annessione di numerosi fondi tra cui: il *Reginense* (annesso nel 1689) così detto dalla Regina Cristina di Svezia; il *Barberiniano* (acquistato nel 1902) appartenente al cardinale Francesco Barberini; il *Chigiano*, raccolta di opere curata da Fabio Chigi, futuro Alessandro VII; l'*archivio Caetani* annesso nel 1935 per volontà di don Gelasio, duca di Sermoneta. Possiede 12 prime edizioni.

– *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les meteores et la geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, Ian Maire, 1637. (Guib. 14/1)

Frontespizio: <{...} Discours>.

Retro del Frontespizio: timbro Barberini.

[Barb. N. XII. 81]

– *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les meteores et la geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, Ian Maire, 1637 [Non attualmente consultabile]

[Chigi IV. 1001]

– *Meditationes de prima philosophia, in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, Parisiis, M. Soly, 1641. (Guib. 42/1)<sup>11</sup>

Frontespizio: timbro Barberini.

[Barb. L. VI. 5]

– *Meditationes de prima philosophia. In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum responsionibus authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1642. (Guib. 43/2)<sup>12</sup>

Nessun timbro.

[Barb. EEE. II. 40]

– *Principia philosophiae*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1644. (Guib. 118/1)<sup>13</sup>

11. L'esemplare corrisponde a quello a cui accenna Guibert a pagina 43, nota b, avente un solo frontespizio. Dopo la pagina 598 seguono per ripetizione le pagine 211, 212, 221, 222; sulla pagina 211 c'è una annotazione manoscritta <duo folio sequentia [...] duplicata>. Da una comparazione tra queste ultime e quelle collocate al giusto posto si nota che nelle prime compaiono molti segni di abbreviazioni e una modifica:

pag. 211: quia plurium rerum explicationem requirebant...

pag. 211bis: quia plurimarum rerum explicationem requirebant...

12. Ho inserito questa edizione del 1642 in quanto, pur non essendo l'*editio princeps*, da tutti considerata importante per le *Meditationes de prima philosophia*. Di quest'opera è stata realizzata la ristampa anastatica, a cura del dipartimento di filosofia dell'Università degli studi di Lecce, nel 1992.

13. L'opera è stata ristampata anastaticamente, a cura del dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Lecce, nel 1994.

Interno del piatto : stemma a stampa con l'iscrizione EX LIBRIS FRANC. XAV. DE ZELADA ARCHIEP. PETRAE.

[R.G. Filos. IV 367]

– *Specimina philosophiae, seu dissertatio de methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae : dioptrice, et meteora. Ex gallico translata, et ab auctore perlecta, variisque in locis emendata*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1644. (Guib. 103/1)

Interno del piatto : stemma a stampa con l'iscrizione EX LIBRIS FRANC. XAV. DE ZELADA ARCHIEP. PETRAE.

[R. G. Fil. IV 330]

– *Les passions de l'âme*, Paris, Jean Guinard, 1650<sup>14</sup>.

Retro frontespizio : timbro Barberini.

[Non attualmente consultabile]

[Barb. K. XII 139]

– *Passiones animae per Renatum Descartes : gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae. Ab H. D. M. I V. L.*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1650. (Guib. 158/8)<sup>15</sup>

Prima pagina non numerata : <Prohib. cum decreto I. Aprile 1663. Donec corrigantur> <All'avv. Castoldi>.

Quindici righe manoscritte nel quale si dice che nel Brunet<sup>16</sup> non è riportata questa edizione delle *Passiones*<sup>17</sup>.

Frontespizio : timbro Ferraioli.

L'esemplare cartesiano è rilegato con altre due opere<sup>18</sup>.

[Ferraioli V. 5102]

– *De homine figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyt, inclytæ urbis silvae ducis senatore, & ibidem. Philosophiae professore*, 1662. [non attualmente consultabile]

[Chigi IV 1371]

– *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, D. Elzevirium, 1668. (Guib. 88/9)

Un solo volume contenente le due parti.

Retro del frontespizio della prima parte : timbro Barberini.

[Barb. EEE. V. 37]

– Voll. I-II *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae trac-*

14. L'opera è stata ristampata anastaticamente, a cura del dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Lecce, nel 1996.

15. Non è presente l'errore di paginazione come indica Guibert distinguendo da alcuni esemplari in cui esso invece è contenuto.

16. J.-C. BRUNET, *Manuel du Libraire*, Berlin, Jos. Altmann, 1922.

17. <Nel catalogo dato dal Brunet di tutte le edizioni degli Elzeviri [...], quest'opera stampata dal Ludovico, ma lo indica in 12°, con 28 p. [...] 242 di testo, e 7 d'indice. La presente non parrebbe indicata. L'edizione in 12 sarebbe stimata dalli 5 ai 6 franchi. L'edizione in francese del medesimo anno in 12 dai 6 ai 12. Quella in 8° [...] fu pagata 35,6 [...]>

18. G. MILTON, *Il paradiso perduto*, Venezia, 1795 ; I. PINDEMONTE, *Dei sepolcri di Ugo Foscolo*, Brescia, 1808.

*tantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1682.

– Vol. III *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim e gallico in latinum versae. In quibus respondet ad plures difficultates ipsi propositas in dioptrica, geometria, variisque aliarum scientiarum subjectis*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683. (Guib. 91/11)<sup>19</sup>

Tre tomi.

Frontespizio : ex-libris cancellato ; è tuttavia possibile leggere <ex majori bibliotheca [...] Trinitatis montis Pincii>. Timbro con intorno la scritta BIBL. FONSEC. ARACOEELIT (sic!).

[R.G. Filos. IV 883]

– *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami, ex typographia P. et J. Blaev, 1701. (Guib. 221)<sup>20</sup>

Retro del frontespizio : stemma a stampa con l'iscrizione EX LIBRIS FRANC. XAV. DE ZELADA ARCHIEP. PETRAE<sup>21</sup>.

[R. G. Fil. IV 336]

#### **Biblioteca Casanatense**

Voluta come biblioteca pubblica dal cardinale Girolamo Casanate (1620-1700), fu affidata, dallo stesso con testamento dell'8 ottobre 1698, ai padri Domenicani del convento di Santa Maria sopra Minerva che la istituirono ufficialmente nel 1701<sup>22</sup>. Possiede una prima edizione.

– Vols. I-II *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, D. Elzevirium 1668. (Guib. 88/9)<sup>23</sup>

– Vol. III *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim e gallico in latinum versae. In quibus respondet ad plures difficultates ipsi propositas in dioptrica, geometria, variisque aliarum scientiarum subjectis*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683. (Guib. 91/11)

Tre tomi.

Frontespizio : timbro del Casanate.

[L. XVI 17. 18. 19.]

#### **Biblioteca Nazionale**

Raccoglie i fondi confluiti a seguito della soppressione delle corporazioni religiose romane del 19 giugno 1873<sup>24</sup>. Comprende, oltre vari fondi minori, il ricco fondo Gesuitico e il fondo Sessoriano. Possiede undici prime edizioni.

19. Il primo volume non contiene l'errore di paginazione segnalato da Guibert a pagina 92.

20. Per le variazioni grafiche dei titoli e delle parole rispetto alla copia descritta da Guibert valgono le indicazioni della nota 2. I frontespizi sono situati al posto giusto.

21. Il cardinale Francesco Saverio De Zelada è stato prefetto della biblioteca Apostolica Vaticana dal 1779 al 1801.

22. *Biblioteca Casanatense*, Roma, 1996.

23. La seconda parte non contiene i primi due errori di paginazione segnalati da Guibert a pagina 89.

24. A. SPOTTI, « Guida storica ai fondi manoscritti della Biblioteca Nazionale », in *I fondi, le procedure, le storie : raccolta di studi della Biblioteca*, Roma, 1993.

– *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les meteores et la geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, J. Maire, 1637. (Guib. 14/1)

[36 12 C 10]<sup>25</sup>

– *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les meteores et la geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, J. Maire, 1637. (Guib. 14/1)

Frontespizio : timbro con intorno la scritta MIN. INF. FRAT. [...] REG.

Parte inferiore : <Domus S. M. Magdalenae urbis>.

[13 20 C 61]

– *Principia philosophiae*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1644. (Guib. 116/1)

– *Specimina philosophiae*, Amstelodami 1644. (Guib. 103/1)

[68 3 E 37]

Le due opere sono rilegate in un unico volume ; sulla pagina successiva all'Epistola dedicataria il ritratto a matita sanguigna di Descartes con intorno la scritta : <RENATUS DES-CARTES, DOMINUS DE PERRON, NATUS HAGAE TURONUM, Anno 1596 - Ultimo die martij>.

Sulla parte superiore del riquadro contenente il disegno, il nome di <Franciscus Martinellus Lucen[...]><sup>26</sup> ; nella parte inferiore la scritta <Ad vivum delineavit et fecit. Anno 1644>. Seguono poi 7 fogli e una pagina manoscritti contenente la lettera di Descartes a Picot : <Epistola Authoris ad Principior (sic !) Philosophiae. Interpretem Gallicum. Quae hic Praefationis loco esse potest>. A pagina 11, rigo 12 la prima parola del rigo, nobis, è modificata in <nostris>

Gli *Specimina Philosophiae* presentano sul frontespizio la scritta scarsamente leggibile : <Renatus des-Cartes natus [...] anno 1596 ultimi Martijs>.

– *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertium Voetium. In qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio ultrajecti simul editi, unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia cartesiana*, Amsterdami, L. Elzevirium, 1643. (Guib. 75/1)

Interno del piatto : <Biblioth. PP. Scholorum Piarum S. Pantaleonis>. <Ex ered. Fran<sup>o</sup> De Rubeis>.

Prima pagina bianca : tre righe illegibili.

[68 4 D 28]

– *Geometria à Renato Descartes Anno 1637 gallice edita ; nunc autem cum notis Florimondi De Beaune, in curia blaesensi consilarii regii, in linguam latinam versa, & commentariis illustrata, opera atque studio Francisci a Schooten, leydensis, in academia Lugduno-Batava, matheseos professoris, belgice docentis*, Lugduni Batavorum, I. Maire 1649. (Guib. 27/2)

Frontespizio : <Biblioth. S. Pantal. Schol. Piar. Ex Alph. Borelli>

Il testo è ricco di annotazioni manoscritte a margine contenenti formule matematiche. Numerose correzioni, a volte cancellature, di parole nel testo a stampa. La grafia è la stessa dell'ex libris.

[201 39 F 38]

25. L'opera è stata ristampata anastaticamente, a cura del dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Lecce, nel 1987.

26. L'ultima lettera di quest'ultima parola è incerta in quanto parzialmente coperta da una macchia; da un esame comparativo con la grafia delle altre lettere sembrerebbe essere una «i».

– *Lettres de Mr Descartes. Où sont traitées les plus belles questions de la morale, physique, médecine, et des mathématiques*, Paris, H. Le Gras 1657. (Guib. 77/3)<sup>27</sup>

Frontespizio : <Biblioth. Scholarum Piarum S. Pantaleonis. Ex libris Alph. Borelli>.

[13 26 B 43]

– *De homine*, Lugduni Batavorum, F. Moyardum & P. Leffen 1662. (Guib. 197/2)

Frontespizio : <Bibliothecae S. Pantaleonis Scholar. Piar. Ex-libris D. Alphonsi Borelli>.

[55 9 B 4]

– Voll. I-II *Epistolae*<sup>28</sup>, *partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, D. Elzevirium 1668. (Guib. 88/9)

– Vol. III *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico in latinum versae. In quibus respondet ad plures difficultates ipsi propositas in dioptrica, geometria, variisque aliarum scientiarum subjectis*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683. (Guib. 91/11)

Tre tomi.

Interno piatto : cartellino dattiloscritto, Ex bibliotheca Majori Coll. Rom. Societ. Jesu.

Prima pagina bianca : <Franciscus Agelli>.

Frontespizio : <Gennaro Giannetti> ; timbro della Biblioteca Agelli e timbro rappresentante uno scorpione sormontato da una stella.

[68 3 B 5-7]

– Voll. I-II *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, D. Elzevirium, 1668. (Guib. 89/9)

– Vol. III *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico in latinum versae. In quibus respondet ad plures difficultates ipsi propositas in dioptrica, geometria, variisque aliarum scientiarum subjectis*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683. (Guib. 91/11)

Frontespizio : timbro con intorno la scritta S. M. S. MINERVAM BIBLIOTH. CONV. E al centro ORD. PRAED.

All'inizio del secondo volume tre pagine manoscritte di commento, in lingua italiana.

[68 3 D 24-26]

– Voll. I-II *Epistolae*<sup>29</sup>, *partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1682.

27. Di tutti gli errori di impaginazione segnalati da Guibert a pagina 78 ne sono presenti solo cinque.

28. Nella seconda parte l'*Index* è contenuto alla fine del testo.

29. Nella prima parte non ci sono gli errori di paginazione segnalati da Guibert a pagina 92.



– Vol. III *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim e gallico in latinum versae. In quibus respondet ad plures difficultates ipsi propositas in dioptrica, geometria, variisque aliarum scientiarum subjectis*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1683. (Guib. 91/11)

Tre volumi.

Interno del piatto : cartellino dattiloscritto Ex bibliotheca Josephi Garampii.

Frontespizio : timbro con intorno la scritta CONGR. MISSIONIS. 1717 e al centro MOS. I. CITA.

*Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami, ex typographia P. et J. Blaev, 1701. (Guib. 221)

[Fuori posto dal 1967]

#### **Biblioteca Vallicelliana**

La sua origine è strettamente connessa alla storia di S. Filippo Neri: grazie alla sua amicizia con l'umanista portoghese Achille Stazio (Aquila Estaco) la biblioteca entra in possesso del primo cospicuo fondo che va ad aggiungersi ai volumi posseduti dallo stesso Filippo Neri. In seguito si aggiunsero altri fondi privati come quello dell'umanista Pierre Norin.

– *Passiones animae per Renatum Descartes : gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae. Ab H. D. M. I V. L.*, Amstelodami, L. Elzevirium, 1650. (Guib. 156/7)

Nessun timbro.

[S. Borr. P. IV. 99 (1)]<sup>30</sup>

Giovanna Paola VERGARI

#### **La diffusion romaine des *Principia* et des *Specimina* en 1645<sup>31</sup>**

La seconde préface du troisième volume des *Novae Observationes* du P. Mersenne<sup>32</sup> contient un passage dont l'intérêt semble avoir échappé aux chercheurs : le Minime y mentionne la rencontre qu'il fit à Rome, au début de l'année 1645, du capucin Valeriano Magni<sup>33</sup>, qui était alors malade<sup>34</sup>. Il lui com-

30. Ringrazio, per le preziose indicazioni ed il costante sostegno, i proff. Giuli Belgioioso, Marta Fattori ed Ettore Lojacono.

31. Nous résumons ici, en complément de l'étude précédente, une note de recherche établie par M. Claudio Buccolini, de l'Université de Rome (La Sapienza), à paraître dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples). Nous remercions M. Buccolini de nous avoir communiqué son manuscrit.

32. *Novarum Observationum Physico-Mathematicarum ... tomus III ...*, Paris, 1647.

33. Sur Valeriano Magni, voir le livre de J. Cygan publié par l'Institutum Historicum Cappuccinum, Rome, 1989 (et notre c. r. dans le BC XX, 1. 2. 2.).

34. Le séjour romain de Mersenne a été minutieusement étudié par Armand Beaulieu dans un éclaircissement du tome 13 de la *Correspondance* du Minime, p. 234-248 et un article de Pierre Costabel « Un registre de manuscrits témoin de l'activité de Mersenne en Italie en 1645 », *Revue d'Histoire des Sciences*, 1979, XXII, p. 155-162.

muniqua les *Principia* de Descartes pour lui demander son avis. En fait, la suite du texte (sur la théorie corpusculaire de la lumière, dont Descartes traite au début de la *Dioptrique*) confirme bien que les *Specimina* étaient reliés avec les *Principia*. L'enquête attentive faite par M. Buccolini montre à la fois la générosité du Minime envers un confrère sympathique, connu pendant à peine une heure<sup>35</sup>, son souci infatigable de diffuser les ouvrages (il avait aussi apporté dans son sac des écrits de Fermat et de Roberval), sa méfiance enfin envers les savants italiens (il ne fit pas mention des *Principia* dans ses lettres à Torricelli).

J.-R.A.

Au lecteur

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

Le secrétaire du *Bulletin Cartésien*

35. Lettre de Mersenne à Höweicke, 1<sup>er</sup> janvier 1647 (*Correspondance*, t. 15, p. 7).

## BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1995

## 1. Textes et documents

## 1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. BÉRULLE (Pierre de), *Œuvres complètes*. III. *Œuvres de piété* (1-165). IV. *Œuvres de piété* (166-385), texte établi et annoté par Michel Dupuy, Oratoire de Jésus et Editions du Cerf, Paris, 1995, 2 vol., 504 et 724 p. (les 2 premiers volumes n'ont pas été mentionnés dans le BC ; les 4 seront recensés dans le prochain BC).

1. 2. 2. GALILEI (Galileo), *Il Saggiatore*, Ristampa anastatica dell' esemplare con correzioni di mano dell' autore dell' edizione Roma 1623. Premessa di Eugenio Garin, Conte Editore, Lecce, 1995, 238 p.

1. 2. 3. NAUDÉ (Gabriel), *De fato*, Ristampa anastatica dall' edizione Joh. Beverovicij, *Epistolica quaestio, de vitae termino, fatali, an mobili ?*, Lugduni Batavorum 1639, a cura di Anna Lisa Schino, Conte Editore, Lecce, 1995, 82 p.

1. 2. 4. *Correspondance de Peiresc et Aleandro*, éd. et commentée par Jean-François Lhote et Danielle Joyal, t. I (1616-1618) et t. II (1619-1620), Adosa, Clermont-Ferrand, 1995, 260 p. et 288 p.

1. 2. 2. GALILEI (Galileo), *Il Saggiatore*. Chez un imprimeur que les cartésiens connaissent bien désormais (Conte editore, à Lecce : voir les BC XXIII, I. 1. 1. / 2. et XXV, I. 1. 2.), puisqu'ils lui sont redevables des réimpressions anastatiques du *Discours et des Essais* (1987), des *Meditationes, Objectiones et Responiones* (1992), des *Principia* (1994) et des *Passions de l'âme* (1996), J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Borghero, M. Fattori, P. Pastori et M. Signore ont créé en 1994, sous le titre *Aurifodina philosophica*, une collection qui réimprime la première édition (voire la seule) d'ouvrages jugés, à des titres divers, importants, décisifs ou remarquablement significatifs. Le premier volume de la collection est célèbre, *Il Saggiatore*, mais l'exemplaire reproduit est celui de la BN de Florence (ms. Gal. 62), qui porte les quelques corrections manuscrites de Galilée lui-même, récapitulées p. IX-X par M. Torrini. La préface d'Eugenio Garin souligne à quel point ce document, ainsi publié (on sait que l'autographe est perdu), est le témoin « d'une bataille dramatique pour la liberté du savoir ». Les autres pépites de cette mine d'or sont restées plus secrètes, ou même totalement enfouies. Les yeux de lynx des fondateurs de la

collection ont permis de (re)découvrir le *De fato* de Naudé (voir *infra*), puis le *Quod sit Deus* de Morin (voir le BC XXVII) et le *De signaturis plantarum* de Fabricius (Nuremberg, 1653), dont on ne connaissait qu'un unique exemplaire, conservé à la British Library. On le voit, les ouvrages publiés par le *Corpus des œuvres de philosophie en langue française* feront désormais figure de succès de librairie par rapport à ceux exhumés, pour le plus grand intérêt des chercheurs et peut-être l'étonnement posthume des auteurs, par l'*Aurifodina philosophica*.

V. C.

1. 2. 3. NAUDÉ (Gabriel), *De fato*. Après avoir proposé à plusieurs de ses doctes amis la *quaestio epistolica* « de vitae termino, fatali, an mobili ? », le médecin Jan van Beverwyck a publié en 1634 à Dordrecht leur réponse ; deux ans plus tard, il organise un second tour d'enquêtes, puis publie l'ensemble des réponses en deux tomes chez Ian Maire, à Leyde (l'éditeur, dans les mêmes années, du *Discours de la méthode*) : l'un est daté de 1636, l'autre de 1639, qui reçoit en page de frontispice un titre propre, « pars tertia, et ultima, nunc primum edita. Seorsim accedit nobilissimae et doctissimae virginis Annae Mariae a Schurman de eodem argumento epistola, totius disputationis terminus. Item eiusdem argumenti alia, a Joanne Elichmanno M. D. ex mente et monumentis Arabum et Persanum contexta ». Mais en fait la partie principale de ce volume est constituée par la *Quaestio iatrophilologica de fato et fatali vitae termino* de Gabriel Naudé (les 82 premières pages sur 140 p.), seule reprise ici par Anna Lisa Schino à partir d'un exemplaire de la Bibliothèque Casanatense. Dans la préface, Anna Lisa Schino, avant de caractériser brièvement la position de Naudé, rappelle opportunément le contexte du débat sur la fin de la vie humaine déterminée fatalement ou non, en mentionnant la bulle *Inscrutabilis iudiciorum Dei* promulguée par Urbain VIII le 1<sup>er</sup> avril 1631 contre l'astrologie judiciaire, contexte important pour Descartes lui-même – il suffit de songer, outre sa propre critique de l'astrologie, à la *Meditatio* I. Ainsi pourra-t-on désormais accéder facilement à cet ouvrage plus cité que lu et mieux connaître la pensée d'un de ceux que l'on range trop facilement sous les catégories du « libertinage érudit » ou du « scepticisme chrétien », et à qui Descartes avait demandé à Mersenne de s'adresser pour avertir le cardinal de Baigné (Bagni) que « rien ne <l> a empêché jusques ici de publier <sa> philosophie que la défense du mouvement de la terre », mais qu'il en serait « peut-être bientôt contraint » pour éviter les « calomnies de plusieurs », et pour l'assurer que, « croyant très fermement à l'infailibilité de l'Eglise, et ne doutant point de <ses> raisons, <il> ne puisse craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre » (AT III, 258-259).

V. C.

1. 2. 4. *Correspondance de Peiresc et Aleandro*. La correspondance échangée par Peiresc et Girolamo Aleandro est une des plus importantes de celles que nous possédons encore du savant d'Aix (voir aussi le BC XXIV, 1. 2. 1.). Les deux érudits s'étaient connus au début du siècle pendant le séjour de Peiresc à Padoue, mais, après un silence de plus de dix ans, leur dialogue épistolaire reprend en 1616 (presque aussitôt après la nomination de Guillaume du Vair comme garde des Sceaux, que Peiresc accompagne à Paris) et se poursuivra jusqu'à la mort d'Aleandro en 1629, interrompu seulement (en partie) pendant le séjour de ce dernier en France en 1625, comme secrétaire aux lettres latines du cardinal neveu Francesco Barberini (venu négocier la question de la Valteli-

ne). La quasi-totalité des lettres de Peiresc nous est parvenue, soit 244 lettres, mais seulement 110 lettres d'Aléandro (toutes autographes sauf une), soit à peu près la moitié des lettres envoyées. Après avoir édité la *correspondance* de Peiresc avec Cassiano dal Pozzo (et selon les mêmes principes, lettres en italien, introduction et notes en français, voir le BC XXI, 1. 2. 6.), Jean-François Lhote et Danielle Joyal ont entrepris la publication de celle-ci, ordonnée principalement à partir des minutes de l'Inguimbertaine (car il ne reste à la Vaticane et à Montpellier qu'une centaine d'autographes des lettres envoyées), heureusement abondamment annotée : d'une part car ce n'est pas d'une correspondance amicale qu'il s'agit, mais d'abord de commerce et souvent de diplomatie ; d'autre part parce que le dialogue de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et d'Aléandre le Jeune ne constitue qu'une partie du concert plus vaste de la république des lettres qui met en scène Dupuy, Bignon, Rigault, Gouthière, Camden, Saumaise, Gillot, Leschassier, Grotius, Gevaerts, Sirmond, Fronton du Duc, Rubens, Barclay, Selden, Pignoria, Gualdo, Cobelluzzi, Querengho, etc. (voir l'introduction, p. 13 – et en effet, ces lettres n'eussent pas été lisibles sans un substantiel appareil de notes). La correspondance s'ordonne autour de trois thèmes principaux : – la question des pouvoirs et des limites de la juridiction du pape ; – l'archéologie (on connaît l'identification par Peiresc du camée de la Sainte-Chapelle et le grand projet de publication des meilleurs camées antiques avec Rubens) ; – la vie des livres dans le Paris du premier XVII<sup>e</sup> siècle, leur publication, leur réception, leur circulation (entre Rome et Paris). D'autres volumes suivront ces deux premiers qui livrent la correspondance des années 1616-1620 ; le dernier comportera les *indices*.

V. C.

### 1. 3. CONCORDANCES ET INDICES

1. 3. 1. *Concordance to Descartes' Meditationes de Prima philosophia*, prepared by Katsuzo Murakami, Meguru Sasaki and Tetsuichi Nishimura, Preface by Takefumi TOKORO, Oims-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 1995, 355 p. Cette concordance sera recensée dans le prochain BC, avec l'*Index des Meditationes de prima philosophia de René Descartes*, Besançon, 1996 et l'*Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes*, Florence, 1996.

### 1. 4. BIOGRAPHIES

1. 4. 1. GAUKROGER (Stephen), *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford, 1995, XX-499 p.

1. 4. 2. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Descartes. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1995, 371 p.

1. 4. 1. GAUKROGER (Stephen), *Descartes. An Intellectual Biography* et 1. 4. 2. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Descartes. Biographie*. Over the past few years there has been a lively interest in Descartes and his thought. But given the large volume of books and articles, it is strange that so little on Descartes' life and times had appeared until recently. The two biographies under review here are thus very welcome additions to the Descartes literature.

Mme Rodis-Lewis is, of course, well known to the readers of this *Bulletin*. The former director of the *Centre d'études cartésiennes*, she has been one of the main figures in Cartesian studies for many years. The life of Descartes has been one of her life-long passions, and this book represents the culmination of her investigations. In her earlier work, she has been concerned to trace the development of Descartes' thought from his earliest years in school at La Flèche and immediately afterwards, to his last thoughts in Sweden. Most notable here is her book, *L'œuvre de Descartes* (voir BC II, 2. 1. 11.), which after more than 25 years remains an authoritative account of how Descartes thought grew and changed over the years, together with reflections on a wide variety of commentators on that thought. *L'œuvre* constitutes a kind of intellectual biography of the sort that Gaukroger is attempting, as we shall see in more detail below. But in her new biography, the focus is squarely on Descartes the man; discussions of his thought, of the wider context, including other people and their thought, are clearly subordinated to the enterprise of getting clear on what he did, when he did it, and where he did it.

The main novelties in the book concern Descartes' early life, « surtout la jeunesse, la condition familiale, et la résistance de René à prendre comme son père puis ses frères une charge juridique, pour acquérir après trois générations le grade de chevalier » (p. 9). The account of Descartes' youth is extensive; the years before his move to the Netherlands in 1628 (by her reckoning) take up nearly one third of the book. Her discussions of Descartes' years at La Flèche, and who might have been his professors there, are particularly important, and correct numerous mistakes commentators commonly make. There are many other biographical riches to be found here as well, detailed discussions of Descartes' relations with other men and women, the history of the composition and publication of all his writings, his later trips to Paris and his last trip to Sweden and the court of Christina.

A central aim of her biography is to sift through the sources we have, including letters, both Descartes' and those of his contemporaries, documents that survive, and the earlier biographies and biographical sketches, to determine what is known and what is not: « Notre propos n'est pas d'accumuler des critiques, mais de discerner ce qui est bien établi et ce qui reste hypothétique, sans masquer les zones d'ombre » (p. 14). Much of the book is thus an extended meditation on the various sources we have for Descartes' life, comparing them, weighing them, trying to determine what is known, and what isn't, what we can be certain about, and what must remain conjecture. Consequently, much of the book reads like a running conversation between Mme Rodis-Lewis and Adrien Baillet. Baillet's monumental 1691 biography of Descartes was based on documents and letters that are no longer extant, and thus must rank as a central source for anyone who is interested in Descartes' life. But, as Mme Rodis-Lewis shows, Baillet can be very unreliable, particularly concerning the details of Descartes' family and his early years, where she offers numerous corrections. When not arguing with Baillet, Mme Rodis-Lewis is most often teasing out the information contained in Descartes' extensive correspondence, her other principal source for the details of Descartes' life.

Generally Mme Rodis-Lewis stays very close to her sources, quoting generously from Baillet and other early biographers, and from the correspondence, but offering little in the way of commentary. There are two major exceptions to this. One is a careful and judicious discussion of Descartes' relations with his

daughter, Francine, with her mother Hélène, and, more generally, a reflection on Descartes' sexuality (p. 194-200). Because there is so little documentary evidence on these questions, Mme Rodis-Lewis is pressed to use what we have in very creative ways to penetrate these great mysteries in Descartes' life. The other mystery that she attempts to penetrate is his attitude to religion (p. 284-97). As a Catholic who lived for many years in a Protestant country, in an age in which religious questions were deeply contentious, it is no surprise that Descartes chose to be cautious with questions of religion, very much the philosopher behind the mask. Mme Rodis-Lewis offers a sensitive and nuanced defense of his faith as a Catholic against accusations of atheism and libertinism made both during his life and afterwards.

But these kinds of discussions are all too infrequent. One can get a taste of the predominant style of Mme Rodis-Lewis's biography by looking at her discussion of the famous conference at the home of the Papal Nuncio, Guidi di Bagno, shortly before Descartes left for the Netherlands. There Descartes spoke up against an anti-Aristotelian alchemist identified only as one « sieur de Chandoux », contrasting his own new philosophy with that of Chandoux. This impressed the assembled crowd, including Cardinal Bérulle, who later called him to a private meeting, an event that is generally taken to be very important for Descartes' later development. Noting a meeting between Descartes and Beeckman in early October 1628, unknown to Baillet, and a now lost treatise on divinity from spring 1628 that would reasonably have followed the conversation with Bérulle, Mme Rodis-Lewis convincingly argues that contrary to what Baillet says, the events probably happened not in late 1628, but a year earlier, in November 1627 (p. 100-1). She also contests Baillet's account of why Bérulle would have taken an interest in Descartes at this time, and debates with other biographers and commentators about the extent to which Bérulle can and cannot be regarded as Descartes' « directeur de conscience » (p. 102-3 ; n. 21, p. 332-3). But of the event itself, she says very little, giving only a few quotations from a letter to Villebressieu (summer 1631(?)) where Descartes briefly alludes to the meeting, and some quotations from the *Discours* that illustrate the general philosophical position that he might have presented there.

All of this is extremely precise and interesting. But, at the same time, a reader coming to Descartes for the first time through this book will be somewhat at sea in this discussion. Rodis-Lewis approaches the discussion as if the reader were already well acquainted with the events in question, and already appreciated their significance for Descartes' development; her concern is not with explaining the events so much as sifting our sources in order to get their fine details and interpretation straight. She does not feel that it is necessary to offer an extensive account of the events themselves, over and above the quotations she offers from her sources. Furthermore, there is no background on issues that a first-time reader might need to know, the state of alchemy in France at that time, the debate over Aristotelian philosophy in and outside the schools, who the Papal Nuncio was and why he may have sponsored such an event (Mme Rodis-Lewis never names him), who Bérulle was and what his own intellectual program may have been. Rodis-Lewis assumes that the reader will understand all of this, and will not need to have it explained.

This is not meant as a criticism of the book. But it does say something about the intended audience. This is a book for the initiates, those who already know Descartes' thought and something about its development, perhaps as a result of

having read *L'œuvre*, and those who already know the larger context of his thought, both the intellectual context and the social/political contexts. In her zeal to sift the sources for Descartes' life and set out the details, insofar as they can and cannot be known, Mme Rodis-Lewis leaves aside these kinds of considerations as peripheral. This, in a way, is a shame, insofar as it may exclude certain less learned readers who might enjoy her work and benefit from it. But, nevertheless, this is an important book by a very serious historian of philosophy, directed clearly at other serious historians of philosophy.

Mme Rodis-Lewis's biography is centered on Descartes the man; it is a chronicle of his life. Stephen Gaukroger, on the other hand, has written what he calls an « intellectual biography », an account not of Descartes the man but Descartes the thinker. As Gaukroger understands it, an intellectual biography of a subject ... « throws light on that subject's intellectual pursuits, not merely by trying to establish a sequence or chronological order in those pursuits, but by trying to establish a rationale for them both in terms of the subject's motivations and in terms of a specific cultural and intellectual context within which those motivations are shaped and bear fruit » (p. 8).

To realise this project Gaukroger must, of course, give a narrative of Descartes' life, his travels, and his doings. But he also must give an account of his philosophy and his scientific work, both published and unpublished, as it grows and develops and changes. Such a book must be as much a commentary on Descartes' thought as it is a biography in any traditional sense. In this way, Gaukroger's biography can be compared with Mme Rodis-Lewis's earlier *L'œuvre de Descartes*.

Though Gaukroger's biography covers Descartes' entire life, it is particularly strong on his early thought and on his more technical writings on physics, mathematics, optics, hydrostatics, and falling bodies. There is an extensive discussion of the *Compendium musicae* that Descartes presented to Isaac Beeckman on New Year's Day in 1619, followed by extensive accounts of the technical work in physics and mathematics that he did in that period (p. 74-100). His extensive discussion of the *Regulae* is divided into two parts (p. 111ff ; 152ff), recognizing the fact that that work is composed of a number of chronologically distinct layers. There are also illuminating discussions of the early development of Descartes' optical theories (p. 139ff, 190ff), his way of linking algebra and geometry into what later came to be called analytic geometry (p. 172ff, 210ff ; 299ff), and the development of Descartes' physics proper (chapt. 7 *passim*). All of this is interleaved with discussions of the main events of Descartes' life, and useful accounts of the intellectual programs of others around Descartes (Mersenne and Beeckman get particularly full treatment). Gaukroger also attempts to paint a picture of the larger intellectual, social, and political context in which Descartes worked. And so, for example, there is an extensive discussion of the kind of education that Descartes would have received at La Flèche (chapt. 2 *passim*), as well as an attempt to sketch the complex intellectual world in Paris in the 1620s, with its numerous supposed atheists and libertines, Rosicrucians hiding in the woodwork, combatted by devout men like Marin Mersenne, while at the same time founding the new mechanical philosophy.

Gaukroger is not as careful about biographical details as Mme Rodis-Lewis is. For example, he takes the traditional date of 1606 for Descartes' entry at La Flèche, and December 1628 for the Chandoux conférence [p. 38, 183] ; though he is aware that there is disagreement about those dates, he is not particularly



concerned about getting those particular details exactly right. On the other hand, he is very careful to do the stage setting necessary for the first-time reader to understand the significance of the events in Descartes' life and his intellectual development. One needs some philosophical and technical sophistication to follow the story, not to mention a serious commitment to understand Descartes's thought. But that said, Gaukroger has much to offer a general reader. His book is a particularly good introduction to Descartes' early development, and to his scientific program.

Despite its considerable strengths, there are also some weaknesses worth noting. The most seriously eccentric feature of the book is its lack of balance. Gaukroger gives considerably more attention to Descartes' earlier years than he does to the life of the mature philosopher. Descartes' life before 1620, for which we have very little documentary evidence, takes up one hundred pages, the first quarter of the book; the 1620s, also poorly documented, culminating in the abandonment of the early *Regulae*, is another hundred pages. In contrast, the 1640s, is covered in only eighty pages or so. This seems odd for the period in which Descartes wrote and published most of his work, including the *Meditations*, the *Principles*, and the *Passions of the Soul*, the period in which we have the bulk of his letters and papers and in which his work was widely discussed and debated by others. There are only short discussions of Descartes' relations with his sometimes disciple Henricus Regius, and with the Utrecht affair, no account of his troubles in Leiden, little treatment of Descartes' anatomical and physiological investigations in those years, and almost no discussion of his visits to Paris in the 1640s. The last is particularly unfortunate, since these involve Descartes' personal relations with other adherents of the new philosophy. Particularly important for an intellectual history (and interesting in itself) is the confrontation between Descartes and the young Blaise Pascal and his circle over the question of whether or not there is a vacuum in nature, concerning which there are a number of very interesting documents; this is treated in less than half a page (p. 407).

While Gaukroger makes a serious effort to treat the larger context of Descartes' thought, there are a number of errors in his presentation, particularly in his account of Paris in the 1620s. In his discussion of this context, Gaukroger seems to oversimplify the intellectual world of the period, which he conceives in terms of a straightforward opposition between the traditionalists and the moderns, the Aristotelian schoolmen and the mechanists. So, for example, Gaukroger presents the Mersenne of the mid-1620s as a straightforward mechanist and new philosopher, and ignores a strong conservative streak in his thought. (p. 136-7, 147ff). While he was certainly interested in new approaches to natural philosophy, Mersenne actually defended Aristotelianism against various attacks against it in his *La vérité des sciences* (1625), and in his *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), he also attacked Copernicanism (colls. 879ff). Mersenne was later to become a central figure in the new mechanical philosophy, but in this period, his views are rather more complex. In his discussion of *libertinage érudit* in Paris of the 1620s, Gaukroger claims that these libertines « viewed themselves as free to follow their own lights... » and represents them as wanting « to break with intellectual tradition and forge a new intellectual culture free from the accretions of the past » (p. 137). This makes them sound very much like the Descartes of the *Discourse*. But these thinkers were very

much shaped by Humanist studies of antiquity, something that radically distinguishes them from Descartes. In his discussion of the mysterious M. Chandoux, whose lecture in 1627 or 1628 gave the young Descartes an opportunity to show off some of his own ideas, Gaukroger assumes that his views were « broadly in line with the mechanist thinking of the time » (p. 183). Chandoux was certainly anti-Aristotelian. But we must recognize that in early seventeenth-century Paris, mechanism was only one of many alternatives to the orthodox Aristotelian thought of the schools, and it was hardly the most popular. Given that he seems to have been an alchemist, and probably involved with the transmutation of base metals into gold (as we can infer from his later execution for counterfeiting, if Baillet can be trusted), it is rather unlikely that Chandoux was a mechanist.

Part of Gaukroger's project for an intellectual biography necessarily involves offering readings of various Cartesian texts and doctrines. This, of course, is dangerous business, given the enormity of the interpretative literature. Sophisticated and well-informed readers will find a number of readings contestible. Gaukroger, for example, offers the following reading of the argument for mind-body distinction in the *Meditations* : « His argument is that I can doubt whether my body exists without doubting whether I exist, so the existence of my body cannot be the same as the existence of me » (p. 347). Also, in his discussions of Descartes' laws of nature in *Le Monde* and *the Principles*, Gaukroger makes free use of the conceptual apparatus of classical mechanics, and talks about inertial motion and inertial frames (p. 246ff, 368-9). This, I think, obscures important features of Descartes' thought, making it difficult to see Descartes' own views on the question, and how they fit into this developing cluster of ideas in the seventeenth century.

But most contestible is the overall reading Gaukroger offers of Descartes' program, a reading that he thinks follows out of the details of the intellectual life that he is presenting. Gaukroger holds the view that Descartes' primary interest is his technical work in mathematics, and natural philosophy. He argues that the metaphysics and theology enter only as a response to the condemnation of Galileo, and are there only to legitimate his scientific program in the eyes of the orthodox (p. 12-13, 292, 304, 308-9, 316, 318, 321, 337, 352, 408). This view, not original to Gaukroger, seems to shape his project, and may explain why there is the emphasis on Descartes' earlier writings, and on his more technical thought, and why there is relatively less interest in his later thought and on his epistemology, metaphysics, and theological ideas. This is not the place to argue the point in detail, but this reading strikes me as a real distortion of Descartes' thought (cf. Rodis-Lewis, *Descartes*, p. 187). I certainly agree with Gaukroger that Descartes' work in mathematics and natural philosophy is important, indeed central, and that it is too often ignored, particularly in philosophical discussions of Descartes. But, at the same time, this is not to deny that Descartes' quest for a first philosophy to ground his natural philosophy in God and the soul is genuinely important to him as well.

Gaukroger's biography cannot be regarded as definitive, but it makes an important contribution to our understanding of Descartes the man and his thought, particularly his early work in mathematics and physics.

Daniel GARBER  
University of Chicago

## 2. Études générales

## 2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BORGHERO (Carlo), « Cartesio », « L'arte di pensare », et « Le metafisiche cartesiane », in *Storia della filosofia. 3. Dal Quattrocento al Seicento*, a cura di P. Rossi e C. A. Viano, Laterza, Bari, 1995, respectivement ch. XIX (p. 418-447), XXI (p. 480-491), et XXIII (p. 512-535).

2. 1. 2. CANTELLI (Giorgio), « Le opere filosofiche di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, 15, 3, 1995, p. 391-396 ; voir le BC XXV, 1. 1. 4. et ici 3. 1. 2.

2. 1. 3. KAMBOUCHNER (Denis), *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 t. I- *Analytique*, II- *Canonique*, Albin Michel, Paris, 1995, 501 p. et 501 p.

2. 1. 4. KOBAYASHI (Michio), *Le système philosophique de Descartes. Physique, métaphysique et morale* (en japonais), Keiso Shobo, Tokyo, 1995, XVII+496+31 p. Cet ouvrage sera recensé dans le BC XXVII.

2. 1. 5. MARGOT (Jean-Paul), *La modernidad. Una ontología de lo incomprendible*, Facultad de humanidades, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995, 136 p.

2. 1. 6. RODANO (Paola), *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Naples, 1995, 321 p.

2. 1. 7. TANIGAWA (Takako), *Etudes cartésiennes : bornes, limites et marginalités de la raison* (en japonais), Iwanami Shoten, Tokyo, 1995, XI+276+53 p. Cet ouvrage sera recensé dans le BC XXVII.

2. 1. 8. YAMADA (Hiroaki), *Lire le Discours de la méthode. Vie et pensée du jeune Descartes* (en japonais), Sekai Shiso Sha, Kyoto, 1995, VIII+234+XVI p. Cet ouvrage sera recensé dans le BC XXVII.

2. 1. 1. BORGHERO (Carlo), « Cartesio », « L'arte di pensare », et « Le metafisiche cartesiane ». Le large cursus des études philosophiques (trois années dans l'enseignement secondaire) permet à l'Italie de multiplier de grandes histoires de la philosophie, comme celle-ci, en six volumes. Il s'agit de tout autre chose que de nos manuels français, d'une véritable encyclopédie de la culture, avec des études sur le néoplatonisme de la Renaissance, l'histoire sur le modèle des Anciens, les nouveaux horizons de l'humanité (une contribution du regretté Pastine), les arts de mémoire et l'encyclopédisme (Cesare Vasoli). Le cartésianisme est largement représenté dans trois contributions érudites de Carlo Borghero : sur Descartes lui-même, sur l'« art de penser » et sur « les métaphysiques cartésiennes ». Les trente pages de présentation de Descartes ne sont pas seulement un exposé parfait, tout à fait informé de l'état présent des études cartésiennes ; c'est aussi un texte original qui, tout en fournissant la vulgate des explications, n'hésite pas à signaler les questions controversées. On peut regretter que les

aspects scientifiques soient omis, mais l'ensemble constitue une des meilleures synthèses de la pensée métaphysique de Descartes. Les deux autres chapitres présentent l'évolution de la pensée logique et les discussions métaphysiques soulevées dans l'héritage cartésien. Borghero est un des maîtres de ce sujet vaste, aux replis et intrications multiples à travers toute l'Europe : il livre ici une vue d'ensemble profondément juste, tout à la fois pénétrante et étendue. Ajoutons qu'un important ensemble d'une centaine de notes biobibliographiques sur les auteurs cités (dues à Paolo Pissavino) font de cet épais volume un indispensable ouvrage de référence.

J.-R. A.

2. 1. 3. KAMBOUCHNER (Denis), *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*. Ainsi que son titre le laisse deviner, cet ouvrage prétend à une double finalité : rendre compte du dernier œuvre de Descartes – il n'est pas nécessaire de rappeler à quel point il a été délaissé par l'histoire du commentaire et à quel point donc ce livre vient en combler une béance – et tout à la fois renouveler à partir de celle-ci les problématiques qui régissent la totalité du corpus. De cette double intention découlent a) la thèse principale du livre et b) sa structure. a) La considération de la passion amène à élargir la sphère de la subjectivité de l'*ego* du *cogito* à l'homme tout entier ; ce faisant elle rend difficilement compatible le maintien de la primauté de l'*ego*, apparemment désincarné et la connaissance de l'homme que le phénomène passionnel promet ou autorise. La tension qui consiste d'une part à définir l'essence de la pensée par la représentation ou la réflexivité (fonction principielle du *cogito*), d'autre part à mettre en avant le phénomène passionnel (par essence irréfléchi) ne sera levée par Descartes qu'en élaborant ce qui autorisera leur compatibilité, savoir une théorie de la pensée co-impliquant la représentation et la passion (de soi), selon laquelle la représentation s'ouvre à elle-même dans et par la passion d'elle-même, détermination de la *cogitatio* dont la condition de possibilité sera référée à l'incarnation, c'est-à-dire à la subjectivité de l'homme. Ce faisant les *P. A.* obligent à la reconsidération de la portée de la théorie de la distinction réelle en dessinant le régime accompli de la subjectivité de l'homme en la figure du généreux, constituant par là même le fondement de la morale effective. À la discordance essentielle entre les *Med.*, qui asseoient la distinction réelle et les *P. A.*, qui établissent une union à ce point inextricable qu'elle paraît interdire la pensée de la distinction, il faut donc ajouter dans les *P. A.* elles-mêmes leur point de possible jonction : si la passion est l'apanage exclusif du composé âme/corps, elle ne lui appartient pourtant pas de façon univoque. En tant que perception de soi, la passion appartient à l'homme comme *mens* ; en tant que perçue et rapportée à un objet intentionnel, c'est-à-dire en tant que mouvement de l'âme ou émotion, la passion appartient à l'homme comme animal, ce dernier terme de la distinction ne visant pourtant rien de réellement séparé ou de séparable *in re* ; car s'il convient de distinguer entre les fonctions de l'âme seule et celles de l'âme liée au corps, jamais les premières ne se donnent sans les secondes. En sorte que l'âme ne pense *de facto* qu'incarnée, même si la métaphysique montre que, de droit, Dieu pourrait faire qu'elle se rende indépendante du corps : dans le vécu de l'union, l'âme découvre que la relation à soi de l'*ego* qui lui permet de se définir comme pure chose qui pense, n'est possible que sur fond d'un rapport sensitif à soi dont l'expérience du *cogito* prétendait faire abstraction. La vie affective de l'âme ne peut donc être purement intellectuelle, puisqu'elle ne s'accomplit jamais en dehors de

l'union, même dans le cas des émotions intellectuelles. La générosité en est l'attestation radicale qui trouve dans l'union sa condition de possibilité : le généreux n'est pas tant le composé que « ce composé qui se considère lui-même comme âme » (II, p. 334), impliquant indissolublement l'âme au vécu de l'union et liant du même coup la morale au composé. Ainsi, si le généreux joue en morale un rôle analogue à celui de l'*ego* en métaphysique, les sépare désormais toute la distance d'un sujet incarné à un pur esprit. Ce faisant, l'A. rejoint les débats les plus contemporains sur l'essence de la *cogitatio* cartésienne – qu'elle se trouve référée à la transcendance de la représentation (Heidegger) ou tout au contraire à l'immanence de l'auto-affection (M. Henry), proposant précisément de lire comme une complémentarité cartésienne ce que l'histoire de la phénoménologie a analysé comme une différence irréductible des modes de phénoménalisation des phénomènes, et ce à partir de leur racine commune qu'est la figure incarnée de la subjectivité humaine. b) Reste donc à en rechercher les conditions de possibilité. C'est ce que traque le premier des deux volumes (*Analytique*) en décrivant le phénomène passionnel. Le second aura pour fonction de restituer les conséquences prescriptives de cette description (*Canonique*) déployant seulement alors la morale dérivée de l'homme des passions.

I. Dans un premier temps (intro., I, p. 11-88), il s'agit de formuler la problématique qu'impose le phénomène passionnel, ce qui revient à exposer quatre séries de difficultés. 1) (p. 11-20) S'agissant d'un des quatre ouvrages publiés par Descartes lui-même, « d'un des principaux exposés de sa morale, et de son seul vrai texte d'anthropologie » (p. 15), l'attention partielle – même si elle fut constante – de l'histoire du commentaire alliée à l'inattention à son économie d'ensemble imposent de s'interroger sur le statut de cette œuvre : ne traitant semble-t-il que d'une question particulière (les passions) à l'occasion de circonstances déterminées (correspondances avec Elisabeth et Christine) selon un ordre déconcertant et sophistiqué des matières (successions de considérations physiologiques, psycho-physiologiques et morales), est-il licite de lire dans son contenu moral l'accomplissement de la « plus haute et plus parfaite morale [...], dernier degré de la sagesse » (AT IX-2, 14, 29-31) ? 2) (p. 20-31) L'émergence très progressive et au total tardive du problème pratique des passions nous amène de droit à suspecter que la « condition générale du sujet de la morale ne coïncide pas naturellement avec la condition du sujet cartésien » (p. 31) telle qu'elle s'énonce dans les *Med.* 3) (p. 32-58) Et de fait, cette difficulté de compatibilité trouve son expression la plus radicale dans la théorie de l'union – c'est-à-dire pour Descartes des rapports réels – de l'âme et du corps qui confère à la passion une double dimension, physique et psychique. Car ce n'est qu'à compter avec les résultats des *Med.* qui distinguent réellement l'âme et le corps que « le principe de la relation ou de la solidarité entre les deux ne peut plus être donné à même leur définition » (p. 34). Ainsi faudrait-il aller jusqu'à soutenir que la passion ne pouvait revêtir de caractère aporétique que pour celui qui pense le *cogito* et à partir du *cogito* : on se trouve en effet confronté à la difficulté massive qui fait dépendre la détermination de la passion (de l'âme du fait de l'action du corps) d'une distinction (âme/corps) qui semble en interdire la formulation, du fait de l'inconcevabilité de la relation réelle. Du même coup, cette notion de l'union de l'âme et du corps qui consiste en la connaissance d'un pur fait pourtant en lui-même incompréhensible révèle ses difficultés : quelle est la nature de la connaissance qu'elle autorise ? Comment concevoir l'unité qu'elle doit constituer de droit avec la notion primitive de l'âme si l'on considère qu'il faut comp-

ter de fait avec deux notions primitives de l'âme (celles de l'âme seule et de l'âme unie au corps) ? 4) (p. 58-88) La description des passions devrait théoriquement répondre à deux exigences : a) rendre compte du caractère téléologique des passions (utiles au corps et/ou à l'âme) et b) préserver le caractère purement raisonnable de la *mens affectée*, en un sens comme extérieure à la passion (d'origine corporelle) qui l'affecte, ainsi qu'il devrait découler de son essence (incorporelle). Or, que tel ne soit pas le cas ressort respectivement de ce que cette utilité est des plus difficiles à établir *a priori*, d'autant qu'elle semble contestable *a posteriori* (conséquences déraisonnables de la passion) et que la *mens affectée* par la passion semble ne faire qu'« une seule chose » (AT III, 692, 7-8) avec le corps au point d'y perdre sa détermination exclusivement intellectuelle. D'où l'unique question qui norme ce travail : « comment peut bien être constitué l'homme des passions » ? (p. 83), puisqu'il s'avère que les *P. A.* reconstruisent le sujet cartésien – qui n'est plus l'âme, mais le composé ou l'homme – à partir des nouvelles conditions qu'impose l'affectivité passionnelle, lors même que le cartésianisme des textes antérieurs ne semble pas fournir les moyens conceptuels d'en penser la possibilité.

Cette difficulté trouve à s'exprimer lors de l'énoncé de la définition de la passion (c. I, p. 91-127). En effet, conformément à la décision exprimée en AT XI, 326,15 de rendre à la passion sa détermination physique, elle découle de l'*a priori* selon lequel l'âme ne saurait produire en elle-même un mouvement qui échappe à la conscience de soi évidente propre à son essence. Dès lors, la confusion propre au phénomène passionnel doit être rapportée à une cause prochaine nécessairement exogène et de ce fait corporelle, selon le principe que l'a. 47 formule seul explicitement (« [au corps seul] on doit attribuer ce qui [...] en nous [...] répugne à notre raison »), mais qui au fond se borne à traduire le principe d'interaction réelle posé axiomatiquement dès l'a. 2 : « il [n'y a] aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, [...] par conséquent [...] ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ». Cette décision préliminaire et problématique – pour autant qu'elle occulte le problème au moment même où il aurait dû se poser – va trouver son épreuve et sa justification dans la distinction des fonctions qui relèvent différemment des deux « sujets » en interaction, et que seules la distinction et l'interaction peuvent expliquer. La teneur de la difficulté rejaillit néanmoins sous forme d'une « énigme » (p. 108) textuelle, lorsque, pour discerner la passion en son sens strict (ces « perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même », a. 25), d'avec celles que nous rapportons soit « aux objets qui sont hors de nous » (a. 23) soit « à notre corps » (a. 24), l'a. 25 semble rapporter la passion de l'âme à l'âme même comme à sa cause, « à placer cette cause dans l'âme même, et ainsi à la faire cause de sa propre "perception" [*i.e.* de sa passion au sens strict] » (p. 109), semblant infirmer l'explication purement corporelle de la passion. Cet article distingue en effet « deux aspects ou éléments dans la passion elle-même, qui sont d'une part l'état d'âme ou mouvement de l'âme (l'émotion proprement dite) et d'autre part le sentiment physique ou la perception causée [en l'âme] par l'altération du cœur » (p. 112). Or, dans la passion/émotion, « l'âme se rapporte à elle-même dans une auto-affectation dont on ne voit pas qu'elle puisse être comme telle causée par aucun processus physique » (p. 113) et qui bien au contraire va se révéler « absolument originaire et constituante » (p. 119). Bien plus, si le principe du dénombrement des passions fait apparaître que la passion intègre, outre le senti-

ment et l'émotion, une troisième détermination qu'est la perception de l'objet, celui-ci n'est d'abord pris en compte que pour son contenu représentatif et non pour le processus sensitif corporel qu'il engage. La conclusion s'impose : « comment placer *a priori* du côté du corps seul [conformément à l'explicite affiché de la thèse cartésienne] toute la causalité de la passion ? Cela est absolument impossible » (p. 114). Sans doute Descartes fait-il mention dans cet art. d'une expérience *commune* dont le contexte peut donner à penser qu'il la considère comme fautivement interprétée. Pourtant, l'implicite qui la sous-tend préside aussi à la définition des a. 27-29, et y trouve ainsi sa confirmation (p. 114-120) : « le rapport de l'âme à elle-même dans la passion, en tant que pur rapport, diffèrent du jugement qui assigne dans l'âme la cause de la passion, (...) est et demeure un fait absolu » (p. 120). Reste donc à élucider le rapport entre « le mouvement des esprits » et l'auto-affection de l'âme qui concentre toute la difficulté d'un phénomène que Descartes n'a su décrire que comme dédoublé.

Ce dédoublement apparaît pleinement dans l'explication physique de la passion (c. II, p. 129-206). Dans son déploiement en effet, cette thèse, qui s'appuie sur des résultats physiologiques acquis depuis le *Traité de l'homme* (p. 131-148), implique une double causalité que consigne exemplairement l'a. 36 des *P. A.* Une première causalité met en jeu successivement la mémoire (sans qu'il soit possible de décider si elle est la corporelle ou l'intellectuelle, p. 148-155), l'habitude (pour laquelle il est impossible de dire si son lieu d'actualisation est le corps ou l'âme, p. 155-160) et le tempérament corporel (dont il apparaît qu'il peut entrer en conflit avec l'habitude, p. 160-163) et enfin la force de l'âme (dont l'action peut contrarier ou annuler le processus corporel qui excite en elle la passion, p. 163-167) : elle déploie donc des modalités causales liées à la production de la passion impossibles à n'attribuer qu'au corps. Seule une seconde causalité (p. 167-180) fera sa part essentielle à la causalité purement physiologique des esprits animaux, déterminée il est vrai par les processus engagés dans la première causalité. Or l'élucidation minutieuse (p. 180-192) de leur enchaînement met en évidence que la première causalité suffit à déterminer la passion : il s'agit en l'occurrence d'un premier mouvement orientant la glande et déterminant donc la direction du flux éfférent des esprits animaux qui ne coïncide pas avec l'impression sensible reçue de l'objet et qui correspond à une pensée déterminée de l'âme (cause originare de la passion, mais jamais énoncée comme telle par Descartes). À ce mouvement succède seulement le mouvement de la glande induit par celui du flux éfférent des esprits animaux à partir de l'impression (seule cause de la passion explicitement reconnue par Descartes). Cette seconde séquence causale se contente d'entretenir et de fortifier la passion en conservant le mouvement de la glande par lequel l'âme est affectée, en sorte que la « thèse somatique » qui attribue au corps seul la causalité de la passion se trouve contestée, de même qu'est dévoilé « l'arrière-fond clandestin (...) qu'elle recèle sans vouloir l'exposer » (p. 186). Et cette conception de la causalité des passions qui place une première pensée à l'origine du processus, si elle est explicitement absente de la première partie, se trouve largement attestée dans la seconde partie des *P. A.* (p. 198-200). La situation n'en est de ce fait que plus paradoxale si l'on tient compte de ce que, loin de se subordonner l'une à l'autre comme l'exégèse précédente semblait le laisser entendre, les deux explications restent en concurrence dans le traité, présentes et maintenues en égale balance : au lieu d'achever la reconstruction du processus causal en une unique série linéaire, le texte maintient séparées les deux causalités comme autant de ver-

sions causales d'un seul phénomène (p. 200-205), laissant indécidée la véritable nature de la causalité des passions. Cela n'a-t-il pas pour conséquence de forclure l'enquête sur les passions ?

Bien au contraire, il revient à la seconde partie des *P. A.* de marquer une progression dans l'élucidation de la difficulté, précisément en faisant du dénombrement des passions le moment de la levée de l'hypothèque que constitue cette équivoque causale. En effet, si la première partie avait cherché la description de la passion à partir de la thèse de l'interaction réelle, la seconde va exposer la teneur propre des passions comme pensées, c'est-à-dire les considérer eu égard à leur objet (comme perceptions), à leur valeur (comme émotions) et à leur fonction : elle va donc en donner la spécification (c. III, p. 207-309). Or, il est dès le début patent que, dans ce contexte, la procédure du dénombrement ne peut s'accomplir selon la norme de la causalité physiologique, puisque celle-ci est inopérante comme principe général de spécification (p. 211-233) : la causalité physiologique n'est pas récusée, mais seulement mise entre parenthèses car sans effets heuristiques. C'est pourquoi aussi elle ne joue aucun rôle dans la définition des six passions primitives et pourquoi les développements physiologiques le cèdent, dans la troisième partie, aux considérations morales. Reste dès lors à savoir dans quelle mesure le facteur psychologique peut fournir un principe de dénombrement. La réponse (p. 233-256) découle de ce que, la passion se signalant comme un donné, le meilleur dénombrement sera celui qui prendra en charge méthodiquement, *i.e.* ici systématiquement, sa particularité de donné. Or, le dénombrement effectif des passions primitives montre qu'elles se distinguent toutes par une fonction spécifique (modalité d'un rapport *formel* à leur objet, acte de l'âme) qui les différencie, abstraction faite de leur contenu représentatif qui reste partiellement indéterminé. Le principe du dénombrement obéit donc à un critère psychologique, bien qu'il ne s'ordonne pas au contenu de la conscience passionnée comme tel : « la passion proprement dite [ou émotion] ne semble pas pouvoir être en soi qualifiée [mais] seulement par [s]es effets, c'est-à-dire par un certain acte de l'âme » (p. 249) qu'elle a précisément pour propriété spécifique de causer, elle-même résultant selon la lettre du texte de la causalité physique du corps. Or, il apparaît que cet acte de l'âme n'est le sien qu'autant qu'elle est, à titre de condition, unie au corps, puisque c'est le composé qu'elle rapporte à son objet (bon ou mauvais, nuisible ou utile). Dans la passion se trouve donc bien engagé « le sujet global, composé d'âme et de corps » dans son indifférenciation. Malgré son absence dans le dénombrement, la thèse somatique « n'aurait pas pu être mieux protégée (...) qu'elle ne l'est dans un tel dispositif où l'activité propre de l'âme se trouve ramenée au maximum aux limites de ce qui convient au corps » (p. 255). Reste à s'assurer de la cohérence de la position cartésienne en l'éprouvant dans le détail des questions particulières relatives à la constitution du rapport à l'objet (p. 257-288) et aux rapports des passions entre elles dont l'analyse met en évidence le caractère catégorial (eu égard à l'affectivité) des six passions primitives (p. 288-309). De l'examen de ces questions qui confirment pour l'essentiel les interprétations qui précèdent, se dégage le fait que les passions primitives et, bien plus, les particulières, ont une détermination et une portée fondamentalement éthiques, engageant non pas tant l'âme unie à un corps dont elle se soucierait exclusivement que l'homme comme tout qui « a affaire aux événements de son propre monde » (p. 305).

L'apparition de cet élément éthique dans le fait passionnel prouve du même coup la nécessité d'en élucider l'usage (p. 309). Or, c'est au titre d'instituées de



la nature que les passions revêtent une importance pour notre nature. Que recouvre le problème de l'institution (c. IV, p. 311-402) ? Un double contenu métaphysique (p. 311-319) ayant trait au problème de l'utilité de chaque passion et à la justification en général de leur institution. Il est remarquable que le *Traité des passions* ne dise rien sur ce dernier point si ce n'est de façon fragmentée et limitée là où la *Med. VI* engageait sur cette question appliquée à la sensation une « théodicée ou même (...) une physiodicée » (p. 316). Il faut de ce fait y déceler la décision de ne traiter de l'utilité des passions que particulièrement. Pourtant, un certain nombre de formulations de portée générale et de difficultés se dégagent du texte (p. 319-330). Leur enjeu se formule de la façon suivante : si la passion, à titre d'effet du mouvement des esprits animaux, a elle-même pour principal effet « de faire vouloir à l'âme la même chose à quoi tend l'autre effet de ce mouvement (une certaine action physique) » (p. 322), il semble que la passion entraîne la volonté selon une norme déterminée par la nature et que l'âme dépende donc d'elle dans la détermination de sa volonté (p. 329). Cette difficulté recoupe et englobe celle consistant à déterminer ce qui, dans le phénomène passionnel, relève de l'âme ou du corps. De cette difficulté, on l'aura compris, dépend la possibilité même de la morale ; car comment dans ce contexte constituer ou préserver la liberté de la volonté ?

Son traitement engage du même coup la question suivante : « en quoi l'âme peut-elle avoir besoin des passions pour la disposer à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles ? » (p. 331). Il semble au premier abord aller de soi que les passions sont définies dans leur utilité eu égard au corps dont elles doivent contribuer à préserver l'état. Pourtant, le cas de l'admiration – exemplaire de ce qui apparaît moins nettement avec les cinq autres passions primitives puisqu'en elle les objets ne sont pas encore donnés comme bons ou mauvais mais tout juste comme nouveaux – manifeste clairement que l'utilité des passions ne peut se restreindre au convenable et au nuisible corporels, puisque l'utilité qui se tire de cette passion regarde non le corps seul mais le composé (p. 332-336). Bien plus, l'analyse du mécanisme de cette passion montre qu'il revient principalement au corps (mémoire corporelle) de faire sentir à l'âme la nouveauté de l'objet : « par l'émotion qu'il cause en elle, [il] la détermine à faire ou à vouloir ce qu'il convient » (p. 341), au point que l'âme apparaît tributaire du corps dans une fonction pourtant mentale (déterminer et soutenir l'attention qu'il faut vouloir prêter à l'objet dans l'acte de connaissance). Se profile donc le « paradoxe insoutenable (...) que l'âme [a] besoin du corps pour se déterminer à vouloir quelque chose » (p. 342), que « l'âme sans le secours du corps, conserverait une forme de débilité (...) [et] que la pensée et en particulier la volonté – ou tout au moins un certain régime de pensée, un certain genre de volonté – sont des fonctions du corps avant d'être celles de l'âme » (p. 345).

Dès lors, la seule façon d'atténuer la portée paradoxale de ces affirmations consistera à soutenir : 1) que l'âme conserve néanmoins de droit la faculté de penser et de vouloir par elle-même tout ce que le corps peut lui faire penser et la disposer à vouloir. C'est cette situation qu'atteste le cas des émotions intellectuelles (a. 147 : « émotions intérieurs de l'âme ») que l'âme peut se donner à elle-même et qui « pourront sans doute être éprouvées par de purs esprits » (p. 356), même s'il reste que « pendant que notre âme est jointe au corps (...) [elle ne les éprouve] ordinairement qu'accompagnée[s] des autre[s] passions » (AT IV, 602, 21-23). En sorte que si l'indépendance de l'âme envers les passions qu'elle reçoit du corps fait figure d'exception (puisque à l'ordinaire elle éprouve

les deux types d'émotions *conjointement* selon une liaison naturelle, l'incarnation demeurant donc une condition de l'affectivité intellectuelle), cela permet à l'inverse d'affirmer que la dépendance de l'âme à l'endroit du corps est relative, puisque les émotions intellectuelles n'obéissent pas à la même causalité que les passions (p. 345-367) ; 2) que les passions, tout en étant utiles, peuvent aussi être nocives puisqu'elles comportent des contreparties négatives, l'âme étant alors seule capable de faire le départ entre le positif et le négatif (joie/tristesse) de cette passion qu'elle ressent (appréciation de la passion *en tant qu'elle appartient à l'âme*) et donc de résister à cette nocivité (p. 367-393). Reste que le principe d'évaluation total de leur usage apparaît soumis à une double condition (p. 393-402), parce qu'il est fondamentalement lié à l'incarnation : « les passions comme fonctions de l'union de l'âme avec le corps, peuvent être envisagées ou bien plutôt comme des fonctions (productions, effets) *du corps* ou bien plutôt comme des fonctions (ou un certain genre de pensées) de *l'âme* » (p. 396). Dans le premier cas, on peut tenir que cette utilité relève d'une sorte d'institution naturelle ; dans le second par contre, cette norme naturelle s'estompe jusqu'à disparaître, précisément parce qu'il appartient à la raison de déterminer l'utilité et la nocivité de chaque passion. S'ensuit cette unité estimative : « ce n'est que pour les choses dans lesquelles, ou aussi longtemps que la raison n'est pas à même de diriger la volonté, que les passions possèdent une fonction positive. (...) Touchant les choses qui affectent le corps, la connaissance rationnelle ne peut pas être première et ne sera jamais seule déterminante ; mais il est certain qu'une fois parvenus à une certaine connaissance de ces choses, nous devrons (a. 138) "nous servir de l'expérience et de la raison" autant qu'il est possible pour limiter les excès ou erreurs dont le corps lui-même peut être la source avec les passions considérées. La nature donc, par ces passions, aura simplement remédié aux premiers défauts de la raison » (p. 398-399), dégageant une utilité vitale, liée à la condition spécifiquement animale de l'homme, qui est d'être animalément un être pensant et corrélativement, pensivement un animal. C'est dire précisément que cette animalité n'est pas celle purement machinique de l'animal-machine puisqu'elle suppose son ouverture à l'épanouissement en elle de la raison ou encore qu'en elle le règlement général des actions du corps se fait sentir, ces passions constituant « le premier factum de notre humanité » (p. 400).

II. Cette primitivité des passions par rapport à leur propre utilité implique du même coup leur nécessaire mise à la raison (II, p. 7-146) puisque leur usage se trouve justement construit par elle comme leur maîtrise. C'est ainsi que l'on passe sans solution de continuité de l'analytique de la passion à sa canonique, puisque dans son essence composée, le fait passionnel en l'homme laisse ouverte l'élaboration rationnelle de sa prescriptibilité qu'il appelle d'une même voix : l'homme étant composé, il n'y a aucun sens à vouloir éradiquer l'affectivité passionnelle qui ne demande en fait qu'à être réglée. Mais comment l'âme le peut-elle ? Ce qui revient à se demander : de quel pouvoir dispose-t-elle pour la régler (p. 16-97) ?

Puisqu'il doit y avoir une maîtrise possible des passions, il faut que la volonté puisse se soustraire à leur emprise. Dès lors que nous accordons – comme nous y invite la littéralité des textes – que l'âme, par « sa force », résiste à la contrainte que l'ordre physiologique lui impose (p. 16-24), il s'agit de concevoir les conditions de la détermination de l'inamissible liberté de la volonté par laquelle cette résistance s'accomplit (p. 34-97). Sur ce point pourtant, les textes semblent

nous mettre au rouet puisqu'ils nous demandent de tenir les contradictoires en définissant la liberté à la fois par l'adhésion de la volonté au vrai et au bien (*Med., lettres* au P. Mesland) et par l'autodétermination de la volonté (*Principia* I, a. 37, 39 et 41). La description de l'exercice de la volonté, telle que l'autorise la lettre à Mesland du 2 mai 1644, résout ces difficultés a) en révélant des différences selon que la volonté se rapporte au bien (propension à le poursuivre qui suppose un désir du bien) ou au vrai (propension à l'affirmer), lesquelles b) requièrent à leur tour de distinguer en la volonté entre une faculté « inférieure » et passive d'être incliné (par la représentation d'un bien, qui impose pour ainsi dire à l'âme sa bonté, réelle ou apparente) et une faculté « supérieure » de se déterminer (à poursuivre ou non ce bien représenté, selon qu'il est jugé un vrai bien ou non), seule véritablement active. Ainsi conçoit-on que l'aporie puisse être levée, l'exercice de la volonté impliquant conjointement la faculté d'être incliné par la représentation, même confuse, d'un bien (ce par quoi elle « reste absolument hétéronome », p. 67) et celle, inconditionnée, qui, s'appliquant à la précédente, peut passer outre cette inclination (ce par quoi l'âme pourra être dite autonome). La volonté se diffracte ainsi en deux dimensions, l'une « transitive » engageant l'âme (unie au corps) selon l'ordre des objets à considérer que le corps lui impose, l'autre « réflexive » (l'âme seule) par laquelle la volonté se prend elle-même pour objet selon son mode précédent pour l'avaliser ou le récuser, en exigeant d'elle-même de ne consentir qu'au bien véritable (p. 67-69). Cette distinction permet d'établir une gradation dans la liberté à proportion de l'exigence dont la volonté saura faire preuve à l'égard d'elle-même (p. 70-73). Au point que cette exigence même constitue sa seule norme possible, aucune prénotation de ce bien le plus véritable ne se trouvant inscrite dans la constitution de la volonté (p. 71).

En découlent deux séries de conséquences : 1) seule la volonté dans sa dimension « réflexive » est indépendante de l'inclination passionnelle, lors même que la volonté en sa dimension « transitive » reste « purement conditionnée par la représentation » (p. 77) et donc en un sens, subordonnée au corps ; 2) il faut donc distinguer en l'âme les fonctions de l'âme unie au corps – dont le sujet véritable est indistinctement et alternativement l'âme et le corps, ou encore le composé comme sujet indifférencié (cas de la volonté transitive) – de celles qui n'ont trait qu'à l'âme seule (cas de la volonté réflexive). Car d'une part l'indistinction du sujet en ces fonctions de l'âme les institue en « un système fonctionnel complet, qui est celui qu'expose ou coordonne la description du processus global de la passion » (p. 82), constituant l'animalité proprement humaine et rendant compte de la totale indistinction et du caractère *de droit* indécomposable qui règne au sein des phénomènes qui ressortissent de l'union (p. 76-84) ; d'autre part elle résume et résout toute la teneur problématique rencontrée dans l'analytique des passions (p. 84-86) ; enfin elle dégage une sphère d'indépendance de l'âme réduite à elle-même, dans la forme supérieure de la volonté, qui fonde la possibilité de la résistance et du règlement des passions (p. 84-87). La faiblesse et la force d'âme prennent leur sens dans ce contexte en désignant le rapport de forces entre les deux dimensions de la volonté, où l'une s'applique à l'autre en la modifiant, constituant de la sorte « une physique de la volonté » qui rend compte du combat entre la volonté et les passions (p. 87-97).

Reste à savoir comment s'institue cette force de la volonté qui vaut de ce fait comme son règlement, ce qui d'abord revient à se demander : selon quel prin-

cipe ce règlement s'accomplit-il (p. 98-146) ? Dans la mesure où l'on ne peut prétendre à changer de façon concertée les corrélations entre les mouvements de la glande et les passions qu'ils suscitent (p. 98-104), il n'y a d'autre solution que de « régler » le désir (a. 144), pour autant qu'il se révèle être « l'acte ou la modification de la volonté dans sa dimension simplement transitive » (p. 107). En effet, l'application de la volonté dans sa forme supérieure à sa forme inférieure qu'effectue l'exercice de la volonté n'est dans ces conditions rien d'autre qu'un règlement du désir (p. 105-110). Et il ressort de l'étude des conditions de cette dernière que : a) le cartésianisme ne prescrit pas la voie *en fait* impraticable du désir restreint aux seules choses qui dépendent de nous (désir d'autonomie comme désir exclusif de la vertu ou bon usage de la volonté, pris absolument) ; b) car le règlement des désirs doit aussi compter avec le constat factuel qu'il est impossible de détacher absolument notre désir des choses qui ne dépendent pas de nous ; c) par quoi se comprend la prescription cartésienne de désirer la vertu en se contentant de faire de son mieux (désir de vertu qui prend en compte la part d'hétéronomie que comporte l'irréductible rapport du désir aux choses extérieures) ; d) à condition toutefois que cette résolution s'accomplisse sur fond d'une disposition intérieure à acquérir (la générosité) qui structure *a priori* le rapport du sujet à lui-même et dans l'horizon de laquelle les choses extérieures apparaîtront dès lors comme contingentes (p. 110-146).

Cela signifie que l'homme ne saurait totalement échapper à la morsure de certaines passions, comme celles qui ont immédiatement rapport à la conservation du corps. Est-ce à dire qu'il ne peut se soustraire à leurs effets, lui interdisant la possibilité du bonheur ? Non pas : la joie intellectuelle, qui est « le premier sentiment ou l'émotion fondamentale de l'âme » (p. 193), qui « est entièrement réflexive et consiste en pure auto-affection » (p. 190 ; elle est donc irréductible à la passion), en laquelle l'homme se considère « lui-même dans ce qu'il a de plus propre et de plus inaliénable comme une âme ou comme un esprit entièrement distinct de son corps et seulement incarné en lui », par laquelle l'âme éprouve le « sentiment [qu'elle] a d'elle-même et de sa propre suffisance » (p. 178), la joie intellectuelle, disions-nous, apparaît, par cette expérience même de la suffisance de l'âme, comme la possibilité de compenser dans l'autonomie de l'âme l'ineffaçable effet négatif des passions (p. 169-196), en « nous empêch[ant] de recevoir [d'elles] aucune incommodité » (a. 146). Or, cette joie, par laquelle le contentement en cette vie peut être obtenu, demeure soumise à l'exercice de la vertu (a. 148), la générosité s'imposant de ce fait à l'étude (p. 197-302) puisqu'elle est la disposition fondamentale qui en conditionne l'existence durable. Il ressort de son examen (p. 302-320) que la générosité constitue le régime moral de la subjectivité cartésienne par lequel, dans un rapport de soi à soi, celle-ci use de sa volonté (force d'âme) en vue d'un bien qu'elle reçoit sous la forme de son propre bon usage, l'estime qu'elle a d'elle-même attestant de ce bon usage lui-même. Ainsi, l'essence de la générosité renvoie à l'auto-affection qui est « la forme phénoménale ou affective de la relation entre " l'âme seule " et " l'âme unie au corps " » (p. 305), par quoi seulement peut s'expliquer qu'elle revête aussi, outre la forme d'une émotion intellectuelle, celle d'une passion. Or si le généreux en représente la forme authentique, l'auto-affection demeure la condition de toute subjectivité morale, c'est-à-dire d'abord affective parce qu'incarnée : elle révèle une duplicité dans laquelle l'âme peut être en rapport à elle-même ou comme unie au corps ou comme distincte de lui (p. 306-307).

Reste, pour conclure, la question de savoir si la morale des *P. A.* est celle qui répond au projet de la *Lettre-préface*. La morale effective des *P. A.* fait fond sur le sentiment de la plénitude de la volonté lié à une détermination générale du bien à rechercher, sans plus faire référence au « dernier degré de la sagesse ». La conclusion s'impose d'elle-même : « [il faut] admettre que cette morale parfaite n'est pas donnée dans les *P. A.*, ni sans doute à la disposition de l'auteur du *Traité* » (p. 311).

Ce livre qui défie la recension par son ampleur, la subtilité de ses analyses, la précision exceptionnelle avec laquelle le cartésianisme des textes mais aussi des strates de leurs interprétations successives, est interrogé, traqué dans l'implicité qui le rend possible, constitue une nouvelle donne des études cartésiennes pour autant qu'il intègre à l'histoire du commentaire un texte jusque-là négligé, dont l'A. montre pourtant qu'il bouleverse notre compréhension des principaux thèmes du corpus. C'est à la mesure de cet impressionnant travail que nous voudrions faire deux séries de remarques, dont il est clair qu'elles ne peuvent prétendre, dans le cadre d'un compte rendu, à autre chose que d'entamer une discussion dont le développement seul pourra faire droit à toute la richesse d'un semblable ouvrage : 1) Est-il absolument certain que la passion de l'âme soit, dans son processus même, inexplicable au point qu'il faille en reconstruire les attendus ? En effet, Descartes a prétendu dans toutes ses œuvres publiées rendre compte de la possibilité de l'interaction causale réelle en l'interprétant selon le modèle du cryptage, conformément à l'interprétation de la perception dans la *Regula XII* qu'elle prolonge et fonde ; à un mouvement particulier de la glande correspond une passion particulière : voir p. ex. les *Principia* (AT VIII-1, 316, 8-10 ; 317, 1-8 ; 17-18), les *Med.* (AT VII, 86, 16-21 ; 87, 19-22 ; 88, 27-28) ou les *P. A.* (a. 34 et 36). En effet, le modèle du cryptage a) donne une représentation de ce qu'est l'union qui permet de la « concevoir » (à *Elisabeth* du 28 juin 1643), b) conception à laquelle répond, pour attester si l'on peut dire de sa possibilité, l'expérience de l'union (p. ex. AT III, 691, 26-692, 3 ; 694, 21-22), c) laquelle, dans l'obscurité incompréhensible de sa clé (car ce qui y demeure incompréhensible pour nous ce n'est pas le fait du chiffre, mais sa clé qui indifférencie ce que notre raison distingue absolument, *Principia*, AT VIII-1, 322-323) renvoie au Dieu créateur des vérités éternelles (« institué de la nature » (*P. A.*, 357, 6) à lire en parallèle avec *Med.*, AT VII, 80, 21-24 ; 88, 7-9 ; *Principia*, AT VIII-1, a. 197) d) et exalte sa puissance incompréhensible conformément aux *lettres à Mersenne* de 1630. 2) La distinction au sein de la volonté de deux facultés suppose que l'A. identifie la « transitive » au désir, ce qu'il accomplit (T. II, p. 60-67, 80-84) en conférant une activité au désir et corrélativement une passivité à la volonté. Or, outre le paradoxe – que l'A. ne se cache pas et qu'il tente de réduire en justifiant, par delà l'explicite des textes, des conditions que la chose même impose à la réflexion – qui consiste à lire dans les *P. A.* l'exact contrepied de ce que Descartes dit littéralement (voir p. ex. *P. A.* a. 17), il nous semble que c'est là ne pas tenir compte d'un indice textuel qui marque une divergence entre les textes dont l'A. se prévaut et ceux qui critiquent explicitement cette option interprétative. Ainsi, et l'A. le rappelle justement (II, p. 67, n. 191), les *Principia* I, a. 32 font du désir un mode de la volonté. Mais cette thèse est explicitement rapportée par les *P. A.* à l'a. 86 qui font du désir une passion (alors qu'il est une action dans les *Principia*) qui se révèle n'avoir pas de contraire (a. 87), alors que l'aversion comptait encore dans les *Principia* pour un mode propre de l'âme, distinct du désir. Descartes décèle donc une difficulté

dans la thèse des *Principia* qui interdit explicitement de la répéter dans les *P. A.* et de résoudre les difficultés justement repérées par l'A. selon une option interprétative que Descartes a explicitement rejetée. On le voit, il ne s'agit que de l'ébauche d'une discussion de ce maître-livre qui demande désormais d'être prolongée et instruite par le commentaire cartésien.

G. O.

2. 1. 6. RODANO (Paola), *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*. Étude d'ensemble sur la « philosophie » cartésienne (p. 12), ramenée, pour l'essentiel, à la métaphysique des cinq premières *Méditations*. Repérant (p. 13) chez « tous les interprètes qui comptent » (tous français, semble-t-il, à l'exception de deux auteurs italiens, A. Del Noce et surtout Luigi Scaravelli, auteur d'un essai sur « la Première Méditation de Descartes » publié dans ses *Opere*, Florence, 1968, et suivi à travers tout l'ouvrage) le thème d'une « double forme » de cette « philosophie », l'A. se propose de « radicaliser » (p. 14) cette dualité ou diversité, au lieu de chercher, comme plusieurs commentateurs trop timides, à la masquer ou à la dissoudre. La dualité en question concerne la relation établie par Descartes entre l'*ego* et Dieu, et elle oppose à une audacieuse définition ou déduction du « *cogito-fini* » par rapport à l'« altérité » infinie d'un Dieu incompréhensible (*Méd.* I et II), le retour à une conception « participative » du rapport entre le fini et l'infini (*Méd.* III). Il s'agit donc du plus central et du plus spéculatif des problèmes de la « philosophie » cartésienne, dont les opérations cardinales sont ici étudiées en cinq chapitres.

Le chapitre I étudie la première moitié de la *Première Méditation*, dont le doute n'est plus, comme celui du *Discours*, une « pure et simple phénoménologie de l'erreur et du doute », mais une véritable « analyse des raisons qui nous poussent à mettre en discussion l'existence de toutes choses » (p. 35). En dépit de son titre (« Le doute et la logique »), ce chapitre traite essentiellement des arguments des erreurs des sens et du rêve.

Le chapitre II (« La volonté ») s'intéresse à la *vetus opinio* qui concerne « un Dieu qui peut tout ». La puissance de ce Dieu étant immédiatement qualifiée d'infinie (p. 64), la première question semble être celle de savoir d'où nous vient cette idée d'une puissance infinie. Selon l'A., notre volonté seule étant en nous « constitutivement infinie » (p. 78), nous ne pourrions penser l'infini que parce que nous sommes capables d'un désir infini (p. 79) ; « "l'infini" sera une idée innée seulement dans la mesure où il pourra se poser comme "objet" de notre capacité de vouloir » (*ibid.*). Mais, quoiqu'« absolument indubitable », cette idée qui procède de la volonté reste « confuse » (p. 87). L'idée « claire et distincte » d'un Dieu créateur et tout-puissant est donc seulement constituée sur son fondement : elle ne coïncide pas avec elle.

Le chapitre III, consacré à la doctrine de la libre création des vérités éternelles, réétudie les textes afférents, en mettant l'accent sur la séparation qu'induit cette doctrine « entre le principe d'identité et l'être » (p. 134) et en se demandant ce que, dans les conditions d'une contingence radicale de l'institution divine de ces vérités, il en sera des vérités concernant Dieu lui-même. Selon l'A., la structure ainsi créée « exclut, entre la nature humaine et l'être (du monde et de Dieu), toute possibilité d'*adaequatio* » (p. 137) ; elle exclut, aussi bien, tout passage proprement « rationnel » du fini à l'infini (p. 138).

Le chapitre IV, consacré au *Cogito*, en étudie l'effectuation et en discute les différentes interprétations, en particulier pour ce qui concerne ses fondements logiques. Le *Cogito* remet en jeu la logique comme telle et lui restitue la même validité « finie » qui lui revient dans le cadre de la doctrine de la création des vérités éternelles (p. 204-205).

Le chapitre V (« L'existence de Dieu ») est ici le plus critique, puisque traitant du retour de Descartes à l'ancienne conception « participative » de la relation du fini à l'infini. Il s'interroge sur la constitution de l'idée de Dieu sous le rapport de sa réalité objective (réduite ici au contenu représentatif). Cette idée, dont l'« évidence » est très problématique (p. 247), ne pourrait-elle être matériellement fautive ? « L'idée que nous pouvons nous faire de Dieu », écrit l'A., « étant indécidable quant à sa "forme logique", pourra bien ne pas être "fautive", mais en aucune manière nous ne pourrions la considérer comme "vraie" ; en réalité, sa "réalité objective" est proprement ce qui échappe à notre capacité de représentation ; laquelle donc pourra seulement se faire de Dieu une idée "obscur et confuse" » (p. 256), et qui n'est même pas « possible » (*ibid.*). C'est pourquoi, au bout du compte, sur la base des prémisses spéculatives de Descartes, la possibilité même d'un accès « rationnel » à l'existence de Dieu apparaît problématique (p. 286), et pourquoi les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu ne peuvent être que décevantes.

Il ne reste plus à l'A. qu'à conclure, en rejoignant J.-L. Marion (ici très souvent cité et à l'occasion discuté), que c'est Pascal qui devait recueillir et assumer, dans ses *Pensées*, les intuitions du « premier Descartes » (p. 315). Il est seulement dommage que, dans un parcours lui-même jalonné d'intuitions précieuses et de questions nécessaires, l'A. se soit si souvent autorisée à précipiter ses conclusions et à rapprocher les textes sans précautions excessives. Assez peu ancrée dans l'histoire de la métaphysique et de la théologie (trois mentions pour saint Augustin, six pour saint Thomas, cinq pour Suarez, deux seulement pour Scot et Occam...), son approche de la pensée cartésienne multiplie d'autant plus décidément les apories qu'elle semble disposer tous les éléments de la doctrine sur le même plan, et s'abstient de toute définition du projet cartésien dans son ensemble. Dans les premières lignes de cet essai au très beau titre (« la certitude inquiète »), il est dit qu'« un livre sur Descartes est comme un voyage fascinant et un peu risqué ». Cela est vrai sans doute, mais à condition d'ajouter qu'en philosophie l'« admiration » croît avec la prudence bien plutôt qu'avec la témérité.

D. K.

## 2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. *Descartes and his contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, ed. by Roger Ariew and Marjorie Grene, The University of Chicago Press, 1995, 261 p. ; prologue des éd. et épilogue de Marjorie Grene (p. 227-237) ; voir aux n°s 3. 1. 35. et 3. 2. 3, 4, 16, 20, 22, 28, 35, 37, 39, 44, 54, 55.

2. 2. 2. *Antoine Arnauld (1612-1694), philosophe, écrivain, théologien, Chroniques de Port-Royal*, 44, 1994, 436 p. (abrégé *Antoine Arnauld*) ; voir aux n°s 3. 2. 6, 10, 17, 34, 38, 40, 42, 46, 48, 53.

2. 2. 3. *L'individu dans la pensée moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles – L'individuo nel pensiero moderno secoli XVI-XVIII*, publié par / a cura di Gian Mario Cazzaniga – Yves Charles Zarka, Edizioni ETS, Firenze, 1995, 2 tomes ; voir aux n<sup>os</sup> 3. 1. 9. et 14 ; 3. 2. 11, 43.

2. 2. 4. BOUCHILLOUX (Hélène), *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Klincksieck, Paris, 301 p. Cet ouvrage a fait l'objet d'un compte rendu, centré sur son interprétation des rapports de Pascal à Descartes, dans le *Bulletin Hobbes (sic)* IX, 7. 4. (in *Aph*, 1997, 2).

2. 2. 5. FUNKENSTEIN (Amos), *Théologie et imagination scientifique au XVII<sup>e</sup> siècle*, PUF, Paris, 1995, 478 p. Tr. de l'éd.américaine, Princeton UP, 1986 omis par le BC XVII. Deux chap. sont consacrés à Descartes, au titre de l'omniprésence d'abord (« Descartes et More », p. 81-90), de la toute-puissance ensuite (« Descartes, les vérités éternelles et la toute-puissance divine », p. 204-218) ; d'autres chap. concernent les cartésiens.

2. 2. 6. HAWLITSCHKE (Kurt), *Johann Faulhaber (1580-1635). Eine Blütezeit der mathematischen Wissenschaften in Ulm*, Stadtbibliothek Ulm, 1995, 376 p.

2. 2. 7. KOLAKOWSKI (Leszek), *God owes us nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, The University of Chicago Press, 1995, 238 p. Traduction française *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, Paris, 1997, 304 p.

2. 2. 8. PETIT (Henri), *Descartes et Pascal*, Les Introuvables, Ed. L'Harmattan, 1995 (reprod. de l'éd. Rieder 1930 ; voir *Sebba* n<sup>o</sup> 2940).

2. 2. 9. WATSON (Richard A.), *Representational Ideas. From Plato to Patricia Churchland*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1995, xiii-172 p.

2. 2. 1. *Descartes and his contemporaries*. Ce beau recueil édité par Marjorie Grene et Roger Ariew publie les actes du colloque de Blacksburg (1993) consacré aux *Objections* faites aux *Méditations* de Descartes. On a rarement atteint une telle unité dans la publication des actes d'un colloque. Elle est due d'un côté à la présentation, puisque l'ensemble de la bibliographie des différentes études de ce recueil est regroupée à la fin (p. 239-252), et que s'y adjoint un *index rerum et nominum* (p. 255-261). Mais aussi et surtout à l'objectif très fermement défini par M. Grene et R. Ariew (prologue, p. 1-5) et à la conscience des enjeux que recouvre un tel objectif du point de vue de la nature et de la pratique de la philosophie, enjeux que M. Grene souligne dans l'épilogue (p. 227-237). Il s'agit de faire apparaître les liens qui unissent la pensée de Descartes avec les conceptions philosophiques et scientifiques de son temps, pour combattre le préjugé d'une pensée cartésienne dont le caractère novateur exclurait tout lien avec les thèmes traditionnels de la philosophie et de la science. Cette liaison s'observe de manière privilégiée dans l'ambition de Descartes de ne publier le texte des *Méditations* qu'assorties des *Objections* et des *Réponses*, alors que les *Méditations* elles-mêmes répondent déjà à des objections faites au *Discours* et aux



*Essais*. Il faut donc considérer comme un tout les *Méditations*, les *Objections* et les *Réponses*, et en particulier étudier précisément les *Objections*, et la personnalité philosophique des objecteurs, afin de faire apparaître le milieu culturel dans lequel Descartes se situe lui-même, et l'influence de ce milieu dans l'élaboration de la pensée cartésienne.

Ce recueil s'ouvre avec une introduction générale sur le rôle des *Objections* dans l'élaboration de la pensée cartésienne, due à Jean-Luc Marion, « The place of the *Objections* in the development of the cartesian metaphysics » (3. 1. 35.), qui met l'accent sur la relation essentielle, du point de vue de Descartes lui-même, des *Méditations* aux *Objections* et aux *Réponses*, d'une part, et au *Discours de la méthode*, d'autre part, en montrant que les *Méditations* se trouvent au cœur d'un double schéma responsorial : il s'agit d'un côté de répondre aux objections faites à la métaphysique du *Discours*, objections que Descartes lui-même avait engagé ses lecteurs à formuler, de l'autre, de ne publier les *Méditations* qu'assorties des *Objections* et des *Réponses*. La pensée cartésienne n'est donc pas un soliloque, mais se développe dès l'origine dans l'espace du dialogue. Suivent douze études sur les *Objections* et les objecteurs que nous reprendrons, comme le livre, en suivant l'ordre des *Objections*. Au terme de ces études l'épilogue de M. Grene met en évidence leur enjeu ultime. L'analyse contextualiste des textes en philosophie doit être étendue à tous les auteurs, et la philosophie elle-même doit être pensée de ce point de vue. M. Grene s'appuie en particulier sur la réforme accomplie par Descartes à l'intérieur de la tradition de la conception de la substance, dont l'origine remonte à Aristote, mais qui s'est enrichie dans l'histoire de nouvelles distinctions et de nouvelles notions. Descartes s'adresse à une théorie modifiée de l'accident, qui distingue entre accident et mode. Son extension, dans les *Réponses*, de la notion de mode à toutes les caractéristiques des corps est en conformité avec les théories scolastiques de la prédication (p. 230), ce qui prouve la dépendance de cette thèse à l'égard du dialogue avec les objecteurs (p. 231) et plus généralement avec les contemporains. Cela met aussi en évidence la nature dialogique de la philosophie occidentale. L'idée d'une systématisation de l'approche contextualiste des différentes pensées philosophiques se fonde sur ce constat et la conclusion qui en découle : l'histoire de la philosophie élargit et enrichit notre propre manière de philosopher, la philosophie ne saurait se dissocier de l'histoire de la philosophie. Loin d'être le simple recueil des actes d'un colloque, et loin de concerner seulement Descartes et ses contemporains, ce volume est un véritable manifeste appelant à modifier notre considération de l'histoire de la philosophie et de sa liaison avec la philosophie, autant qu'une démonstration de la pertinence de cette conception.

Sur les premières *Objections* :

– 3. 2. 55. VERBEEK (Theo), « The first *Objections* ». T.V. complète largement la biographie jusqu'ici très mince de l'auteur des *Premières Objections* en l'inscrivant dans un tableau général de la condition des catholiques aux Pays-Bas au début du XVII<sup>e</sup> s., en donnant des précisions importantes de chronologie, et surtout en brossant un portrait de Caterus à partir de son activité et de ses prises de position au sein du chapitre de Haarlem. Après avoir retracé l'argumentation des critiques de Caterus et souligné le fait qu'il s'agit du seul catholique participant au débat néerlandais à propos de la pensée cartésienne, l'A. met en évidence un certain nombre de parallèles entre les arguments de Caterus et les arguments des calvinistes qui prirent part au débat.

– 3. 2. 4. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Caterus' *Objections to God* » : J.-R. A. donne des précisions intéressantes sur la formation théologique de Caterus à Louvain, avant de s'attacher au problème principal pointé par les premières *Objections* : les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. L'A. retrace la progression de l'argumentation de Caterus et s'attache tout particulièrement à la question de la définition de l'idée, qui est en cause dans les critiques de Caterus, en interprétant cette critique à la lumière du cours sur la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin que professa Wiggers au temps où Caterus était élève à Louvain. La critique de Caterus se situerait donc dans la perspective de la critique que les thomistes adressent à la conception scotiste de l'idée.

Sur les deuxièmes *Objections* :

– 3. 2. 22. DEAR (Peter), « Mersenne's suggestion : cartesian Meditation and the mathematical model of knowledge in the seventeenth century ». P. D. montre que l'exposé géométrique des *Secondes Réponses*, du fait notamment de sa section de postulats, qui constitue l'établissement des principes fondamentaux de la déduction, est en conformité avec un usage philosophique courant au XVII<sup>e</sup> siècle du terme « méditation », tel qu'on le rencontre chez des auteurs comme Fabri, Casilius ou Zabarella. Ce terme recouvre en particulier l'idée de la procédure par laquelle l'esprit accède à la certitude des principes premiers. Cette signification rejoint ainsi l'usage cartésien du terme, de sorte que l'on peut conclure que Descartes hérite pour une part sa notion de méditation de l'usage philosophique courant à l'époque. La structure géométrique de l'exposé final des *Secondes Réponses* serait donc en affinité avec la méditation cartésienne.

– 3. 2. 28. GARBER (Daniel), « J.-B. Morin and the second *Objections* ». D. Garber lève partiellement le voile sur l'anonymat des auteurs des *Secondes Objections* collectées par Mersenne en mettant en évidence la référence implicite de l'exposé géométrique des *Secondes Réponses* au *Quod Deus sit* de J.-B. Morin (texte qui propose une preuve de l'existence de Dieu sous forme géométrique) et plus largement le rôle de Morin dans cette série d'objections, à la lumière des critiques du cartésianisme présentes dans l'*Astrologia Gallica* de Morin. L'A. peut ainsi, en analysant les critiques que Descartes fit au *Quod Deus sit* de Morin dans sa correspondance avec Mersenne conclure que Descartes a peu d'intérêt pour la méthode géométrique, ou synthétique, en métaphysique, que la question de l'analyse et de la synthèse n'est pas centrale pour Descartes, malgré l'importance que lui accordent les commentateurs, et que Descartes condamne l'utilisation de la synthèse en métaphysique, de sorte que l'exposé géométrique des *Secondes Réponses* aurait pour but principal de montrer les problèmes inhérents à une telle méthode et de la disqualifier.

Sur les troisièmes *Objections* :

– 3. 2. 54. SORELL (Tom), « Hobbes's *Objections* and Hobbes's system ». T. S. rejette l'interprétation suivant laquelle la pensée de Hobbes trouverait son origine dans l'opposition à la pensée de Descartes, au *Discours* et aux *Essais*, puis aux *Méditations*. Après avoir analysé les *Objections* aux *Méditations*, puis la question de l'influence du *Discours* et des *Essais*, l'A. conclue à une influence minimale de la pensée de Descartes dans la constitution de celle de Hobbes, en regard de ce que représentent la découverte des *Eléments* d'Euclide, et l'influence de Warner et de Payne.

– 3. 2. 20. CURLEY (Edwin), « Hobbes versus Descartes ». E. C. tente de réhabiliter les objections de Hobbes en montrant que celui-ci a bien compris la structure argumentative des *Méditations*, que l'on peut réinterpréter certaines de ses objections en leur donnant une réelle portée et que Hobbes a objecté à la seconde *Méditation* un argument qui porte effectivement, bien qu'il ne l'ait pas développé jusqu'à son ultime conséquence : la possibilité d'une preuve *a priori* de la non-existence de Dieu.

Sur les quatrièmes *Objections* :

– 3. 2. 16. CARRAUD (Vincent), « Arnauld : from ockhamism to cartesianism ». L'étude de V. C. s'attache à expliquer pourquoi les objections d'Arnauld aux *Méditations* ne sont pas anti-cartésiennes, mais au contraire tendent à dénoncer certaines thèses des *Méditations* et des *Premières Réponses* dans la mesure où elles contredisent les propres principes de Descartes. L'A. met au jour ce qui prédisposait Arnauld à adhérer si facilement au cartésianisme en étudiant les différents travaux qui l'occupèrent jusqu'en 1641, et en considérant tout particulièrement ce que nous savons du cours de philosophie qu'il professa à partir d'octobre 1639, notamment par les *Conclusions philosophiques* de Wallon de Beaupuis. L'A. montre ainsi que c'est l'occamisme d'Arnauld, notamment en logique (l'universel n'est qu'un signe, et la relation n'est rien en dehors de ses termes, p. 122), en physique (identification de l'extension et de la chose étendue, p. 124) et en métaphysique (la distinction entre essence et existence n'est qu'une distinction de raison, la source de la possibilité des choses est le pouvoir infini de Dieu, p. 124) qui constitue le « pré-cartésianisme » (p. 124) d'Arnauld, et explique son attitude dans les *Objections*. Ainsi, l'occamisme tout comme l'augustinisme a disposé favorablement l'esprit d'Arnauld aux thèmes de la pensée cartésienne, et celle-ci en retour a donné une cohérence nouvelle et décisive à l'occamisme comme à l'augustinisme.

– 3. 2. 39. NADLER (Steven), « Occasionalism and the question of Arnauld's cartesianism ». S. N. montre que Arnauld, bien que cartésien, innove en tentant de résoudre certains problèmes qu'il perçoit dans la métaphysique cartésienne, en particulier concernant le dualisme des substances. Cette séparation des substances qui le séduit dans la pensée cartésienne pose à ses yeux le problème de leur interaction, problème qu'il résout selon l'A. en recourant à un occasionalisme limité à la question de l'âme et du corps, qu'il n'étend pas au problème des relations entre les corps, et qui ne dénie pas aux substances finies leur pouvoir causal. L'A. montre comment ce recours partiel à l'occasionalisme est compatible avec la critique de l'occasionalisme de Malebranche (p. 140-142), puisque cette critique s'en prend davantage aux modalités de l'occasionalisme de Malebranche (Dieu agissant par des volontés générales indéterminées ; Dieu faisant tout, y compris déterminant nos volontés) qu'à l'occasionalisme en lui-même. Ce recours limité à l'occasionalisme le singularise parmi les cartésiens, autant qu'il le distingue de Descartes lui-même.

Sur les cinquièmes *Objections* :

– 3. 2. 44. OSLER (Margaret J.), « Divine will and mathematical truth : Gassendi and Descartes on the status of the eternal truths ». M. O. explique la différence entre les interprétations philosophiques des mathématiques de Gassendi et de Descartes par leurs divergences dans la conception de la relation de Dieu à la

création. Le débat entre Gassendi et Descartes sur la question de l'éternité et de l'immutabilité des essences, d'où suit la question du rôle de l'expérience dans la formation des idées mathématiques, est ainsi situé dans la perspective des spéculations médiévales sur la nature du pouvoir divin.

– 3. 2. 35. LENNON (Thomas M.), « Pandora ; or essence and reference ». Les *Cinquièmes Objections* et les textes qui s'y rapportent, dont l'ensemble constitue la *Disquisitio metaphysica*, sont le théâtre d'une confrontation entre deux systèmes métaphysiques, qui se heurtent principalement à propos de la question de l'indivisibilité de l'essence. Celle-ci est en jeu dans la notion cartésienne de nature immuable, et en particulier la manière dont nous accédons à l'idée de Dieu. Ce débat met en jeu deux conceptions de la référence. La théorie cartésienne est une version de la théorie traditionnelle selon laquelle la référence est déterminée par l'essence, elle trouve ses sources chez Eustache de Saint Paul, qu'elle modifie du fait de la conception cartésienne du mode et de sa relation à la substance (p. 177). La conception que Gassendi refuse en dénonçant la thèse de l'indivisibilité des essences, anticipe sur la conception de Locke, explicitée plus tard par Kripke, d'une référence directe, indépendante de l'essence.

Sur les sixièmes et septièmes *Objections* :

– 3. 2. 37. MENN (Steven), « The greatest stumbling block : Descartes' denial of real qualities ». S. M. montre qu'en refusant d'admettre des qualités réelles, Descartes se situe dans un questionnement traditionnel dans la scolastique, celui de savoir en quelle mesure la nature des choses répond à la structure de notre langage et de notre jugement, mais aussi que le refus cartésien des qualités réelles constitue une prise de position bien plus radicale que celle d'aucun des auteurs scolastiques qui ont affirmé la différence entre la nature des choses et la structure de notre langage.

– 3. 2. 3. ARIEW (Roger), « Bourdin and the seventh *Objections* ». R. A. montre que l'on peut donner une réponse à l'interrogation de Descartes concernant la portée des *Septièmes Objections* : sont-elles strictement individuelles ou représentent-elles la position des jésuites dans leur ensemble ? En étudiant les autres écrits de Bourdin, et en mettant en relation les *Objections* de Bourdin et les condamnations du cartésianisme dans l'ordre des jésuites après la mort de Descartes, l'A. conclut qu'il faut considérer que les *Septièmes Objections* sont une réponse collective des jésuites. Un des points principaux de l'argumentation réside dans le fait que les objections de Bourdin sont avant tout des objections s'adressant à la méthode cartésienne et à son point de départ dans le scepticisme, ce qui rejoint un des thèmes courants des condamnations jésuites du cartésianisme de la fin du XVII<sup>e</sup> s. et du début du XVIII<sup>e</sup> s.

L. R.

2. 2. 2. Antoine Arnauld (1612-1694), philosophe, écrivain, théologien. La publication des actes du colloque qui s'est tenu en Sorbonne du 29 septembre au 1<sup>er</sup> octobre 1994, à l'occasion du tricentenaire de la mort d'Antoine Arnauld, donne assurément lieu à un ouvrage important pour les études arnauldianes, mais aussi pour l'histoire du cartésianisme. Les différentes études réunies en ce volume font le point sur les diverses dimensions de l'œuvre philosophique et théologique d'Arnauld, de la jeunesse parisienne au collège du Mans, puis en Sorbonne, jusqu'à l'exil des dernières années. En une introduction utile, deux

des organisateurs, Hélène Bouchilloux et Antony Mac Kenna, nous permettent de nous orienter dans ce volume à plusieurs entrées. A. Sedgwick et J. Gres-Gayer « situent Arnauld dans sa famille et dans le mouvement gallican » ; J. Lesaulnier et H. Savon « étudient les premières luttes théologiques autour de la *Fréquente Communion* » ; D. Leduc-Fayette propose une réflexion sur l'Écriture Sainte et sa traduction, et B. Chédozeau s'attache à la querelle avec Nicole sur la grâce générale. P.-J. Salazar s'intéresse à la rhétorique arnaldienne, notamment en sa dimension apologétique, alors que Y. Mochizuki traite des positions essentielles d'Arnauld et de Pascal sur la portée du « langage d'auto-rité ». T. Shiokawa précise le sens de la distinction arnaldienne de la foi divine et de la foi humaine. Les relations entre Arnauld et la cour de Rome retiennent l'attention de J.-R. Armogathe, plus spécialement, les rapports d'Arnauld et de Rancati, alors que M. Le Guern s'intéresse aux relations complexes d'Arnauld avec la Compagnie de Jésus. De cette partie théologique du colloque, nous devons signaler enfin la remarquable contribution d'Elmar Kremer qui reprend et affine l'étude parue en 1994 dans le volume *The Great Arnauld* (voir BC XXV, 2. 2. 2.) : en portant sur les rapports de la grâce et de la liberté chez Arnauld, et en commentant l'*Humanae libertatis notio* (3. 2. 34.), elle intéresse indirectement, mais fondamentalement, les études cartésiennes.

La dernière section de l'ouvrage se concentre autour de l'activité philosophique de celui qui fut à la fois objecteur de Descartes – mais aussi défenseur du cartésianisme –, contradicteur sans faiblesse de Malebranche et destinataire du fameux sommaire du *Discours de Métaphysique*. Ces pages (229 à 380) jettent un nouveau jour sur certains aspects des relations d'Arnauld avec le cartésianisme.

J. Beaudé (3. 2. 6.) ouvre brièvement la section par des considérations superficielles sur les rapports du *Discours de la méthode* avec la *Logique de Port-Royal* au travers du témoignage de Baillet. L'auteur rappelle la position quelque peu paradoxale de Baillet quant à la présence, mais aussi l'absence, d'une logique véritable dans le *Discours*. La logique de Descartes aurait été écrite par d'autres, après sa mort. L'on peut regretter, en cette évocation, l'absence totale de référence aux *Regulae* qui occupent pourtant, en ce dossier, une place primordiale.

H. Bouchilloux (3. 2. 10.) s'intéresse à « l'usage de la logique selon Arnauld ». Cette réflexion se fonde sur un paradoxe initial : Arnauld et Nicole – auquel l'auteur attribue sans hésiter la paternité du premier *Discours* préliminaire de la *Logique* ! – entreprennent une logique placée sous le patronage de deux auteurs (Descartes et Pascal) qui, tous deux, formulèrent une méthode distincte de la logique et critiquèrent sévèrement la logique traditionnelle. L'auteur rappelle les reproches que Descartes adresse à la logique, puis l'infléchissement pascalien de ces mêmes reproches. Tout en adressant ce double hommage, Arnauld semble néanmoins récuser le mépris pascalien et cartésien pour la logique traditionnelle ; ce constat suscite une question intermédiaire : Arnauld peut-il, sans contradiction, adhérer aux conceptions cartésiennes et pascaliennes du jugement, les critiques de la logique traditionnelle dans les œuvres de ces deux penseurs ne dérivent-elles pas précisément de leur conception du jugement ? L'on peut se demander si Arnauld ne cherche pas une « troisième voie » pour réaménager la logique héritée d'Aristote et décriée par ses inspirateurs. H. Bouchilloux tente ensuite de dessiner les contours de cette troisième voie ; rejoignant par avance certaines conclusions de J.-C. Pariente (cf. *infra*), l'auteur voit dans

le jugement, d'ailleurs étendu au regard de sa délimitation cartésienne, le pivot de la logique d'Arnauld. Celle-ci n'est plus un *organon*, mais permet l'appropriation de toutes les disciplines qui « fournissent la matière dont elle est forme vivante ». L'auteur montre que forme et contenu n'entretiennent plus désormais un double rapport d'extériorité. C'est par l'examen du langage et des sciences que les règles de la vraie logique devront se dégager, sans les précéder formellement. Ce faisant, la logique évite d'encourir le reproche d'inutilité.

J.-C. Pariente (3. 2. 46.), en un texte particulièrement dense et précis, s'intéresse au problème des « termes singuliers dans la *Logique* de Port-Royal ». L'on ne saurait ici reconstituer l'argumentation fine d'un texte qui n'en demeure pas moins remarquablement clair. L'auteur rappelle que les termes singuliers se divisent en deux catégories : les noms propres et les « descriptions définies ». Ces deux catégories posent des problèmes à la logique autant qu'à la philosophie ; ceux-ci paraissent essentiellement liés à la caractéristique de ces termes, plus exactement à la fonction qui leur est reconnue d'établir une relation entre le langage et la réalité, entre les mots et les choses. Les termes singuliers désignent une singularité en prétendant la constituer en un objet pour le discours ; la réflexion porte dès lors sur deux modes de réalisation de cette fonction : soit l'utilisation des noms propres, soit celle d'un « terme complexe » précédé d'un article, ainsi, « le prince des philosophes ». J.-C. Pariente indique les divers problèmes que posent ces procédés de désignation des individus : un problème ontologique, une question de catégorisation, et enfin un problème purement logique ; l'on demande en effet comment des termes singuliers peuvent être utilisés en un syllogisme, dans une perspective qui demeure celle de l'*Organon* aristotélicien. Pour l'auteur, le génie de la *Logique* ne réside pas prioritairement dans des innovations d'ordre logique ; il s'agit plutôt pour les Messieurs de repenser une discipline héritée d'Aristote et du Moyen Âge dans un « cadre philosophique fourni par Descartes, Augustin, et au-delà d'eux, Platon, en un mot, dans le cadre d'une théorie des idées ». On ne connaît que par des idées en nous, ce qui engage le primat de la réflexion sur la nature des idées. Toute analyse du langage est dès lors placée en dépendance de cette théorie. L'auteur s'intéresse ensuite à l'enrichissement que la *Logique* apporte au syllogisme en traitant explicitement du problème de l'utilisation des termes singuliers. Se fondant sur la notion d'« étendue des idées », les auteurs de l'*Art de penser* réinvestissent dès lors les aménagements ockhamiens, et visent à ménager un site théorique et fonctionnel pour les termes singuliers. À la suite de certaines analyses, l'auteur aborde le problème des termes singuliers « non distinctement exprimés » ; il convient d'élucider l'énoncé produit en II, 12, à propos de Rome. Il évoque un autre cas de malentendu que l'*Art de penser* étudie sous le nom d'« équivoque d'erreur ». J.-C. Pariente retient un exemple dont l'intérêt historique et théologique est immédiatement évident : celui de l'expression « sens d'un auteur » ou « doctrine d'un auteur », et souligne le lien de telles analyses avec les polémiques d'Arnauld et de Nicole à propos de l'expression « sens de Jansénius », utilisée dans les discussions autour du *Formulaire*. Au-delà d'un intérêt documentaire et historique évident, ce texte constitue une approche philosophique du problème de l'expression linguistique des singularités et, serions-nous tentés d'ajouter, de leur « objectivation » valide dans le discours philosophique.

La communication de V. Carraud (3. 2. 17.) reprend en français, en l'enrichissant de plusieurs notes et en précisant quelques points, la conférence en américain dont il est rendu compte en 2. 2. 1.

A.-R. Ndiaye (3. 2. 42.), revenant sur une question qu'il lui fut plusieurs fois donné de traiter, interroge le statut des vérités éternelles dans la philosophie d'Arnauld. L'auteur tente d'expliquer le silence d'Arnauld sur la théorie de la « création » des vérités, lui qui ne pouvait pourtant ignorer une thèse majeure du cartésianisme. Selon A.-R. Ndiaye, Arnauld récuse implicitement la doctrine de la création des vérités dans les IV<sup>e</sup> *Objections*, en refusant de faire dépendre les vérités de la volonté arbitraire de Dieu et en refusant tout autant de leur appliquer la causalité efficiente, « considérée du point de vue de leur nature ou essence ». L'innéisme des vérités en l'esprit ne saurait impliquer un point de vue créationniste. Ainsi, aux yeux de l'auteur, Arnauld serait-il implicitement opposé à la doctrine cartésienne, bien qu'il n'en dise explicitement rien. Semblant ignorer l'article devenu classique de J.-L. Marion concernant les vérités éternelles chez Spinoza, Malebranche et Leibniz (voir le BC XVI, 3. 2. 16.), l'auteur ne nous semble pas faire suffisamment droit, par ailleurs, à la distinction leibnizienne entre nécessité absolue et nécessité hypothétique.

Avec Martine Pécharman-Petit (3. 2. 48.), nous abordons la question de la validité de la preuve cartésienne de la distinction réelle de l'âme et du corps. En un texte serré et remarquablement rigoureux, M. Pécharman-Petit suit pas à pas le scrupule qu'Arnauld présente à Descartes dans les IV<sup>e</sup> *Objections*, à propos de la preuve de la *Méditation* VI. Il s'agit en outre de comprendre pourquoi l'objection adressée en 1641 à Descartes ne fut pas maintenue. Pour Arnauld, il importe de savoir si les moyens de la démonstration fournis par Descartes sont « proportionnés » au *demonstrandum* annoncé dès la Préface des *Méditations*. Il convient de demander si l'argument qui établit la séparation réelle entre la chose qui pense et le corps doit être déduit à partir du principe découvert dans la *Méditation seconde* : du fait que je doute et que je pense, il ne s'ensuit pas pour autant que je ne sois pas (en réalité) un corps. Il est simplement établi que dans la supposition de l'inexistence des corps, « je connais qu'il n'appartient rien d'autre à mon essence sinon que je suis une chose qui pense ». Il convenait de démontrer encore comment, de ce que je ne me connais que comme une chose qui pense, il s'ensuit que rien d'autre n'appartient en effet à ma nature. L'objection d'Arnauld peut ainsi se résumer : la conséquence de ce que X peut être conçu sans Y à X peut exister sans Y, n'est pas bonne ; il convient du moins de légitimer plus complètement le passage du plan du concept à la réalité ontique. La possession d'idées claires et distinctes de deux natures n'autorise pas l'inférence de la distinction réelle, aussi longtemps du moins que le mode de distinction des idées demeure indifférencié, et donc équivoque.

On le pressent, la réflexion se porte sur la nécessaire différence entre la connaissance par abstraction – en l'occurrence risquée – et la connaissance adéquate. Pour Arnauld, il manque à la démonstration de la distinction réelle la preuve préalable que les deux idées ne sont pas des idées abstraites ; or seule la *Méditation* II semble pouvoir fournir le « supplément de preuve ». L'auteur décrit la mise en œuvre d'un paradigme destiné à tester la résistance de l'argument de la *Méditation* II à l'hypothèse de l'abstraction. Dans la mineure du syllogisme qu'Arnauld attribue à Descartes, l'auteur de l'*Art de penser* ne considère pas que la non-inclusion de la pensée dans l'idée du corps, et réciproquement, de l'étendue dans l'idée de l'esprit, puisse signifier l'exclusion réciproque des deux attributs. Martine Pécharman-Petit montre comment les IV<sup>e</sup> *Réponses* amèneront Arnauld à abandonner l'objection ; en un dernier moment de sa réflexion, l'auteur analyse la façon dont l'*Art de penser* parvient à une réécriture de la

preuve cartésienne. La question posée dans les *IV<sup>e</sup> Objections* – comment être certain qu'une connaissance abstraite de l'âme et du corps ne se fait pas passer pour une connaissance de leur essence – ne se pose plus dès lors qu'un projet de logique exige une attention accrue aux idées et aux divers modes du concevoir. Instruit par l'usage que font les *IV<sup>es</sup> Réponses* de l'argument par la négation réciproque, Arnauld redécouvre le critère avancé par Descartes dans les *I<sup>res</sup> Réponses* pour s'assurer que dans la démonstration de la distinction, la connaissance par abstraction d'un mode ne se fait pas passer pour l'intellection distincte d'une substance. Il apparaît finalement que l'esprit peut faire naturellement la différence entre ces deux façons de connaître. *L'Art de penser* assure la pleine représentativité de l'idée et le passage de l'idée de substance à la substance représentée dans l'idée. Désormais, il suffit d'établir que l'étendue ne peut être une modification de la substance qui pense et inversement. La permanence des idées (quand chacune peut être pensée sans l'autre), est irréductible à la persistance d'idées abstraites dont l'une serait plus générale que l'autre. Martine Pécharman-Petit peut ainsi conclure que c'est dans la *Logique* de Port-Royal et non dans la *VI<sup>e</sup> Méditation* que la preuve cartésienne de la distinction trouve sa formulation définitive. L'on pourrait ajouter que l'analyse de M. Pécharman-Petit jette un jour nouveau sur la genèse de la preuve malebranchiste de la distinction de l'âme et du corps, puisque l'oratorien se contentera lui aussi du critère de la permanence des idées et de la négation réciproque, dès lors que l'idée – la seule idée d'étendue y suffisant – représente adéquatement son objet. Ainsi la *Logique* jouerait-elle un rôle décisif dans le passage du cartésianisme au malebranchisme sur ce point.

Steve Nadler (3. 2. 40.) étudie Arnauld, Leibniz et Malebranche à partir d'une même question philosophique : celle de la théodicée. Si les théodicées leibnizienne et malebranchiste divergent nettement, reste qu'elles font l'objet d'un commun refus chez Arnauld. Le rejet d'Arnauld permet par conséquent de souligner de frappantes similitudes, quoique moins évidentes. S. Nadler rappelle d'abord les similitudes du projet, mais aussi la divergence initiale entre ce qu'il nomme le « Dieu déontologique de Malebranche » et le « Dieu conséquentialiste leibnizien ». Pourquoi, alors qu'il attaque violemment le projet malebranchiste, Arnauld épargne-t-il le philosophe allemand ? Le regard d'Arnauld peut faire apparaître des divergences, mais en ce même regard, ces différences font place au diagnostic de similitudes, constitutives d'un projet de théodicée. Le solitaire de Port-Royal est fondamentalement hostile aux conceptions que Malebranche et Leibniz se font de la liberté divine. Arnauld récuse les théodicées au titre d'une préférence marquée pour la liberté inconditionnée de Dieu par rapport à sa sagesse.

Denis Moreau (3. 2. 38.) entend montrer que l'usage arnaldien du genre polémique ne relève pas seulement d'une détermination psychologique, mais possède une forte justification théorique. Ceci permet de comprendre, selon lui, la polémique des deux penseurs que sont Arnauld et Malebranche comme le « conflit des deux grandes théories de la constitution et de l'acquisition du savoir ». L'auteur souligne les raisons du reproche qu'Arnauld adresse à Malebranche : celui d'être un méditatif. Derrière ce qualificatif ironique se cache une conception développée de la pratique de la philosophie, plus spécialement du critère de l'évidence. La méditation solitaire de Malebranche aboutit à un orgueil théorique et une excessive confiance dans la valeur d'évidences qui pourraient bien n'être que des convictions subjectives. Les reproches d'Arnauld



permettent en outre de l'inscrire dans le débat qui anime les milieux cartésiens contemporains. Comment éviter une possible dérive subjectiviste du critère de l'évidence ? En rapprochant les textes de la polémique que mène Arnauld de la *Logique* (III, 20), Denis Moreau montre que l'évidence peut toujours être travaillée par l'amour propre, l'intérêt ou les passions. Selon Arnauld, le risque qu'affronte le critère cartésien est d'abord « anthropologique ». Il convient donc de sortir de la solitude en sollicitant avis et remarques. La communauté des philosophes contraint chacun à soumettre ses évidences au regard critique de l'autre. La tradition peut elle aussi fonctionner comme une instance de contrôle et de validation. Le style polémique devient un instrument décisif pour la genèse du vrai. Il convient enfin d'évaluer, du point de vue de l'histoire du cartésianisme, la portée philosophique de cette opposition entre polémique et méditation. Comment l'*ego*, chercheur du vrai, peut-il intégrer son rapport à l'altérité ? Il en va d'une question de méthode : pour Denis Moreau, l'opposition des deux cartésiens est comme l'épanouissement de tensions qui travaillent déjà le corpus de Descartes. Après avoir recensé les textes cartésiens qui accréditent l'hypothèse d'une plus grande fidélité de Malebranche, l'auteur suggère toutefois que d'autres pratiques cartésiennes ont influencé Arnauld. Il s'agit d'interroger le statut épistémique de l'objection. Si les *Méditations* restent premières, il se pourrait que les *Objectiones* – et donc les *Responsiones* qui sont plus que des « éclaircissements » – participassent elles aussi à l'avènement du vrai. Arnauld dessine les contours d'un *ego* « poreux à l'altérité », et ainsi, l'auteur de la *Fréquente communion* pourrait, à meilleur droit que Malebranche, revendiquer une part de l'héritage cartésien.

Jean-Luc Solère (3. 2. 53.), en un texte informé et synthétique, fait le point sur une question et une querelle délicate : il interroge les liens ambigus du plaisir et du bonheur chez Malebranche et Bayle d'une part, et la position d'Arnauld développée dans les ultimes rebondissements de sa dispute avec Malebranche d'autre part. Au lieu de risquer un stérile rappel des différentes pièces d'une polémique compliquée, l'auteur regroupe les problèmes abordés en six points qui permettent de s'orienter aisément. Il s'agit ainsi d'interroger successivement l'anti-stoïcisme, le pan-édonisme, l'humanisme, les rapports de l'âme et du corps, la sagesse et la volonté de Dieu et l'apologétique. J.-L. Solère est amené à souligner un certain humanisme d'Arnauld qui cite Cicéron au côté d'Augustin ; il accorde une attention particulière aux *conclusiones* de 1641, puis retrace les linéaments de la thèse de Malebranche, au terme de laquelle « tout plaisir rend heureux ». L'auteur montre que la querelle sur le plaisir a pour horizon la question de l'amour de Dieu ; citant des textes de Bayle, il exhibe les ressorts profonds de la doctrine malebranchiste du plaisir. L'opposition sur la nature du plaisir rejaillit sur leur conception respective de l'apologétique : Arnauld dénoncera une apologétique impuissante au titre de la non connaissance de l'âme. L'auteur conclut à un certain « déchirement » de la pensée chrétienne.

J.-C. B.

2. 2. 3. *L'individu dans la pensée moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles* : sous ce titre, homonyme du colloque qui s'est tenu à Paris du 16 au 18 septembre 1993 et à Pise du 30 septembre au 2 octobre 1993, sont réunies en deux volumes les études (41) jalonnant, auteur par auteur, la pensée moderne (c'est-à-dire de « quelques penseurs antiques » à Marx !). Trois articles intéressent particulièrement les études cartésiennes. Une contribution indirecte mérite d'être mention-

née, l'étude au caractère technique prononcé que G. Olivo a consacrée à « L'impossibilité de la puissance : les conditions de la pensée de l'individu chez Suarez », qui permet de mieux comprendre et de cerner certains aspects de la pensée cartésienne.

F. de Buzon (3. 1. 14.) s'attache à un problème délicat et bien connu du commentarisme cartésien : l'individuation des corps. La difficulté semblera bien moins grande après la lecture de cette étude qui clarifie et rectifie nombre d'éléments qui restaient aporétiques dans les interprétations déjà données des textes de ce dossier. Le but avoué est de différencier les contextes et les problèmes posés par des textes apparemment contradictoires. Deux niveaux d'analyse permettent ce travail. D'abord (p. 174-181) celui, général, de la théorie de la substance. Que dit Descartes de la substantialité eu égard au(x) corps ? Les corps individuels ne sont-ils que des modes de la substance corporelle, ou bien cette dernière est-elle composée de parties qui sont elles-mêmes des substances corporelles ? Contre M. Gueroult, dont la thèse est reconsidérée point par point, l'A. montre que Descartes a bien pris soin de distinguer mode et partie (notamment), qu'il ne dit jamais que les corps sont des modes, mais bien que ce sont des parties, et, qui plus est, que les parties d'un corps sont des substances (IV<sup>e</sup> Réponses). Après la substantialité, il est question de l'identité des corps individuels dans la physique et dans la théorie de la perception (p. 181-186). Si du point de vue métaphysique, comme le montre l'analyse du morceau de cire, le corps individuel est le même en fonction de sa quantité (et non de sa figure), du point de vue de la physique abstraite (des corps absolument durs dans un espace absolument fluide), la permanence du corps dépend de la solidarité et de la figure et du mouvement. Dans les deux cas, la permanence et l'identité du corps sont possibles. Mais, il n'en est plus ainsi dans le monde physique effectif. D'où vient donc le jugement de permanence ? L'A. répond à cette question en analysant le concept de superficie (tel qu'il est notamment développé dans les textes sur l'eucharistie) qui est l'élément nécessaire au contact, c'est-à-dire à la perception. Cette dernière est à jamais confuse car la superficie est toujours plus ou moins en mouvement, étant faite de parties visibles et invisibles, ayant des intervalles remplis par d'autres matières que le corps sensible.

F. Azouvi (3. 1. 9.) présente une étude, courte mais stimulante, visant à souligner le déplacement problématique que Descartes fait subir à la question de l'individuation. Après avoir rappelé pourquoi il est impossible de penser une subjectivité corporelle chez et à partir d'Aristote (saint Thomas, Duns Scot, Suarez), l'A. prend toute la mesure d'un mouvement aboutissant à Maine de Biran, et au-delà à la phénoménologie. La nouveauté cartésienne est qu'abandonnant l'hylémorphisme pour la dualité des substances, la relation d'*habitus* entre l'âme et le corps n'est plus pertinente. En effet, il s'agit alors de penser le corps comme une substance solitaire (Avicenne). Mais, que dire de l'union ? L'A. revient sur le texte de la VI<sup>e</sup> Méditation dans lequel Descartes marque qu'il y en va d'un « droit particulier » (AT IX-1, 60), c'est-à-dire qu'il faut comprendre pourquoi l'on peut, par exemple, parler de *sa* jambe. L'âme a ce droit en raison d'un sentiment d'appartenance. C'est parce que l'âme sent en elle et éprouve le corps auquel elle est unie, qu'elle dira qu'elle bouge sa jambe et non la jambe. Tel est le sens de l'union de l'âme et du corps. L'A. se désintéresse, à bon droit, de la question de savoir d'où vient l'indivisibilité du composé, de l'âme ou du corps. Cette question demeure dans une perspective ontologique. Or, l'équivocité du corps (conçu selon le nombre ou selon l'union à l'âme), telle qu'elle est

exposée dans la *lettre à Mesland* du 9 février 1645, obéit à une autre logique culminant dans une « phénoménologie de l'existence corporelle subjective » (p. 266). Ce changement problématique est confirmé, dans un troisième moment, par l'examen rapide des différentes conceptions de l'union de l'âme et du corps chez Régis, Desgabets, Cordemoy, Clauberg et Geulincx. L'A. remarque que moins l'union est pensée étroitement, plus l'attention se porte sur ce qu'est le corps. Les essais terminologiques pour penser l'union dans cette voie ouverte par Descartes ne semblent couronnés de succès qu'avec la formule de « corps propre » que l'A. repère pour la première fois chez Leibniz.

H. Bouchilloux (3. 2. 11.) énonce ce qu'est l'individualité selon Descartes, ou plutôt selon l'étude de Mme Geneviève [Rodis-]Lewis, en précisant immédiatement que la critique qu'en donne Pascal n'en est pas une de « technique » (p. 189, 191) portant sur l'individualisation (p. 189-190, pourquoi esquiver individualisation ?), mais « une critique de l'esprit de la philosophie cartésienne » (p. 191). C'est en se référant à Descartes et à Montaigne que l'on peut voir Pascal rejeter leurs deux conceptions du « sujet » (on rappellera, une fois de plus, que Descartes n'emploie jamais « sujet » en ce sens). L'A. précise d'abord que pour Pascal, l'immortalité de l'âme n'est pas connue par une « intuition intérieure » (p. 193) comme c'est le cas chez Descartes (doit-on rappeler encore qu'il n'emploie jamais en français intuition, *a fortiori* intérieure), ensuite que si l'on ne connaît pas notre âme, on doit cependant dire que l'âme de l'homme est immortelle. À ce prix, Pascal peut reprendre les propos de Montaigne se moquant des philosophes qui prétendent connaître l'âme. S'éloignant de Montaigne en préférant Descartes, les thèses pascaliennes n'en sont pas moins éloignées du cartésianisme. Notamment, si l'homme diffère par nature des animaux parce qu'il pense, le péché le rend semblable aux bêtes. De plus, la pensée différencie hommes et bêtes non en tant que telle (Descartes) mais en tant qu'elle est pensée de la misère. La conclusion de l'article est contestable : que pour Pascal la grandeur de l'homme « se manifeste dans l'intersubjectivité » donne lieu à une formulation pour le moins étonnante, « Dieu lui-même s'incarne dans l'autre » (p. 198).

M. D.

2. 2. 6. HAWLITSCHKE (Kurt), *Johann Faulhaber (1580-1635). Eine Blütezeit der mathematischen Wissenschaften in Ulm*. Il s'agit, à la suite de l'ouvrage d'Ivo Schneider (*Johannes Faulhaber 1580-1635, Rechenmeister in einer Welt des Umbruchs*, Birkhauser, Basel/Boston, 1993, 271p., c.r. à paraître dans le BC XXVII) de la plus importante biographie consacrée au maître-calculateur (et maître-chanteur) d'Ulm. La rencontre avec Descartes paraît, contre les doutes émis par Schneider, définitivement établie, le matériel mis en œuvre sur ce point étant sensiblement le même que celui utilisé par Kenneth Manders, « Descartes et Faulhaber », liminaire I du BC XXIII, *Aph*, 1995, 3. On trouvera dans cet ouvrage une biographie de Faulhaber, une description détaillée de ses ouvrages avec de nombreuses reproductions et citations, des informations sur les mathématiciens d'Ulm et sur les relations de Faulhaber avec ses contemporains illustres, Descartes et Kepler. Un choix de lettres inédites est donné en annexe. Il s'agit d'une contribution essentielle à la compréhension du milieu dans lequel Descartes conçoit la *mathesis universalis*. Il resterait maintenant à étudier plus précisément la manière dont Descartes admet ou rejette l'art des calculateurs.

F. de B.

2. 2. 9. WATSON (Richard A.), *Representational Ideas. From Plato to Patricia Churchland*. Cet ouvrage tente d'établir que toutes les philosophies occidentales pensent la représentationalité de l'idée par la ressemblance de l'idée avec son objet. Et par ressemblance, il faut entendre un isomorphisme, c'est-à-dire une « correspondance formelle entre des ensembles distincts », par ex. entre des figures géométriques et des fonctions algébriques. Le livre parcourt quelques figures essentielles de l'histoire de la philosophie, de Platon à la neurophilosophie (P. Churchland ou R. Cummins) en passant par Aristote, Descartes et quelques cartésiens (Malebranche et Arnauld), Hume, Wittgenstein et Carnap. Descartes et les cartésiens occupent une place de choix, ne serait-ce que parce que Descartes est le « père du représentationalisme » (p. 47).

L'analyse de la théorie cartésienne de l'idée et de sa dépendance à l'égard de la ressemblance souligne le décalage entre l'anthropologie dualiste de Descartes et ses explications physiologiques de la perception. L'irréductibilité de la pensée et de l'étendue est maintenue par Descartes, alors même que sa conception de la perception exclut l'indépendance du concept ou de l'image mentale à l'égard de l'image cérébrale et, en définitive, ne cesse de requérir un remplissement du concept par l'image : « Quand il explique comment les idées (les images ou les concepts) représentent leurs objets, Descartes n'échappe pas à la notion de ressemblance, même s'il refuse explicitement qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir quelque ressemblance entre eux » (p. 37). L'argumentation souligne essentiellement l'impossibilité pour Descartes de disjoindre entendement et imagination : malgré leurs sources différentes, les deux idées du soleil (AT VII, 39, 15-29) le représentent toujours comme un disque, c'est-à-dire comme quelque chose de figurable : une image. « Le contenu d'un concept descriptif dépend nécessairement de l'image (*imagery*) qu'il décrit » (p. 24). Par l'intermédiaire de l'image, le concept ressemble donc à son objet. Ce lien image-objet fait l'objet d'une seconde étape de l'analyse : il s'agit alors de montrer comment les « images matérielles dans le cerveau ressemblent à leurs objets, non parce qu'elles seraient des petites peintures, mais parce qu'elles sont coordonnées à eux » (p. 31). L'auteur se fonde principalement sur le texte des *Principes de la philosophie*, I, 70 (AT VIII-1, 34, 26-30) : « il y a beaucoup de caractéristiques, telles que la grandeur, la figure et le nombre que nous percevons clairement être actuellement ou, au moins, pouvoir être actuellement dans les objets d'une manière qui correspond exactement à notre perception sensible ou à notre conception » (je traduis la version anglaise utilisée par l'auteur : les textes latin et français sont peut-être moins formels). Sans doute la perception ne s'effectue ni par les sens ni par l'imagination mais par le seul entendement. Il reste néanmoins que des caractéristiques telles que le nombre, la grandeur ou la figure ne peuvent être perçues sans l'intervention d'une image qui, à la manière d'un isomorphisme, règle la correspondance entre deux réalités distinctes (ici le concept et son objet). Le cœur du problème est en définitive la question de la réalité objective des idées : sur quoi se fonde-t-elle ? Comment différencier une idée d'une autre ? L'auteur montre alors que, en dépit de leur dissemblance, la sensation et son objet sont en correspondance. D. soutient en effet que nous percevons par la vue des qualités telles que « la lumière, la couleur, la situation, la distance, la grandeur et la figure » (AT VI, 130, 19-20). Par ailleurs, il coordonne l'image visuelle avec l'image cérébrale : aux différences qualitatives et internes à la sensation (image visuelle) correspondent des différences dans les mouvements cérébraux qui les causent (image cérébrale). Mais, dans la mesure où nous ne voyons pas cette image

cérébrale et où l'image visuelle, aux dires de Descartes, ne ressemble pas à son objet, on comprend mal comment l'image visuelle pourrait donner accès aux qualités matérielles des objets perçus (par ex. leur grandeur, leur situation, etc.). Il y a donc une ressemblance entre l'image visuelle et l'image cérébrale et, par leur intermédiaire, entre l'idée ou le concept et son objet : la réalité objective de l'idée est en fait un autre nom pour dire la ressemblance entre l'idée et son objet.

Les conclusions de l'auteur sont identiques concernant Malebranche et Arnauld. Ces deux philosophes conçoivent la représentativité de l'idée par le biais de la ressemblance. Pour le premier en effet, l'idée est un archétype et elle est liée par la ressemblance à son objet. L'auteur s'efforce de montrer que, en dépit de l'absence d'interaction entre le corps et la pensée, les « sensations sont en fait les éléments sensibles d'une image mentale qui ressemble à ses objets matériels parce que ces mêmes éléments ressemblent aux images cérébrales qui, elles-mêmes, sont liées par la ressemblance à ces objets » (p. 57) : l'idée et son objet se ressemblent donc puisque l'image mentale et l'image cérébrale se ressemblent. À propos de la conception arnauldienne de l'idée, l'auteur montre (sans, d'ailleurs, de véritables appuis textuels) que le caractère intentionnel de l'idée et sa nature représentative ne peuvent provenir que de la ressemblance qu'elle a avec son objet : « une idée ne peut viser un objet particulier qu'en ayant une certaine structure interne qui, d'une certaine manière, se trouve être isomorphe avec cet objet » (p. 63).

Pour s'en tenir au chapitre consacré à l'analyse et aux impasses de la définition cartésienne de l'idée, on peut pointer quelques difficultés ou, du moins, quelques questions suscitées par la thèse et par la démarche de l'auteur. Interpréter la ressemblance sur la base de l'isomorphisme peut paraître à la fois fécond et périlleux. La fécondité de l'isomorphisme réside dans la possibilité de l'appliquer à un grand nombre de couples d'objets : il suffit qu'on puisse passer de l'un à l'autre de ces objets par une loi de transformation. Mais le péril provient du fait que l'isomorphisme exténué la ressemblance : comme Leibniz le souligne dans le *Quid sit idea* (Gerhardt, VII, 263-264) deux objets qui ne se ressemblent pas peuvent cependant être isomorphes. Si, à la suite de R. Watson, on peut penser que le lien entre le concept et l'image est, chez Descartes, de l'ordre de l'isomorphisme (par ex. p. 32), il reste que cet isomorphisme n'implique pas la ressemblance, notion par ailleurs trop subjective pour régler un rapport entre deux objets (quoique isomorphes, une fonction algébrique et une courbe géométrique ne se ressemblent pas). L'analyse de la conception cartésienne de la perception confirmerait une telle remarque : une image est d'autant plus parfaite qu'elle ressemble moins à son objet (cf. le IV<sup>e</sup> Discours de *La Dioptrique*, AT VI, 113, 5-8 et les analyses de J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 12). Bien plus, Descartes, au moins dans *La Dioptrique*, pense la représentativité de l'idée par la dissemblance : plus une image ressemble à son objet, moins on peut l'en distinguer. Aussi, au lieu d'interpréter la représentativité de l'idée par la ressemblance, il conviendrait plutôt de chercher comment la ressemblance peut être représentative. On peut par ailleurs légitimement s'interroger sur l'absence d'une étude à propos de l'idée de Dieu : une telle idée est-elle gouvernée par la ressemblance ?

Il reste que certaines des analyses assez opiniâtres de R. A. Watson sur la théorie cartésienne de l'idée comme représentation incitent à s'interroger sur ce qui est peut-être un de ses points aveugles : sur quoi se fonde la réalité objective de l'idée ? Comment une idée peut-elle être représentative ?

T. B.

## 3. Études particulières

## 3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Les Olympiques de Descartes*, études et textes réunis par Fernand Hallyn, Droz, Genève, 1995, 174 p. ; pour les textes, reproduction de Baillet, *Vie* (p. 80-86), p. 33-38 ; abrégé de la *Vie* (p. 37-39), p. 39-40 ; texte latin et traduction française des *Cogitationes privatae*, p. 1-44, introduits par « *Les Olympiques* : un manuscrit trouvé et perdu », p. 11-27. Pour les études, voir les n° 3. 1. 12, 16, 25, 26, 43, 47, 54.

3. 1. 2. Ensemble consacré à Descartes dans le *Giornale critico della filosofia italiana*, 15, 3, 1995 ; voir aux n° 2. 1. 2, 3. 1. 36, 40 et 3. 2. 30.

3. 1. 3. Plusieurs art. concernant Descartes in *Filosofia, scienza, storia. Studi in onore di Alberto Pala*, FrancoAngeli, Milan, 1995 (abrégé *FSS*) ; voir aux n° 3. 1. 34, 55 et 3. 2. 41.

3. 1. 4. AISA MOREU (D.), « La filosofía mecánica de Descartes, Boyle y Huygens », in *La filosofía de los científicos*, éd. par Juan Arana, *Themata*, 1995, 14, p. 83-131.

3. 1. 5. ALVAREZ TURIJENZO (Satumino), « Investigación de la verdad y camino hacia ella Descartes en paralelo con san Agustín », in *Verdad, percepción, inmortalidad, Miscelanea en homenaje al prof. Wolfgang Strobl*, ed. por Salvador Castellote, Facultad de Teología, Valencia, « San Vincente Ferrer » (Series Valentina, 36), 1995, p. 27-45.

3. 1. 6. ALVAREZ TURIJENZO (Satumino), « Olvido cartesiano de la "Physis" y su repercusión en pensar la ética », *Ciudad de Dios*, 208, 1995, 1 p. 99-127.

3. 1. 7. ANGELELLI (Ignazio), « Descartes and the "admirable consequence" », in *Verdad, percepción, inmortalidad, Miscelanea en homenaje al prof. Wolfgang Strobl*, ed. por Salvador Castellote, Facultad de Teología, Valencia, « San Vincente Ferrer » (Series Valentina, 36), 1995, p. 63-69.

3. 1. 8. ARIEW (Roger) et GRENE (Marjorie), « Ideas, in and before Descartes », *Journal of the History of Ideas*, 1995, 1, p. 87-106.

3. 1. 9. AZOUVI (François), « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes », in *L'individu dans la pensée moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles* (2. 2. 3.), tome I, p. 259-271.

3. 1. 10. BAGLEY (P. J.), « Descartes, triangles, and the existence of God », *Philosophical forum*, 27, 1995, 1, p. 1-26.

3. 1. 11. BARBONE (Steven), « Inneity in Descartes' *Regulae* », *Tijdschr. Filos.*, 57, 1995, 2, p. 297-307.

3. 1. 12. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « *Les Olympica* et la vocation scientifique de Descartes », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 47-71.

3. 1. 13. BOUVIER (Alban), *L'argumentation philosophique. Etude de sociologie cognitive*, PUF, Paris, 1995, 248 p.
3. 1. 14. BUZON (Frédéric de), « Substantialité et identité : les corps individuels chez Descartes », in *L'individu dans la pensée moderne xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles* (2. 2. 3), tome I, p. 173-187.
3. 1. 15. CARRIQUE (P.), « Sommeil et rêve selon Descartes » I et II, *Philosophie*, 1995, 45, p. 25-46 et 46, p. 13-36.
3. 1. 16. CAVALLÉ (Jean-Pierre), « L'itinéraire onirique de Descartes : de l'âge des songes au temps du rêve », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 73-89.
3. 1. 17. ESFELD (M.), « Ontischer Holismus versus methodischer Reduktionismus. Ein Widerspruch in der Naturphilosophie von Descartes und Spinoza », *Philosophia naturalis*, 32, 1995, 1, p. 71-99.
3. 1. 18. FURLAN (A.), « Supuestos cartesianos y gnoseología tomista », *Sapientia*, 50, 1995, 197-198, p. 263-281.
3. 1. 19. GAIANO (A.), « Enseigner et apprendre chez Descartes : la connaissance des principes dans les *Regulae ad directionem ingenii* et la *Recherche de la vérité* », *Revue Philosophique*, 120, 1995, 2, p. 165-190.
3. 1. 20. GALIBERT (J.-P.), « Du langage à Dieu : l'éminence chez Descartes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 75, 1995, 3, p. 309-319.
3. 1. 21. GRENE (Marjorie), « Animal mechanism and the Cartesian vision of nature », in *Physics, Philosophy and the Scientific Community. Essays in the philosophy and history of the natural sciences and mathematics in honor of Robert S. Cohen*, ed. by Kostas Gavroglu, John Stachel and Marx W. Wartofsky, Kluwers Academic Publishers, Dordrecht-Boston, 163, 1995, p. 189-204.
3. 1. 22. GRIMALDI (Nicolas), « Dieu dans la philosophie de Descartes », *Acta philosophica*, 1994, 2 (Armando Editore, Rome) ; voir le c.r. général de GRIMALDI (Nicolas), *Études cartésiennes*, dans le BC XXVII.
3. 1. 23. GUÉRIN (M.), « La méthode du discours : la philosophie », *Philosophiques*, 22, 1995, 2, p. 247-263.
3. 1. 24. KAPLAN (Francis), « L'originalité de Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 79, 1995, 4, p. 587-599.
3. 1. 25. HALLYN (Fernand), « Une "feintise" », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 91-111.
3. 1. 26. HALLYN (Fernand), « Les *Olympiques* : un manuscrit trouvé et perdu », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 11-27.
3. 1. 27. KAMBOUCHNER (Denis), « Descartes et la communication des passions », *Rue Descartes* n° 12-13 (Albin Michel, Paris), 1995, p. 74-91.
3. 1. 28. KAPLAN (Francis), « L'originalité de Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 79, 1995, 4, p. 587-599.

3. 1. 29. KOZUMI (Yoshiyuki), *Descartes soldat : de la guerre à la prière*, Keiso Shobo, Tokyo, 1995, XI+268 p. (en japonais)
3. 1. 30. KUROOKA (H.), « Métaphysique et physiologie dans le *Traité des Passions de l'âme* : l'approfondissement de l'analyse des passions par Descartes dans ses dernières années », *Études de langue et littérature françaises*, 66, 1995, p. 15-28.
3. 1. 31. LANDUCCI (Sergio), « La "coscienza" in Cartesio », *Rivista di Filosofia*, 86, 1995, 3, p. 325-354.
3. 1. 32. LEROUX (J.-P.), *L'origine du cogito*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1995 (daté 1996, p. 1), 226 p. ; voir le BC XXVII.
3. 1. 33. LOCQUENEUX (R.), « Les *Institutions de physique* de Madame du Chatelet ou d'un traité de paix entre Descartes, Leibniz et Newton », *Revue du Nord*, 78, 1995, 312, p. 859-892.
3. 1. 34. MARCIALIS (M. T.), « Dio e i talleri. Considerazioni in margine alla prove a priori di Cartesio », *FSS*, p. 57-75.
3. 1. 35. MARION (Jean-Luc), « The place of the *Objections* in the development of the cartesian metaphysics », in *Descartes and his contemporaries*, p. 7-20.
3. 1. 36. MESSERI (M.), « La soggettività e il problema cartesiano del metodo », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1995, p. 176-194.
3. 1. 37. MORIN (Y.), « "Il me semble que je vois" : l'énoncé cartésien et la lecture qu'en fait Michel Henry », *Laval philosophique et théologique*, 51, 1995, 3, p. 529-539.
3. 1. 38. MORRIS (K. J.), « Intermingling and confusion », *International Journal of philosophical Studies*, 3, 1995, 2, p. 290-306.
3. 1. 39. NELSON (A.), « Micro-chaos and idealization in cartesian physics », *Philosophical studies*, 77, 1995, 2-3, p. 377-391.
3. 1. 40. NERI (L.), « Spazio e rappresentazione dello spazio in Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, 15, 1995, 3, p. 341-375.
3. 1. 41. PERLER (Dominik), « Descartes über Fremdpsychisches », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, 1995, 1, p. 42-62.
3. 1. 42. PERRON (L.), « Montaigne, Descartes et le projet anthropologique moderne », *Science et esprit*, 47, 1995, 3, p. 315-327.
3. 1. 43. QUAKELBEEN (Julien), « Freud et les analystes devant les rêves de Descartes », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 113-126.



3. 1. 44. RAFTOPOULOS (A.), « Discussion : was cartesian science ever meant to be a priori. A comment on Hatfield », *Philosophy of science*, 62, 1995, 1, p. 150-160.
3. 1. 45. RECIO (J. L. G.), « La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología teórica », in *La filosofía de los científicos*, éd. par Juan Arana, *Thematata*, 1995, 14, p. 61-82.
3. 1. 46. RÖD (Wolfgang), « Descartes' Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik », in *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, hrsg von Lothar Schäfer und Elisabeth Ströker, Bd II, Renaissance und Frühe Neuzeit, Verlag Karl Albert, Freiburg/München, 1995, p. 185-216.
3. 1. 47. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Les aspects religieux des *Olympica* », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 127-139.
3. 1. 48. ROSENTHAL (D. M.), « Self-knowledge and Moore's paradox », *Philosophical studies*, 77, 1995, 2-3, p. 195-209.
3. 1. 49. ROZEMOND (M.), « Descartes's case for dualism », *Journal of the history of Philosophy*, 33, 1995, 1, p. 29-63.
3. 1. 50. RULER (J. A. Van), *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, E. J. Brill, Leiden, 1995, 353 p.
3. 1. 51. SCHUSTER (John A.), « Descartes Agonistes. New tales of Cartesian natural philosophy », *Persp. Sc.*, 1995, 3, p. 99-145. Long compte rendu des ouvrages de W. Shea (BC XXIII, 2. 1. 8.), D. Garber (BC XXIII, 2. 1. 4.) et S. Gaukroger (1. 4. 1.).
3. 1. 52. SÉRIS (Jean-Pierre), *Langages et machines à l'âge classique*, Hachette, Paris, 1995, 382 p. Chap. I sur « Langage et machine chez Descartes », p. 17-50, qui reprend, en l'augmentant, la version américaine recensée dans le BC XXIV, 3. 1. 96. ; chap. II « Physique de la voix et mécanique des paroles », sur Mersenne, Cordemoy et Lamy, p. 51-113. Cet ouvrage a déjà fait l'objet d'un compte rendu dans les *Aph*, 1996, 2, p. 285-287, par Emmanuel Picavet.
3. 1. 53. SERRES (Michel), *Éloge de la philosophie en langue française*, Fayard, 1995, p. 93-95 et *Statues*, Ed. François Bourin, Paris, 1987, p. 61 (réimpression Flammarion, 1989).
3. 1. 54. SIMON (Gérard), « Les *Olympica* dans le premier xvii<sup>e</sup> siècle », in *Les Olympiques de Descartes*, p. 141-157.
3. 1. 55. TAGLIAGAMBE (S.), « Oltre la strategia del ragno », *FSS*, p. 1-28.
3. 1. 56. THOMAS (B. M.), « Abstraction and the real distinction between mind and body », *Canadian journal of philosophy*, 25, 1995, 1, p. 83-101.
3. 1. 57. TIMMERMANS (Benoît), *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*, PUF, 1995, 320 p.

3. 1. 58. VALLOTA (Alfredo), « La cuarta Meditación, II », *Revista venezolana de filosofía*, 1995, 31-32, p. 111-142 (voir BC XXV, 3. 1. 136.).

3. 1. 1. *Les Olympiques de Descartes*. Le volume réuni par Fernand Hallyn à partir d'une journée d'étude qui s'est tenue à Gand le 5 mars 1993 comprend à la fois des textes de Descartes et des études sur ces textes. Outre un passage repris de la *Vie de Mr Descartes* de Baillet et son parallèle dans l'*Abrégé*, l'éd. traduit les paragraphes que l'on a pris l'habitude d'identifier, au moins partiellement, aux *Olympica*. Cette très brève traduction est de qualité ; on pourra seulement s'étonner que « sententiae » (et non « sententae ») soit rendu, comme chez Alquié et d'autres, par « pensées », quand on sait que le lexique de la pensée / *cogitatio* est déjà si chargé chez Descartes (le titre *Cogitationes privatae*, probablement dû à Foucher de Careil et curieusement placé en tête des *Olympica* (p. 41), est du reste traduit par *Pensées pour moi-même*) et que l'on dispose de l'équivalent français « sentences », employé par Baillet. Pour la difficulté *librorum* (Foucher de Careil) / *librariorum* (correction AT), le trad. maintient le mot du premier éditeur et propose « si j'ai matière à livres » pour « si librorum mihi sit copia », entendant par là les « parties d'un livre ». On pourra enfin regretter que le même mot « intelligence » soit utilisé à la fois comme équivalent d'*intellectus* pour l'homme, dans une analogie avec l'*imaginatio*, et d'*intelligentia* pour Dieu. Les « textes » sont précédés d'un avant-propos (p. 5-8) et d'une introduction (p. 11-27 ; 3. 1. 26.) qui compare la copie qui nous vient de Leibniz et le récit de Baillet et reprend les principales hypothèses de Henri Gouhier et de Geneviève Rodis-Lewis sur les *Olympica* (voir le BC XXII, 3. 1. 47. et 48).

Le volume comprend ensuite six études, dans lesquelles les informations nouvelles ne sont pas moins rares que les concepts. Dans « *Les Olympica* et la vocation scientifique de Descartes » (3. 1. 12.), A. Bitbol-Hespériès rappelle, contre E. Gilson et C. Adam, que Descartes n'a pas étudié l'anatomie avant 1629. La médecine est donc absente de sa « vocation scientifique », sur laquelle le *DM* est assez discret (peut-on pour autant dire que le début de sa seconde partie soit « lacunaire » ?). La suite de l'étude montre que « l'épisode de la halte dans le poêle peut se rattacher à l'histoire du lien entre mélancolie et individu exceptionnel, entre mélancolie et génie », puisque Descartes semble passer de phases d'abattement (liées à l'oisiveté ou à la paresse) à des phases d'enthousiasme. Mais si les songes témoignent de la mélancolie de Descartes, leur interprétation lui permet de s'en affranchir et d'affirmer sa vocation à refondre, seul, l'ensemble du savoir. Avec « L'itinéraire onirique de Descartes : de l'âge des songes au temps du rêve » (3. 1. 16.), J.-P. Cavaillé propose « quelques réflexions sur le thème de l'indistinction du rêve et de la veille », qui ne méconnaissent pas qu'elles « esquivent le problème de fond ». Comparant les rêves de Descartes à quelques récits postérieurs (de Guez de Balzac, Théophile de Viau ou Saint-Amant), J.-P. Cavaillé « avance que l'expérience onirique sécularisée joue un rôle non négligeable dans la genèse de la subjectivité moderne ». Avec l'indistinction du rêve et de la veille, c'est-à-dire avec la permanence de la conscience, Descartes dévalorise le songe en rêve (bien qu'il emploie essentiellement en français le premier terme). « Cette dévalorisation cartésienne du songe en simple rêve est sans aucun doute représentative d'un tournant épistémique dans l'histoire de la culture occidentale ». S'appuyant sur la *lettre à Balzac* du 15 avril 1631, l'A. fait une dernière suggestion : « la démystification des songes et leur invasion de la conscience diurne s'accompagnent d'une pratique

hédoniste du rêve et de la rêverie ». Rassemblant des indices de réalité et des indices de fictionnalité, F. Hallyn (3. 1. 25.) fait apparaître l'insuffisance de l'alternative réalité vs fiction pour aborder les *Olympiques*. L'examen « d'empreintes intertextuelles » (des souvenirs de lecture, en part. rosicruciens) est ensuite requis pour avancer dans la question de l'authenticité des songes. Ceux de Descartes s'inscrivent dans une catégorie distinguée par Grégoire le Grand : « Cogitatione simul et revelatione generantur ». Enfin, F. Hallyn voit dans le fameux « traité » non identifié une « première version » des *Regulae*. Le récit des songes ne constitue-t-il donc pas ce masque derrière lequel Descartes s'avance avec les *Regulae* et qui en dissimule l'audace ? Le récit de Descartes n'appartiendrait alors pas tant au domaine de la fiction qu'à celui de la « feintise », « mimésis de l'énoncé de réalité » et non « mimésis de la réalité elle-même ». Après avoir souligné le souci de rigueur de Freud et la modestie de ses résultats (dus aux difficultés pour l'analyste d'une interprétation sans la collaboration du sujet rêvant), Julien Quakelbeen, dans « Freud et les psychanalystes devant les rêves de Descartes » (3. 1. 43.), paraphrase la célèbre lettre à Maxime Leroy de 1929. Mais déjà le « le père de la psychanalyse se content[ait] en majeure partie des interprétations données par Descartes ». L'important n'est pas tant de trouver des interprétations nouvelles aux rêves, mais « le fait que Descartes s'y est décidé de son avenir même ... L'interprétation qu'il produit est la bonne, car... il l'a réalisée ».

Les deux dernières contributions sont plus exactes. G. Rodis-Lewis complète les deux art. précieux donnés aux *Aph* en 1991 (voir le BC XXII, 3. 1. 47. et 48.) en revenant sur « les aspects religieux des *Olympica* » (3. 1. 47.). La citation initiale qui suit le sous-titre *Praeambula*, la volonté, dans le premier songe, d'aller prier à l'église et le repentir constituent un premier faisceau qui témoigne de « l'intensité du sentiment religieux » en ces pages. Le second aspect religieux est le « vœu » d'aller en pèlerinage à Lorette ; l'A. confirme contre Baillet la date du 23 septembre en soulignant que la conséquence la plus importante de cette datation est de séparer les brefs commentaires qui ont suivi de peu les songes et les « quelques réflexions postérieures à ce 23 septembre..., qui constituent un ensemble unique dans l'œuvre de Descartes par son intégration de données religieuses à une méditation originale ... Ici un métaphysicien se dévoile [contra Henri Gouhier], très éloigné de ce qui fera l'originalité du cartésianisme ». La « portée religieuse » des réflexions qui suivent, des remarques sur la *Genèse* à la méditation du mystère de l'Incarnation, est patente. Même si nous sommes encore loin du Descartes de la maturité, les trois merveilles des *Olympica* cependant « laissent déjà pressentir cette opposition à surmonter entre le fini et l'infini ». Les rêves fournissent de nouveau l'objet de l'art. de G. Simon (3. 1. 54.), qui complète sur quelques points l'esquisse parue en 1988 (voir le BC XIX, 3. 1. 105.). Après avoir réénoncé les motifs d'en tenir le récit pour un épisode biographique plutôt que pour une fiction, l'A. distingue quatre traits qui caractérisent les rêves cartésiens, tout à fait communs au statut des rêves au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècles : – le rêve peut avoir un sens ; – il peut « mettre le rêveur au contact des puissances d'en-haut » ; – il peut, malgré son origine suprahumaine, être interprété ; – les choses spirituelles peuvent s'y laisser penser à partir des corporelles. Non seulement le Descartes non encore cartésien des rêves témoigne d'attitudes intellectuelles caractéristiques de la Renaissance, mais il se présente à bien des égards comme un Descartes képlérien (il a peut-être lu l'*Harmonie du monde* à la fin de 1619). En tout cas, bien

des réflexions des *Olympica* admettent un « horizon encore très képlérien ». Ainsi mesure-t-on d'autant mieux combien la philosophie du Descartes de la maturité contribue fortement à l'anti-Renaissance. Le Descartes des années 1630 ruinerait en effet « les fondements d'une épistémè de la similitude ». C'est dire le chemin qu'il restait au jeune homme « pour devenir philosophiquement lui-même ».

V. C.

3. 1. 8. ARIEW (Roger) et GRENE (Marjorie), « Ideas, in and before Descartes ». Cet article se propose d'étudier les sources possibles ou, à tout le moins, le contexte de la définition cartésienne de l'idée. Deux aspects de cette définition sont retenus ici : les idées sont comprises par Descartes comme des actes psychologiques et non comme des archétypes divins ; elles sont de plus, notamment dans la polémique avec Hobbes et Gassendi, distinguées de l'image. L'article relie cette double caractéristique à des œuvres du début du XVII<sup>e</sup> siècle : le *Corps de Philosophie*, de Théophraste Bouju (1614), la *Physique* d'Eustache de Saint-Paul (troisième partie de la *Summa Philosophica Quadripartita* de 1609), le *Lexicon Philosophorum* de Goclenius (1613), la *Physica* de Jean Crassot (1618) et enfin la *Physica* de Charles François d'Abra de Raconis (*Tertia Pars Philosophiae, seu Physica*, 1617). Au terme de l'étude, il apparaît que la compréhension de l'idée comme acte mental apparaît avant Descartes, notamment chez Eustache de Saint-Paul, Goclenius ou Abra de Raconis. Des analogies apparaissent aussi entre la problématique cartésienne à propos de la vérité de l'idée et la définition que Goclenius propose du *conceptus*. Il reste que Descartes abandonne totalement une définition de l'idée comme modèle ou comme archétype : le contexte théologique qui entourait cette définition est mis de côté. Et si Descartes se réfère aux idées possédées par Dieu (voir par ex. AT VII, 181), c'est pour mieux les distinguer des images.

T. B.

3. 1. 13. BOUVIER (Alban), *L'argumentation philosophique. Etude de sociologie cognitive*. Issu d'une thèse de sociologie, cet ouvrage savant dépasse largement le cadre des études cartésiennes et, plus encore, les compétences de l'auteur de ce compte rendu. Dans la lignée des travaux de J. S. Mill, V. Pareto, des théoriciens de l'argumentation (Ch. Perelman, O. Ducrot, etc.) et des recherches de « sociologie cognitive » menées par R. Boudon, il s'agit de « proposer les éléments d'un modèle conceptuel d'étude de l'argumentation qui vaille en principe pour toute argumentation (...) et qui permette de cette façon de poser de manière plus fine le problème de la persuasion, considéré comme une question centrale de la sociologie de la connaissance (...) Ce modèle sera appliqué ici à l'argumentation philosophique et nous chercherons à caractériser le rôle de celle-ci dans les changements de paradigme, au travers de l'exemple qu'ont pu jouer les *Méditations* de Descartes dans l'histoire du processus de rationalisation... » (p. 33-34). On aurait tort toutefois d'en déduire que le texte cartésien est seulement prétexte à l'application du modèle en question. Quantitativement parlant, plus de la moitié de l'ouvrage est consacrée à l'analyse précise des *Méditations*, considérées comme « exemple particulièrement privilégié pour mettre à l'œuvre le programme Mill-Pareto » (p. 228). Tous les chapitres du livre sont ainsi construits sur le même plan : une première partie élabore un concept ou une pièce de la théorie de l'argumentation que l'A. veut mettre en

place, une seconde partie se fixe « pour objectif d'appliquer les micro-modèles alors forgés à des moments de l'argumentation cartésienne que ces modèles (...) semblent pouvoir éclairer de façon exemplaire » (p. 34).

Le ch. 2 est consacré aux « procédures cognitives de compréhension », c'est-à-dire à la manière dont les représentations se « transmettent » et se « transforment » (p. 37), et réfléchit ensuite aux difficultés de réception des preuves de l'existence de Dieu cartésiennes, à la notion de bonté dans la *Quatrième méditation*, et à l'usage cartésien des exemples et analogies (notamment le morceau de cire de la *Seconde méditation* et l'horloge de la *Sixième*). Le ch. 3 décrit les « procédures épistémiques d'adhésion » et distingue trois opérations (épistémique, affective et déontique) appliquées aux cas du doute et du Dieu trompeur. Le ch. 4 s'intéresse à « l'implicite », qu'il prenne la forme de thèmes volontairement dissimulés comme c'est le cas dans la « transmission subreptice de la nouvelle physique » opérée par les *Méditations* (voir la *lettre à Mersenne* du 18 février 1641), ou des principes mal dégagés et peu expliqués, comme le sont, selon l'A., ceux qui fondent la preuve *a priori* de la *Cinquième méditation* et la distinction réelle de l'âme et du corps. Le ch. 5 étudie « l'ambiguïté » lorsqu'elle est utilisée de façon « intentionnelle et métaconsciente » et débouche sur une analyse lexicologique et sémantique des mots « âme », « vrai » et « certain », « je » et « volonté » chez Descartes. Le ch. 6 s'attache à élaborer une théorie « graduelle » de la « progression épistémique », pour fournir notamment une réponse à l'objection dite du cercle cartésien. Le ch. 7, situé dans la lignée des travaux d'A. Koyré et de M. Bakhtine, se penche sur la pluralité des auditoires et des voix : ainsi – on retrouve là en quelque façon une thèse d'E. Gilson – c'est la diversité de ses destinataires qui expliquerait les apparentes variations de Descartes dans l'exposition de sa théorie de la liberté ; et les différentes étapes du doute dans la *Première méditation* correspondraient aux différents publics visés, thèse qui amène l'A., proche ici de J.-M. Beyssade (« Mais quoi ce sont des fous... ») à un intéressant retour sur la fameuse controverse Foucault-Derrida. Fondé sur la théorie des actions non-logiques de Pareto, le ch. 8 fait siennes les conclusions de F. Alquié (*Le Cartésianisme de Malebranche*) et R. H. Popkin (*Histoire du scepticisme...*) : comme le premier, l'A. signale une série « d'effets contre-intentionnels » (p. 223) du malebranchisme ; comme le second, il estime que le cartésianisme lui-même a engendré ce type d'effets : en voulant réfuter le scepticisme, Descartes lui aurait redonné de la vigueur. La conclusion, programmatique, esquisse ce que serait une sociologie générale de l'argumentation en rappelant bien que le présent livre n'en constitue qu'une ébauche, aussi bien dans les outils constitués que dans le domaine d'application choisi.

Il s'agit donc d'un ouvrage ambitieux qu'il est malaisé voire malvenu de juger du point de vue de l'historien de la philosophie, dont le « préconstruit », le « stock cognitif usuel », les « filtres » et la « compétence » (c'est-à-dire l'« aptitude à comprendre et à accepter les opérations de pensée requises par l'argumentation », p. 230) sont ici bien inadaptés. Ces précautions prises, le cartésien pur, dur et un peu obtus pourra exprimer quelques regrets ou réserves : pourquoi ne pas fournir systématiquement les références à Descartes dans l'édition Adam et Tannery ? Peut-on sans plus de précautions parler d'une « théodécée » dans la *Quatrième méditation* (par ex. p. 62 et s.) ? Descartes donne-t-il vraiment une « preuve de l'immortalité de l'âme » (p. 175) ? La différence opérée dans les *Réponses aux secondes objections* entre analyse et synthèse ne

méritait-elle pas, dans l'optique même de l'ouvrage, davantage qu'une note (p. 49) ? Au-delà de ces vétilles, deux conclusions demeurent. En premier lieu, le fait même que les instruments d'analyse de la « nouvelle rhétorique » conduisent à retrouver les résultats de commentaires classiques et consacrés prouve leur caractère opératoire. En second lieu, ces instruments permettent et permettront incontestablement de clarifier certains points demeurés obscurs dans le texte de Descartes. Il faut donc souhaiter qu'Alban Bouvier, aujourd'hui novateur, apparaisse un jour comme le précurseur d'une rencontre entre études cartésiennes et théories de l'argumentation dont le présent ouvrage suggère la fécondité.

D. M.

**3. 1. 21.** GRENE (Marjorie), « Animal mechanism and the Cartesian vision of nature ». L'A. envisage les problèmes posés par la thèse des animaux-machines (AT VI, 57-59) dans quatre contextes différents. a) L'enjeu théologique ressort de l'examen du second dialogue du *Traité de Physique* de Rohault : la thèse selon laquelle les animaux sont des machines, s'accordant avec les phénomènes (sans être prouvée), peut être considérée comme impie et mener à l'athéisme. Si les animaux ne sont que des machines, pourquoi leur conserver une âme, et ce d'autant que le problème de leur immortalité s'ensuit. L'objection des libertins consiste à dire que si les âmes des animaux (dans le sang, *Lévitique* 17, 14), sont mortelles, les nôtres peuvent bien l'être. Mais, en réalité, Rohault s'attache au problème de la *connaissance* des bêtes plus qu'à leur âme à proprement parler. Dire que les animaux pensent s'avère être bien plus dangereux, car alors l'objection de l'immortalité porte à plein. b) L'A. résume la discussion avec Froidmont (AT I, 402-409, 413-430) sur la réduction des changements au seul mouvement local. Mais, c) l'étude des automates et surtout son prolongement dans d) la conception de la Mécanique (p. 199-200) est la plus importante. L'A. situe cette science dans l'ensemble du « système cartésien » (p. 190) eu égard à la troisième notion commune. L'A. veut penser à la fois que la physique de Descartes est bien géométrique, et enregistrer l'objection selon laquelle elle reste qualitative, c'est-à-dire que la mathématisation n'est pas achevée. Selon l'A., cela vient de ce que c'est dans la Mécanique (avec une majuscule, selon l'usage cartésien : voir AT I, 434, 16) que réside le point de jonction où la géométrie peut devenir physique. Et sa pratique, qui révèle le point de rencontre de l'âme et du corps, donne à leur union (objet de la troisième notion commune) l'initiative dans la construction de cet ensemble de connaissances fermes et constantes que veut être la physique cartésienne (p. 201).

M. D.

**3. 1. 50.** RULER (Johannes A. Van), *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*. Cette importante étude a pour objet de faire apparaître le statut philosophique, épistémologique et théologique de la défense des formes substantielles entreprise par Gisbert Voet (*De rerum naturis et formis substantialibus*) et publiée en 1641, puis, dans son édition la plus connue, en 1643, dans la *Narratio historica* (trad. française dans René Descartes/Martin Schoock, *La querelle d'Utrecht*, éd. par Theo Verbeek, Paris, 1988, voir BC XIX, 1. 1. I.), en centrant le propos sur la question de la causalité (p. 2). Le premier mérite de l'A. est de prendre au sérieux, à la suite de Theo

Verbeek, des textes généralement négligés, sinon méprisés. L'A. avait au demeurant été associé à la préparation de la *Querelle d'Utrecht* : il était ainsi parfaitement au fait des problèmes de cette controverse.

Les trois premiers chapitres décrivent respectivement l'essai de Voet, les concepts fondamentaux de *species* et de forme, puis la physique finalisée qu'il représente. Les deux chapitres suivants traitent de l'élimination des formes substantielles et la finalité dans la physique cartésienne, en ce qu'ils menacent l'usage théologique de la physique. Le chapitre 6, relatif aux unités substantielles, décrit les réactions de Voet contre les innovations cartésiennes, en traitant notamment de l'*ens per accidens* de Regius, tandis que le chapitre 7 traite des causes ultimes ; le chapitre 8 décrit le monde cartésien mécaniste dans sa différence avec la conception théologique et finaliste de Voet et Schoock, le chapitre 9 expose la différence de conception du concours divin, tandis que le chapitre 10 trace les conclusions relatives au rapport de la philosophie et de la théologie. L'A. expose la thèse que ces chapitres étayaient de la manière la plus claire : « our thesis will be, that the main objection of theologians like Voetius against the so-called *New Philosophy* of Descartes and others was that the *New Philosophy* could not aptly describe the relation between God, the Creator, and Nature, His Creation » (p. 3).

La méthode adoptée dans l'ensemble de l'ouvrage relève au fond de deux disciplines. D'un côté, l'A. pratique l'histoire de la réception d'une œuvre dans le milieu de la théologie néerlandaise. De l'autre côté, il est conduit à sortir des limites de ce projet en étudiant pour elles-mêmes et séparément les doctrines en présence. Cette double méthode fait la valeur historique du propos, mais entraîne aussi quelques redites et approximations.

Chez Voet apparaît un souci majeur, celui de l'unité de la vérité, considéré par l'A. comme le « fil rouge » de l'essai sur les formes substantielles (p. 25). Il s'agit donc, pour le philosophe ou le physicien, de produire un discours adapté à ce que l'on retient par ailleurs de l'interprétation de l'Écriture, considérée comme un texte contenant des vérités naturelles, physiques ou philosophiques (p. 29). L'A. montre que dans le milieu protestant la critique du copernicainisme est moins essentielle que le rejet des formes substantielles. Ce que défend en effet le plus vigoureusement Voetius est une conception de la forme comme *species* et comme moteur interne (p. 70). L'A. montre en quoi cet enseignement n'est pas strictement conforme à Aristote, mais se relie à l'interprétation médiévale. On notera l'insistance sur les problèmes liés aux vivants (en particulier la question de savoir s'il existe, à la création, des formes des monstres ou des mulets – ou plus généralement des espèces croisées). L'A. analyse de manière très intéressante la physique sacrée (en particulier à partir de la *Physice Christiana* de Lambert Daneus, 1588) et la fonction de la finalité entendue comme achèvement de chaque être. On trouvera à ce propos une riche analyse de la physique de Martin Schoock.

Le cartésianisme apparaît alors comme une alternative à la conception de la causalité, à partir du mécanisme. Il nous semble ici que l'A. traite peut-être un peu rapidement des questions épistémologiques cartésiennes mêmes (en particulier dans le ch. 7) ; mais l'essentiel est ailleurs. Associant la causalité à la force, l'A. peut montrer que la philosophie mécanique doit accepter l'idée d'une « dispersion » de la causalité dont l'effet serait de rendre impossible l'explication de phénomènes isolés et de devoir faire renoncer à la substance individuelle (p. 241). Que ce soit là l'interprétation de Voet n'est pas douteux ; il est vrai

aussi que l'articulation entre cause, force et substance individuelle réapparaîtra dans la critique leibnizienne de Descartes, jamais évoquée directement ici. Toutefois, on ne voit jamais comment Descartes pourrait résister à ce type de critique, et c'est sans doute, à notre sens, le seul point faible du livre ; ainsi, de manière significative, la confusion entre les thèses de Regius et celles de Descartes, admise par Voet et Schoock, et repoussée vigoureusement par Descartes même, ne fait pas l'objet d'une critique de la part de l'A.

On a souvent reproché aux historiens de se placer au seul point de vue des vainqueurs et de négliger celui des vaincus, considérés comme d'obscurs adversaires. Ce travail adopte de fait une attitude inverse, ce qui ne laisse pas de surprendre parfois, de manière généralement très heureuse.

F. de B.

3. 1. 53. SERRES (Michel), *Éloge de la philosophie en langue française et Statues*. Quand Descartes, dit Michel Serres dans l'ouvrage de 1987, « se demandait avec angoisse comment traverser une forêt, il décrivait les lieux de son temps où les arbres cachent l'ensemble » (p. 61). Il aura fallu aux lecteurs opiniâtres, qui croyaient qu'en tout temps les arbres cachaient la forêt, attendre huit ans pour percevoir le mystère de cette phrase, grâce à son développement dans le livre de 1995 qui célèbre le centième volume, ou à peu près, de la collection du Corpus des œuvres de philosophie en langue française. Après avoir cité, en un chapitre titré « Paris [sic], 1637 », le passage du *Discours de la méthode* sur lequel nous reviendrons (Leyde, 1637, p. 26 = Corpus, p. 26 = AT VI, 24, 22-25, 2, mais il ne suit la ponctuation d'aucune de ces deux éditions, préférant celle des éditions scolaires), Michel Serres écrit : « Il faut bien que cet auteur, aussi bien que ses doctes lecteurs, n'ait jamais vécu, dans la réalité, l'angoissante expérience de ne pouvoir aller droit dans la futaie, parmi d'innombrables arbres. Car si vous aviez pu le faire, jamais vous ne vous seriez perdu. Voici donc la vraie difficulté : tournoyer fatalement. Autrement dit, se perdre consiste justement à ne jamais pouvoir conserver la ligne droite » (*Éloge*, p. 94). Au diable donc la seconde maxime de la morale par provision : « Comme le conseil suppose le problème résolu – ils ne doivent pas errer, dit-il : vœu pieux –, la règle de méthode [sic !] ne sert à rien » (*ibid.*). D'où la conclusion : « Adieu Descartes, donc, adieu la méthode » (p. 97).

Ainsi Michel Serres croit-il que les voyageurs qui, au temps de Descartes, traversaient une forêt n'empruntaient pas des routes ou des chemins, mais qu'ils marchaient, avec armes et bagages, leur équipage peut-être aussi, dans la forêt, comme lorsqu'on va ramasser des champignons. Pour ces voyageurs, auxquels Descartes aurait donné « le précepte de tracer la ligne droite au milieu de ce fouillis » (*Statues*, p. 61), la difficulté serait donc de se frayer un passage, pourquoi pas à coups de machette, au milieu des taillis ou des broussailles, des « troncs et des buissons inextricables » (*Éloge*, p. 97), voire des fourrés, à tout le moins de tracer un chemin entre et sous les arbres d'une futaie en y choisissant les bons « repères ». C'est sans doute dans l'obscurité de son sous-bois imaginaire que l'A. a lu le *DM* et à quoi il faut imputer sa supposition, rigoureusement inverse de celle de la comparaison cartésienne : « À supposer qu'aucun chemin ne paraisse, vers quelque direction que vos pas se hâtent ou que se tourne votre regard, vous ne trouvez que des arbres » (*Éloge*, p. 94, je souligne) : mais pour le Descartes de la seconde maxime, des chemins déjà tracés – et même bien battus, dit le latin de Courcelles (*iter tritum*, AT VI, 553) –, c'est-à-



dire les *opinions* probables ou même douteuses qu'il s'agit justement de *suivre* (24, 20), il n'y en a que trop ; la question n'est pas de choisir le bon, encore moins de le tracer, mais de se tenir à celui choisi, fût-ce par hasard.

Le même *Discours* avait déjà évoqué les « grands chemins, qui tournoient entre des montagnes, <et> deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre, que d'entreprendre d'aller plus droit, en grim pant au-dessus des rochers, et descendant jusques au bas des précipices » (14, 20-26). Mais cela n'empêche pas Michel Serres de soupçonner que Descartes – il avait si peu voyagé ! – « ignore la rareté des voies directes et la fréquence des chemins en lacets, tortueux et traversés » (*Éloge*, p. 102).

« Errer en tournoyant », c'est bien se perdre à force de *tourner*, sans cependant quitter les chemins pourtant fréquentés entre lesquels on hésite à chaque carrefour de la forêt. Avec cette seconde maxime, Descartes n'en est pas à frayer sa voie, mais à suivre une voie déjà parcourue, à condition de ne pas la quitter : voilà ce que signifie le conseil donné aux voyageurs de choisir, à chaque bifurcation, d'aller « *le plus droit qu'ils peuvent* vers un même côté » (24, 26-27), c'est-à-dire à peu près dans la même direction, évitant *autant qu'il est possible* de tourner. Ce sont sans doute ces tournants, changés en tournoisements qui, lui donnant le tournis, ont fait errer l'Académicien, qui aurait dû se cantonner dans son glorieux jardin et éviter l'audace des « randonnées » dans la forêt cartésienne : en se moquant du « petit plan de Descartes égaré en sa clairière » (p. 104), il convainc, par l'exemple, de la nécessité de fréquenter le Corpus, qui permet à tous d'apprendre la langue française et d'en lire la philosophie, singulièrement ce *Discours* republié voici dix ans (voir le BC XVII, 1. 1. 1.).

V. C.

3. 1. 57. TIMMERMANS (Benoît), *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*. Le concept d'analyse est, au moins implicitement, au cœur de la connaissance, depuis Aristote et les *Analytiques*. D'où toute la légitimité du projet qui est celui de l'A., qui voit l'analyse dans son étymologie même comme un acte de résistance et d'interrogation : suivre son histoire et y déceler les différents rapports au savoir et à la science qui s'y cristallisent.

L'accent est mis d'emblée, au nom d'une tradition platonicienne, sur le rôle clé des mathématiques dans ce débat. La confrontation de Pappus et Aristote et de deux ordres de préoccupation – création mathématique, juridiction du savoir – permet de saisir aussitôt la thèse fondamentale : l'analyse, pensée depuis le point de vue exclusif d'une analytique (Aristote et Kant) est orpheline de ses qualités d'invention. À ce titre, Descartes et Leibniz, avec, respectivement, la géométrie dite analytique et l'analyse des infinis, seront les héros d'une analyse créatrice et questionnante, qui va retrouver avec eux certaines de ses acceptions originelles.

Le second chapitre (p. 77-139) est consacré à « L'analyse comme concept de la résolution » chez Descartes. L'A. décrit les variations du concept à la fois selon ses divers usages (mathématiques, métaphysiques...) et selon l'évolution propre au cartésianisme, dans le déplacement progressif de ses intérêts. Des *Regulae aux Passions*, « l'analyse [est rendue] de plus en plus difficile : comme si un projet, une ambition unique s'était révélé, petit à petit, dans toute sa complexité » (p. 79). Dans ce cheminement, une constante est manifeste : l'analyse

« est la seule à faire voir le fondement de la vraie invention, à savoir le réseau de dépendance dans lequel s'inscrit la chose découverte » (p. 112). On le voit : l'étude du cartésianisme étaye ici, de manière tout à fait légitime, la thèse fondamentale de l'ouvrage. Insistance est mise également sur la recherche d'un ordre des raisons organisée autour de la figure d'un sujet résolu : « L'originalité de l'opposition cartésienne entre l'analyse et la synthèse éclate véritablement lorsque l'on vient à l'envisager sur le plan du mouvement effectué par le sujet » (*L'entendement résolu*, p. 116) ; l'analyse est « la voie la plus efficace pour servir la volonté ». Dans son détail, l'organisation du chapitre II suit l'ordre chronologique des traités cartésiens et accorde une place importante au contenu mathématique des premiers d'entre eux.

Globalement, on regrettera surtout l'absence d'un travail d'approche plus systématique des textes – la géométrie, qui étaye les convictions cartésiennes quant à la puissance révolutionnaire du calcul algébrique, aurait sans doute mérité des descriptions plus détaillées et plus originales. L'étude du rôle de l'analyse chez d'autres auteurs (citons, outre Leibniz, et sans souci d'exhaustivité, Newton, Locke, Berkeley, Hume, Lagrange ou Kant) conduirait aux mêmes conclusions : la thèse d'ensemble emporte le plus souvent l'adhésion sans toutefois que les descriptions effectuées satisfassent pleinement.

F. PATRAS

### 3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. Antoine Arnauld. *Philosophe du langage et de la connaissance*, études réunies par Jean-Claude Pariente, Vrin, Paris, 1995, 193 p. ; voir aux n° 3. 2. 8., 21, 29, 32, 45, 49.

3. 2. 2. ABITEBOUL (O.), « Correspondances philosophiques et techniques argumentaires au XVII<sup>e</sup> siècle : la relation ou l'irréductibilité », *Philosopher*, 1995, 17, p. 129-136.

3. 2. 3. ARIEW (Roger), « Pierre Bourdin and the seventh *Objections* », in *Descartes and his contemporaries*, p. 208-225.

3. 2. 4. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Caterus' *Objections to God* », in *Descartes and his contemporaries*, p. 4-43.

3. 2. 5. ASNAT BALABAN (O.), « The belief in reality and the reality of belief », *Giornale di metafisica*, 17, 1995, 1-2, p. 71-85.

3. 2. 6. BEAUDE (Joseph), « Du *Discours de la méthode* à la *Logique de Port-Royal*, selon Adrien Baillet », in *Antoine Arnauld*, p. 229-232.

3. 2. 7. BELGIOIOSO (Giulia), « Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1995, 1, p. 19-47.

3. 2. 8. BEYSSADE (Jean-Marie), « Sensation et idée : le *patron rude* », in *Antoine Arnauld, Philosophe du langage et de la connaissance*, p. 133-152.

3. 2. 9. BOROS (Gabor), « Descartes, Pascal, Spinoza. Drei Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Seins », *Mesotes*, 1995, 3/1, p. 77-97.

3. 2. 10. BOUCHILLOUX (Hélène), « L'usage de la logique selon Arnauld », in *Antoine Arnauld*, p. 233-243.
3. 2. 11. BOUCHILLOUX (Hélène), « Pascal critique de la constitution cartésienne de l'individualité », in *L'individu dans la pensée moderne XVI-XVIII<sup>e</sup> siècles* (2, 2, 3), tome I, p. 189-202.
3. 2. 12. BOURGEOIS (Bernard), « *Cogito* kantien et *cogito* fichtéen », *Cah. Philos.*, 1995, numéro hors série, p. 253-265.
3. 2. 13. BRETEAU (J.-L.), « "Un grand espace pour la liberté" : le dilemme du libre arbitre dans la pensée de Ralph Cudworth », *Archives de Philosophie*, 58, 1995, 3, p. 421-441.
3. 2. 14. BROOKS (D.), « Cartesian inner space », *South African Journal of Philosophy*, 14, 1995, 4, p. 135-144.
3. 2. 15. CANTILLO (G.), « Appunti di lettura sul cartesianesimo napoletano tra '600 e '700 », *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 24-25, 1994-1995, p. 183-194.
3. 2. 16. CARRAUD (Vincent), « Arnauld : from ockhamism to cartesianism », in *Descartes and his contemporaries*, p. 110-128.
3. 2. 17. CARRAUD (Vincent), « Arnauld : de l'ockhamisme au cartésianisme », in *Antoine Arnauld*, p. 259-282.
3. 2. 18. CASTELLANI (Cecilia), « Metafisica della mente e *verum-factum*. Un confronto di Vico con Cartesio », in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pal, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, Roma, 1995, p. 75-85.
3. 2. 19. CIANCIO (C.) et PERONE (U.), *Cartesio o Pascal ? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1995, 142 p.
3. 2. 20. CURLEY (Edwin), « Hobbes versus Descartes », in *Descartes and his contemporaries*, p. 97-109.
3. 2. 21. DESCOTES (Dominique), « Force et violence dans le discours chez Antoine Arnauld », in *Antoine Arnauld, Philosophe du langage et de la connaissance*, p. 33-64.
3. 2. 22. DEAR (Peter) « Mersenne's suggestion : cartesian meditation and the mathematical model of knowledge in the seventeenth century », in *Descartes and his contemporaries*, p. 44-62.
3. 2. 23. DINI (A.), « Fisiologia e antropologia tra seicento e settecento », *Natura e filosofia momenti e figure dell'eta moderna*, 87, 1995, 1, p. 41-54.
3. 2. 24. ECKHLOT (M.), « Vernunft in Leiblichkeit : die christologische Vermittlung im Denken Nicolas Malebranche », *Philosophisches Jahrbuch*, 102, 1995, 2, p. 352-361.

3. 2. 25. ESFELD (Michael), « Ontischer Holismus versus methodischer Reduktionismus. Ein Widerspruch in der Naturphilosophie von Descartes und Spinoza », *Philos. nat.*, 32, 1995, 1, p. 71-99.
3. 2. 26. FERRARIN (A.), « Kant's productive imagination and its alleged antecedents », *Graduate faculty philosophy journal*, 18, 1995, 1, p. 65-92.
3. 2. 27. GABBAY (Alan), « Henry More lecteur de Descartes : philosophie naturelle et apologétique », in « Les Platoniciens de Cambridge », *Archives de Philosophie*, 58, 1995, 3, p. 355-369.
3. 2. 28. GARBER (Dan), « J.-B. Morin and the second *Objections* », in *Descartes and his contemporaries*, p. 63-82.
3. 2. 29. GARDIES (Jean-Louis), « Arnauld et la reconstruction de la géométrie euclidienne », in *Antoine Arnauld, Philosophe du langage et de la connaissance*, p. 13-31.
3. 2. 30. GUERRINI (L.), « Geminiano Montanari e la "letteraria hipocrisia" », *Giornale critico della filosofia italiana*, 15, 1995, 3, p. 376-381.
3. 2. 31. HUTTON (S.), « Anne Conway critique d'Henry More : l'esprit et la matière », *Archives de Philosophie*, 58, 1995, 3, p. 371-384.
3. 2. 32. KAMBOUCHNER (Denis), « Des vraies et des fausses ténèbres : la connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche », in *Antoine Arnauld, Philosophe du langage et de la connaissance*, p. 153-177, suivi d'un appendice : « Remarques sur la définition arnauldienne de l'idée », p. 178-190.
3. 2. 33. KITSTEIN (Lothar), « Die *res cogitans* bei Descartes und das transzendente Bewusstsein bei Husserl. Ein Vergleich mit Blick auf die Entwicklung von Husserls Spätphilosophie », *Prima Philos.*, 8, 1995, 1, p. 35-67.
3. 2. 34. KREMER (Elmar J.), « L'accord de la grâce avec la liberté selon Arnauld », in *Antoine Arnauld*, p. 163-172.
3. 2. 35. LENNON (Thomas M.), « Pandora ; or, essence and reference : Gassendi's nominalist objection and Descartes' realist reply », in *Descartes and his contemporaries*, p. 159-181.
3. 2. 36. LENNON (Thomas M.), « The battle of the Gods and Giants », *Locke newsletter*, 1995, 26, p. 156-172.
3. 2. 37. MENN (Steven), « The greatest stumbling block : Descartes' denial of real qualities », in *Descartes and his contemporaries*, p. 182-207.
3. 2. 38. MOREAU (Denis), « Arnauld contre Malebranche : le polémiste et le méditatif », in *Antoine Arnauld*, p. 335-350.
3. 2. 39. NADLER (Steven), « Occasionalism and the question of Arnauld's cartesianism », in *Descartes and his contemporaries*, p. 129-144.

3. 2. 40. NADLER (Steven), « *Tange montes et fumigabunt* : Arnauld face aux théodicées de Malebranche et Leibniz », in *Antoine Arnauld*, p. 323-334.
3. 2. 41. NANNOI (G.C.), « Galileo e Pascal, idee ad esperienze », *FSS*, p. 151-176.
3. 2. 42. NDIAYE (Aloyse-Raymond), « Le statut des vérités éternelles dans la philosophie d'Antoine Arnauld : cartésianisme et augustinisme ? », in *Antoine Arnauld*, p. 283-296.
3. 2. 43. OLIVO (Gilles), « L'impossibilité de la puissance : les conditions de la pensée de l'individu chez Suarez », in *L'individu dans la pensée moderne XVI-XVIII siècles* (voir 2. 2. 3.), p. 157-171.
3. 2. 44. OSLER (Margaret J.), « Divine will and the mathematical truth : Gas-sendi and Descartes on the status of the eternal truths », in *Descartes and his contemporaries*, p. 145-158.
3. 2. 45. PARIENTE (Jean-Claude), « Les termes singuliers à Port-Royal. Étude de quelques difficultés », in *Antoine Arnauld, Philosophe du langage et de la connaissance*, p. 99-131.
3. 2. 46. PARIENTE (Jean-Claude), « Les termes signuliers dans la *Logique* de Port-Royal », in *Antoine Arnauld*, p. 245-257.
3. 2. 47. PARIGI (S.), « I filosofi e il microscopio : da Descartes a Berkeley », *Rivista di Storia della Scienza*, 1993, 2, p. 155-172 (oubli du BC XXIV).
3. 2. 48. PÉCHARMAN (Martine), « L'âme et le corps : Antoine Arnauld et la question de la distinction réelle », in *Antoine Arnauld*, p. 297-321.
3. 2. 49. PECHARMAN (Martine), « La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld », in *Antoine Arnauld, Philosophe du langage et de la connaissance*, p. 65-98.
3. 2. 50. ROCKMORE (Tom), « Fichte, le tournant subjectif et le rêve de Descartes », *Cah. Philos.*, 1995, numéro hors série, p. 301-312.
3. 2. 51. ROGERS (G. A. J.), « Innate ideas and the infinite : the case of Locke and Descartes », *Locke newsletter*, 1995, 26, p. 49-67.
3. 2. 52. SENOFONTE (C.), « A. Arnauld e le proposizioni condannate dell'Augustinus », *Sapienza. Rivista di filosofia e di Teologia*, 48, 1995, p. 129-156.
3. 2. 53. SOLÈRE (Jean-Luc), « Tout plaisir rend-il heureux ? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle », in *Antoine Arnauld*, p. 351-379.
3. 2. 54. SORELL (Tom), « Hobbes's *Objections* and Hobbes's system », in *Descartes and his contemporaries*, p. 83-96.
3. 2. 55. VERBEEK (Theo), « The first *Objections* », in *Descartes and his contemporaries*, p. 21-33.

3. 2. 56. VIENNE (Jean-Michel), « La morale au risque de l'interprétation : l'*Enchiridion Ethicum* d'Henry More », in « Les Platoniciens de Cambridge », *Archives de Philosophie*, 58, 1995, 3, p. 385-403.

3. 2. 57. WERTHER (D.), « Leibniz on cartesian omnipotence and contingency », *Religious studies*, 31, 1995, 1, p. 23-36.

3. 2. 58. WILSON (F.), « Empiricism and the epistemology of instruments », *The monist*, 78, 1995, 2, p. 202-229.

3. 2. 59. YHAP (J.), « Pascal and Descartes on first ideas », *The american catholic philosophical quarterly*, 69, 1995, 1, p. 39-50.

3. 2. 1. Antoine Arnauld. *Philosophe du langage et de la connaissance*. Cet ouvrage rassemble les textes issus des communications présentées à Clermont-Ferrand en juin 1994 pour célébrer le tricentenaire de la mort d'Antoine Arnauld (1612-1694), textes qui portent tous en effet sur la philosophie du langage et de la connaissance d'Arnauld.

L'article de Jean-Louis Gardies (3. 2. 29.) se penche sur la reconstruction arnauldienne de la géométrie euclidienne. Que cette géométrie ait besoin d'une telle reconstruction provient de ce qu'elle ne suit pas l'ordre naturel : du plus simple au plus complexe, du plus général au plus particulier. Les *Éléments* d'Euclide présentent en effet des textes qui résolvent des problèmes bien différents : aux quatre premiers livres qui traitent de la géométrie plane succède un exposé de la théorie eudoxienne des proportions (Livre V) et à ce qui en résulte pour la géométrie plane (Livre VI) ; on passe alors à l'arithmétique (Livres VII à IX) puis à la théorie théététienne des incommensurables (Livre X). Les trois derniers livres regroupent deux traitements contraires de la géométrie à trois dimensions : celui d'Eudoxe, qui ignore volontairement la différence entre commensurable et incommensurable (Livres XI-XII) et celui de Théétète qui en tient compte (Livre XIII). Face à ce « désordre général », Arnauld, dans les *Nouveaux Éléments* (rédigés avant 1660, 1<sup>re</sup> éd. en 1667, 2<sup>e</sup> éd. transformée en 1683) opère une réorganisation systématique obéissant au principe de l'ordre naturel. L'auteur montre alors ce qui différencie les *Éléments* d'Euclide de leur présentation arnauldienne et il souligne la portée de cette dernière : contribuer à la diffusion des analyses pascaliennes énoncées dans *De l'esprit de géométrie*. Pour J.-L. Gardies, la démarche d'Arnauld ne convainc pas le mathématicien : trop tributaire d'une part de la géométrie cartésienne et de l'axiome des parallèles et, d'autre part, de la théorie aristotélicienne de la définition par le genre et l'espèce, Arnauld ne peut proposer une reconstruction vraiment pertinente ; il reviendra à D. Hilbert (*Grundlagen der Geometrie*, 1899) de s'affranchir du moule aristotélicien et d'intégrer à sa reconstruction une géométrie plus faible que la géométrie euclidienne (parce qu'elle se passe de l'axiome des parallèles) : la géométrie projective étudiée par Desargues et par Pascal.

Dominique Descotes (3. 2. 21.) s'efforce d'énoncer les principes qui gouvernent l'attitude et la pensée d'Arnauld sur la question de la force et de la violence du discours. Arnauld fit un usage « fort » du discours : pour critiquer les molinistes ou les calvinistes, pour se défendre, lui et ses amis, contre des attaques injustes ou, plus simplement, pour justifier son propre usage d'un langage « dur ». L'article analyse la conception arnauldienne de la force du discours : la

théorie des idées accessoires, développée dans la *Logique* (I, chap. 14) permet de comprendre comment, dans un discours, « la violence commence proprement lorsque la signification accessoire qui figure la passion qui blesse prend le pas sur l'idée propre » (p. 42). D. Descotes expose comment Arnauld s'est efforcé de jeter « les bases d'une rhétorique chrétienne forte, éventuellement dure, mais jamais violente » (p. 49 – est-ce absolument sans contre-exemple ?) : la force du discours peut être justifiée par les circonstances ou encore par un principe de charité. La raillerie fait sentir le ridicule ou l'orgueil et conduit de l'humiliation à l'humilité. La religion elle-même ne peut se passer d'une rhétorique forte : dans la mesure où, ici, il y va du salut, il convient d'user de moyens à la hauteur de la fin en jeu. L'article s'achève par l'examen de deux exemples symétriques de réfutation « douce » (les opuscules sur la signature du Formulaire contre Pascal et Domat) et de réfutation « dure » (contre les Calvinistes, dans le *Renversement de la Morale de Jésus-Christ* de 1672).

L'analyse de Martine Pécharman (3. 2. 49.) est consacrée à la théorie arnaldienne de la signification. Le problème du lien entre le signe et la signification provient du fait que celle-ci est une « dénomination extrinsèque », un « mode extérieur » lié aux signes par l'usage des hommes : la signification est dans les signes, elle est donnée par eux, mais elle leur est attribuée de l'extérieur. Faut-il donc s'arrêter, avec Hobbes, à la constatation d'un lien purement conventionnel entre les idées et les sons qui leur sont attachés ? Non, s'il est vrai que l'approfondissement des fondements de cette convention conduit à dégager une « signification naturelle » grâce à laquelle s'établit une correspondance entre différentes sortes de mots et différents genres de pensées : « la convention fondamentale porte sur la nécessité de rapporter à chacun des modes principaux de la pensée une sorte différente de signes » (p. 75). M. Pécharman déduit de cette analyse l'existence d'une continuité entre la *Grammaire Générale et Raisonnée* (1660) qui élabore une théorie de la signification des signes, et la *Logique ou l'art de penser*. Ces deux ouvrages accordent en effet au langage un même sous-bassement anthropologique : la nécessité pour les hommes de se signifier les uns aux autres leurs pensées à l'aide des mots et, pour cela, de faire réflexion sur ces pensées pour associer leurs différents genres aux différents genres de mots. La seconde partie de l'article s'oppose alors à M. Foucault. Pour ce dernier (notamment dans *Les mots et les choses*), la *Grammaire Générale et Raisonnée* ne traiterait ni de la signification (mais seulement des manières de signifier), ni du signe comme tel ; quant à la *Logique*, pourtant en charge de cette théorie du signe, elle raterait la théorie de la signification en faisant du signe une simple idée (voir la *Logique*, I, chap. IV). M. Pécharman montre que, dans la *Grammaire*, l'étude des diverses manières de signifier est nécessairement liée à la prise en compte de la signification : « la *Grammaire Générale* ne produit une division des signes qu'en la donnant pour la distinction des formes générales nécessaires que doit prendre l'usage de la parole pour signifier les pensées : les parties du discours divisent la signification naturelle elle-même » (p. 82-83). Examinant ensuite le problème de la signification dans la *Logique*, l'auteur examine comment, loin d'ignorer une analyse de la signification, la théorie du signe la présuppose : « une chose [n'est] pas directement le signe d'une autre chose mais seulement par la médiation de son idée qui, sitôt conçue, suscite son propre dépassement » (p. 89) ; le lien entre le signe et ce qu'il représente ne peut être compris qu'en prenant en compte la signification. La fin de l'article élargit cette analyse de la théorie arnaldienne du langage à sa conception de l'idée :

pour Arnauld, la logique est inséparablement théorie des idées et « doctrine du processus de la signification des mots » (p. 96) : la double considération cartésienne de l'idée (dans sa réalité formelle et dans sa réalité objective) conduit Arnauld à localiser la représentativité non dans le signe mais dans l'idée et ne l'empêche donc pas, contrairement à ce que pense M. Foucault, d'envisager le signe et la signification à la fois dans leur distinction et dans leur corrélation.

Reprenant des préoccupations exposées dans des travaux antérieurs (notamment dans *Le langage et l'individuel* et dans *L'analyse du langage à Port-Royal*), Jean-Claude Pariente (3. 2. 45.) étudie le traitement arnaldien de la question des termes singuliers. Il s'agit tout d'abord des noms propres : une lecture attentive de la *Logique* montre qu'ils ne sont pas toujours porteurs de distinction et qu'ils renvoient parfois à des idées confuses. Les analyses d'Arnauld prépareraient, avec les moyens qui sont les siens, les observations de Russel d'après lesquelles les noms propres sont parfois l'abrégé d'une description définie. J.-C. Pariente passe alors au problème des explications incidentes fausses : comment une proposition explicative peut-elle être fautive ? Comment établir la fausseté de la proposition « Alexandre [qui a été] fils de Philippe » – où *fils de Philippe* est censé expliquer *Alexandre* – sachant que, pour les auteurs de la *Logique*, qui prennent souvent cet exemple comme modèle de réflexion, Alexandre n'a pas été le fils de Philippe ? L'analyse de J.-C. Pariente le conduit à hiérarchiser deux définitions de l'explication proposées par la *Logique* : la première (énoncée en *Logique* I, 8) envisage le point de vue de la *compréhension* de l'idée première mais exclut que l'incidente « fils de Philippe » soit comprise comme une explication. Il faudrait pour cela qu'elle développe la compréhension de l'idée d'Alexandre ou qu'elle en exprime un accident universellement valable. Une seconde définition, que la *Logique* propose de manière incidente, envisage le point de vue de l'*extension* : « il y a explication lorsque l'addition ne modifie pas l'extension » de l'idée première (p. 108) ; « fils de Philippe » explique « Alexandre » car il n'en limite pas l'extension. L'auteur soutient alors que seule une hiérarchie entre ces deux définitions (l'analyse en compréhension entraînant l'analyse en extension, sans que la réciproque soit vraie) permet de comprendre que l'énoncé en cause soit à la fois une *explication* (il ne restreint pas l'idée d'Alexandre qui, comme nom propre, désigne distinctement à elle seule une chose singulière) et une explication *fautive* (elle ne développe pas ce que contient effectivement cette idée d'Alexandre). Cette seconde partie de l'article aboutit à une délimitation plus précise de l'idée de signification : celle-ci n'est pas à rechercher uniquement dans la dénotation d'un objet X mais s'observe aussi dans un contexte de communication où quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose. Ainsi, « l'analyse du langage doit tenir compte de l'intention du locuteur » (p. 112) : la *Logique* exerce donc une certaine méfiance à l'encontre de la forme des raisonnements et s'attache plus volontiers à leur sens. En un troisième et dernier temps, l'auteur développe une analyse assez technique sur un problème de philosophie du langage étudié par Arnauld (mais aussi par Pascal, Domat et Nicole) à l'occasion de la polémique autour du mandement de nov. 1661 : quelle signification doit-on attribuer à l'expression *le sens de Jansénius* dans la formule « le sens de Jansénius est hérétique » ? En quel sens cette expression peut-elle être fautive ? En corrigeant des analyses conduites dans son ouvrage de 1985, J.-C. Pariente montre que, pour Arnauld, les descriptions définies ne sont pas des « désignateurs rigides » mais des fonctions susceptibles de prendre des valeurs différentes selon qu'elles cor-



répondent à des objets individuels différents. Une description définie est alors susceptible de fausseté dès lors que les valeurs qu'elle prend pour deux personnes différentes ne coïncident pas. L'auteur vérifie ainsi encore une fois que la logique arnaldienne diverge sensiblement de notre propre logique : elle est essentiellement tributaire de l'intention du locuteur.

Jean-Marie Beyssade (3. 2. 8.) examine certains aspects de la conception arnaldienne de la sensation : en quel sens peut-on dire qu'elle est source de vérité ? Y a-t-il une vérité du sensible ? L'auteur affirme ici que, dans sa double opposition successive à Descartes puis à Malebranche, Arnauld en vient à concevoir le sensible comme maître de vérité : pour lui, le monde des qualités se subordonne d'une certaine manière le monde physico-mathématique de la quantité. Reprenons les grandes lignes de l'argumentation : la polémique entre Descartes et Arnauld autour des *Méditations* a approfondi le problème de l'idée matériellement fausse. À cette notion, Arnauld objecte le caractère représentatif des sensations : elles représentent toujours quelque chose de réel et de positif – la fausseté n'est pas dans l'idée mais dans le jugement par lequel on confond par exemple l'idée du froid avec celle des causes physiques qui la produisent. Face à cette analyse, Descartes soutient que la sensation est certes représentative de quelque chose (elle n'est pas une affection ou un appétit) mais qu'elle n'a aucune objectivité car ce qu'elle donne à sentir ne peut être rapporté directement à l'étendue. Le débat se renouvelle avec la polémique autour du livre *Des vraies et des fausses idées* : contre Malebranche qui fait valoir qu'une idée ne peut être à la fois représentative et la mienne, Arnauld montre que « toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives » (*Des vraies et des fausses idées*, chap. 5, déf. 7). Les sensations sont des idées, non seulement parce qu'elles ont une structure consciente qui en fait des pensées, mais aussi parce qu'elles visent une extériorité. Pour Arnauld, il est sans doute faux de dire que les objets sont colorés car l'extériorité sensible doit être comprise à l'aide de l'étendue, de la figure et du mouvement ; mais cette fausseté est partielle, car « l'intention de l'auteur de la nature est que notre âme les y attache (sc. attache les couleurs aux objets) et les y applique en quelque sorte, pour les distinguer plus facilement les uns des autres » (chap. 23). La sensation a ici valeur de modèle « pour éviter ou corriger des erreurs » (p. 143). Elle joue le rôle du patron rude des tapisseries « où les diverses nuances d'une même couleur sont marquées par des couleurs très différentes, pour qu'elles s'y trompent moins » (chap. 16) : les petites différences physico-mathématiques sont comme marquées par les grandes différences sensibles et « la quantité, avec l'infinité de ses différences possibles, est résorbée dans la qualité comme si elle n'était que l'une d'entre elles » (p. 145). Par ce biais, Dieu nous fait connaître avec une certaine distinction les corps qui nous environnent dans leur relation avec la conservation du nôtre. J.-M. Beyssade montre assez clairement que Arnauld ne renverse pas, loin de là, la pensée cartésienne : la sensation n'est pas une science des corps et le mécanisme reste le seul modèle habilité à délivrer une vérité du monde physique. Arnauld joue cependant un rôle non négligeable dans la constitution de l'idéalisme : en refusant de séparer la réalité objective de l'idée de sa réalité formelle, il a pu « constituer déjà une pensée du phénomène qui soit à la fois représentation et objet de représentation » (p. 151).

L'étude de Denis Kambouchner (3. 2. 32.) propose un arbitrage de la polémique autour de la thèse malebranchiste selon laquelle l'âme n'a pas d'idée claire d'elle-même. Quels arguments Arnauld formule-t-il à l'encontre d'une telle

thèse ? Et quel est le fond du débat ? L'auteur résume tout d'abord les arguments d'Arnauld : (1) nous avons une idée de notre âme, s'il est vrai que nous en connaissons l'existence, l'immortalité, la liberté et que nous pouvons y penser par une réflexion virtuelle ou expresse. (2) L'idée de notre âme n'est pas moins claire que celle de notre corps et, en admettant que les idées sont en Dieu, on peut avoir du mal à comprendre que Dieu cache à l'âme sa propre idée tout en lui dévoilant les idées de tout le reste. D. Kambouchner peut alors montrer en quoi « il est manifeste qu'Arnauld ne veut retenir des thèses de Malebranche que l'interprétation la plus dure » (p. 162) : sur la question du « sentiment intérieur comme mode de la perception de l'âme par soi », comme sur celle de l'obscurité de l'idée de l'âme, Arnauld radicalise les thèses de Malebranche et paraît en ignorer la finesse ; d'une manière générale, il ne prend pas en compte la dissymétrie soulignée par Malebranche entre les modalités de la connaissance de l'âme par elle-même et les modalités de la connaissance par l'âme de l'étendue et de ses propriétés. Arnauld est tout autant infidèle à la pensée de Descartes. À l'aide de plusieurs passages (*Principia* I, 68 ; *À Elisabeth*, 21 mai 1643 ; *Meditatio II*), l'auteur montre que, pour Descartes lui-même, « la connaissance claire que l'âme a d'elle-même restera très limitée au regard de celle qu'elle pourrait souhaiter avoir » (p. 168). Quel est donc le fond du débat entre Arnauld et Malebranche ? Pour D. Kambouchner, Arnauld « n'a pas voulu faire de psychologie » et s'est interdit certaines questions – par exemple : « il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets » (*Des vraies et des fausses idées*, chap. II). Malebranche conçoit la substantialité de l'âme d'une manière analogue à celle des corps et pose, de ce fait, des « questions de physique » (p. 174). Arnauld, lui, considère l'esprit comme pur esprit, comme une conscience intentionnelle que les questions et les thèses malebranchistes ne peuvent plus concerner. Arnauld reste ainsi étranger à ce mélange d'opacité et de transparence qui, selon Malebranche, caractérise le rapport de l'âme à elle-même.

En appendice à son article, D. Kambouchner propose quelques « remarques sur la définition arnaldienne de l'idée ». Il s'agit ici de mesurer l'écart entre cette définition (proposée notamment dans le chap. VI du livre *Des vraies et des fausses idées*) et la définition cartésienne de l'idée ; il s'agit aussi d'interroger le rapport qu'Arnauld établit entre l'idée et la réflexion. Sur le premier point, l'A. établit que Arnauld tend à superposer deux aspects de la définition de l'idée que Descartes présente successivement : la *Meditatio III* (AT VII, 37, 3-4 ; IX, 29) réserve proprement le nom d'idée aux images des choses, tandis que les *Réponses aux Troisièmes objections* (AT VII, 181, 8-10 ; IX, 141) étend le mot d'idée à « tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit », et donc aux jugements, volontés et affections qui non seulement représentent des choses, mais aussi représentent la pensée à elle-même. Seconde déformation du texte cartésien : Arnauld identifie idée et réalité objective, tandis que Descartes fait de la réalité objective une propriété de l'idée. Concernant le second point, l'auteur dégage le sens de la corrélation établie par Arnauld entre l'idée et la réflexion : l'idée apparaît comme une médiation entre l'esprit et lui-même, beaucoup plus que comme une médiation entre l'esprit et les choses. « L'idée n'est pas seulement la forme actuelle d'une pensée : elle est une forme à actualiser, selon une norme définie, que d'une certaine manière elle constitue par elle-même » (p. 187).

T. B.

3. 2. 7. BELGIOIOSO (Giulia), « Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ». L'A. contribue ici à situer la figure de Descartes en Italie telle qu'elle a pu se diffuser à Naples. C'est Tommaso Cornelio qui y apporta les ouvrages cartésiens en 1649, parmi les médecins notamment. Il s'avère que Descartes y connut une double fortune. Il est d'abord investi en philosophie naturelle, comme pendant catholique possible à l'atomisme. En ce sens, Descartes se révélerait être théologiquement moins dangereux que l'aristotélisme, puisque son explication de l'eucharistie n'est pas jugée hérétique. Le dossier reconstitué autour des cinq *Lettere apologetiche* (1694) du jésuite De Benedictis contre D'Andrea, Di Capua, et des textes polémiques de Grimaldi initiés en 1699 par sa *Riposta*, condamnées en 1726, et surtout des réactions de Valletta, est ici décisif. On fait référence à Descartes comme à un élément d'une tradition platonicienne, c'est-à-dire permettant de penser un bon partage entre théologie et philosophie, « comme les Pères le faisaient ». Mais, Descartes est aussi l'auteur d'une métaphysique vers laquelle, comme le dit Doria, les Napolitains se sont tournés à partir de la dernière décennie du XVII<sup>e</sup> s. Et Descartes apparaît comme celui qui libère la philosophie de l'autorité, et il est plus, en cela, une tête de liste des cartésiens que l'auteur de philosophèmes faisant eux-mêmes autorité, ainsi que l'atteste Vico.

Cet article de Giulia Belgioioso fait suite à son *Cultura a Napoli e cartesianismo* (voir le BC XXIII, 2. 2. 3.) qui soulignait déjà la filiation platonicienne (avec Doria). Ce dossier s'est récemment vu adjoindre un élément d'importance : le catalogue de l'exposition napolitaine *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio* (Naples, 1997).

M. D.

3. 2. 27. GABBEY (Alan), « Henry More lecteur de Descartes : philosophie naturelle et apologetique ». L'A. rappelle que Henry More a joué un rôle considérable dans la connaissance de Descartes en Angleterre, mais souligne que More n'est pourtant pas un véritable « cartésien » anglais. Cet apparent paradoxe, déjà relevé par certains commentateurs (ainsi A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra da More a Boyle*, 1973), s'explique, selon l'A., parce que « l'œuvre de More, prise dans son ensemble, est foncièrement apologetique, que ce soit dans le but de revenir aux fondements de la vraie religion pour la protéger contre toute impiété et toute manifestation de l'athéisme, ou dans celui de défendre l'Eglise anglicane contre toute menace "enthousiaste" non-conformiste, ou papiste » (p. 357). L'A., qui a déjà évoqué ces changements d'attitude de More envers Descartes (voir « Philosophia Cartesiana Triumphata », in *Problems of Cartesianism*, 1982), montre ici, à partir de trop rares exemples, que la critique de More par rapport à la philosophie de Descartes devient plus âpre à partir de 1660, moment où More devient « proprement théologien et anglican, militant dans le nouveau contexte de la Restauration » (p. 368).

A. B.-H.

3. 2. 56. VIENNE (Jean-Michel), « La morale au risque de l'interprétation : l'*Enchiridion Ethicum* d'Henry More ». L'article d'A. Gabbey cité plus haut (3. 2. 27.) ne contenait qu'une seule allusion à l'*Enchiridion Ethicum* de More (p. 366). C'est à l'étude de ce *Manuel d'Ethique*, qui connut un succès d'édition (dont témoignent les rééditions de 1667 à 1711 et la traduction anglaise de 1690), que se consacre J.-M. Vienne. L'A. souligne l'influence durable et com-

plexe de l'œuvre de Descartes sur les écrits de Henry More, même postérieurs à 1660. Il s'attache notamment à montrer que ce texte voulant introduire à la vertu par la philosophie révèle des paradoxes qui mettent en question le platonisme chrétien de More. Dans l'*E.E.* en effet, Platon n'est mentionné que « deux ou trois fois seulement », et la Bible est « totalement absente (More s'excuse même d'interférences entre la piété et la philosophie quand il mentionne l'utilité de la prière et de la méditation pour la vie morale) ». Le platonisme et le stoïcisme sont critiqués pour leur mépris des passions. La place faite à la vie psychique dans l'*E.E.* explique que Descartes, après Aristote (l'auteur le plus cité), soit très présent, en particulier au sujet des analyses des interactions de l'âme et du corps que sont les passions. Dans ce texte, More ne tarit pas d'éloges pour l'utilité que Descartes a su reconnaître aux passions : « Il ne faut pas oublier que Descartes indique avec ingéniosité que les passions doivent être considérées comme le trésor le plus certain et le plus solide de l'âme » (*E.E.*, 1, 6, 12). L'A. indique qu'une « bonne partie de l'ouvrage de More est une démarcation simplifiée du *Traité des Passions* : même structure générale (définition des passions primitives, analyse de leur utilité, conditions de maîtrise), même place accordée à la générosité, même éloge et même discussion précise du classement des passions » (voir p. 388). Mais avec More, l'analyse cartésienne des passions se trouve intégrée dans une « vision finaliste de type néo-stoïcien ».

A. B.-H.

### 3. 3. DIVERS

3. 3. 1. AMOROSO (L.), « Metodo e discorso, cammino e linguaggio », *Filosofia*, 46, 1995, 3, p. 171-184.

3. 3. 2. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Henri Gouhier et la pensée religieuse », *Bulletin de la société française de philosophie*, 89, 1995, 3, p. 65-67.

3. 3. 3. BARYLKO (J.), « Del cogito a la modernidad », *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*, 33, 1995, 80, p. 69-72.

3. 3. 4. CHIRPAZ (F.), « Péguy à travers les deux notes sur Bergson et Descartes », *Bulletin d'informations et de recherches – L'amitié Charles Péguy*, 1995, 72, p. 212-218.

3. 3. 5. DAMASIO (Antonio), *L'erreur de Descartes*, Odite Jacob, Paris, 1995.

3. 3. 6. DAVID (A.), « Introduction à la méthode de Monsieur Teste : un dialogue entre Valéry et Descartes », *Études*, 383, 1995, 3, p. 243-251.

3. 3. 7. DEVAUX (A. A.), « Présence de Descartes dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, 18, 1995, 1, p. 1-24.

3. 3. 8. DUDDY (T.), « Privacy, self-knowledge and the inner eye : the cartesian project revisited », *History of european ideas*, 21, 1995, 4, p. 515-526.

3. 3. 9. EILAN (N.), « The first person perspective », *Proceedings of the aristotelian society*, 1995, 95, p. 51-66.

3. 3. 10. GOLA (E.), « Le metafore e il problema mente-corpo : cartesianismo e anticartesianismo nelle scienze cognitive contemporanee », *FSS*, p. 295-320.

3. 3. 11. HATEDT (H.), « Neuerscheinungen zum Leib-Seele-Problem », *Philosophische Rundschau*, 42, 1995, 3, p. 254-262.

3. 3. 12. KALANI (R.), « Descartesova krivnja », *Socijalna ekologija*, 4, 1995, 4, p. 319-330.

3. 3. 13. MALOPE (A.), « La etica cartesiana entre teleologia y deontologia », *Sapientia*, 50, 1995, 195-196, p. 33-49.

3. 3. 14. MONTGOMERY (R.), « Non-cartesian explanations meet the problem of mental causation », *The southern journal of philosophy*, 33, 1995, 2, p. 221-241.

3. 3. 15. MORELAND (J. P.), « Aquinas versus Locke and Descartes on the Human person and end-of-life ethics », *International philosophical quarterly*, 35, 1995, 139, p. 319-330.

3. 3. 16. NARCY (M.), « A propos du *Timée* de Simone Weil : Descartes relayé par Platon », *Cahiers Simone Weil*, 18, 1995, 1, p. 25-34.

3. 3. 5. DAMASIO (Antonio R.), *L'erreur de Descartes*. L'A. impute à Descartes la « séparation catégorique » du corps et de l'âme, dont le modèle a imposé aux sciences biologiques et médicales sa conception des substances séparées, et restreint leurs recherches à la seule compréhension physiologique et pathologique du corps. Cependant les raisons neurobiologiques évoquées pour rejeter la conception erronée d'une instance rationnelle finalisée, d'un « infâme homoncule (...) à l'intérieur du cerveau » (p. 136), dirigeant le corps, confirment plutôt la physiologie de Descartes. Les travaux récents, dont l'A. fait état, montrent en effet l'importance de l'expression et de la perception des émotions dans les processus de raisonnement et de prise de décision, que peut interrompre une lésion du cortex préfrontal (ventro-médian). Que la perception des émotions précède toute intellection, en soit l'« occasion », les *Passions de l'âme* l'exposent de manière on ne peut plus explicite (voir entre autres l'art. 41, AT XI, 359). Si Descartes en précise les modalités en vue d'une maîtrise des passions, c'est que leur intellection permet de les actualiser (voir les art. 42, 43, 48). Celle-ci passe par la perception des « figures » (ou idées) que sont les « impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H » (*Traité de l'Homme*, AT XI, 177). Ces « figures », ici neurobiologiques, informent en irriguant les paliers sensitifs, émotifs et rationnels. Le rôle des émotions est par conséquent décisif, puisque intermédiaire. Bien que la recherche actuelle confirme la fonction des « figures », l'ensemble de la physiologie de Descartes ne se trouve pas pour autant explicitement confirmée. Car, si l'on réduit la volonté à une fonction volontive, à l'« organisation de réponses » (p. 100), soumise à la finalité de l'organisme, on oublie que ce sont ces « figures » que l'action de l'âme (sa volonté) a le pouvoir d'actualiser.

Brigitte Mc GUIRE  
Montréal