

Bulletin cartésien XXVII

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 1996*

LIMINAIRES

I MARGARET DAULER WILSON

In memoriam, par Jean-Marie BEYSSADE

La disparition de Margaret D. Wilson, une figure majeure de l'histoire de la philosophie aux États-Unis, frappe durement la communauté philosophique, et plus durement encore celle des « cartésiens ». Elle avait contribué puissamment à faire reconnaître, par un public nourri de philosophie analytique, l'intérêt de ce qu'on appelle de l'autre côté de l'Atlantique *early modern philosophy* (en gros la philosophie des xvii^e et xviii^e siècles), comme aussi la nécessité pour la comprendre de toujours restituer les textes dans l'exactitude de leur littéralité et dans l'intégralité historique de leur visée, ce qui n'allait nullement de soi pour ses premiers lecteurs. Elle n'y a pleinement réussi que parce qu'elle est restée, réciproquement, d'une inflexible rigueur pour subordonner tout savoir historique à l'élucidation rationnelle d'une argumentation universelle, soumise à la discussion critique et à ses critères logiques contemporains. Ce rigorisme sans concession explique sans doute pourquoi, de notre côté de l'Océan, elle n'a pas encore l'audience qu'elle mérite : sa leçon nous reste pour une large part à méditer et assimiler.

* *Centre d'études cartésiennes* de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Luc Marion et Michel Fichant ; secrétaire scientifique : Giulia Belgioioso ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud, avec la collaboration de Michaël Devaux. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes M. Beyssade, A. Bitbol-Hespériès, L. Devillairs, K. Hiramatsu-Hiromitsu, D. Kolesnik-Antoine, L. Renault, C. Secretan ; MM. S. Abiko, J.-R. Armogathe, V. Aucante, T. Bedouelle, C. Buccolini, F. de Buzon, V. Carraud, D. Dauvois, P. Desoches, M. Devaux, D. Garber, D. Kambouchner, M. Kobayashi, E. Mehl, D. Moreau, T. Motizuki, G. Olivo, M. Serfati, F. Sulpizio. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

Archives de philosophie, 62, 1999, Cahier 1

Pour mesurer son rôle dans les études cartésiennes, on rappellera que son seul ouvrage, le *Descartes* de 1979, est l'exact contemporain du *Descartes against the Skeptics* de Curley. Venu dix ans après *The defense of reason*, le livre pionnier d'Harry Frankfurt qui s'est tourné depuis vers d'autres horizons philosophiques, il a précédé de plus de dix ans le travail de Dan Garber sur *Descartes' metaphysical physics*, auquel en un sens il aura ouvert la voie : il montrait comment la métaphysique des *Meditationes*, à quoi il s'en tenait pour l'essentiel, ne se fermait pas sur elle-même ou sur la polémique contre le scepticisme, mais ouvrait directement sur une nouvelle physique qui correspond encore en gros, malgré toutes ses erreurs, à la vision scientifique que les modernes ont du monde.

Née en 1939 à Pittsburgh, Margaret Wilson avait étudié à Vassar, puis à Harvard de 1960 à 1965 (dont un an de bourse à Oxford) : elle obtenait son A. M. en mars 1963, pour la première fois que cette Université décernait ses diplômes à des femmes, puis en 1965 son Ph. D. en philosophie avec un mémoire sur Leibniz et la théorie des vérités nécessaires. Assistante à Columbia puis à Rockefeller de 1965 à 1970, elle entra alors à Princeton : elle devait y rester un quart de siècle, y franchissant tous les degrés du professorat, y obtenant tous les honneurs académiques, y exerçant toutes les charges administratives. Elle se consacrait surtout avec une inlassable patience, célérité dans la vigilance et une sûreté de jugement qui emportaient l'admiration, à son œuvre intellectuelle. Plus de cinquante articles sur Descartes, Locke, Leibniz, Berkeley ou Kant, et des recensions qui les valaient, ont jeté une lumière nouvelle et souvent définitive sur les points disputés de l'épistémologie et de la métaphysique classiques, tels l'union de l'âme et du corps et la nature de la connaissance sensible. Elle faisait en même temps de sa chaire, par les liens qu'elle nouait et surtout par les chercheurs qui s'y sont formés sous sa direction, un des centres les plus féconds des Etats-Unis. Quand elle avait rendu son verdict, souvent dans un sourire ou un rire léger, nul n'en appelait : on lui en était reconnaissant et on se corrigeait, si l'on en était capable. Insensible à tout effet de mode et à tout souci de pouvoir, elle était essentiellement juste : jamais doctrinaire devant la diversité des méthodes ou des styles d'approche historique, toujours intransigeante sur les exigences du discours vrai, ce n'est pas elle qu'on aurait prise au piège (injuste mais cruellement révélateur) tendu récemment par les sciences exactes à ce qu'on nomme parfois les sciences humaines. Son rôle d'ambassadeur entre les écoles de pensée, ponctué par de multiples visites à l'étranger dont l'une aux Universités françaises en 1976 à l'initiative de Jules Vuillemin, se mesure à l'accueil fait à Béatrice Longuenesse pour enseigner à ses côtés l'histoire de la philosophie sur Kant et la période qui suit.

Un intérêt passionné, autant personnel que philosophique, la portait aux problèmes contemporains d'environnement, au spectacle silencieux de la nature et particulièrement au monde de l'animalité. Elle avait consacré en 1994 aux idées des animaux, *Animal Ideas*, son allocution présidentielle à l'Association des Philosophes Américains. Esprit clair que n'égarait aucune sensiblerie, attentive à la pensée cartésienne de l'animal machine dont elle savait aussi bien les limites que les complexités, elle était sans doute la seule, avec sa maîtrise des outils conceptuels d'aujourd'hui, à pouvoir écrire le livre qu'elle préparait sur la conscience animale. Son dernier cours s'intitulait simplement *Animals*. Quand elle apprit brutalement qu'elle était condamnée, l'an dernier, elle se retira pour consacrer les mois que la

maladie lui laissait à ce qu'elle avait tant apprécié, les beautés de la nature et les grandes manifestations de la vie animale. Elle voyagea, pour revoir ce qu'elle avait pu voir déjà ou qu'elle ne voulait pas avoir manqué, comme les migrations des grandes tortues de mer.

Dans la demeure patricienne qui accueillait généreusement l'hôte de passage, avec son mari Emmett, psychiatre féru de langue et de culture françaises, elle rendait sensible un des visages les plus attachants des Etats-Unis : la rigueur morale et intellectuelle qui s'exerce sur soi, avec assez de force sereine pour faire exemple et rayonner. Descartes a cherché ce chemin vers l'affection ou l'amour qui naît de l'estime intellectuelle et du respect partagé pour la vérité, pour soi et pour les autres.

II. DEUX ERREURS DANS LE TEXTE DES *MEDITATIONES*

par Vincent CARRAUD et Jean-Luc MARION

1) On connaît la conclusion du célèbre argument par lequel Descartes attribue à l'existence de Dieu *au moins le même degré de certitude* que celui des vérités mathématiques (AT VII, 65, 28-66, 1) ¹, ou d'une vérité comme celle du caractère inséparable de l'idée d'une montée et d'une descente (AT III, 477, 1-3) : « adeo ut non *magis* repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis » (AT VII, 66, 12-15) ². Comme l'ensemble de l'argument le prouve ³, il faut lire *minus* là où les éditions successives des *Meditationes* portent *magis*. Au demeurant, les lignes qui précèdent disaient clairement : « [...] non *magis* posse existentiam ab essentia Dei separari quam [...] ab idea montis ideam vallis » (8-11). Descartes aura donc commis le lapsus *magis* pour *minus*, ou aura laissé subsister *magis* alors qu'un repentir de rédaction substituait à un verbe positif (par ex. *pertinere*) le négatif *repugnare*, ou encore aura inversé l'ordre conçu initialement du comparant et du comparé ⁴. Il est significatif que le duc de Luynes seul a spontanément corrigé le lapsus : « en sorte qu'il n'y a pas *moins* de répugnance de concevoir un Dieu [...] auquel manque l'existence [...] que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée » (AT IX-1, 52) ⁵.

1. Voir déjà le *Discours de la méthode* (AT VI, 36, 29-31 et 561).

2. Répété en 97, 22-25 ; voir aussi 118, 24-28 et 322, 17-20 (avec « Deum cogitari »).

3. Ainsi que tous les passages parallèles, dans lesquels il s'agit toujours de montrer que le comparant ne répugne pas plus que le comparé ; citons par exemple les *Principia philosophiae* II, 18 : « Adeo ut non *magis* repugnet nos concipere montem sine valle, quam intelligere istam cavitatem absque extensionem in ea contenta » (AT VIII-1, 50, 16-18) ou les *Notae in programma quoddam* (AT VIII-2, 348, 7-9).

4. Il faudrait lire simplement : « adeo ut non *magis* repugnet cogitare montem cui desit vallis, quam cogitare Deum (...) cui desit existentia ».

5. Clerselier a corrigé comme Luynes (AT IX-1, 78). La scrupuleuse traduction de Michelle Beyssade semble ici embarrassée : « si bien qu'il n'est *ni plus ni moins* contradictoire de penser Dieu [...] » (p. 185 ; voir *BC XXI*, I. 1. 1). Sans doute faut-il voir dans ce *ni plus ni moins* l'influence incontrôlée de *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, qui s'efforçait de mettre au jour la difficulté de concilier la *plus grande évidence* de 1630 et le *magis* de 1641 (p. 279).

2) La *Meditatio* VI offre un autre repentir d'écriture qui ne nous paraît pas avoir été davantage remarqué. Lisons AT VII, 79, 14-22 : « [...] ergo superest ut sit in aliqua substantia a me diversa, in qua *quoniam* [?] omnis realitas vel formaliter vel eminenter inesse debet, quae est objective in ideis ab ista facultate productis (ut jam supra animadverti), vel haec substantia est corpus, sive natura corporea, in qua nempe omnia formaliter continentur quae in ideis objective ; vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior, in qua continentur eminenter ». In qua, *quoniam* : Descartes devait choisir entre les deux constructions, il aura sans doute préféré la première, car la relative est en fait une justification, au même titre que l'eût été la conjonctive, d'autant que la parenthèse renvoie à la *Meditatio* III (AT VII, 41, 5-8 et 42, 10-11) — mais il a omis de raturer ce *quoniam* devenu inutile ! Luynes l'évite tout simplement ⁶.

Le manuscrit de la lettre à *Elisabeth* du 6 octobre 1645 conserve un *lapsus calami* qui juxtapose « les causes raisons qui prouvent l'existence de Dieu » (sic, AT IV, 313, note c). Ce repentir sans rature est peut-être emblématique de l'équivalence cartésienne *causa sive ratio* ⁷. En tout cas, il prouve qu'il arrivait à Descartes, comme à tout un chacun, de se corriger en substituant un mot à un autre, et occupé par l'ordre de ses raisons, d'omettre de barrer le mot devenu inutile. Nous croyons avoir montré que les *Meditationes* contiennent au moins deux autres exemples de ce qui s'est banalement reproduit dans cette lettre à *Elisabeth*, pourtant sans doute recopiée avec soin. Notre étonnement ne porte donc pas sur ces fautes elles-mêmes, qui ont échappé à Mersenne relisant les épreuves des *Meditationes* ⁸, ou à Descartes lui-même songeant à la seconde édition ⁹, mais sur ce que, à notre connaissance du moins, trois siècles et demi d'éditeurs, de traducteurs et de commentateurs ne se soient « pas mis en peine de corriger en ces lieux-là les fautes de l'imprimeur », ni même de les avoir signalées ¹⁰. Si nous devons tirer une conclusion de ces deux corrections textuelles, elle serait de méthode : seule l'attention au texte délivre de son fétichisme.

6. AT IX-1, 63, suivi par Michelle Beyssade, qui ne passe pas moins ce *quoniam* par profits et pertes (p. 227).

7. C'est du moins ce qu'un récent travail s'est plu à considérer comme tel (voir Vincent GARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, à paraître aux PUF).

8. Voir AT III, 415, 19-416, 4 (voir aussi 350, 10-16, 359, 6-11).

9. AT III, 388, 10-20 (voir aussi 448, 11-12).

10. Deux exemples : ni l'édition par Geneviève Rodis-Lewis des *Meditationes*, qui met en italiques les écarts entre le latin et le français (Vrin, 1978, p. 65 et 77), ni la récente édition critique due à Takefumi Tokoro qui compare méticuleusement les « textes des *Meditationes* » (voir le BC XXV, I. 1. 1), ne signalent quoi que ce soit aux deux passages corrigés plus bas. De même, les traductions ignorent ou nient ces difficultés (par ex. E. Lojaco, t. I, p. 713 et 725, J. Cottingham, t. II, p. 55 ; voir BC XXV, I. 1. 4 et XV, I. 1. 6).

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1996

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René), *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996 (réimpression en format de poche de l'édition 1964-1974), 11 tomes.
1. 1. 2. DESCARTES (René), *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheid van Utrecht*, Een onbekende Descartes-Tekst, getranscribeerd, geannoteerd en ingeleid door Erik-Jan Bos, Amsterdam University Press, 1996, vii-138 p.
1. 1. 3. DESCARTES (René), *Le Monde, L'Homme*, introduction d'Annie Bitbol-Hespériès, textes établis et annotés par Annie Bitbol-Hespériès et Jean-Pierre Verdet, Seuil, Paris, 1996, 229 p.
1. 1. 4. DESCARTES (René), *Les Passions de l'âme*, Ristampa anastatica dell'edizione Guignard 1650, Premessa di Jean-Robert Armogathe e Giulia Belgioioso, Conte editore, Lecce, 1996, 286 p. Voir dans le prochain *BC* le compte rendu de la réimpression, par les mêmes éditeurs, de la traduction latine de 1650 des *Passiones animae*.
1. 1. 5. DESCARTES (René), *Les Passions de l'âme*, avec une postface de Antoine Le Bos, Editions Mille et une nuits, Paris, 1996, 192 p.
1. 1. 6. DESCARTES (René), *Les Passions de l'âme*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pascale d'Arcy, GF-Flammarion, 1996, 302 p.
1. 1. 7. DESCARTES (René), *Τα Παθή της ψυχής (Les Passions de l'âme)*, introduction et traduction par Y. Prelourenzos, postface de J.-L. Marion, éd. Ekdoseis Kritiki, Athènes, 1996, 288 p.
1. 1. 8. DESCARTES (René), *Descartes. Méditations métaphysiques*, éd. par J. Lechat, Nathan, coll. Balises, 1996.
1. 1. 9. DESCARTES (René), *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, présentation et notes par Denis Moreau, Garnier-Flammarion, Paris, 1996, 137 p.
1. 1. 10. DESCARTES (René), *Discourse on the Method of Rightly conducting the Reason and seeking for Truth in the Sciences, and Meditations on First Philosophy*, edited by David Weisman, with essays by William T. Bluhm, Lou

Massa, Thomas Pavel, John F. Post, Stephen Toulmin, David Weissman, Yale University Press, New Haven & London, 1996, 385 p. (abrégé *Discourse*). Voir les n. 3. 1. 29, 101, 126, 131, 155, 157, 158, 159.

1. 1. 11. DESCARTES (René), « Hôhōjōsetsu o yomi : Wakaki Dekaruto no sei to shisō » [*Lire le « Discours de la Méthode ». La vie et les pensées du jeune Descartes*], nouvelle traduction japonaise par Yamada (Hiroaki), accompagnée d'un commentaire, Sekaishissha, Kyoto, 1995, 234 p.
1. 1. 12. DESCARTES (René), *Ti scrivo dunque sono. Lettere 1619-1650*, a cura di Roberta Lorenzetti, Archinto, Milan, 1996, 133 p.
1. 1. 13. HOBBS (Thomas)/DESCARTES (René), *Els escrits polèmics entre Thomas Hobbes i René Descartes*, introduction, édition et traduction catalane par Bartomeu Forteza, *Anuari de la Societat Catalana de filosofia*, Barcelone, VIII, 1996, p. 143-209. Voir le *Bulletin Hobbesien* X, 2. 6.
1. 1. 1. DESCARTES (René), *Œuvres de Descartes*. A l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes, la librairie Vrin a repris, avec le concours du Centre national du livre, les onze tomes de l'édition AT, dans la nouvelle présentation qu'elle en avait donnée en 1964-1974. Ce « reprint » publié sous coffret et en format réduit (in-8° au lieu de in-4°), d'une présentation agréable, comporte 11 volumes (et non 13 comme en 1964-1974) qui correspondent aux onze tomes (comme dans la première édition Cerf, 1897-1913, mais sans les tomes XII et XIII). Elle se recommande par un excellent rapport qualité / prix, qui la rend accessible même à des bourses d'étudiants ; quant aux enseignants, ils apprécieront de pouvoir transporter commodément ces nouveaux volumes AT. Les premiers BC avaient rendu compte de plusieurs volumes de la mise à jour d'AT, ceux des lettres en particulier, qui avait été confiés principalement à Bernard Rochot et à Pierre Costabel. Les notes ajoutées lors de la « nouvelle présentation » restent lisibles, malgré leur petitesse, due à la réduction du format. On redira cependant la difficulté pour un utilisateur non averti — difficulté bien connue, mais rarement tout à fait surmontée, même pour un utilisateur averti — d'accéder à certaines notes et corrections de la « nouvelle présentation », elle-même accrue avec les seconds tirages de plusieurs volumes. On regrettera enfin que plusieurs coquilles, d'autant plus remarquables qu'elles sont rarissimes dans le texte même de Descartes, n'aient pas été corrigées, comme le « s » du *Discours de la méthode* qu'il eût suffi de blanchir avant de photographier AT VI, 28, 9. Les fautes présentes dans les « nouvelles additions » sont plus nombreuses, signalons pour l'exemple la graphie « embarrassante » d'AT V, 638 — preuve qu'il y a non seulement des constantes de l'interprétation de Descartes, mais aussi de son édition : il est vrai « que l'auteur ne fait pas profession d'être grammairien, et que le [photo-]compositeur dont le libraire s'est servi n'entend pas un mot de français ».

V. C.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheit van Utrecht*. Ce livre propose la première édition d'un texte resté jusqu'ici inédit, bien que son existence ait été connue : la version néerlandaise de la *Lettre Apologétique* que Descartes adressa à la Municipalité

d'Utrecht en janvier 1648. AT, en effet, en avait signalé la présence dans les Archives d'Utrecht mais sans en soupçonner l'intérêt. Or, comme l'annonce Erik-Jan Bos dès sa préface, cette version a toutes chances d'être la plus proche de l'original perdu de la *Lettre Apologétique*. On se réjouit donc de voir enfin publié un texte permettant de mieux connaître la genèse et l'histoire de cet écrit cartésien.

La *Lettre Apologétique* appartient à la longue polémique qui opposa Descartes et Gisbert Voetius entre 1642 et 1648. Elle constitue l'une des pièces maîtresses du dossier et représente aussi le dernier mot de Descartes dans cette affaire puisqu'après cet envoi, Descartes ne produisit plus de textes pour sa défense. Longue plaidoirie adressée à ceux qui l'avaient jugé en 1643 coupable de « calomnie » à l'égard de Voetius, la *Lettre Apologétique* apparaît en fait comme une dernière tentative pour rouvrir un procès étouffé à la demande du Stadhouder Frédéric-Henri de Nassau et dont Descartes espérait encore que l'issue lui serait favorable. Dans une introduction historique détaillée et claire (« De historische achtergrond, 1635-1650 », p. 3-35), E.-J. Bos rappelle les principaux faits qui ont jalonné ces années de crise et décrit avec précision l'arrière-plan assez complexe et enchevêtré de ce conflit. Il met ainsi bien en évidence la filiation, tant philosophique que socioculturelle, des événements-clés, remontant jusqu'à l'éloge funèbre de Renier par Aemilius en 1639 (éloge de Descartes à peine déguisé), rappelant le rôle déclencheur de la fameuse « dispute » que fit soutenir Regius à Utrecht, en décembre 1641 (qui proposait la malencontreuse définition de l'homme comme « ens per accidens »), puis la *Lettre à Dinet* (1642), la *Lettre à Voetius* (1643), et l'aggravation du conflit entraînée par le procès de Groningue à propos de l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock publiée en 1643 (toutes pièces traduites et annotées par Theo Verbeek dans son édition de *La Querelle d'Utrecht*, voir BC XIX, 1. 1. 1).

Si la *Lettre Apologétique* pose un problème textuel qui justifie que l'on puisse donner à cette première édition du manuscrit néerlandais le caractère et l'importance d'un élément nouveau, c'est qu'elle a connu plusieurs versions (française, néerlandaise, latine) et deux éditions (latine en 1656 et française en 1667) et qu'aucun manuscrit autographe de Descartes ne nous est évidemment parvenu. En outre, les seuls documents encore existants — le manuscrit néerlandais (non daté) et les deux textes publiés — accusent entre eux des différences assez importantes. Dans la mesure où, sans être autographe, il comporte néanmoins de la main même de Descartes de nombreuses annotations et corrections ainsi qu'une mention très explicite à la fin du texte, l'intérêt du manuscrit néerlandais est donc de constituer le témoignage le plus proche du document originellement conçu par Descartes. Cette version permet alors d'aborder le problème textuel posé par la *Lettre Apologétique* avec des données nouvelles que E.-J. Bos exploite avec pertinence et rigueur.

En premier lieu, l'examen de la datation interne (« Datering van de *Lettre Apologétique* », p. 36-40) retire toute probabilité (comme l'avait déjà suggéré Theo Verbeek dans *Descartes and the Dutch*, p. 124, voir BC XXII, 2. 2. 7) à l'hypothèse avancée par AT : en effet, à considérer les titres d'ouvrages mentionnés par Descartes, tous parus après 1645, il apparaît évident qu'aucune des

trois versions conservées ne correspond à ce dont le Magistrat accusait réception le 13 juin 1645 dans les Actes de la Municipalité. En revanche, la version néerlandaise étant explicitement présentée par Descartes lui-même comme une traduction établie d'après un original en français (« J'ay fait traduire cet escrit en Flamend, mais pourceque c'est une langue que j'entens fort peu je prie ceux qui le liront d'avoir principalement egard au Francois duquel seul je puis respondre », *Verantwoordingh*, f. 47r^o), il semble assuré que la première version rédigée ait été la version française.

Le deuxième éclairage fourni par le travail d'E.-J. Bos concerne la chronologie des versions successives et la datation de l'original perdu (« De tekstgeschiedenis van de *Lettre Apologétique* », p. 41-44) : celui-ci aurait été rédigé en avril-mai 1647, mais Descartes, inquiet des manœuvres entreprises par Schoock pour relancer le conflit, aurait attendu de voir la suite des événements avant d'envoyer son texte au Conseil de la Ville. La version publiée par Clerselier en 1667, dans le cadre de son édition des *Lettres de M. Descartes* (vol. III, p. 1-49), correspondrait, quant à elle, au brouillon, à la première ébauche, du texte conçu par Descartes au printemps 1647, retouché ensuite pour l'envoi du printemps 1648, la différence majeure portant sur la suppression de trois alinéas dans les deux versions destinées à la Municipalité (cf. *Lettre Apologétique*, AT VIII-2, 263-265 ; *Querela Apologetica*, AT VIII-2, 313 ; *Verantwoordingh*, f. 41v^o). On voit donc que les choses arrivent à se préciser si l'on procède à un examen attentif de ces trois textes et des documents qui s'y rapportent.

Enfin, troisième intérêt de ce manuscrit néerlandais : la présence de nombreuses annotations et corrections de la main même de Descartes, attestant non seulement que l'auteur a suivi de près le processus de traduction de son texte, mais qu'il est activement intervenu dans son élaboration en tant que « réviseur », comme le dit E.-J. Bos (« Het manuscript van de *Verantwoordingh* », p. 45-55). Nombre d'indices matériels soigneusement relevés ici permettent, en effet, d'affirmer que la *Verantwoordingh* a été traduite et copiée sous le contrôle de Descartes. Approfondissant l'examen de cette question, peu étudiée jusqu'ici, de la maîtrise du néerlandais par Descartes, E.-J. Bos souligne (« De *Verantwoordingh* als Descartes-tekst », p. 55-69) que, si Descartes était à peine en mesure d'échanger quelques paroles ou de lire quelques mots en néerlandais au moment de sa rencontre avec Beeckman (en 1618-1619), il se révélait quelques années plus tard tout à fait capable de suivre la publication des nombreux pamphlets et livres parus au moment de l'affaire Stampioen (1638-1640). La correspondance échangée en ces années-là avec Constantin Huygens et Jacob van Waessenaar témoigne d'une maîtrise non seulement passive mais active du néerlandais, suggérant d'ailleurs que la participation de Descartes à la rédaction du pamphlet de Waessenaar qui retraçait le débat avec Stampioen (*Den on-vissen wis-konstenaer*, Leiden, 1640) pourrait bien être plus importante qu'on ne l'a pensé jusque-là.

Voilà donc un travail utile, sérieux et nouveau, réalisé selon les normes et avec toutes les exigences de précision requises (voir « De tekstweergave van de *Verantwoordingh* », p. 69-72), un bon exemple des études et recherches qui se font autour de Theo Verbeek à l'Université d'Utrecht et qui contribuent de

façon précieuse à éclairer les liens qu'une pensée peut entretenir avec son contexte d'élaboration et de diffusion.

C. S.

- 1. 1. 3.** DESCARTES (René), *Le Monde, L'Homme*. De tous les textes du corpus cartésien, nul autre que le *Monde ou traité de la lumière* n'a connu un sort aussi étrange. L'ambition affichée par Descartes lorsqu'il commence ce « petit traité » en dit déjà long, car il envisage « d'expliquer tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique » (AT I, 70, 10-11), ainsi qu'il l'annonce dans une lettre à Mersenne du 13 novembre 1629. Très rapidement, le projet va aussi chercher à prendre en compte l'homme, et plus précisément le corps humain. Mais lorsqu'il apprend la condamnation de Galilée en 1633, Descartes abandonne à regret son projet, qui demeurera inédit jusqu'à sa mort (voir l'introduction, p. XXXIII-XXXV). Très tôt, les pages consacrées à *L'Homme* vont être séparées du reste du texte. Il semble que des copies manuscrites aient circulé du vivant du philosophe (p. XLVII), et que Regius notamment en ait eu connaissance (voir la lettre à Elisabeth de mars 1647, AT IV, 626,10), mais il faudra attendre 1662 pour voir la première édition du *De homine*, dans la traduction latine de Florent Schuyf, puis 1664 pour la première édition en français. La totalité du texte ne sera imprimée qu'en 1677 par Clerselier, mais en commençant par le traité de *L'Homme*, considéré dès lors comme une œuvre à part, pour finir par ce que l'on appellera désormais *Le Monde*. D'une présentation soignée et d'une riche annotation, cette belle édition des textes du *Monde* et de *L'Homme*, ayant pour ambition avouée de respecter l'intention initiale de Descartes (p. XLIX), vient manifestement combler une absence. Et assurément, l'édition d'Annie Bitbol-Hespériès et de Jean-Pierre Verdet va faire date.

L'introduction situe assez bien le contexte dans lequel Descartes a écrit son ouvrage et rappelle l'importance, dans l'itinéraire du philosophe, des thèses qui y sont développées, notamment en ce qui concerne la méthode adoptée. De nombreux thèmes souvent étrangers au texte lui-même y apparaissent aussi (sur le « connais-toi toi-même », l'*Anatomie du docteur Tulp* de Rembrandt, etc.), mais ils n'empêchent nullement de suivre le fil de cette présentation. Cette longue introduction s'achève par une courte présentation de l'œuvre de l'anatomiste bâlois Caspar Bauhin, qui prépare le lecteur aux belles planches anatomiques qui précèdent le texte de *L'Homme*. On notera que ces planches séparent de fait les deux traités, alors que cette édition prétend justement les réunir. Il est vrai que Descartes recommandait à ses lecteurs de se faire montrer les parties du corps « par quelque savant anatomiste » (*L'Homme*, p. 119 et note 12, p. 173). On se demandera aussi pourquoi le seul *Theatrum anatomicum* de Bauhin a été utilisé comme source iconographique, alors qu'il emprunte la plupart de ses illustrations à des auteurs plus connus comme Vésale ou Fabricius. On se souvient de la thèse d'Annie Bitbol-Hespériès (voir *BC XXI, 3. 1. 13*) selon laquelle Descartes emprunte à Bauhin la désignation de la glande pinéale par la lettre H dans ses figures (note 148, p. 196), alors que ce médecin mettait justement en doute la mobilité de ce fameux conarion (note 158, p. 197-8). Cette élection, à la manière des médecins du XVII^e siècle, rejoint donc d'une certaine manière le choix éditorial, qui privilégie l'image au texte. Reste

à savoir s'il aurait été du goût de Descartes. Support indispensable pour situer historiquement les réflexions médicales de Descartes, ces planches s'ajoutent aux deux gravures qui seraient de la main de Descartes et à celles de La Forge et de Van Gutschoven qui illustraient déjà l'édition de 1664 de *L'Homme*, et qui suivent le fil du texte (mais malheureusement les superbes gravures de Florent Schuyl qui accompagnaient l'édition de 1662 sont absentes).

On peut se demander dans quelle mesure les auteurs n'ont pas été entraînés à séparer ces deux traités pour une raison qui expliquerait aussi l'abandon par Descartes de la rédaction de son *Monde*, et qui concerne la nature humaine. Le projet initial de *L'Homme* était en effet de décrire « premièrement, le corps à part, puis après, l'âme aussi à part ; et enfin [...] comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent » (p. 119). Or une telle ambition dépasse manifestement de simples questions de physique, et sort donc de fait du cadre du *Monde* (note 5, p. 173).

Si la raison de ce choix éditorial reste malgré tout incertaine, elle n'ôte rien à l'annotation abondante qui accompagne les textes. Rien de tel n'avait été fait jusqu'à présent pour *Le Monde*, et on appréciera particulièrement la situation des thèses non seulement par rapport à l'ensemble du corpus cartésien, mais aussi vis-à-vis des œuvres contemporaines. Quant au traité de *L'Homme*, les notes qui accompagnent le texte forment un ensemble cohérent, qui soutient la comparaison avec les précédentes éditions critiques, de Karl Rothschild en allemand, de Thomas Hall en anglais et surtout de Gianni Micheli en italien. On regrettera toutefois que les *Remarques* de Louis de La Forge qui accompagnaient les éditions de 1664 et de 1677 n'aient pas été reprises en intégralité. Enfin un index des matières aurait agréablement complété cette édition scientifique.

V. A.

1. 1. 5. DESCARTES (René), *Les Passions de l'âme*, postface d'A. le Bos. Cette réédition du texte nu reprend les erreurs les plus fréquentes (« la haine du mal qui n'est manifestée que par la douleur », art. 140). La postface, éloquentement intitulée « Derrière le système, les passions », exploite l'incompatibilité supposée entre le « systématisme » cartésien et l'« irrationnel » des passions, pour conclure que si « dans ses principes et son articulation générale, [le Traité] affiche le plus grand sérieux, (...) dans le fond de son contenu resteront à jamais collés les fantasmes les plus ahurissants, visions chimériques héritées d'un âge totémique » (p. 181) — ces dernières formules visant la théorie de la glande pinéale et des esprits animaux. On se dit pourtant qu'il serait possible de vendre un livre classique à bon marché (20 F tout de même) sans se moquer à ce point de ce qu'il contient.

D. K.

1. 1. 6. DESCARTES (René), *Les Passions de l'âme*, présentation et notes par P. d'Arcy. Cette édition — sous certains rapports soigneusement préparée — surprend par les partis-pris extrêmement négatifs dont témoigne la longue introduction (p. 5-60). Jugeant d'emblée des plus embarrassantes (p. 5) la question de savoir pourquoi Descartes a écrit et publié un ouvrage qui « paraît quelque peu désarticulé » (p. 7), et renvoyant les « recettes » cartésiennes pour la

maîtrise des passions à la « rubrique « Psychologie » d'un hebdomadaire » (p. 7), l'éd. terminera sur un constat de déception : « Pourquoi éprouvons-nous des passions ? Quelles en sont les causes ? Que pouvons-nous aimer ? Comment bien vivre notre engagement dans le monde ? Ces questions restent finalement sans réponse » (p. 60). Entre-temps, au fil d'une présentation assez alerte et souvent assez informée, les difficultés qu'on peut rencontrer dans l'intelligence du propos cartésien, s'agissant principalement du rapport de l'âme et du corps, auront été développées de manière assez appuyée, quoique dans l'ensemble peu originale par rapport aux études récentes qui se sont attachées à leur discussion. Le plus original tient à ce mépris manifeste qui fait écrire à l'éd., dans la même p. 31, que plusieurs distinctions du *Traité* — dont celles des deux types de colère et des trois espèces d'amour — « ne renvoient à aucune nécessité conceptuelle, ni ne font l'objet de la moindre justification » ; que « Descartes érige en vérités universelles des données contingentes, quand il ne se borne pas à véhiculer des légendes », et que « les quelques remarques qu'il consacre à la morale ou à la maîtrise des passions ne valent guère mieux » (?). On aura, il est vrai, commencé par apprendre que « l'âme n'a jamais été objet de physique » (p. 6) ; et jusque dans l'utile notice intitulée « La machine organique » (p. 61-70), on lira (p. 70), concernant la physiologie du *Traité de l'Homme* : « Il ne s'agissait que d'une construction qui, à défaut d'être arbitraire (*sic*), était dénuée de toute prétention scientifique, au sens contemporain du mot ». Si cette présentation, de même que les notes des p. 233-279, est susceptible d'apporter à l'étudiant beaucoup d'informations utiles, de tels propos, dans un ouvrage promis à large diffusion académique, constituent un exemple de vulgarité et d'irresponsabilité intellectuelle qu'on souhaiterait ne pas voir imité trop souvent. Reste à prier pour que la lecture du texte de Descartes fasse sentir d'elle-même leur ridicule.

D. K.

- 1. 1. 7.** DESCARTES (René), *Τα Παθή της ψύχης*. Cette première traduction des *Passions de l'âme* en langue grecque a été réalisée avec beaucoup de soin et de compétence. Une substantielle introduction (p. 23-92) présente de manière détaillée le contenu philosophique du *Traité* et le situe dans l'œuvre de Descartes, avec de nombreuses références aux traités pré-cartésiens et à la bibliographie française récente. L'étude de J.-L. Marion sur « Générosité et phénoménologie » (*BC XIX, 3. 1. 75*) est traduite à titre de postface. Il faut saluer la réalisation et la publication de cet ouvrage, qui pourrait constituer un nouveau départ pour la traduction et l'étude des œuvres de Descartes en Grèce.

D. K.

- 1. 1. 9.** DESCARTES (René), *Lettre-préface des Principes de la philosophie*. Cette édition vise avant tout le public des élèves et étudiants, à qui est proposé, outre un texte sûr et établi sur l'original de 1647 (par ex p. 84 = AT IX-2, 20, 16 une avant *si mauvaise* doit être supprimé d'AT), une introduction très riche, des notes substantielles et nombreuses, ainsi qu'un « dossier », c'est-à-dire un recueil d'extraits de Descartes relatifs aux *Principia*, à la morale par provision et au souverain bien. A cela s'ajoutent une bibliographie et une chronologie. Denis Moreau (plus loin, l'A.) montre dans l'introduction le caractère polémique de la Lettre adressée à l'abbé Picot pour être publiée en tête de la tradue-

tion, dans le climat de médiocre réception des *Principia philosophiae* ; les *Principes* s'adresseront moins aux doctes qu'au public cultivé et non déformé par l'étude (AT IX-2, 9, 9-12), et la *Lettre-préface* traduit cette réorientation du propos, de même qu'elle constitue un bilan-programme ainsi qu'une introduction à la philosophie pour les débutants. L'A. produit ainsi une analyse précise de la notion de principe, de l'arbre de la connaissance et du rapport à la morale (ce qu'illustrent au demeurant les deuxième et troisième parties du dossier). La préface de Descartes excède visiblement sur ce dernier point le texte préfacé, en ce que, de l'arbre, les *Principia* comme les *Principes* n'exposent « que les racines-métaphysique et le tronc-physique » (p. 41). Le mérite de l'A. est d'esquisser sans les esquiver les difficultés de la situation de la morale. L'annotation vise autant à éclaircir les obscurités lexicales et conceptuelles qu'à établir des rapprochements soit avec d'autres textes de Descartes, soit avec d'autres auteurs. Il s'agit somme toute d'un excellent outil de travail, permettant au lecteur une orientation dans la bibliographie de langue française et anglaise actuelle.

F. de B.

1. 1. 10. DESCARTES (René), *Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy*. Ce volume réimprime la traduction du *Discours* et des *Méditations* faite par Haldane et Ross en 1911. Les essais qui suivent indiquent dans leurs citations les références à l'édition AT, dont on regrette l'absence en marge de la traduction des textes, ainsi qu'aux traductions plus récentes de Cottingham, Stoothoff et Murdoch, dont ils ne recueillent pas toujours les améliorations. (Un seul exemple suffira à s'en rendre compte : p. 149 (AT VII, 27, 9-10) qu'Haldane et Ross traduisent de manière étrangement inexacte « I am, I exist, that is certain. But how often ? Just when I think ».) D'intéressantes mises au point se rencontrent dans ces neuf essais, qui s'attachent à replacer les idées de Descartes en son temps et à étudier leur influence dans tous les domaines abordés par Descartes, et s'intéressent non seulement à la métaphysique, à l'épistémologie et à la mathématique mais aussi à la politique, à l'éthique, à la psychologie, à la littérature et à l'art (voir les n. 3. 1. 29, 101, 126, 131, 155, 157, 158, 159).

M. B.

1. 1. 11. DESCARTES (René), « Hôhōjosetsu o yomi : Wakaki Dekaruto no sei to shisō ». Il s'agit ici de la septième traduction japonaise du *Discours de la Méthode*, annotée et commentée par Hiroaki Yamada. Ne s'étant pas contenté de rendre ce chef-d'œuvre philosophique en bon japonais, le traducteur a divisé le texte en vingt-sept parties, dont chacune est suivie et de notes pour les mots ou les expressions difficiles, et d'un commentaire expliquant le contexte historique ou philosophique de la partie. Le traducteur n'ignore pourtant pas le danger de ces interruptions réitérées du rythme du texte original. Mais, réfléchissant sur les difficultés qu'il avait senties lui-même à sa première lecture, il a donné la priorité à sa compréhension par les débutants. Ces derniers profiteront au mieux de ce volume bien élaboré, et les notes et les commentaires, que le traducteur a rédigés en brassant les « études cartésiennes françaises, anglo-saxonnes et japonaises, seront utiles à tous ceux qui s'intéressent à Descartes et

connaissent le japonais. Nous avons eu ainsi une agréable surprise en apprenant qu'il existait un disciple indirect du philosophe, Pleter Hartsinck, né de mère japonaise, qui a aidé Schooten dans la réédition et l'annotation de la traduction latine de la *Géométrie* (1659 et 1661). Nous souhaitons que ce guide de la philosophie de Descartes rencontre de nombreux lecteurs et qu'on profite de la réédition pour corriger quelques fautes (par exemple Nassau de Maurice au lieu de Maurice de Nassau).

K. H.-H.

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 vols., 504 et 724 p.
1. 2. 2. MAUDUIT (Michel), *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*, reprint de l'éd. de 1698 par Mi-ae Hyun, Clermont-Ferrand, 1996, 399 p.
1. 2. 3. MORIN (Jean-Baptiste), *Quod Deus sit*, Ristampa anastatica dell'edizione Paris 1635 a cura di Jean-Robert Armogathe e Monette Martinet, Conte editore, Lecce, coll. Aurifodina philosophica, 1996, V-28 p.
1. 2. 4. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, a cura di Costantino Esposito, Rusconi, Milan, 1996, 622 p.
1. 2. 3. MORIN (Jean-Baptiste), *Quod Deus sit*. This small book is a facsimile edition of Jean-Baptiste Morin's *Quod Deus sit* (Paris, 1635), together with an introduction. Morin is one of the more curious figures in early seventeenth-century science. A physician by training, he was an astrologer and a professor of mathematics at the Collège Royal. In the context of early seventeenth-century Paris, Morin was certainly an intellectual conservative : throughout his life, he supported the philosophy of Aristotle and opposed the inroads that Copernicanism was making. He was a friend of Mersenne's, part of the circle of savants that included Gassendi and Roberval, though they were not always on good terms with one another¹¹. Not surprisingly, Morin also knew Descartes, and corresponded with him, most notably in a series of letters written after the publication of the *Discours* and *Essais* in 1637. Morin's *Quod Deus sit* is, as the title suggests, a proof for the existence of God. What makes it highly unusual is the form the proof takes. Beginning with formal definitions and axioms, the proof proceeds in a strictly Euclidean fashion in a series of thirty theorems.

The work reprinted here is of great interest for scholars of the Cartesian philosophy. Mersenne sent Descartes a copy for his reaction. Descartes, howe-

11. For a very useful account of Morin's life and writings, see Monette MARTINET, « Jean-Baptiste Morin (1583-1656) », in P. COSTABEL and M. MARTINET, *Quelques savants et amateurs de science au XVII^e siècle. Sept notices biobibliographiques caractéristiques* (*Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, NS n° 14), Société Française d'Histoire des Sciences et des Techniques et Editions Belin, Paris, 1986, p. 69-87.

ver, was not impressed (D. to Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 293-4). He complained particularly of Morin's confident use of the notion of infinity, and the way in which the argument depends crucially on Morin's supposed refutation of Copernicanism. But despite the curt dismissal, Morin's little treatise had its influence on Descartes. It is virtually certain that the important geometrical appendix to the *Secundae Responsones* to the *Meditationes* was written in response to the *Quod Deus Sit*¹². For that reason alone, it is welcome to have this work more readily available. But in addition, the work has considerable intrinsic interest. Modern readers may be put off by the argument's dependence on Morin's rejection of a moving earth, to be sure. But despite Descartes' criticisms, the treatment of infinity in this work is extremely interesting. Among other things, Morin argues that an infinite entity is immutable (th. 4), that there cannot be two infinite entities (th. 5), and that the infinite entity is indivisible (th. 6), theorems that call to mind the work that Spinoza was to write not many years later, also in geometrical form.

The book is very nicely produced. The reproduction of the text is clear, and the introduction (in French) by Jean-Robert Armogathe and Monette Martinet is very helpful. It should also be noted that this is a volume in a very interesting series of facsimiles published by Conte Editore that include books by Galileo, Patrizi, and Naudé, among others. Conte also publishes a series of facsimiles of original editions of Descartes' writings (see *BC XXVI*, 1. 2. 2 et 1. 2. 3).

D. G.

1. 2. 4. SUÁREZ (Francisco), *Disputazioni metafisiche*. Première traduction italienne de l'œuvre publiée en 1597 par le jésuite Suárez, l'édition de Costantino Esposito fournit au lecteur, dans un format de poche qui reporte le texte latin en regard, les trois premiers traités des *Disputationes Metaphysicae* : Disputatio I. De natura primae philosophiae seu metaphysicae (p. 35-303) ; Disputatio II. De ratione essentiali seu conceptus entis (p. 304-467) ; Disputatio III. De passionibus entis in communi, et principiis ejus (p. 468-523). Le texte est accompagné de notes, d'un index des auteurs et des œuvres cités par Suárez. Le texte latin traduit fait fond sur l'édition de référence que sont les *Opera omnia*, L. Vivès, Paris, 1856-1878 (t. 25-26) à laquelle un certain nombre de modifications a été apporté conformément à la liste de leçons proposées par l'édition bilingue latino-espagnole (*Disputaciones metafisicas*, edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispanica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1960-67). Selon les habitudes de la collection, le texte offre aussi une liste des mots-clés de l'œuvre. La bibliographie est complète et au fait des dernières études. Utile pour entreprendre l'étude des *Disputationes*, cette édition, en fournissant l'index complet des cinquante-quatre *Disputes* (p. 583-599), invite implicitement à poursuivre la lecture de l'œuvre dans sa totalité. Le parcours métaphysique de Suárez est bien constitué de l'ensemble des *Disputationes*, bien qu'ici ne soient traduites que

12. See Daniel GARBER, « J. B. Morin and the Second Objections », in *Descartes and His Contemporaries : Meditationes, Objections, and Replies*, R. Ariew and M. Grene (eds.), University of Chicago Press, 1995, p. 63-82 (see *BC XXVI*, 2. 2. 1).

les trois premières qui « si presentano in maniera serrata e compiuta, come una vera e propria " Introduzione alla metafisica " » (p. 33). Il s'agit d'un texte qui s'articule, à le considérer tout entier, à l'intérieur de l'horizon historico-culturel dans lequel il est conçu, et qui est l'expression des traditions qui s'y rencontrent : thomisme (Thomas étant lu dans la version de Cajetan), scotisme et occamisme, principalement. Car c'est bien de cela dont il est question avant même d'être le texte avec lequel « Suárez inaugura di fatto, nel cuore stesso della filosofia scolastica, la forma moderna del trattato di metafisica » (p. 7), où l'on fait allusion au rôle de l'œuvre de Suárez dans l'élaboration de la métaphysique de Descartes (p. 10), de Spinoza et de Leibniz (p. 12). Et il est nécessaire d'en tenir compte, quand on utilise une édition qui joint à la qualité de l'accessibilité le piège du texte incomplet. Mentionnons enfin que cette entreprise a fait école puisque vient de sortir en français (*Disputes métaphysiques I, II, III*, trad. par J.-P. Coujou, Vrin, Paris, 1998, 344 p.) un volume « jumeau », bien que ne comprenant pas le texte latin.

C. B.

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, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 1995, 355 p. (voir *BC XXVI*, 1. 3. 1).
1. 3. 2. *Index des Meditationes de Prima Philosophia de René Descartes*, par Jean-Luc Marion, Jean-Philippe Massonnie, Pierre Monat, Louis Ucciani, *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, Besançon, 1996, 275 p.
1. 3. 3. *Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, par Franco Aurelio Meschini, Olshki, Florence, 1996, 471 p.
1. 3. 1, 2 et 3. *Concordance to Descartes' Meditationes de Prima Philosophia*, par K. Murakami, M. Sasaki et T. Nishimura ; — *Index des Meditationes de Prima Philosophia*, par J.-L. Marion, J.-Ph. Massonnie, P. Monat et L. Ucciani ; — *Indice dei Principia Philosophiae*, par F. A. Meschini. Venant s'ajouter aux indices des *Regulae*, des *Méditations métaphysiques* et du *Discours de la méthode* (voir respectivement *BC VII*, 1. 1. 1 et 1. 1. 7 et *VIII*, 1. 1. 1), ces ouvrages complètent heureusement la lexicographie cartésienne, selon des principes différents qu'il convient de distinguer. L'*Index des Principia* a) prend pour texte de référence celui donné par *AT VIII-1* qu'il corrige cependant en de nombreux endroits (p. XIV). b) Troisième volume du *Corpus cartesianum* au *Lessico intellettuale europeo*, il en reproduit les principes méthodologiques : lemmatisation, index de formes (les différentes formes sont regroupées sous un même lexème), distinction des homographes, constitution de trois indices *locorum et verborum* (du texte, des titres en marge et des *marginalia*), distribution des lemmes dans les différentes parties du texte et des titres en marge, listes de fréquences qui rendent compte de la distribution des 68 534 occurrences regroupées dans les *indices verborum* sous 2 996 lem-

mes (fréquences décroissantes des lemmes du texte et des titres en marge ; fréquences selon l'ordre alphabétique des lemmes du texte et des titres en marge). c) Une introduction précise et claire rend compte des choix opérés par l'A. Ce travail force l'admiration par son exhaustivité et sa méticulosité, s'imposant comme un modèle du genre et ouvrant désormais une voie royale à une nouvelle traduction française des *Principia*. La *Concordance des Med.* a) se fonde sur le texte d'AT VII – en l'absence d'une édition critique qu'elle espère promouvoir (p. I) – dont elle donne une concordance lemmatisée d'une ligne, b) les mots « outils » figurant dans un index à part en fin de volume. c) Parmi toutes les décisions que requiert un travail de cette ampleur, celle qui a été prise de ne donner aucun élément statistique (ni nombre des formes et des lemmes, ni liste des fréquences et co-occurrences ; seul figure le nombre d'items pour chaque lemme) demeure la plus étonnante et à n'en pas douter la plus dommageable. On regrettera aussi que les formes soient fournies sans classement selon leur ordre textuel d'apparition, ce qui rend difficile l'analyse des lemmes, voire impossible celle des plus chargés d'entre eux – souvent les plus fondamentaux : par ex. *sum* comprend 969 items non classés, *ego* 492, *possum* 274, *res* 198, *idea* 130, *exsisto* 85, *sensus* 82, *video* 47, etc. d) Pour le reste, la lemmatisation du latin suppose des choix philologiques (par ex. une distinction a été faite, suivant le choix de l'*index* des *Regulae*, entre *sum* 1 et *sum* 2 [auxiliaire] pour le texte où, par excellence, la frontière entre l'auxiliaire et le verbe conjugués en première personne s'estompe jusqu'à s'abolir par nécessité conceptuelle ; un lemme a été constitué pour *esse* utilisé comme nom [2 items dont 47(20)], les autres items de la forme infinitive du verbe étant distribués dans *sum* 1 [dont 42(3) à lier à l'item précédent] et 2, etc.), choix philologiques comme tels discutables et à discuter et qui constitueront, à l'épreuve de leur usage, le critère de la rigueur de cet ouvrage d'ores et déjà inestimable. Nous ne pouvons que souhaiter, avec ses auteurs, qu'il ouvre la voie à une édition critique des *Med.* et à une indexation des *Obj. et Resp.* L'*Index des Med.* a) a pris lui aussi pour texte de référence AT VII (et non AT IX-1 comme l'affirme l'avant-propos [p. XV]). b) L'indexation donne toutes les formes pour tous les lemmes choisis. c) L'Index est complété par une concordance partielle (16 lemmes). L'ouvrage japonais ne rend pas caduc, tant s'en faut, l'*Index des Med.*, ne serait-ce que parce que son prix le rend accessible à un public d'étudiants, parce qu'il est complété d'un texte électronique donné en disquette, consultable avec Hypercard sur Macintosh (d'un usage cependant fort mal commode) et parce que le classement par formes vient heureusement compléter la *Concordance*. On regrettera cependant là encore l'absence de toute information statistique (le nombre d'items n'est pas même signalé en tête de chaque lemme). Les quelques remarques que nous avons faites, de détail et aisées à celui qui ne s'est jamais attelé à l'âpreté d'un si dur labeur, nous enjoignent d'insister sur la reconnaissance due à tous ces chercheurs pour avoir mis à la disposition du commentarisme cartésien des outils d'interprétation globalement aussi puissants. Ils offrent désormais les moyens à qui voudra les saisir d'affronter les projets de l'édition critique et des traductions nouvelles des textes concernés.

G. O.

1. 4. BIOGRAPHIES

1. 4. 1. BAILLET (Adrien), *Vita di Monsieur Descartes*, traduction italienne par Lelia Pezzillo, Bibliotheca Adelphi n° 319, Adelphi Ed., Milan, 1996, 312 p.
1. 4. 2. DAVIDENKO (Dimitri), *Le Grand René. La vie d'aventures extraordinaires de Descartes*, Weka, Paris, 1996, 207 p.
1. 4. 3. HERMANN (Brigitte), *Histoire de mon esprit, ou le roman de la vie de Descartes*, Bartillat, Paris, 1996, 462 p.
1. 4. 4. PAGES (Frédéric), *Descartes et le cannabis*, Éd. Mille et une nuits, Paris, 1996, 50 p.
1. 4. 1. BAILLET (Adrien), *Vita di Monsieur Descartes*. Il s'agit ici d'une nouvelle traduction de l'*Abrégé* de Baillet (1692). Le mérite de ce travail, qui propose une vingtaine de notes, est de remplacer la version italienne antérieure, celle de Paolo Francone, marquis de Salcito, parue à Bâle en 1713.

J.-R. A.

2. Etudes générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. *Descartes : Principia philosophiae (1644-1994)*, a cura di Jean-Robert Armogathe e Giulia Belgioioso, Vivarium, Naples, 1996, 724 p. (abrégé *Principia*) ; voir les n° 3. 1. 16, 26, 27, 30, 35, 36, 37, 38, 40, 56, 57, 62, 80, 92, 98, 104, 121, 127, 132, 136, 138, 145 et 3. 2. 6, 7, 9, 14, 29, 30, 45, 73.
2. 1. 2. GOMEZ PÍN (Victor), *Descartes, la exigencia filosófica*, Madrid, 1996.
2. 1. 3. GRIMALDI (Nicolas), *Etudes cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Vrin, Paris, 1996, 191 p.
2. 1. 4. KEMMERLING (Andreas), *Ideen des Ichs, Studien zur Descartes' Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, 198 p.
2. 1. 5. KOBAYASHI (Michio), *La philosophie naturelle de Descartes* (traduction japonaise par l'auteur lui-même, du n° 2. 1. 6 du BC XXIV), Iwanamishoten, 1996.
2. 1. 6. KOBAYASHI (Michio), *Le système philosophique de Descartes, Physique, métaphysique et morale* (en japonais), Keisôshobô, Tokyo, 1995, 17 + 496 + 31 p.
2. 1. 7. LAURENT (Alain), *Du bon usage de Descartes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1996, 123 p.
2. 1. 8. MARION (Jean-Luc), *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris, 1996, 404 p.
2. 1. 9. PAYOT (Roger), *René Descartes (1596-1650) et le primat de la raison*, LUGD, Lyon, 1996, 93 p.
2. 1. 10. PIMBÉ (Daniel), *Descartes*, Hatier, coll. Profil d'une œuvre, Paris, 1996, 80 p.

2. 1. 11. ROBINET (André), *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes, de la Dialectique aux Regulae*, Vrin, Paris, 1996, 316 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.
2. 1. 12. SIGNORILE (Patricia), *Descartes, Les Essentiels*, Milan, 1996, 64 p.
2. 1. 13. TANIGAWA (Takako), *Etudes cartésiennes : bornes, limites et marginalité de la raison*, Iwanami shoten, Tokyo, 1995, 329 p.
2. 1. 1. *Descartes : Principia philosophiae (1644-1994)*. Comme le rappellent en avant-propos Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso, ce gros volume fait suite au mémorable *Descartes : il metodo e i saggi* consacré au *Discours de la méthode* et aux *Essais* (voir BC XXIII, 2. 1. 1). Il rassemble les actes de deux rencontres autour des *Principes* qui se sont tenues en 1994, l'une au mois de mai à Paris, l'autre en novembre à Lecce. Les éditeurs ont classé les vingt-neuf contributions ici présentées en trois sections d'importances sensiblement équivalentes : métaphysique, science, diffusion et traduction.

I. MÉTAPHYSIQUE. Jean-Marie Beyssade (« *Scientia perfectissima*. Analyse et synthèse dans les *Principia* », 3. 1. 26) reprend à nouveaux frais (après son article de 1976, voir BC VII, 3. 1. 4) le débat sur l'ordre suivi dans les *Principes*. Le couple analyse/synthèse fournit certes les concepts indispensables pour cerner la nature de la démarche cartésienne dans ce texte, mais ne permet pas de la caractériser précisément : aussi bien en métaphysique qu'en physique ou dans l'articulation des deux domaines, l'ordre des *Principes* n'est pas analytique, sans vérifier pour autant la définition de la synthèse. Les *Principes* sont d'un « autre style », auquel Descartes n'a pas donné de nom. *Mutatis mutandis*, Roberto Perini (« Circa la specificità del discorso metafisico e l'alternativa analisi/sintesi », 3. 1. 127) retrouve cette conclusion sur la spécificité du style cartésien dans les *Principes* en proposant une lecture d'ensemble du parcours démonstratif accompli par Descartes dans la *première partie*. Trois contributions portent ensuite sur la notion de substance et la théorie des distinctions : dans « *La dottrina delle distinzioni nei Principia : tradizione e innovazione* » (3. 1. 57), Alessandro Ghisalberti rappelle l'arrière-plan médiéval (Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Duns Scot) de la théorie des distinctions donnée en *Principes*, I, 60-63 et montre comment il faut situer la réflexion cartésienne dans une problématique ockhamiste de la distinction. Jean-Luc Marion (« *Sostanza e sussistenza*. Suárez e il trattato della *substantia* nei *Principia*, I, 51-54 » ; deux éditions françaises de ce texte sont disponibles, voir le n. 3. 1. 98) explique comment le texte de *Principes* I, 51 et suiv. donne la doctrine de la substance qui « manquait » depuis les *Regulae*, en réutilisant les deux concepts de la substance élaborés par Suárez : la subsistance par soi (détermination « ontique ») et le sujet d'attribution des accidents (détermination « épistémologique »). Mais cette seconde détermination ne permet pas de distinguer nettement les substances finies entre elles, et la substance infinie des substances finies : avec Descartes, c'est le « début de son [la substance] rapide déclin dans l'histoire de la métaphysique ». Laurence Renault (« *Concept commun de substance et théorie des distinctions dans la première partie des Principia* », 3. 1. 132) va sensiblement dans le même sens : partant de la mention d'un *communis conceptus* de la substance en *Principes*, I, 52, l'A. détermine le « statut noétique

de ce concept », le compare avec le concept objectif d'*ens* étudié par Suárez dans la seconde des *Disputationes metaphysicae*, et conclut que les articles des *Principes* consacrés à la substance et aux distinctions sont ceux où la « cohérence du système » cartésien est « menacée ». Une autre série de textes aborde la question des relations entre l'âme et le corps. Guido Canziani (« *Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura : la conoscenza dell'unione anima-corpo nei Principia* », 3. 1. 37), Gilles Olivo (« Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des *Principia* : union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les *Principia*, IV, 188-198 », 3. 1. 121) et Gianfranco Cantelli (« La terza nozione primitiva e l'analisi dei sensi esterni e interni svolta nei *Principia*, IV, 188-199 », 3. 1. 36) s'accordent pour voir dans ces articles de la fin de la quatrième partie des *Principes* l'équivalent thématique de la sixième *Méditation*, ou le condensé de la partie *De homine* qui aurait dû compléter l'ouvrage. Guido Canziani montre comment les *Principes* recomposent et abrègent les conclusions des *Méditations* sur l'union de l'âme et du corps et sa perception. G. Cantelli éclaire le texte des *Principes* à l'aide des lettres à Elisabeth. G. Olivo part des « remarques que Descartes semble avoir écrites sur ses *Principes* » (AT, IX-2, p. 361-362) pour montrer que la quatrième partie fournit une explication de l'union en termes de « code » ou de « chiffre ». Vincent Carraud (« L'esistenza dei corpi è un principio della fisica cartesiana ? », 3. 1. 38) s'attache à la question de l'existence des corps : contrairement à ce que pourrait laisser penser la place où elle est traitée dans les *Principes* (début de la seconde partie), c'est métaphysiquement qu'est abordée cette question. Ce point particulier permet de préciser le statut « non pas ambigu mais ambivalent » de la seconde partie des *Principes*. Francesca Bonicalzi « Sensi, infanzia e il sapere del corpo » (3. 1. 30) relit méthodiquement l'ensemble des textes des *Principes* sur l'enfance, et montre que si « critique » de l'enfance il y a chez Descartes, c'est au sens quasi kantien du terme : il s'agit moins de juger péjorativement un moment de l'existence que de déterminer précisément le domaine (le corps et la sensation) où il fournit un modèle épistémologique opératoire.

II. SCIENCE. La seconde section est consacrée à l'aspect scientifique du manuel cartésien. Deux articles élucident la notion centrale et difficile de *mathesis*. Frédéric de Buzon (« La *mathesis* des *Principia* : remarques sur II, 64 », 3. 1. 35) commence par signaler que trois concepts importants — phénomène, physique, *mathesis* — apparaissent dans le dernier article de la seconde partie des *Principes*. Il analyse ensuite plus particulièrement le thème de la *mathesis* et ses différentes qualifications dans le corpus cartésien (*universalis, pura, abstracta*). Il éclaire ainsi la construction de l'ensemble de la seconde partie des *Principes*, et prolonge les conclusions esquissées à la fin de *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement* (voir *BC XXV*, 3. 1. 21). Kiiko Hiramatsu-Hiromitsu se demande de son côté « En quel sens la physique cartésienne pourrait-elle être qualifiée de " mathématique " ? » (3. 1. 62), et conclut au rôle paradigmatique de l'optique dans la constitution de cette physique. Les enquêtes de Michio Kobayashi (« L'articulation de la physique et de la métaphysique dans les *Principia* », 3. 1. 80) et de Wolfgang Röd (« Il

concetto di legge naturale nel quadro della metafisica dei *Principia* », 3. 1. 138) se complètent : le premier s'attache à un texte (*Principes* I, 60) et le second à un syntagme (« lois de la nature ») qui permettent de préciser les modalités de l'articulation établie par Descartes entre physique et métaphysique. A partir d'un repérage des cent six occurrences de la notion de « force » dans la troisième partie des *Principes*, Desmond M. Clarke (« The Concept of *Vis* in Part III of the *Principia* », 3. 1. 40) étudie plus particulièrement la théorie des tourbillons et s'oppose aux lectures « occasionnalistes » en tentant de montrer que toute substance est chez Descartes suffisamment active pour mériter d'être caractérisée comme « cause seconde ». William R. Shea (« The Difficult Path to Inertia : the Cartesian Step », 3. 1. 145) commente les lois du mouvement cartésiennes, tente de dégager leur cohérence. Il dissipe les malentendus auxquels les critiques de Newton ont rétrospectivement donné lieu, et montre comment c'est le nouveau point de vue pris par Descartes pour penser la force et le mouvement qui a, en définitive, permis les avancées newtoniennes en la matière. Daniel Garber (« Descartes on Knowledge and Certainty : from the *Discours* to the *Principia* », 3. 1. 56) et Ettore Lojacono (« L'attitude scientifique de Descartes dans les *Principia* », 3. 1. 92) adoptent un point de vue plus englobant, mais se rejoignent dans leurs commentaires de la fin de la quatrième partie des *Principes* : le premier insiste sur la connaissance du particulier et l'usage d'une « méthode hypothétique » ; le second, après une étude du thème de la « conjecture », parle « d'épistémologie différente [qui] ne rejette pas hors de ses limites la dimension du probable » ; tous les deux s'accordent pour redonner au thème de l'expérience une place centrale dans la démarche scientifique de Descartes.

III. DIFFUSION ET TRADUCTION. La troisième section aborde des thèmes plus historiques. Roger Ariew (« Les *Principia* et la *Summa philosophica quadripartita* », 3. 2. 7), Laurence W. B. Brockliss (« Rapports de structure et de contenu entre les *Principia* et les cours de philosophie des collèges », 3. 2. 14) et Alan Gabbey (« The *Principia Philosophiae* as a Treatise in Natural Philosophy », 3. 2. 29) situent le projet et l'ouvrage cartésiens parmi les manuels d'enseignements du xvii^e siècle. Les conclusions de ces trois auteurs convergent : on ne peut pas dire que Descartes innove véritablement sur la forme ou crée un nouveau genre ; il se conforme même souvent aux divisions et usages des manuels classiques, sans doute pour séduire les lecteurs scolastiques auxquels l'ouvrage est destiné. L'ordre et les protocoles de présentation des matières, et notamment de la physique, sont en revanche originaux.

Les expériences de traduction des *Principia*, en italien pour le premier, en anglais pour la seconde, d'Ettore Lojacono (« Cenni sulle lingue di Descartes e considerazioni sulla traduzione dei *Principia* in lingua italiana », 3. 2. 45) et Valentine Watson Rodger (« L'original latin de 1644 et la version française de 1647 : Descartes bilingue ? », 3. 1. 136) les amènent à conclure, nombreux arguments et exemples à l'appui, qu'on doit retenir comme référence le texte latin de 1644, et douter de la fiabilité de la traduction de l'abbé Picot. Cette conclusion appelle toutefois quelques nuances, comme le montre Michelle Beyssade (« Des *Principia* aux *Principes* : variations sur la liberté », 3. 1. 27 ; ce texte se trouve dans la section « Métaphysique » de l'ouvrage) en comparant, au

sujet de la liberté, les textes latin et français de l'article 37 de la première partie : cette analyse prouve, sur un point nouveau, que si les écarts entre les deux textes sont incontestables, certains « ne sont pas le fait du traducteur mais de l'auteur ». Au-delà de leurs divergences sur le statut du texte français, ces auteurs s'accordent pour reconnaître la nécessité d'une nouvelle traduction française « moderne » du latin, à l'instar de ce qui a été accompli par Michelle Beyssade pour les *Meditationes*. Franco Aurelio Meschini (« Materiali per un'analisi comparata del testo latino e francese dei *Principia* », 3. 1. 104) présente les premiers résultats de son travail d'indexation lemmatisée du texte latin des *Principia* (voir le présent BC, 1. 3. 3) en étudiant plus particulièrement le nom *via*, la famille *mens-anima-animus* et l'usage des adverbes. Une série de contributions érudites renseigne enfin sur la diffusion et la réception des *Principes*. Les lectures les plus critiques sont abordées par Roger Ariew (« Les *Principia* en France et les condamnations du cartésianisme », 3. 2. 6) : poursuivant ses recherches sur les condamnations portées contre le cartésianisme, R. Ariew explique comment elles ont souvent visé le texte des *Principes* (notamment I, 51-52 sur la substance et II, 21-22, sur l'étendue et l'infinité des mondes) ce dernier point étant aussi celui qui a suscité les critiques de J. B. Morin dans l'*Astrologia gallica*, ici présentées par Daniel Garber (« Jean-Baptiste Morin and Descartes' *Principia* », 3. 2. 30). Giulia Belgioioso (« Un dibattito sui *Principia* : Pierre-Sylvain Régis, Pierre-Daniel Huet, Jean Du Hamel, Nicolas Malebranche », 3. 2. 9) s'attache à restituer méticuleusement les pièces d'un débat complexe qui vit s'affronter un sceptique et un aristotélicien et deux « cartésiens » sans doute peu fidèles à leur inspirateur. Enfin Theo Verbeek (« Les *Principia* dans la culture néerlandaise du xvii^e siècle », 3. 2. 73) montre, à partir de notes prises sur des cours professés notamment par Johannes de Raey, Arnold Geulincx et Buchardus de Volder, que c'est aux Pays-Bas plus qu'en France que les *Principes* ont effectivement été reçus comme un « manuel », ainsi que le souhaitait Descartes.

Deux observations faites par Jean-Robert Armogathe dans le copieux « Liminaire » (3. 1. 16) qui ouvre ce volume pourront ici servir de conclusion. En premier lieu, l'ensemble de ces articles constitue un « véritable commentaire courant », sans équivalent à ce jour, des *Principia/Principes* et fait remarquablement ressortir les spécificités et points saillants de ce texte dont on se rend compte qu'il avait, en définitive, été un peu délaissé par les études cartésiennes. En second lieu, cet ouvrage permet de récapituler avec une grande netteté les principales tendances qui ont marqué les études cartésiennes lors de la grande décennie commémorative ouverte en 1987 avec le 350^e anniversaire de la publication du *Discours* : recours général aux sources et perte d'intérêt pour les lectures dites « internalistes » ; constitution et utilisation de nombreux indices et concordances ; perception et caractérisation de plus en plus nettes de « l'unité évolutive » constituée par la pensée de Descartes, à la fois unifiée par un projet philosophique qui guide et organise son développement des *Regulae* aux *Principes*, et sans cesse retravaillée en fonction des publics visés, des difficultés rencontrées et des objections reçues. En oubliant les menus déplaisirs que peuvent causer des coquilles en assez grand nombre, on peut donc garantir au

lecteur de ces textes les « vifs contentements » dont Descartes était friand : un commentaire original ouvrant des pistes inexplorées et une manière de bilan d'une dizaine d'années faste pour les études cartésiennes font au final un beau volume.

D. M.

2. 1. 3. GRIMALDI (Nicolas), *Études cartésiennes, Dieu, le temps, la liberté*. Ce recueil constitué à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes rassemble, outre des articles concernant les cartésiens (« Rationalité et temporalité chez Leibniz » p. 93-111, « Le principe d'inquiétude » p. 113-136), quatre articles analysant la pensée de Descartes, dont l'un a déjà été recensé dans le *BC* (« Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche », p. 47-64, voir *BC XXI*, 3. 2. 16). Ce compte rendu concernera donc « Dieu dans la philosophie de Descartes » (p. 13-45 ; voir *BC XXVI*, 3. 1. 22), « Le temps chez Descartes » (p. 65-91 ; voir 3. 1. 59) et « Descartes et l'expérience de la liberté » (p. 137-185), ce dernier étant jusque-là inédit.

Après avoir souligné que l'idée de Dieu est la clef de voûte de la pensée cartésienne, le premier article (« Dieu dans la philosophie de Descartes ») s'attache aux différents problèmes au cœur desquels cette idée se trouve impliquée : les diverses démonstrations de son existence, la véracité divine, la connaissance de l'infini par l'homme, et la causalité divine. Le mérite de cet article est d'appuyer ses analyses sur de nombreux textes souvent cités en notes, et d'évoquer, à l'occasion de l'exposition des démonstrations bien connues des *Méditations*, les arguments des objecteurs et les réponses de Descartes, ainsi que les textes cruciaux de la correspondance, donnant ainsi un panorama à la fois synthétique et précis des arguments cartésiens, de leurs enjeux, et des problèmes qu'ils soulèvent. Conformément à l'état d'esprit de ce recueil, l'A. procède aussi à des mises en perspectives intéressantes pour l'histoire du cartésianisme montrant comment le panthéisme spinoziste prolonge en un sens la conception cartésienne de Dieu qui en exclut pourtant l'étendue, et comment la doctrine de la causalité divine totale pose des problèmes que ne manqueront pas de soulever Malebranche et Leibniz.

Le seul reproche qu'on puisse adresser à cet article est de comporter un contresens sur la notion de réalité formelle d'une idée selon Descartes, contresens qui n'entache pourtant pas l'analyse globale. L'A., affirmant que « la réalité formelle d'une idée est ce qui correspond ontologiquement dans son objet à ce qu'elle nous en fait logiquement concevoir » ou que la réalité objective des idées est « déterminée et constituée par leur réalité formelle » (p. 20) confond ici la réalité formelle de l'idée avec la réalité formelle de l'objet de l'idée, puisque Descartes affirme bien que « toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode » et que « si ces idées sont prises seulement en tant que ce sont certaines façons de penser », il n'y a entre elles « aucune différence ou inégalité » (AT IX-1, p. 32 et 31).

L'article sur le temps (« Le temps chez Descartes »), s'inscrivant dans la lignée des analyses de J.-M. Beysade, montre comment toute la démarche de la

philosophie cartésienne, de la méthode, en passant par le *cogito*, la création continuée et la physique, jusqu'aux passions, postule la conception d'un temps linéaire et continu, sans que cela contredise l'axiomatique du temps de la fin des *Secondes réponses*. Plus problématique est, selon l'A., la compatibilité entre la conception mécanique du temps, qui lui dénie toute forme d'efficacité, et les thèmes du dressage et de l'habitude qui interviennent dans la perspective de l'effectuation de la liberté dans le temps.

S'interrogeant sur la liberté (« Descartes et l'expérience de la liberté »), l'A. est guidé par le souci de faire apparaître les différentes dimensions de la liberté cartésienne, qui la rendent irréductible à la figure intellectualiste de la liberté qu'en a donné Sartre, et plus généralement à la conception d'une liberté humaine qui serait toujours prédéterminée à quelque chose. Selon l'A., ce qui rend la liberté humaine irréductible à la figure de la liberté éclairée dans la pensée de Descartes, ce sont d'une part, l'aspiration de la volonté humaine à l'infini, qui empêche l'homme de se satisfaire de quelque chose finie que ce soit, d'autre part, la thèse de la création des vérités éternelles, d'où s'ensuit, pour notre esprit lui-même, la liberté à l'égard de la vérité qu'il découvre (p. 148), dont le doute hyperbolique a témoigné, seule l'idée de Dieu et de ses perfections, soit l'incréd, s'imposant à notre esprit (p. 149) ; en outre, la liberté qui s'affirme comme maîtrise technique de la nature, comme liberté de changer le monde, c'est-à-dire comme « négativité » (p. 173) ; enfin, la liberté conçue comme générosité parce qu'elle permet de rendre l'esprit indépendant du corps, qu'elle s'affirme d'autant plus que notre connaissance est insuffisante à dicter notre action, et qu'elle se satisfait de sa propre infinité.

Il nous semble que s'il est incontestable que l'on rencontre chez Descartes une autre figure de la liberté humaine que celle de la liberté prédéterminée par le vrai, ou même tout simplement par ce qui est, il y a dans cet article une ambiguïté entre l'infinité de la liberté humaine et le désir de l'infini. On ne peut soutenir, comme le fait l'A. au début de son texte, que la nature infinie de la volonté humaine soit équivalente au fait pour elle de désirer l'infini, c'est-à-dire les perfections de Dieu (p. 140), de sorte que l'infinité de la liberté humaine serait l'expérience qu'elle fait de sa « destination surnaturelle » (p. 141), (ce qu'affirmait d'ailleurs aussi l'article sur Dieu : « notre volonté pourrait-elle être infinie sans vouloir l'infini ? », p. 25). L'infinité de la volonté, qui n'est pas plus limitée en nous qu'en Dieu, ne consiste pas en une aspiration à posséder les perfections divines que l'on pourrait considérer comme un désir réglé de la volonté humaine, puisque la régulation des désirs consiste précisément à ne désirer que ce qui est en notre propre pouvoir. A cet égard, les analyses de la fin de l'article sur l'infinité d'une volonté se satisfaisant de son propre exercice, sans avoir d'objet, nous semblent avoir une tonalité plus conforme à la pensée de Descartes. En second lieu, il ne nous semble pas non plus qu'on puisse arguer de l'expérience du doute hyperbolique pour manifester la liberté de l'homme à l'égard de toute vérité créée, puisque ce qui y résiste, avant même l'idée de Dieu, et dans la mesure même où elle est indubitable, c'est la certitude du *cogito*.

L. R.

2. 1. 6. KOBAYASHI (Michio), *Le système philosophique de Descartes, Physique, métaphysique et morale*. On sait que l'A. a déjà publié un ouvrage consacré à la philosophie naturelle de Descartes (*La philosophie naturelle de Descartes*, voir BC XXIV, 2. 1. 6 dont la traduction japonaise par l'A. lui-même est désormais disponible). Dans son nouvel ouvrage, l'A. se propose de coordonner toutes les parties de la philosophie de Descartes, à partir de la racine (métaphysique), passant par le tronc (physique), jusqu'à une des branches (morale). Il s'agit donc de traiter de la philosophie de Descartes dans son ensemble. Pour ce faire, l'A. se défend d'imposer de l'extérieur un quelconque système aux pensées cartésiennes, et adopte l'attitude inspirée de Gueroult qui consiste à les suivre « selon l'ordre des raisons ». D'après l'A., quand on suit, sans préjugé ni partialité, l'ensemble des textes cartésiens qui sont aussi physiques que métaphysiques, on finit par s'assurer de la cohérence et de l'invariabilité du projet cartésien, qui se résumera à l'établissement d'une nouvelle physique qui se fonde sur une nouvelle métaphysique et se prolonge dans une nouvelle morale. Le livre comprend quatre parties, qui sont intitulées successivement (1) « La métaphysique de Descartes et la philosophie médiévale : la circonstance historique du projet métaphysique de Descartes », (2) « La métaphysique cartésienne dans les *Méditations* : sa véritable teneur et la structure de ses arguments », (3) « La philosophie naturelle de Descartes et sa physique dans les *Principia Philosophiae* » et (4) « Le problème des relations entre l'âme et le corps, et la morale chez Descartes ».

La première partie essaie de mettre en lumière l'originalité du projet métaphysique de Descartes dans l'histoire de la pensée occidentale. À cette fin, l'A. établit des comparaisons avec Duns Scot. C'est que la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles, se démarquant du volontarisme de Duns Scot, achève le platonisme en même temps que l'aristotélisme, et du coup ouvre la voie à l'avènement de la physique moderne, qui s'appuie essentiellement sur les mathématiques.

La deuxième partie qui se consacre à la lecture complète et minutieuse des *Méditationes* montre que leur quête métaphysique a pour fin principale de démontrer le bien-fondé de la thèse de la création des vérités éternelles. Selon l'A., les trois preuves d'existence (celle de l'âme, celle de Dieu, et celle du monde) qui se donnent au cours des six *Méditations* n'ont pas d'autre but. Par ailleurs, l'A. ne manque pas de soumettre à l'examen les principaux points litigieux qui concernent l'interprétation des *Méditationes*, à commencer par le statut logique du *cogito*, puis le « cercle cartésien », etc. L'A. les analysant sans jamais s'écarter de sa visée systématique, ses prises de position et ses analyses en sont d'autant plus convaincantes.

Dans la troisième partie, l'A. traite de la philosophie naturelle de Descartes. Il s'agit de préciser, eu égard aux apports métaphysiques, les caractères novateurs mais parfois malencontreux de la physique de Descartes. En reprenant les grandes lignes qu'il a déjà tracées dans son ouvrage précédent, et en les appliquant ici à la lecture complète des *Principia Philosophiae*, l'A. nous invite à réévaluer, historiquement et scientifiquement, les doctrines physiques cartésiennes. Il tente, en fait, de réhabiliter chez Descartes non seulement la méca-

nique mais aussi la cosmogonie, l'optique, la barologie, le magnétisme, etc. Il parvient également à redonner tout leur intérêt aux troisième et quatrième parties.

Etant accompagnée d'un appendice intitulé « Le monde scientifique et le monde quotidien : Descartes et Wittgenstein », la quatrième partie reste trop sommaire pour élucider toutes les caractéristiques de la morale de Descartes. Cela n'empêche pourtant pas que l'A. aborde le fond de la morale cartésienne. Il y a deux états primitivement distincts de l'âme : d'un côté, elle se distingue du corps, mais de l'autre, elle s'unit avec lui. Tandis que la physique, ainsi que la métaphysique, est dévolue au premier état, la morale revient au second, parce qu'elle vise à un bon gouvernement du corps par l'âme. L'A. indique alors que ces deux états dépendent finalement, tous deux, de l'acte de la volonté, qui dirige dans le premier cas la séparation de l'âme et du corps, et dans le second, leur réunion.

Sh. A.

2. 1. 7. LAURENT (Alain), *Du bon usage de Descartes*. S'ouvrant sur une dénonciation de la « mise en accusation » de Descartes, qui tient « désormais le rôle peu enviable d'accusé universel auquel on reproche toutes les erreurs imaginables et possibles », l'A. recense, sous le titre vigoureux et rageur « un vieux mâle blanc arrogant et mort, qui n'aurait rien compris et tout perverti » (voir aussi p. 13 et 109), les éléments du « C'est-la-faute-à-Descartes » généralisé déjà repéré par A. Glucksman dans *Descartes, c'est la France* (BC XVIII, 2. 1. 8), et préalablement déploré en 1935 par Husserl, qui avait noté la « dépréciation méprisante » envers l'auteur des *Méditations*. Les accusateurs cités ont une formation soit philosophique, ainsi R. Garaudy (*Parole d'homme*, 1975), J.-F. Revel (*Descartes inutile et incertain*, 1976) ou E. Morin (*La Méthode*, 1977), soit biologique, ainsi G. Edelman (*Biologie de la conscience*, 1992) ou A. Damasio (*L'erreur de Descartes*, 1995). Ils peuvent aussi appartenir au courant écologiste, ainsi L. Dumont, au libéralisme économique, ainsi Hayek, ou même se nommer Jean-Paul II. Face à « la coalition que l'infortuné Descartes a réussi à susciter contre lui » (p. 10), l'A. propose une défense et une réhabilitation de l'œuvre de Descartes, en particulier dans sa dimension morale. Il nous invite à « un bon usage renouvelé de Descartes et de sa philosophie de la liberté de l'esprit » (p. 120). S'appuyant sur les textes de Descartes et sur les études de sa morale par Pierre Mesnard, Nicolas Grimaldi et Geneviève Rodis-Lewis, tout en « mettant délibérément entre parenthèses la connexion » des conceptions morales de Descartes avec « son adhésion proclamée à la foi chrétienne » (p. 21), l'A. s'attache notamment à souligner « l'universalité d'une éthique de la liberté » à partir de la question du « bon usage du libre arbitre ». Cette expression, directement empruntée à Descartes (*Passions de l'âme*, art. 155, 158, 160, 161) donne son titre au chapitre II, et scande l'écriture des chapitres suivants (p. 49, 57, 63, 68, 73, 93). Cette lecture « revigorante » de Descartes est parfois un peu trop « décapante », pour reprendre le vocabulaire de l'A. lui-même (p. 109), qui cède trop souvent aux facilités de l'expression orale contemporaine (p. 37, 41, 74, 107-108, 115-118). La colère contre « les dérèglements » de notre « monde déboussolé » (p. 115-118) est-elle le meilleur

moyen de convaincre de l'actualité toujours renouvelée de la pensée morale de Descartes ?

A. B.-H.

- 2. 1. 8.** MARION (Jean-Luc), *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. L'anniversaire du quatrième centenaire de la naissance de Descartes a donné l'occasion à l'A. de réunir de nouveau, après un premier recueil en 1991 (voir le *BC XXII*, 2. 1. 4), quelques essais qui révèlent comment « l'atelier de l'historien de la philosophie se remplit en effet, avant et après les produits qui en sortent bien finis, présentables, de recherches éclatées attachées et parfois acharnées à résoudre telle ou telle difficulté, soit classique, soit imprévue » (p. VII). Ces études contribuant aussi à jeter une lumière nouvelle sur le texte de Descartes, héritent leur problématique des débats de la philosophie contemporaine, en convergeant vers deux foyers : l'ego et Dieu, avant d'ouvrir un troisième ensemble intitulé « Questions de contexte » où d'autres philosophes modernes sont abordés dans leurs rapports à la pensée cartésienne. Ces derniers articles, parus en 1994, sont les suivants : « Pascal et la " règle générale " de vérité », « Mersenne et le concept de métaphysique » et « Le statut responsorial des *Meditationes* » (voir le *BC XXV*, 3. 1. 81, 3. 2. 51 et 52).

L'ego, dans « L'altérité originnaire de l'ego » (p. 3-47), n'est pas d'abord interprété comme une pensée de soi par soi, même sous les figures du performatif ou de l'auto-affection, mais comme une pensée de soi par un autrui, même si autrui demeure indéterminé. L'A. souligne, comme Michel Foucault, que si le *cogito* est un commencement absolu, le malin génie lui est antérieur. Il est donc « possible de suivre l'émergence d'une tradition dominante et toujours confirmée, qui pense l'ego *cogito, ergo sum*, à partir de l'égalité de l'ego à soi, par l'intermédiaire de ses pensées », i.e. en vue de l'identité à son être : Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche aussi ne doutent pas un instant que Descartes n'ait au fond conçu son *cogito* comme l'identité immédiate et tautologique de l'ego et de ses *cogitationes*. On peut contester le passage de la pensée à l'existence (Kant), ou le passage de l'ego à la pensée (Nietzsche) : reste que critiquer cette tautologie la suppose. Mais, selon l'A., la formulation privilégiée par Descartes est, au contraire, celle de la *Meditatio II (ego sum, ego existo)*, qui est à la fois plus « performante » (puisqu'elle est performative il y a) et plus énigmatique : ainsi, « alors que la formule privilégiée par l'interprétation canonique aboutit nécessairement à un solipsisme, la seconde dégage une altérité originnaire de l'ego » (p. 19). L'ego s'assure de son existence par son inscription originnaire dans un espace dialogique : l'ego « répond à celui qui le trompe (éventuellement en ne le trompant pas ou en n'étant lui-même pas). L'ego répond, s'écoute répondre, s'écoute parler, s'écoute parlé, se découvre être en tant que parlé par ou devant un autre » (p. 31) ; l'ego ne peut pas s'atteindre lui-même, sinon par l'interlocution où le fixe un autre que lui-même, plus originel, un autre qui s'exerce d'abord sous le masque d'un Dieu qui peut tout, ou d'un malin qui trompe, toujours maintenu dans l'anonymat d'un *nescio quis*. Dans l'idée d'infini se déclarera « une altérité inconditionnelle, qui précède d'abord chronologiquement et finalement de droit l'ego du *cogito*, au point que cet ego se découvre d'abord comme un *cogitatum* — persuadé,

trompé, effectué » (p. 44). Et les objections faites du point de vue de l'éthique (Pascal, Lévinas) perdent leur validité si l'*ego* prend sa source dans l'espace d'un dialogue où il est, avant tout choses, celui qui répond.

Dans la seconde étude « La "règle générale" de vérité » (p. 49-83), l'A. tente d'en finir avec la célèbre difficulté du cercle dans laquelle Descartes serait tombé en prouvant l'évidence par la véracité divine, et la véracité par l'évidence. L'exposé se centre sur l'ouverture de la *Meditatio III*, où Descartes érige en règle générale l'équivalence entre l'évidence et la vérité (AT VII, 35, 14-15). Selon l'A., la question de la validité de la règle générale n'est pas liée à la véracité de Dieu mais aux problèmes de la perception et de l'auto-perception. Descartes en effet n'admet qu'une difficulté épistémologique (identifier la perception claire et distincte), non une difficulté théologique. Il s'agit d'exclure les perceptions non évidentes, qui ne sont pas convertibles en vérités par manque de clarté et de distinction, bien qu'elles aient été tenues pour telles : la perception d'origine sensible du ciel, de la terre, etc., « du sensible en tant que sensible » (p. 68), mais aussi les *res arithmeticae vel geometricae* : si elles sont considérées intrinsèquement, alors les mathématiques livrent une perception claire et distincte, mais si on considère le statut extrinsèque de la perception mathématique, alors il n'est pas possible d'y appliquer la *regula generalis* et de la convertir en vérité indubitable. Les mathématiques, en effet, opèrent dans un esprit extrinsèquement — en vertu de sa création et de sa finitude — et alors on peut se tromper dans la perception des vérités des mathématiques. La confusion et l'obscurité extrinsèques disparaissent dans un seul cas, celui de l'existence de l'*ego*, « dont nul ne conteste la clarté et la distinction intrinsèques (au contraire des évidences sensibles), la clarté et la distinction extrinsèques, loin de disparaître devant le "Dieu qui peut tout" (au contraire des évidences mathématiques), se renforcent paradoxalement du fait même qu'il (lui ou un autre quelconque) me trompe » (p. 75). Il ne s'agit plus d'une représentation (regard / objet), mais d'une pragmatique (actes de tromper, de se tromper, de se persuader, etc.) et même d'une interlocution. Ce qui fournit le paradigme de la vérité se trouve bien institué dans la *Meditatio III*, mais appliqué seulement aux natures simples intellectuelles — *res cogitans* et ses modes — et à deux natures simples communes — l'existence et la durée — tandis que dans la *Meditatio IV* « elle se renforce d'une doctrine articulée du jugement, même si elle ne conquiert aucun nouveau champ d'application ». Enfin, dans la *Meditatio V*, elle s'applique aux natures simples matérielles, « dont la clarté et la distinction intrinsèques ne risquent plus aucune mise en cause extrinsèque » (p. 83). On retrouve ainsi la conclusion de la première étude et on peut affirmer que si l'*ego* échappe au solipsisme ontique, il échappe aussi à ce solipsisme épistémique qu'est le cercle. Cet *ego* si décisif que Descartes ne le nomme jamais *sujet*, devons-nous alors l'entendre comme *substance* ? La troisième étude, « Substance et subsistance. Suárez et le traité de la *substantia* dans les *Principia Philosophiae* I, §§ 51-54 » (p. 85-115 ; voir 3. 1. 98 et la recension sous le n. 2. 1. 1), aborde cette question de la substance.

La deuxième partie du livre traite de *Deo* : « Dieu, le Styx et les destinées » (p. 119-141), « La *causa sui* » (p. 143-182 ; voir le BC XXV, 3. 1. 80), « Création

des vérités éternelles. Principe de raison » (p. 183-219 ; *BC XVI, 3. 2. 16*), « Esquisse d'une histoire des définitions de Dieu à l'époque cartésienne » (p. 221-279). L'A. tente de compléter la description de l'arrière-fond d'histoire des idées concernant la polémique de la création des vérités éternelles en s'intéressant également à un thème aussi répandu que la critique d'un Jupiter soumis aux destinées, et se demande qui a émis la sentence que Descartes condamne avec tant de force ; l'analyse de Cicéron et de Sénèque est ici tout à fait remarquable : « L'objectif de Cicéron est limpide pour dépasser la foule des dieux populaires, qu'il disqualifie avec presque autant d'ardeur critique que plus tard Augustin, il reconstruit un modèle de divinité conforme au portrait du sage stoïcien ; par suite, ces nouveaux dieux se conforment à *eadem ratio, eadem veritas* et finalement *eadem lex* que celles du genre humain. Pour Descartes, cette univocité menace d'autant plus la transcendance de la "puissance incompréhensible" du vrai Dieu qu'elle s'appuie sur un argument de rationalité — l'univocité de la raison elle-même, devenant une loi pour Dieu même [...]. Sénèque accomplira parfaitement la synthèse entre la soumission des dieux au destin et celle, volontaire autant que naturelle, du sage » (p. 126-127). Pour l'A., c'est cette *necessitas* que Descartes refuse avec la doctrine des vérités éternelles, et c'est encore sur les refus de la doctrine des vérités éternelles dans le domaine philosophique qu'il y a des pages lumineuses sur « l'attaque multiforme mais convergente de penseurs postérieurs » (p. 184).

Pour la troisième partie, on relèvera principalement l'interrogation sur la rationalité des philosophies prékantienne (« Constantes de la raison critique », p. 283-316), et sur l'instauration du rationalisme comme un criticisme dès sa figure initiale, à savoir Descartes lui-même. Dans l'Avant-propos, l'A. dit que « le parallèle entre Descartes et Kant [...], semble fixer l'architectonique fondamentale de toute l'époque qu'ils définissent » (p. X) et on peut suivre ce parallèle dans la disqualification de l'ontologie, la distinction entre l'objet et l'en soi, la question de la méthode et de la critique, mais aussi en remarquant « que la vérité reste toujours (ou la plupart du temps) celle d'un objet — connu évidemment parce que construit d'après les conditions *a priori* de la connaissance elle-même » (p. 341). Descartes peut alors être légitimement qualifié de penseur critique. Le rationalisme lui-même fut donc, en sa naissance cartésienne, essentiellement critique.

F. S.

2. 1. 9. PAYOT (Roger), *René Descartes (1596-1650) et le primat de la raison*. Publié dans la collection « Hommes et régions », dont la vocation est de « faire connaître dans leur implantation locale — traditionnelle ou fortuite, durable ou passagère — des personnalités qui ont marqué l'Histoire », ce petit volume relève du paradoxe, puisque l'homme Descartes et son œuvre échappent à un enracinement régional... La surprise, teintée d'appréhension, avec laquelle le lecteur aborde le contenu de l'ouvrage ne se tempère aucunement à la lecture de la préface « Descartes ou la raison d'être », rédigée par Jean Etevenaux, directeur de la collection. Ces six pages comportent en effet un grand nombre d'erreurs : sur la biographie de Descartes d'abord, l'auteur reprenant par

exemple la légende tardive de la naissance en Poitou et tenant pour établie la participation de Descartes au siège de La Rochelle. Ces erreurs ont pourtant été dénoncées à maintes reprises, avec rigueur et vigueur par G. Rodis-Lewis, et récemment encore dans la *Biographie* qu'elle a consacrée à Descartes (*BC* XXVI, 1. 4. 2). On lit encore dans cette préface (p. 8) que « la première œuvre [...] publiée » par Descartes, en 1618, est le *Compendium musicae*, et qu'en 1628, « ce sont les *Règles pour la direction de l'esprit* ». Mersenne est qualifié d'oratorien (*ibid.*), alors que la reproduction de son portrait p. 29 indique clairement son appartenance à l'ordre des Minimes... Nous épargnerons aux lecteurs du *BC* les grossières erreurs qui figurent p. 9 au sujet de la présentation de la chronologie du *Discours, des Méditations, Objections et Réponses, des Principes* et des *Passions de l'âme*.

La lecture du texte de Roger Payot, consacré, non à ce qui fait la spécificité de cette collection (notre étonnement était donc légitime...), mais, indique l'auteur, à une présentation « en quelques pages, sans vocabulaire technique et en ne supposant aucun acquis philosophique antérieur » de la « philosophie cartésienne », réserve également de mauvaises surprises. Des erreurs gâtent la lecture des p. 24, 32, 34 (les p. 25, 27, 29, 30-31, 33 étant consacrées à des documents iconographiques), un schéma réducteur présente la structure des *Méditations* (p. 35) et une comparaison malheureuse et dénuée de pertinence (p. 64) au sujet du rapport de l'âme et du corps qui « sont, en l'homme, juxtaposés comme deux liquides non miscibles » achèvent de nous faire regretter la publication, sans doute trop hâtive, de ce livre.

A. B.-H.

2. 1. 13. TANIGAWA (Takako), *Etudes cartésiennes : bornes, limites et marginalité de la raison*. Ce livre de 329 pages se compose de trois parties : la première est intitulée « La genèse, sa naissance et sa formation », la deuxième « Le système : sa structure et ses limites » et la troisième « L'imagination et le langage : au milieu du dualisme ». Dans la première partie, l'A. expose brièvement la formation de la pensée de Descartes en se référant aux *Cogitationes privatae* et aux *Regulae*. Ensuite, dans la deuxième partie, il présente sa lecture du « système » de Descartes et les thèmes majeurs de la philosophie cartésienne. Cependant, dans cette partie qui est la principale de ce livre, l'A. ne consacre qu'une trentaine de pages à la métaphysique de Descartes, et les lecteurs n'y trouvent presque pas d'analyse des idées ni d'interprétation approfondie concernant les problèmes cartésiens majeurs tels que celui du *Cogito*, le cercle cartésien, la validité des preuves de l'existence de Dieu, etc. Dans la deuxième partie, après cette courte présentation de la métaphysique, l'A. traite de sa physique, ce qui est assez rare dans les études cartésiennes au Japon. Mais l'A. donne parfois une conception erronée de la physique cartésienne. Par exemple, il prétend que, contrairement à Leibniz qui approuve la notion d'espace relatif, Descartes soutient la notion d'espace absolu, ce qui est faux, Descartes refusant expressément dans l'article 11 de la deuxième partie des *Principia*. Les mérites de ce livre se trouvent plutôt dans la troisième partie où l'A. s'attaque aux problèmes de l'imagination et du langage chez Descartes. On peut espérer

que l'A. approfondira ses recherches sur ces problèmes, dont on ne traite pas souvent dans les études cartésiennes.

M. K.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. *Interpreting Arnauld*, ed. by E. J. Kremer, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 1996, 183 p. (abrégé *Interpreting Arnauld*). Voir aux n. 3. 2. 16, 18, 38, 40, 44, 54, 55, 56, 66, 71, 72.
2. 2. 2. DUFLO (Colas), *La finalité dans la nature de Descartes à Kant*, PUF, Paris, 1996, 125 p.
2. 2. 3. LEDUC-FAYETTE (Denise), *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*, présentation par Xavier Tilliette, s. j., Cerf, Paris, Cogitatio fidei, 1996, 396 p.
2. 2. 4. SARASOHN (Lisa T.), *Gassendi's Ethics. Freedom in a Mechanistic Universe*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1996, 236 p.
2. 2. 5. SCHMALTZ (Tad M.), *Malebranche's Theory of the Soul : a Cartesian Interpretation*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1996, XI-308 p.
2. 2. 6. VILAIN (Christiane), *La mécanique de Christian Huygens. La relativité du mouvement au XVII^e siècle*, Albert Blanchard, Paris, 1996, 287 p.
2. 2. 7. YOLTON (John W.), *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1996, 240 p.
2. 2. 1. *Interpreting Arnauld*. Ce livre tire son origine d'un colloque organisé à Toronto en 1994 à l'occasion du tricentenaire de la mort d'Antoine Arnauld, et constitue en quelque sorte le second volet du diptyque entamé avec le recueil *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondants*, également édité par E.-J. Kremer (voir BC XXV, 2. 2. 2)

Jill Vance Buroker (« Arnauld on Judging and the Will », 3. 2. 16) veut comparer la théorie arnaldienne du jugement proposée dans la *Logique* avec celle de Descartes, puis la confronter à une « théorie contemporaine » d'inspiration frégéenne. Après un résumé de la pensée cartésienne en ces matières, l'A. explique comment Arnauld en accepte des aspects importants (antériorité de la pensée sur le langage et possibilité d'un jugement porté indépendamment de toute expression linguistique de cette pensée), mais fait aussi davantage porter son attention sur le langage : il est ainsi conduit à ébaucher une théorie du jugement de type « constructiviste » (c'est-à-dire « où l'acte de juger crée le contenu propositionnel dont on juge »), et à répartir différemment les fonctions respectives de l'entendement et de la volonté dans l'acte de juger. Du point de vue frégéen, ni Descartes ni Arnauld ne parviennent toutefois à donner une théorie du jugement cohérente (l'A. renvoie sur ce point à une étude précédente « Judgement and Predication in the *Port-Royal Logic* » : voir BC XXV, 3. 2. 16).

Dans « The Falsity in Sensory Ideas : Descartes and Arnauld » (3. 2. 56), Alan Nelson veut développer une doctrine de « l'idée matériellement fautive » qui reste « totalement cartésienne dans l'esprit » tout en évitant ou éclaircissant les obscurités et problèmes signalés par Arnauld dans les *Quatrièmes objec-*

tions, et par bien d'autres après lui. L'A. redéfinit méthodiquement les expressions et concepts techniques dont se sert Descartes : fausseté matérielle, réalité objective, idées obscures et confuses, etc. Il montre ensuite comment Arnauld a été convaincu par les explications que lui fournit Descartes sur tous ces sujets, jusqu'à en proposer une réécriture dans la *Logique*. On pourra regretter que cet article ignore les nombreuses études (par ex. celles de J.-C. Pariente, J.-M. Beyssade, L. Alanen) déjà consacrées à ce thème cartésien de l'idée matériellement fautive, et à l'intérêt qu'Arnauld lui porta.

Peter A. Schouls (« Arnauld and the Modern Mind : the *Fourth Objections* as Indicative of Both Arnauld's Openness to and His Distance from Descartes », 3. 2. 66) pense qu'Arnauld, quels que soient l'intérêt et l'estime qu'il avait pour Descartes, ne pouvait réellement le comprendre ni admettre les points fondamentaux de sa pensée, car il se situait dans une tradition intellectuelle trop imperméable à la radicale nouveauté de la pensée cartésienne. La suite de l'article oppose ainsi deux attitudes intellectuelles : l'attitude « prémoderne », c'est-à-dire médiévale et plus précisément ici augustinienne, est caractérisée par la prédominance du schéma de la relation, à Dieu, au monde, aux autres ; dans l'attitude moderne, que Descartes illustre parfaitement, c'est le schéma de l'isolement et de la liberté en rupture avec le reste du monde qui l'emporte. Arnauld a lu un texte moderne, les *Méditations*, avec ses catégories intellectuelles de prémoderne : de là des incompréhensions et des malentendus, voire des réécritures de la pensée de Descartes, dont la suite de l'article propose quelques exemples. La tentative arnaldienne pour se réapproprier la pensée de Descartes depuis un point de vue chrétien était alors vouée à l'échec : les authentiques cartésiens et les vrais modernes seront, au siècle suivant, les encyclopédistes.

Dans « Arnauld and Scepticism : *Questions de fait* and *Questions de droit* » (3. 2. 44), Thomas M. Lennon remarque à juste titre qu'on a tort de dire qu'Arnauld n'a pas légué de concept marquant ou d'expression fameuse à l'histoire des idées : la distinction entre « questions de fait » et « questions de droit » fait partie de notre patrimoine intellectuel. L'auteur étudie donc cette distinction du droit et du fait dans des textes arnaldiens couvrant une longue période (1661-1694), et montre qu'elle se base sur une position de type sceptique : la distinction sert à indiquer que l'infaillibilité de l'Eglise est, au mieux, de type hypothétique. La stratégie arnaldienne lors des discussions sur le droit et le fait a donc consisté à réutiliser des schémas sceptiques dans le domaine de la théologie.

« The Status of the Eternal Truths in the Philosophy of Antoine Arnauld » (3. 2. 55) d'Aloyse-Raymond Ndiaye : il s'agit de la version anglaise de l'article intitulé « Le statut des vérités éternelles dans la philosophie d'Antoine Arnauld : cartésianisme ou augustinisme ? », déjà recensé dans le précédent *BC* (XXVI, 3. 2. 42 recensé sous le n. 2. 2. 2).

Dans « Arnauld's Interpretation of Descartes as a Christian Philosopher » (3. 2. 40), Elmar J. Kremer cherche à expliquer le sens du titre de « philosophe chrétien » qu'Arnauld a décerné, comme un compliment, à Descartes. Il signifie incontestablement qu'Arnauld a estimé que la pensée de Descartes pouvait être

utile pour défendre le christianisme. Mais on ne saurait en conclure qu'Arnauld a pleinement adhéré à l'ensemble de la doctrine cartésienne : sur trois points étudiés dans la suite de l'article (la nature de la matière, la relation de l'esprit et du corps, la toute-puissance divine) il est conduit à prendre ses distances avec Descartes. L'Arnauld des années 1680-1690 se serait d'ailleurs rendu compte qu'il était plus proche de Thomas d'Aquin que de Descartes pour les doctrines de la liberté humaine et de la puissance divine.

Dans « Arnauld : A Cartesian Theologian ? Omnipotence, Freedom of Indifference, and the Creation of the Eternal Truths » (3. 2. 18, version anglaise du texte paru dans le n° 191 de la revue *XVII^e siècle* sous le titre « Arnauld théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles »), Vincent Carraud se demande pourquoi, alors qu'il semble entendu qu'Arnauld était un farouche partisan du cartésianisme, la doctrine cruciale dite de « la création des vérités éternelles » ne se trouve pas dans ses œuvres. La suite de l'article porte plus particulièrement sur des textes arnaldiens des années 1685-1687 (la correspondance avec Leibniz et la querelle avec Malebranche) où le port-royaliste défend les droits de la toute-puissance et de la liberté d'indifférence en Dieu contre des adversaires qui tendaient à les restreindre. Mais sur la « création des vérités éternelles », malgré les demandes explicites de Leibniz, Arnauld ne dit rien. La fin de l'article propose une interprétation de ce silence d'Arnauld : « Personne n'a plus à la fin du xvii^e siècle les moyens ou l'audace de penser en philosophie que les essences ne se disent pas univoquement de Dieu et de la créature ».

Après avoir rappelé la teneur des débats sur les miracles au moment de la Réforme et l'épisode de la Sainte-Epine, Graeme Hunter (« Arnauld's Defence of Miracles and Its Context », 3. 2. 38) présente et commente quelques textes d'Arnauld sur les miracles, de la *Logique* aux écrits anti-malebranchistes. Il en conclut à l'orthodoxie catholique de la défense arnaldienne du thème du miracle.

Dans « Arnauld versus Nicole : A Medieval Dispute » (3. 2. 72, version anglaise et abrégée du texte paru en français sous le titre « Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles », p. 319-372 dans *La controverse religieuse et ses formes*, éd. Alain Le Boulluec, Cerf, Paris, 1995), Jean-Luc Solère étudie la querelle qui, dans les années 1690, opposa Arnauld, Pierre Nicole, Gommaire Huygens et François Lamy à propos de la grâce générale et de la vision en Dieu des vérités. Après avoir rappelé les termes du débat et montré qu'il répète, en terrain cartésien et port-royaliste, l'opposition classique entre augustinien et thomistes, l'A. commente six des quinze *Règles du bon sens pour bien juger des écrits polémiques dans les matières de science...* qu'Arnauld rédigea pour répondre à F. Lamy. La conclusion porte sur la complexité des relations entre augustinisme, thomisme et cartésianisme à la fin du xvii^e siècle.

« *Tange montes et fumigabunt* : Arnauld on the Theodicies of Malebranche and Leibniz » (3. 2. 54) de Steven Nadler est la version anglaise, légèrement remaniée, de l'article intitulé « *Tange montes et fumigabunt* : Arnauld face aux théodicies de Malebranche et Leibniz » déjà recensé dans le précédent *BC* (XXVI, 3. 2. 40).

Avec un incontestable courage intellectuel étant donné la complexité de la question, Robert C. Sleigh Jr. (« Arnauld on Efficacious Grace and Free Choice », 3. 2. 71) veut clarifier la position d'Arnauld sur l'efficacité de la grâce, le libre arbitre humain, et leur compatibilité. Après avoir résumé en six points la doctrine arnaldienne de la grâce efficace, l'A. emprunte à Arnauld une typologie de trois positions « orthodoxes mais non molinistes » à ce sujet : celle d'Alvarez, celle de Jansenius, celle d'Estius. Il montre ensuite comment Arnauld, notamment à la fin de sa vie, adopta la troisième sans parvenir toutefois — mais peut-on lui en faire grief ? — à s'expliquer complètement sur la compatibilité de la détermination par la grâce et du libre-arbitre.

Au total, les onze articles de ce recueil sont de niveau très inégal : des textes innovateurs à l'érudition impeccable côtoient des contributions moins indispensables, dont on pourra surtout regretter qu'elles ignorent parfois complètement les commentaires canoniques consacrés à Arnauld, voire, le cas échéant, à Descartes. Ces réserves mises à part, on peut penser que ce volume prendra place parmi les classiques des études arnaldiennes, dont on peut remarquer au passage l'actuelle vigueur nord-américaine.

D. M.

2. 2. 2. DUFLO (Colas), *La finalité dans la nature de Descartes à Kant*. Après avoir brièvement présenté la critique baconienne du finalisme et la naissance du mécanisme, l'A. analyse successivement les trois types de réponses qui furent apportés au problème de la finalité dans la nature au cours du XVII^e siècle : « il y a de la finalité (...) mais nous n'en pouvons rien savoir » (refus « méthodologique » de l'usage des causes finales par Descartes) ; « il n'y a pas de finalité dans la nature » (rejet « ontologique » du finalisme par Spinoza) ; « il y a de la finalité dans la nature et nous pouvons la connaître », cette connaissance étant requise en physique même (conciliation leibnizienne des causes finales et des causes efficientes). Les trois autres chapitres sont consacrés aux développements ultérieurs de la question, notamment chez Kant et Bernardin de Saint-Pierre : on retiendra particulièrement la remarquable présentation de la critique du finalisme providentialiste et de la « fin des théodicées » au XVIII^e siècle, centrée autour des réflexions suscitées par le tremblement de terre de Lisbonne.

L'analyse précise des textes décisifs, qui fait le prix de cet ouvrage, a pour revers certaines lacunes ou approximations, au demeurant bien compréhensibles dans une synthèse aussi large et aussi claire. S'agissant plus particulièrement de Descartes, l'A. s'appuie sur le § 28 de la première partie des *Principes* pour manifester les raisons métaphysiques et épistémologiques du rejet des causes finales ; l'interprétation des § 1 à 3 de la troisième partie poursuit cette analyse et fait en même temps passer à l'examen de la raison « morale » de ce rejet, à savoir l'usage illégitime de l'anthropocentrisme que dénonce Descartes dans les lettres à Hyperaspistes, Elisabeth (15-9-1645) et Chanut (6-6-1647) (p. 32 et sq.). S'il est légitime de faire fond sur les passages canoniques des *Principes*, on observera toutefois que :

1) La finalité dont il est alors question est analogue à celle qui ordonne les machines artificielles qu'évoque le § 203 de la quatrième partie des *Principes* : agencement de moyens corporels en vue de produire certains effets selon les lois

naturelles, elle repose sur le mécanisme plus qu'elle ne s'y oppose. Or, la fondation cartésienne de la physique mécaniste suppose le rejet d'un finalisme tout autre, selon lequel la nature est tendance ou dynamisme, que l'A. n'évoque nullement. Ce rejet de la finalité corrélative aux « formes substantielles », acquis dès la rencontre avec Beekman et fondé dans les premiers chapitres du *Monde* (cf. la critique de la définition aristotélicienne du mouvement au chap. VII), fait pourtant régulièrement retour dans les œuvres de la maturité, notamment dans la célèbre critique de la pesanteur comme qualité réelle à la fin des *Sixièmes Réponses* (AT IX, 240-241).

2) L'A., interprétant le § 28 de la première partie des *Principes*, voit dans la disproportion entre la finitude de notre entendement et l'infini divin la raison pour laquelle il serait présomptueux « de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils » (p. 27). Pour n'être pas fausse (bien que les termes « fini » ou « infini » ne figurent pas dans ce paragraphe, ni d'ailleurs en III, 2), cette lecture reste sans doute en retrait de l'argumentation cartésienne. Le § 28 reprend en effet manifestement l'exposition, engagée dans le § 24, de la « méthode » qui doit présider au « passage » de la connaissance de Dieu à celle des créatures (la « science parfaite » consistant à connaître « les effets par leurs causes », § 24), après la relative digression des § 25 à 27, appelée par la dernière phrase du § 24 et visant essentiellement à introduire la distinction de l'infini et de l'indéfini. Or, dans le § 24 comme dans le § 28, il n'est pas tant question d'un Dieu infini que d'un Dieu « auteur de toutes choses », y compris de notre « faculté de raisonner » : que notre raison et les vérités qui lui sont connaturelles aient été « établies de Dieu » – ou encore qu'aucune « vérité éternelle » ne soit indépendante de la volonté divine, puisque, comme le rappelle le § 23, c'est par un même acte que Dieu entend, veut et fait – est ici le véritable fondement du rejet des causes finales (tout comme le refus de cette thèse par Malebranche ou Leibniz conduira à légitimer à nouveau la recherche des fins ordonnant la création). Non pas, certes, que l'indistinction de la volonté et de l'entendement en Dieu détruise jusque dans son fondement, ainsi que le soutenait E. Gilson, la possibilité même de la finalité. Mais du moins nous interdit-elle de concevoir Dieu comme « une sorte d'homme en plus grand » qui tend par divers moyens vers les fins qu'il s'est proposé (*Entretien avec Burman*, AT, V, 158) : le bien ou « ce qu'il faut faire » ne précédant nullement la détermination de la volonté divine mais étant au contraire constitué par elle, alors que la volonté humaine se porte naturellement vers un bien déjà déterminé, il n'existe aucun concept de finalité qui puisse convenir univoquement à Dieu et à la créature (*Sixième Réponses*, AT, IX, 233). Aussi bien pourra-t-on douter que la traduction française de la dernière phrase du § 28 soit plus cartésienne que le texte latin, comme le soutient l'A. (p. 28), alors qu'elle gomme précisément l'affirmation de la transcendance de Dieu par rapport à la lumière naturelle.

3) À cette raison tirée, selon l'expression des *Cinquièmes Réponses*, de « l'abîme imperscrutable » de la sagesse divine, l'A. joint une explication épistémologique (les causes finales ne seraient pas mathématisables, p. 26), ainsi qu'une ingénieuse argumentation visant à montrer qu'elles sont incompatibles avec les quatre règles de la méthode (p. 29). Or, si le rejet cartésien des causes

finales s'appuie effectivement aussi sur une raison d'ordre méthodologique, celle-ci est sans doute plus simple : la connaissance de la fin laisse entièrement inconnue la nature de la chose même (*Entretien avec Burman*, AT, V, 158). Les exigences de la physique s'accordent en cela pleinement avec celles de l'apologétique : il est juste de « connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de ses ouvrages » et ainsi de « rapporter à la cause efficiente », c'est-à-dire à la « main de Dieu », l'admiration accordée indûment à la cause finale (*Cinquièmes Réponses*, AT VII, 375).

4) Ce point méthodologique n'est peut-être pas sans éclairer l'usage cartésien de la finalité lorsqu'il est question d'expliquer le vivant, que l'A. se contente d'évoquer à titre de problème (p. 34). Si l'analyse du fonctionnement de l'organisme seul doit exclure les causes finales (excepté peut-être à titre de principe régulateur, comme semble l'indiquer le § 203 de la quatrième partie des *Principes*), et montrer comment ses mouvements suivent naturellement de la seule disposition des organes (cf. *Discours de la méthode*, V, AT VI, 50 et 59), c'est bien parce la notion finaliste de fonction ne saurait constituer qu'une « dénomination extérieure » au corps lui-même, « laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit » (*Sixième Méditation*, AT IX, 68-69), et par conséquent ne nous apprend rien de sa nature. Tel n'est pas le cas en revanche au regard de « la nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps » (*ibid.*, 69 et s.) : la finalité dit alors la « chose même », c'est-à-dire l'union substantielle. Mais, et l'on est par là reconduit au premier point, la nature et la finalité dont il s'agit alors sont radicalement distinctes de la nature (physique) dont traite l'A. sans relever la polysémie avouée et réglée de ce terme chez Descartes, ainsi que des mécanismes finaux qui s'y déroulent peut-être, et ce à tel point que Descartes n'hésite pas, pour éclairer la notion de la force par laquelle l'âme, « vraie forme substantielle de l'homme » (*à Regius*, janvier 1642, AT III, 505), peut mouvoir le corps, à renvoyer à l'idée même de pesanteur que critiquaient les *Sixièmes Réponses* (*à Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 667-668).

Ph. D.

2. 2. 4. SARASOHN (Lisa T.), *Gassendi's Ethics. Freedom in a Mechanistic Universe*. L'éthique gassendiste n'a pratiquement jamais fait l'objet d'une étude spécifique : O. Bloch en souligne la « platitude et l'inconsistance », B. Rochot la juge « très conformiste », G. Sortais estime que « la doctrine morale de Gassendi n'est guère en somme que le système d'Épicure épuré et rectifié ». Ce livre vient corriger ces jugements peut-être péremptaires et ainsi compléter une lacune assez importante des études gassendistes. L'intérêt principal de cet ouvrage réside dans sa volonté de montrer l'articulation opérée par Gassendi entre la recherche du plaisir et l'affirmation de la liberté humaine : « pour Gassendi, une vie morale consiste dans une recherche rationnelle du plaisir » (p. 2). D'après l'A., Gassendi est donc amené à élaborer une éthique synthétisant épicurisme et christianisme (p. 74). Cette synthèse intègre des thèmes proprement gassendistes : la prise en compte d'une explication scientifique, et plus spécifiquement mécaniste, du monde ; la reconnaissance de la liberté que Dieu a léguée à l'homme ; la thèse que la connaissance humaine ne peut jamais atteindre une

certitude absolue et qu'elle ne peut jamais dépasser le niveau de la simple probabilité. Après avoir présenté l'épistémologie de Gassendi, l'A. aborde les fondements proprement épicuriens de son éthique. La confrontation avec Descartes donne l'occasion à l'auteur de préciser la dépendance de Gassendi à l'égard de la théorie moliniste de la science moyenne de Dieu ; elle tâche aussi de cerner le point de divergence entre les deux philosophes autour de la question de l'erreur et du péché — au sujet de ces rapports entre Descartes et Gassendi, les vues de l'A. ne bouleversent pas vraiment les études gassendistes. Les derniers chapitres de l'ouvrage étudient la philosophie politique de Gassendi et les influences de cet auteur sur la philosophie de Locke.

T. B.

2. 2. 6. VILAIN (Christiane), *La Mécanique de Christian Huygens. La relativité du mouvement au XVII^e siècle*. On se réjouit de voir paraître enfin une ample monographie en langue française sur l'un des plus importants savants du second XVII^e siècle, étudié à partir du concept fondamental de relativité du mouvement. Non que le sujet soit inédit : il existe aussi un nombre respectable d'articles sur la question, et toutes les études portant sur la séquence Descartes / Leibniz et les discussions relatives aux règles du choc des corps évoquent les Règles du mouvement dans la rencontre des corps de 1669 et le *De motu corporum ex percussione* (traité posthume publié en 1703). Mais l'ambition de l'A. va au-delà de la description d'un acteur de la pensée scientifique considéré à tort comme un « penseur de second rang » aux yeux de « l'histoire officielle » (p. 33). Il reste qu'au demeurant on se demande bien qui représente cette histoire officielle. Le propos est de montrer comment Christiaan Huygens est « le premier savant à déduire des lois d'un principe de relativité » (Conclusion, p. 244). Cette thèse suppose l'invalidation des hypothèses concurrentes, ou plus exactement la restriction du concept de relativité du mouvement dans les grandes théorisations antérieures, notamment celles de Galilée et de Descartes. De ce fait, comme l'indique son sous-titre, cette étude porte autant sur l'histoire du principe de relativité que sur Huygens même. L'A. distingue d'emblée entre une relativité perçue, dite cinématique (« changement du mouvement des corps selon le mouvement de l'observateur ») qui caractériserait surtout Descartes, et une relativité essentielle, voire « ontologique », et dite dynamique, liée à l'invariance dans un système en mouvement (p. 5) que l'on trouvera chez Galilée. A partir de travaux remarquables d'A. Gabbey et de G. Mormino, l'A. montre que Huygens se rattache, dans le paradigme du bateau, à la tradition galiléenne plus qu'à celle de Descartes. Le chapitre sur le mouvement galiléen fait d'ailleurs apparaître que, même chez Galilée, le mouvement « n'est pas essentiellement relatif aux autres corps » (p. 55) ; Huygens, alors, irait dans le sens de Galilée, mais plus loin que lui. La présentation de Descartes est un peu étrange, puisque l'A. parle des règles du choc (*Principia philosophiae* II, art. 46-52) avant de traiter de la réciprocité et de la relativité du mouvement, et renverse donc l'ordre cartésien. Il en ressort cependant une analyse intéressante de l'évolution de Huygens dans sa critique des règles cartésiennes, conçue comme la marche vers un principe de relativité. La relativité devient ainsi la définition du mouvement même, et non d'une de ses propriétés, dans une formulation qui paraît

inutilement paradoxale et plus éleatique qu'hugénienne : « si le mouvement "est" relatif, il n'est pas et ne peut donc pas être défini au sens propre du terme, puisqu'il n'"est pas" » (p. 113). Les pages les plus neuves et les plus intéressantes concernent l'extension du principe de relativité au mouvement circulaire (force centrifuge et rotation dans l'espace relatif). Au terme de l'ouvrage, la doctrine de Huygens est présentée comme un « mécanisme non cartésien ». Mais de quel cartésianisme s'agit-il ? « L'ontologie dont Galilée avait débarrassé la physique est de nouveau autorisée d'une tout autre façon par la philosophie cartésienne » ; cette ontologie, à son tour, « rétablit ainsi une certitude autre que mathématique dans le domaine de la physique » (p. 227). Que cet argument soit en totale opposition avec, par exemple, *Principia* II, art. 64 devrait faire réfléchir à la nature de l'opposition de Huygens à Descartes qui paraît, ici, à tout le moins exagérée, et qui reproduit un *topos* bien présent lui aussi dans l'« histoire officielle », celui qui oppose Descartes métaphysicien et abstrait aux vrais savants que seraient Galilée ou Huygens. De ce point de vue, on peut s'étonner de ce que l'A. fasse l'impasse sur les notes de Huygens (OC XIX, 162-165) relatives à la *Brevis demonstratio erroris memorabilis* de Leibniz, qui auraient permis de préciser comment Huygens lisait Descartes et le défendait contre certaines attaques. D'autres impasses bibliographiques contemporaines sont en résonance avec la première : on ne trouve pas un mot sur la lecture de Mouy (*Le développement de la physique cartésienne*, Paris, 1934, p. 194-195), qui conclut d'une analyse précise des lois du choc au cartésianisme des principes de Huygens. De même, on s'étonne quelque peu de voir que les travaux récents de Daniel Garber et de François Duchesneau ne sont pas même évoqués. Enfin, on déplorera qu'un ouvrage, au demeurant bien présenté, contienne de telles négligences de rédaction (il faudrait choisir entre l'adjectif « hugénien », p. 16 et « huygénien », p. 236), et abonde à ce point en coquilles typographiques.

F. de B.

3. Etudes particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Descartes, Les études philosophiques*, 1996, 1-2, n° double dirigé par Jean-Luc Marion. Voir aux n. 3. 1. 20, 22, 24, 33, 48, 74, 97, 100, 122, 133, 135, 137, 3. 2. 51, et 3. 3. 15.
3. 1. 2. « Descartes (1596-1996). Nouvelles interprétations », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, 195, 1. Voir aux n. 3. 1. 25, 45, 59, 61, 75, 98, 105, 113.
3. 1. 3. *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2. Voir aux n. 3. 1. 49, 94, 154, 160.
3. 1. 4. *Descartes 1596-1996*, rédaction Emil Angehrn et Bernard Baertschi, numéro des *Studia philosophica*, 55, 1996, Verlag Paul Haupt, Bern/Stuttgart/Wien, 382 p. Voir aux n. 3. 1. 14, 21, 23, 54, 66, 78, 129 et 3. 3. 7, 8, 13.

3. 1. 5. René Descartes, 1596-1996. *Le quatrième centenaire, Idea*, 8 (Université de Varsovie, Bialystok), 117 p. (abrégé *Idea*) ; voir aux n° 3. 1. 86, 87, 88, 89, 96, 149.
3. 1. 6. Descartes, numero spécial, *Shisō* [Pensées], 869, Iwanamishoten, Tokyo, 1996 ; voir aux n. 3. 1. 63, 72, 81, 82, 103, 115, 146, 162 et 3. 3. 14, 21, 27.
3. 1. 7. Descartes aujourd'hui, vol. III : *Contributions japonaises*, Tokyo, Keisōshobō, 1996 (abrégé *Descartes aujourd'hui*). Voir aux n. 3. 1. 13, 106, 107, 141, 161.
3. 1. 8. Descartes et l'argumentation philosophique, sous la direction de Frédéric Cossutta, PUF, Paris, 1996, VIII-241 p. Voir 3. 1. 31, 34, 43, 44, 95 et 3. 2. 33.
3. 1. 9. Descartes nachgedacht, hrsg. von Andreas Kemmerling und Hans-Peter Schütt, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1996, 207 p. (abrégé *Descartes nachgedacht*). Voir aux n. 3. 1. 46, 69, 79, 123, 144, 148.
3. 1. 10. ABECASSIS (Eliette), « Descartes cosmopolite : l'étranger dans le *Discours de la méthode* », *Critique*, 52, 1996, n° 595, p. 1023-1037.
3. 1. 11. ALANEN (Lilli), « Reconsidering Descartes's notion of the mind-Body union », *Synthese*, 106, 1996, 1, p. 3-20.
3. 1. 12. ANDERSON (A.), « Descartes contra Averroes : the problem of faith and reason in the letter of dedication to the *Meditations* », *Interpretation*, 23, 1996, 2, p. 209-221.
3. 1. 13. ANDO (Masato), « Volonté et passions selon Descartes : à propos des émotions intellectuelles et intérieures de l'âme » (en japonais), *Descartes aujourd'hui*, p. 233-248.
3. 1. 14. ANGEHRN (E.), « Die Unabschliessbarkeit des Cogito », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 271-299.
3. 1. 15. ARENAS (L.), « Matematicas, metodo y mathesis universalis en las *Regulae* de Descartes », *Revista de filosofia*, 15, 1996, p. 37-61.
3. 1. 16. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Liminaire », *Principia*, p. XIII-XXX.
3. 1. 17. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Sémantèse de *sensus-sens* dans le corpus cartésien », in *Sensus-sensatio*, a cura di M. L. Bianchi, L. Olschki, « Lessico Intellettuale Europeo », Florence, 1996, p. 233-252.
3. 1. 18. ARON (Emile), *Descartes et la médecine*, CLD, Cambrai, 1996, 155 p.
3. 1. 19. ARTAMONOVA (I. D.), « The mind as interpreted by Aristotle and Descartes and some features of modern european logic », *Russian studies in philosophy*, 34, 1996, 4, p. 5-35.
3. 1. 20. AUGANTE (Vincent), « La thérapeutique de Descartes dans les *Remedia et vires medicamentorum* », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 71-87.
3. 1. 21. BAERTSCHI (Bernard), « Le "Machinisme des bêtes" : tout compte fait, Descartes n'avait pas entièrement tort », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 53-83.
3. 1. 22. BARDOUT (Jean-Christophe), « Descartes et la fortune », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 89-99.
3. 1. 23. BARNES (J.), « Le Dieu de Descartes et les vérités éternelles », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 163-192.

3. 1. 24. BEDOUELLE (Thierry), « L'unité de la science et son objet. Descartes et Cassendi : deux critiques de l'aristotélisme », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 49-69.
3. 1. 25. BEYSSADE (Jean-Marie), « La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, 195, p. 51-72 ; voir 3. 1. 2.
3. 1. 26. BEYSSADE (Jean-Marie), « *Scientia perfectissima*. Analyse et synthèse dans les *Principia* », *Principia*, p. 5-36.
3. 1. 27. BEYSSADE (Michelle), « Des *Principia* aux *Principes* : variations sur la liberté », *Principia*, p. 37-52.
3. 1. 28. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *Les études philosophiques*, 1996, 4, p. 507-533.
3. 1. 29. BLUHM (William T.), « Political Theory and Ethics », in *Discourse*, p. 306-329.
3. 1. 30. BONIGALZI (Francesca), « Sensi, infanzia e il sapere del corpo », *Principia*, p. 53-66.
3. 1. 31. BORDRON (Jean-François), « Contraintes génériques et argumentation. L'exemple des preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes » in *Descartes et l'argumentation philosophique*, p. 217-241. Voir 3. 1. 8.
3. 1. 32. BOSS (Gilbert), « Discours et méthode », *Archives de philosophie*, 59, 1996, 3, p. 441-454.
3. 1. 33. BOURIAU (Christophe), « Descartes est-il un penseur " critique " ? Quelques réflexions », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 177-187.
3. 1. 34. BOUVIER (Alban), « La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication », in *Descartes et l'argumentation philosophique*, p. 43-84. Voir au n. 3. 1. 8.
3. 1. 35. BUZON (Frédéric de), « La *mathesis* des *Principia* : remarques sur II, 64 », *Principia*, p. 303-320.
3. 1. 36. CANTELLI (Gianfranco), « La terza nozione primitiva e l'analisi dei sensi esterni e interni svolta nei *Principia*, IV, 188-189 », *Principia*, p. 67-104.
3. 1. 37. CANZIANI (Guido), « *Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura* : la conoscenza dell'unione anima-corpo nei *Principia* », *Principia*, p. 105-152.
3. 1. 38. CARRAUD (Vincent), « L'esistenza dei corpi è un principio della fisica cartesiana ? », *Principia*, p. 153-177.
3. 1. 39. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), « Français, encore un effort si vous voulez être cartésiens », *Critique*, 52, 1996, 595, p. 1011-1022.
3. 1. 40. CLARKE (Desmond M.), « The concept of *Vis* in Part III of the *Principia* », *Principia*, p. 321-339.
3. 1. 41. CORAZON (R.), « Descartes : un nuevo modo de Hacer filosofía », *Anuario filosófico*, 29, 1996, 2, p. 441-461.
3. 1. 42. CORAZON (R.), « Presupuestos de la noción de creación continuada. Existencia y tiempo en Descartes », *Themata*, 16, 1996, p. 65-84.

3. 1. 43. COSSUTTA (Frédéric), « Introduction », in *Descartes et l'argumentation philosophique*, p. 1-42. Voir au n. 3. 1. 8.
3. 1. 44. COSSUTTA (Frédéric), « Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne », in *Descartes et l'argumentation philosophique*, p. 111-185. Voir au n. 3. 1. 8.
3. 1. 45. COTTINGHAM (John), « Cartesian ethics : reason and the passions », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, 195, p. 193-216 ; voir 3. 1. 2.
3. 1. 46. CRAMER (Konrad), « Descartes antwortet Caterus : Gedanken zu Descartes' Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises », *Descartes nachgedacht*, p. 123-169.
3. 1. 47. DARRIULAT (Jacques), « Descartes et la mélancolie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 121, 1996, 4, p. 465-486.
3. 1. 48. DAUVOIS (Daniel), « Idée, peinture et substance », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 157-175.
3. 1. 49. DEPRÉ (Olivier), « De la liberté absolue : à propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles », *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2, p. 216-242.
3. 1. 50. DES CHENE (Dennis), *Physiologia. Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996, 426 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.
3. 1. 51. DROZDEK (A.), « Descartes : mathematics and sacredness of infinity », *Laval théologique et philosophique*, 52, 1996, 1, p. 167-178.
3. 1. 52. DUMITRESCU (Marius), *Descartes sau certitudinile îndoielii*, Editura A 92, 1996, 221 p.
3. 1. 53. DUTTON (B. D.), « Indifference, necessity, and Descartes's derivation of the laws of motion », *Journal of the history of philosophy*, 34, 1996, 2, p. 193-212.
3. 1. 54. FREUDIGER (J.) et PETRUS (K.), « Empirisches bei Descartes », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 31-52.
3. 1. 55. GABAUDE (Jean-Marc), « Les deux sources de la médecine de Descartes : mécanisme et psychosomatique », *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse*, vol. 158 (17^e série, t. VII), 1996, p. 187-200.
3. 1. 56. GARBER (Daniel), « Descartes on Knowledge and Certainty : from the Discourse to the Principia », *Principia*, p. 341-363.
3. 1. 57. GHISALBERTI (Alessandro), « La dottrina delle distinzioni nei Principia : tradizione e innovazione », *Principia*, p. 179-201.
3. 1. 58. GOMBAY (Alan), « 'The more perfect the maker, the more perfect the product' : Descartes and fabrication », *Philosophy*, 71, 1996, 277, p. 351-367.
3. 1. 59. GRIMALDI (Nicolas), « Le temps chez Descartes », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, 1, p. 163-191, repris dans *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, p. 65-91 (voir au n. 2. 1. 3).
3. 1. 60. HERMANS (Michel) et KLEIN (Michel), « Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », *Archives de philosophie*, 59, 1996, 3, p. 427-440.

3. 1. 61. HINTIKKA (Jaakko), « *Cogito, ergo quis est* », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, p. 5-21.
3. 1. 62. HIRAMATSU-HIROMITSU (Kiiko), « En quel sens la physique cartésienne pourrait-elle être qualifiée de " mathématique " », *Principia*, p. 365-380.
3. 1. 63. HIRAMATSU-HIROMITSU (Kiiko), « Les lois cartésiennes du choc revisitées », *Shisō*, 869, 1996, p. 242-260.
3. 1. 64. HOFFMAN (P.), *The Quest of Power : Hobbes, Descartes and the Emergence of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996, 217 p. Voir le *Bulletin Hobbesien* X, 6. 2. 17.
3. 1. 65. HOFFMAN (P.), « Descartes on misrepresentation », *Journal of the history of Philosophy*, 34, 1996, 3, p. 357-381.
3. 1. 66. HOFFMANN-RIEDINGER (M.), « Das Raetsel des 'Cogito ergo sum' », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 115-135.
3. 1. 67. HONMA (Eio), « Le problème de la chute des corps dans la collaboration de Descartes et de Beeckman », *Kagakusi Kenkyu (Journal of History of Science, Japan)*, II, 35, n° 198, 1996, p. 131-140.
3. 1. 68. HONNDA (Eitaro), « Méthode et logique : le fil de Thésée et le fil d'Ariane », *Bulletin de la faculté des langues étrangères de l'Université municipale d'Aichi*, 27, 1995, p. 267-301.
3. 1. 69. HÜTTEMANN (Andreas), « Die Meditationen als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung », *Descartes nachgedacht*, p. 24-50.
3. 1. 70. HÜTTEMANN (Andreas), « Geist und mechanik », *Philosophische Rundschau*, 43, 1996, 2, p. 133-141.
3. 1. 71. HÜTTEMANN (Andreas), « Über das Verhältnis von Metaphysik und Physik bei Descartes », *Studia leibnitiana*, 28, 1996, 1, p. 93-107.
3. 1. 72. HUKUI (Atsushi), « La distinction réelle entre l'âme et le corps et l'union substantielle chez Descartes », *Shisō*, 869, 1996, p. 224-241.
3. 1. 73. IMLAY (Robert A.), « Freedom, the self and epistemic voluntarism in Descartes », *Studia leibnitiana*, 28, 1996, 2, p. 211-224.
3. 1. 74. JAMART (Géraldine), « Logique, mathématique et ontologie : La Ramée, précurseur de Descartes », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 17-28.
3. 1. 75. JUDOVITZ (Dalia), « La vision, la représentation et la technologie chez Descartes », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, 1, p. 133-161 ; voir 3. 1. 2.
3. 1. 76. JULLIEN (Vincent), *Descartes. La « Géométrie » de 1637*, PUF, Paris, 1996, 128 p.
3. 1. 77. KEEFER (M. H.), « The dreamer's path : Descartes and the sixteenth century », *Renaissance quarterly*, 49, 1996, 1, p. 30-76.
3. 1. 78. KEMMERLING (Andreas), « Descartes über das Bewusstsein », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 85-114.
3. 1. 79. KEMMERLING (Andreas), « Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz », *Descartes nachgedacht*, p. 80-122.

3. 1. 80. KOBAYASHI (Michio), « L'articulation de la physique et de la métaphysique dans les *Principia* », *Principia*, p. 381-408.
3. 1. 81. KOBAYASHI (Michio), « La structure fondamentale de la métaphysique cartésienne : de l'idéalisme au réalisme », *Shisō*, 869, 1996, p. 9-25.
3. 1. 82. KOGA (Shōjirō), « La preuve de l'existence du monde extérieur chez Descartes », *Shisō*, 869, 1996, p. 56-72.
3. 1. 83. KOIZUMI (Yoshiyuki), *Descartes soldat : de la guerre à la prière*, Keisōshobō, Tokyo, 1995, 268 p.
3. 1. 84. KOMEMUSHI (Masami), « Comment l'existence de l'âme peut-elle être appelée « premier principe » ? », *Tetsugaku*, Bulletin de la société japonaise de la philosophie, 1995, p. 50-59.
3. 1. 85. KOMEMUSHI (Masami), « L'*ego existo* et la création continuée », *Cartesiana*, 13, 1995, p. 99-126 (résumé en français).
3. 1. 86. KONDRAT (Kazimierz), « God and the eternal truths : an analytical examination of cartesian doctrine », *Idea*, p. 107-115.
3. 1. 87. KOPANIA (Jerzy), « Les perspectives cartésiennes du XXI^e siècle », *Idea*, p. 15-25.
3. 1. 88. KOWALSKA (Malgorzata), « Entre l'autonomie et la dépendance : l'ambiguïté du *cogito* », *Idea*, p. 27-42.
3. 1. 89. KUDEROWICZ (Zbigniew), « Le tournant kantien dans l'interprétation du cartésianisme », *Idea*, p. 71-91.
3. 1. 90. KURATA (Takashi), « *Magna propensio* chez Descartes : sur la preuve de l'existence des choses corporelles », *The Journal of Philosophical Studies*, n° 562, Kyoto Philosophical Society, 1996, p. 45-64.
3. 1. 91. KUROOKA (Hirokazu), « Métaphysique et physiologie dans le *Traité des Passions de l'âme* : l'approfondissement de l'analyse des passions par Descartes dans ses dernières années » (en français), in *Études de langue et littérature française*, Bulletin de la société japonaise de langue et littérature française, 66, 1995, p. 15-28.
3. 1. 92. LOJACONO (Ettore), « L'attitude scientifique de Descartes dans les *Principia* », *Principia*, p. 409-433.
3. 1. 93. LOJACONO (Ettore), « Epistémologie, méthode et procédés méthodiques dans la pensée de R. Descartes », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1996, 1, 39-105.
3. 1. 94. LORIES (Danielle), « Du bon sens le mieux partagé... », *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2, p. 243-270.
3. 1. 95. MAINGUENEAU (Dominique), « *Éthos* et argumentation philosophique. Le cas du *Discours de la méthode* », in *Descartes et l'argumentation philosophique*, voir au n. 3. 1. 8, p. 85-110.
3. 1. 96. MARCISZEWSKI (Witold), « The 'Enstcheidungsproblem' in Leibniz and in Descartes », *Idea*, p. 43-55.
3. 1. 97. MARCOS (Jean-Pierre), « Gouvernement de soi et contentement », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 101-129.

3. 1. 98. MARION (Jean-Luc), « A propos de Suárez et Descartes », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, 195, p. 109-131 ; repris dans *Questions cartésiennes II*, PUF, 1996 p. 85-115 sous le titre « Substance et subsistance. Suárez et le traité de la *substantia* — *Principia Philosophiae I*, §§ 51-54 », et en version italienne sous le titre « Sostanza e sussistenza. Suárez e il tratto della *substantia* nei *Principia*, I, 51-54 » dans *Principia*, p. 203-229. Voir 3. 1. 2, 2. 1. 8 et 2. 1. 1.
3. 1. 99. MARION (Jean-Luc), « Konstanten der kritischen Vernunft », in *Vernunftbegriff in der Moderne*, éd. par H. F. Fulda et R. P. Hortsman, Hegel-Vereinigung, Stuttgart, 1994, p. 104-126 (ajout au BC XXV) ; voir 2. 1. 8.
3. 1. 100. MARION (Jean-Luc), « Présentation des travaux actuels », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 1-2.
3. 1. 101. MASSA (Lou), « Physics and Mathematics », in *Discourse*, p. 272-305.
3. 1. 102. MATSUDA (Katsunori), « Le dualisme cartésien se réduit-il à un solipsisme ? », *Tetsugaku*, Bulletin de la société japonaise de philosophie, 1995, p. 60-69.
3. 1. 103. MATSUDA (Katsunori), « Un réexamen structural de la théorie du rapport entre l'âme et le corps », *Shisô*, 869, 1996, p. 188-205.
3. 1. 104. MESCHINI (Franco Aurelio), « Materiali per un'analisi comparata del testo latino e francese dei *Principia* », *Principia*, p. 577-602.
3. 1. 105. MEYER (Michel), « The problematological interpretation of the cogito : is these a distinctive argumentative structure in *Meditations* », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, p. 23-49 ; voir 3. 1. 2.
3. 1. 106. MIYAZAKI (Takashi), « Le problème de la force dans les *Passions de l'âme* : la force des passions et celle de l'âme », *Descartes aujourd'hui*, p. 249-269.
3. 1. 107. MOCHIDA (Tatsuro), « La détermination précise de l'idée de Dieu et la preuve *a priori* de l'existence de Dieu chez Descartes », *Descartes aujourd'hui*, p. 187-213.
3. 1. 108. MOTIZUKI (Taro), « Le public et le privé chez Descartes », *Rinrigakunempo*, 45, 1995, p. 49-64.
3. 1. 109. MOTIZUKI (Taro), « Nouvelles réflexions sur l'individualité du moi chez Descartes », *Bulletin de l'institut de la civilisation de l'Université de Tokai*, 16, 1995, p. 1-26.
3. 1. 110. MOULDER (J.), « A cartesian meditation on thinking about God », *South african Journal of Philosophy*, 15, 1996, 2, p. 84-85.
3. 1. 111. MOYAL (Gabriel), « Descartes : passions et conventions de la modernité », *Œuvres et critiques*, 19, 1994, 1, p. 39-50 ; erratum du BC XXV, 3. 1. 95 : cet art. est dû à Gabriel Moyal, professeur de littérature comparée à Hamilton (Université McMaster) et non au cartésien bien connu des lecteurs du BC Georges J. D. Moyal, professeur de philosophie à Toronto (Université York, Collège Glendon).
3. 1. 112. MOYAL (Georges J. D.) et MYREN (P.), « La résidence de Descartes à Stockholm : état des recherches », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1995, 1, p. 79-91.

3. 1. 113. MOYAL (Georges J. D.), « Magicians, doubters and perverts : on doubting the clear and distinct », *Revue internationale de philosophie*, 50, 1996, p. 73-107 ; voir 3. 1. 2.
3. 1. 114. MURAKAMI (Katsuzo), « La connaissance de Dieu et le fondement des mathématiques dans la V^e Méditation de Descartes », *Hakusantetsugaku*, Université de Tokyo, 29, mai 1995, p. 45-70.
3. 1. 115. MURAKAMI (Katsuzo), « La théorie cartésienne du sens interne : le fondement de la morale individuelle dans la philosophie de Descartes », *Shisō*, 869, 1996, p. 206-223.
3. 1. 116. MUTO (Seiji), « Sur les distinctions des amours chez Descartes », *Kinsei Tetsugaku Kenkyu (Etudes de philosophie moderne)*, III, 1996, p. 40-62.
3. 1. 117. MUTO (Seiji), « Sur la générosité : la morale de Descartes », *Jinnbun-kakukennkyuu*, Université de Kochi, 3, 1995, p. 1-24.
3. 1. 118. NASUKAWA (Manabu), « Descartes et la théorie musicale », *Furansu Tetsugaku Shiso Kenkyu (Etudes de philosophie et pensées françaises)*, I, 1996, p. 75-88.
3. 1. 119. NEI (Yutaka), « Penser et être chez Descartes », *Tetsugakuzassi*, 1996, p. 35-50.
3. 1. 120. OKADA (Mitsuhiro), « La notion de démonstration chez Descartes et son critère de la démonstration métaphysique », *Tetsugaku*, Université de Keio, 100, 1996, p. 63-86.
3. 1. 121. OLIVO (Gilles), « Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des *Principia* : union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les *Principia*, IV, 188-198 », *Principia*, p. 231-253.
3. 1. 122. OLIVO (Gilles), « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 189-221.
3. 1. 123. OLIVO (Gilles), « Une patience sans espérance. Descartes et le stoïcisme », *Le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles, Cahiers de philosophie politique et juridique*, Presses universitaires de Caen, 25, 1994, p. 131-146.
3. 1. 124. OZAWA (Akiya), « La connaissance habituelle de soi chez saint Thomas d'Aquin contre le cogito cartésien », *Tyuuseishisoukyuu*, 38, 1996, p. 97-104.
3. 1. 125. PAGE (C.), « Symbolic mathematics and the intellect militant : on modern philosophy's revolutionary spirit », *Journal of the history of ideas*, 57, 1996, 2, p. 233-253.
3. 1. 126. PAVEL (Thomas), « Literature and the Arts », in *Discourse*, p. 349-370.
3. 1. 127. PERINI (Roberto), « Circa la specificità del discorso metafisico e l'alternativa analisi/sintesi », *Principia*, p. 255-282.
3. 1. 128. PERLER (Dominik), « Cartesische Emotionen », *Descartes nachgedacht*, p. 51-79.
3. 1. 129. PERLER (Dominik), « 'Se détacher des sens' : sur la fonction des sensations dans l'épistémologie cartésienne », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 9-30.
3. 1. 130. PETRUS (K.), « Analyse und Kontext des Wachsheispiels bei Descartes », *Freiburger Zeitschrift für philosophie*, 43, 1996, 3, p. 324-334.

3. 1. 131. POST (John F.), « Epistemology », in *Discourse*, p. 236-271.
3. 1. 132. RENAULT (Laurence), « Concept commun de substance et théorie des distinctions dans la première partie des *Principia* », *Principia*, p. 283-300.
3. 1. 133. RENAULT (Laurence), « La philosophie cartésienne et l'hypothèse de la pure nature », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 29-47.
3. 1. 134. RICCEUR (Paul), « The crisis of the cogito », *Synthese*, 106, 1996, 1, p. 57-66.
3. 1. 135. ROBINET (André), « Le référent " dialectique " dans les *Regulae* », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 3-15.
3. 1. 136. RODGER (Valentine Watson), « L'original latin de 1644 et la version française de 1647 : Descartes bilingue ? », *Principia*, p. 603-623.
3. 1. 137. RODIS-LEWIS (Geneviève), « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs : la naissance de l'occasionalisme », *Les études philosophiques*, 1996, 4, p. 437-452.
3. 1. 138. RÖD (Wolfgang), « Il concetto di legge naturale nel quadro della metafisica dei *Principia* », *Principia*, p. 435-450.
3. 1. 139. ROZEMOND (Marleen), « The first *Meditation* and the senses », *British Journal for the History of Philosophy*, 4, 1, 1996, p. 21-52.
3. 1. 140. SANTINELLI (Cristina), « Sul ruolo delle ipotesi nella fisica cartesiana », in *Atti del Convegno di Fondamenti e filosofia della fisica* (Cesena-Urbino, sett. 1994), a cura di V. Fano, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Modena, Cesena, 1996, p. 307-331.
3. 1. 141. SASAKI (Syuu), « Ce dont on doit s'étonner : Descartes, *Synopsis / Méditation VI^e* », *Descartes aujourd'hui*, p. 215-232.
3. 1. 142. SATÔ (Kôichi), « La connaissance de soi et la structure réflexive chez Descartes », *The Kagawa University Economic Review*, vol. 68, 1996, 4, p. 1-23.
3. 1. 143. SCMITTER (A. M.), « Formal causation and the explanation of intentionality in Descartes », *The Monist*, 79, 1996, 3, p. 368-387.
3. 1. 144. SCHÜTT (Hans-Peter), « Kant, Cartesius und der 'sceptische Idealist' », *Descartes nachgedacht*, p. 170-199.
3. 1. 145. SHEA (William R.), « The difficult Path to Inertia : the Cartesian Step », *Principia*, p. 451-470.
3. 1. 146. SHIOKAWA (Tetsuya), « Pourquoi le bon sens est-il le mieux partagé ? » (en japonais), *Shisô*, 869, 1996, p. 40-55.
3. 1. 147. SPALLANZANI (Mariafranca), « Luoghi della filosofia. " La librairie " di Montaigne, " Le Poësle " di Descartes », *Rivista di storia della filosofia*, 1996, 3, p. 613-640.
3. 1. 148. SPECHT (Rainer), « Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik », *Descartes nachgedacht*, p. 6-23.
3. 1. 149. SWIECZKOWSKA (Halina), « La perspective platonicienne sur la langue chez Descartes et chez Leibniz », *Idea*, p. 57-8-70.
3. 1. 150. TAGUTI (Keiko), « La distinction réelle entre *anima* et *corpus* de Suarez à Descartes », *Tyuseitotugakukennkyuu*, Université de Kyoto, 14, 1995, p. 80-87.

3. 1. 151. TAKEO (Jiichiro), « Sur les preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations* de Descartes (3) », *Bunngakuronnsyuu*, Université de Kansai, 45, 1995, p. 15-23.
3. 1. 152. TAKEO (Jiichiro), « Sur les preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations* de Descartes (4) », *Bunngakuronnsyuu*, Université de Kansai, 46, 1996, p. 15-23.
3. 1. 153. TIERNO (J. T.), « Descartes on God and the Laws of Logic », *International Studies in Philosophy*, 28, 1996, 4, p. 93-103.
3. 1. 154. TIMMERMANS (B.), « L'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons », *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2, p. 205-215.
3. 1. 155. TOULMIN (Stephen), « Descartes in his time », in *Discourse*, p. 121-146.
3. 1. 156. WACHBRIT (R.), « Cartesian skepticism from bare possibility », *Journal of the history of ideas*, 57, 1996, 1, p. 109-129.
3. 1. 157. WEISSMAN (David), « Metaphysics », in *Discourse*, p. 147-235.
3. 1. 158. WEISSMAN (David), « Psychoanalysis », in *Discourse*, p. 330-348.
3. 1. 159. WEISSMAN (David), « Descartes in our time », in *Discourse*, p. 371-383.
3. 1. 160. WYMEERSCH (B. van), « L'esthétique musicale de Descartes et le cartésianisme », *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2, p. 271-293.
3. 1. 161. YAMADA (Hiroaki), « La philosophie de Descartes comme anthropologie : une interprétation de la sixième *Méditation* », *Descartes aujourd'hui*, p. 167-185.
3. 1. 162. YAMADA (Hiroaki), « Quel est *esse verum* ? Descartes et la lumière naturelle », *Shisô*, 869, 1996, p. 73-90.
3. 1. 1. *Descartes, Les études philosophiques*. « C'est dans l'intention d'apporter une contribution aussi innovatrice que possible [au 400^e anniversaire de la naissance de Descartes] que *Les études philosophiques* ont pris une option précise : ne faire appel qu'à de jeunes chercheurs, dont le plus souvent la thèse n'a pas encore été soutenue, afin qu'ils puissent, librement, à leurs risques et périls parfois, ouvrir de nouvelles voies dans la recherche cartésienne. Ils sont simplement encadrés par deux chercheurs très confirmés, A. Robinet et J. Ecole, deux Mentor venus par hasard, ou presque, accompagner ces Télémaque en leurs chemins » (J.-L. Marion, « Présentation de travaux actuels », p. 1). L'ensemble, dense et varié, comprend quatorze contributions. Pour des raisons évidentes, nous consacrerons ce compte rendu à celles qui sont centrées sur Descartes.

Dans « Descartes et la fortune » (3. 1. 22), J.-C. Bardout s'interroge sur les sens et les enjeux du terme de fortune, qui, pour n'être pas explicitement défini ailleurs que dans l'article 145 du traité des *Passions de l'âme* (« Nous parlons de fortune lorsque nous ignorons l'ensemble des causes requises pour produire un effet »), n'en revient pas moins de vingt-cinq fois dans la seule correspondance avec Elisabeth des années 1645-46. L'A. en distingue ainsi, successivement, plusieurs acceptions possibles. Dans le *Discours* (AT VI, 9, 4-7 et 14, 27-30), l'article 198 des *Passions*, et les *Lettres à Elisabeth* du 4 août et du 6 octobre 1645, la fortune désigne ainsi « un bien certes, mais instable, changeant, grevé

d'une fluidité qui le rend incontrôlable et impalpable ». Les biens de la fortune s'opposent en cela aux biens de l'âme qui, seuls, dépendent absolument de notre libre-arbitre. En un sens plus large, et à compter de la *Lettre à Elisabeth* du 18 mai 1645, le concept sert à « déterminer la relation que nous pouvons entretenir, d'un point de vue pratique, au monde extérieur, et plus particulièrement à autrui, visé à la fois en sa singularité et en sa pluralité lorsqu'il prend la figure du groupe social ». Désignant l'ensemble des événements extérieurs échappant à notre volonté, la fortune se voit ainsi douée d'une « mystérieuse causalité sur l'ego » (p. 92). Opposée à la nature, au vouloir et à la prévision (n. 3-5, p. 92), elle se laisserait alors lire comme « le nom privilégié d'autrui tel que l'ego l'expérimente par son insertion dans un monde peuplé d'autres ego », bref, comme une « détermination strictement anthropologique traduisant une sorte de précompréhension — mais peut-être aussi de mécompréhension — de l'altérité ». Elle révélerait et masquerait simultanément « l'obscur présence d'une volonté à l'horizon de ce que j'expérimente » (n. 2, p. 93). En s'appuyant sur les analyses de J.-L. Marion dans « L'ego altère-t-il autrui ? » (*Questions cartésiennes*, voir BC XXII, 2. 1. 4 ou BC XVII, 3. 1. 55), l'A. développe cette thèse jusque dans ses conséquences éthico-politiques, le concept de fortune témoignant de cette « obscurité intrinsèque de la communauté sociale » et d'une impossible intelligibilité du politique (p. 95-96). Car « la politique cartésienne inscrit l'ego parmi les hommes sans le penser, d'abord et originairement, avec des hommes. Le libre-arbitre met à distance et sépare bien plutôt qu'il n'unit » (p. 96-97). Pointant essentiellement « ma passivité absolue envers l'autre » (p. 97), la fortune désignerait, *in fine*, les « limites négatives de toute connaissance possible pour l'homme », voire même « le pur désordre épistémique » de « ce qui se révèle inobjectivable » (p. 98). L'A. conclut sur la singularité de la conception cartésienne, puisque la fortune s'y voit transférée du monde au sujet connaissant et révèle, du même coup, « une certaine fragilité de l'ego » (p. 99).

J.-P. Marcos (« Gouvernement de soi et contentement », 3. 1. 97) s'intéresse, lui aussi, à l'éthique cartésienne et au rôle de la fortune, mais dans une autre optique. Son but consiste en effet à montrer que la notion de Providence divine, substituée chez Descartes à celle de la Fortune, permet d'assigner des limites aux désirs et aux vœux de puissance de l'homme. La morale est ainsi définie comme « sagesse ascétique de la restriction » (p. 107), et la compréhension ontologique de la puissance de l'homme est fondée sur « l'examen exact de [s]es incapacités » (p. 108), qui requiert « la confrontation réglée à la figure de la toute-puissance divine » (p. 117). Évitant le double écueil du volontarisme pur et du fatalisme réditoire, l'originalité de la morale cartésienne consisterait, en distinguant les ordres, à rendre compossibles l'expérience humaine, irrécusable, du libre-arbitre, et la toute-puissance de Dieu (préordination et présience). L'A. conclut ses analyses en précisant que « la morale cartésienne ne se réduit pas à une conduite de résignation et d'acceptation passive du donné. Elle justifie l'action entreprise tout en bornant l'espoir de la voir nécessairement conduire au succès. À ce titre, peut-être, demeure-t-elle ambivalente comme la métaphysique cartésienne, présentant deux référents (l'ego et Dieu) sans toujours clairement ou suffisamment assigner l'importance respective de chacun » (p. 129).

Dans « Arnauld, les idées et les vérités éternelles » (3. 2. 51), D. Moreau montre très clairement qu'« Arnauld est sans doute le seul des grands post-cartésiens à avoir accepté la thèse dite de la " création des vérités éternelles ", et à avoir refusé à la fois l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu et l'univocité de l'être » (p. 131). Mais alors même que l'occasion lui en fut souvent offerte, notamment par Malebranche et Leibniz, Arnauld « n'a pas mis beaucoup d'empressement » à affirmer s'il admettait ou non la thèse cartésienne. La *Dissertatio bipartita* (1692) et les *Règles du bon sens* (1693), qui se situent dans la continuité des textes et ouvrages antimalebranchistes consacrés aux idées (même si presque dix années les séparent) permettent de rouvrir le dossier et d'interroger le(s) sens possible(s) d'une authentique théologie cartésienne. Repérant tout d'abord les convergences massives entre Malebranche, Huygens et Lamy concernant la vision en Dieu, l'A. montre qu'Arnauld les réunit en une unique catégorie afin de refuser, en bloc, la vision en Dieu des idées et vérités que nous connaissons, et l'univocité au moins partielle entre les connaissances divine et humaine. De façon tout à fait notable et singulière, ce refus conduit Arnauld à trois « crimes de lèse-port-royalisme » (p. 138) : l'attaque de Platon, l'« abandon » d'Augustin, et l'écart par rapport à Jansénius. Preuve, s'il en était besoin, que l'enjeu philosophique de la question des vérités éternelles doit bien être décisif à ses yeux. En outre, et toujours afin de contrer les tenants de la vision en Dieu, Arnauld change de camp théologique : il annonce qu'il adhère aux principes de Thomas d'Aquin qui permettent de « briser » ceux d'Augustin. Mais « justement parce qu'il est instrumental, ce thomisme n'est qu'occasionnel » (p. 140). Car à l'arrière-plan de la *Dissertatio...* et des *Règles du bon sens* se profile une autre silhouette : Descartes. Ce point apparaît de façon particulièrement nette dans les deux tableaux que D. Moreau dresse aux p. 145-147. Au fondement, les deux textes d'Arnauld, qui définissent une cassure entre deux ordres d'éternité cognitifs (du point de vue de l'éternité de ce qui est connu, connaître n'est pas univoque entre l'homme et Dieu), installent Dieu « sur un promontoire d'éternité qu'il est le seul à occuper et d'où il domine même l'éternité du vrai », et instaurent une « fracture (...) entre Dieu et les possibles qu'il connaît en tant que possibles » ; l'on retrouve en effet trois thèses fondamentales de la conception cartésienne des vérités éternelles : les vérités que nous pensons comme éternelles constituent des vérités indépassables et nécessaires pour nous, et non pas pour Dieu qui les a posées dans l'être, elles sont créées, et, enfin, il faut reconnaître une fracture entre Dieu et les possibles. Certes, l'on ne trouve pas de textes où Arnauld confirmerait explicitement cette grille de lecture. L'A. en fournit néanmoins des indices convaincants, empruntés à des écrits des années 40 et 80. Il est donc légitime d'en conclure que la thèse métaphysique qui sous-tend les positions arnaldiennes est celle de Descartes, « en sa thèse la plus originale et peut-être la plus décriée », et qu'en cela « (...) Arnauld était profondément, réellement et complètement cartésien » (p. 151). De sorte que l'on pourrait voir dans l'œuvre de ce lecteur fin et lucide de la thèse cartésienne, « cette théologie cartésienne que n'a pas rédigée l'auteur des *Méditations* » (p. 156).

Dans « La thérapeutique de Descartes dans les *Remedia et vires medicamentorum* » (3. 1. 20), V. Aucante propose une première traduction française des *Remedia...*, extraits de manuscrits de Leibniz (AT, XI, 641, n. a) qui connurent seulement deux éditions : celle de Foucher de Careil (*Supplément aux œuvres de Descartes*, t. II, p. 210-213 = AT, XI, 641-644) et une traduction récente en italien de Gianni Micheli. Il s'appuie sur la seconde copie AT (en en complétant les lacunes pas deux passages provenant de la première), y reproduit quelques additions de Leibniz, notées en italiques, et y ajoute un court extrait des *Excerpta anatomica* traitant du même sujet, « dont F. de Careil a publié la seule traduction existant en français ; mais le texte latin qu'il a recopié contient lui aussi un assez grand nombre de fautes ainsi que des omissions de mots, voire de phrases entières, ce qui nuit à la compréhension de l'ensemble » (p. 71). Cette initiative heureuse présente le visage d'un Descartes encore mal connu se mêlant de pharmacopée. Mais il faut se garder de trois erreurs d'ordres différents : l'originalité des *Remedia* ne réside pas dans la nature des préparations mentionnées (ce sont celles de Dioscoride, Celse et Galien, complétées par les médecins du XVI^e siècle), les notions alchimiques qui y apparaissent ne doivent pas être surdéterminées, enfin, les *Remedia* ne doivent pas être considérés comme un exemple caractéristique de l'application à la médecine de la méthode telle qu'elle est décrite dans les *Regulae* (les simples ne s'identifient pas aux natures simples, car on appréhende le safran, le mercure ou les nêlles par l'expérience et non par l'*intuitus* !). Cela précisé, « reste à examiner comment ces remèdes peuvent prendre place dans l'architecture des sciences réglée par la méthode, telle qu'elle apparaît dans les textes postérieurs » (p. 83). L'A. souligne à ce titre que Descartes ne se risque à conseiller telle ou telle médication que s'il peut d'abord effectivement en rendre raison par des principes démontrés « d'une manière démonstrative, et qui se verront confirmés expérimentalement » (p. 84). Ainsi, « l'*experientia* offre (...) à l'entendement une matière indifférente, une collection de faits, qui n'est mise en œuvre que par l'introduction d'un concept qui leur est extérieur, celui du corps-machine, fondé sur la distinction substantielle de l'âme et du corps (...) et qui va commander la reconstruction et l'explication de la fabrique du corps humain » (p. 84). On distinguera ainsi « l'action conservatrice de la santé où le régime et l'automatisme corporel jouent un rôle essentiel », et « l'action proprement curative de la maladie, où les aliments deviennent des médicaments et où les remèdes entrent en jeu grâce à la connaissance des mécanismes physiologiques et de leur action sur le corps » (p. 85), et l'on défendra la nécessité de « forger une méthode adaptée à la complexité des phénomènes médicaux et à la dimension proprement pratique de la médecine » (*ibid.*).

Dans « La philosophie cartésienne et l'hypothèse de la pure nature » (3. 1. 133), L. Renault part de la *Lettre à Silhon* (?) de mars ou avril 1648, qui semble paradoxalement procéder à l'inversion systématique de tous les caractères attribués à la connaissance de Dieu dans les II^e et V^e Méditations : « La clarté et la distinction de notre idée innée de Dieu ne nous sont plus que connaissance obscure, approche grossière et confuse de Dieu, quant à la certitude qui s'appuyait sur ces critères, elle disparaît pour laisser place au doute »

(p. 30). L'A. montre alors que cette inversion ne saurait remettre en cause les affirmations précédentes de Descartes. Car il faut distinguer deux points de vue : celui de la philosophie et celui de la théologie. La *Lettre* prend du même coup un relief nouveau, puisqu'elle désigne « le seul texte connu de Descartes où celui-ci analyse explicitement la notion de béatitude surnaturelle », et le seul texte, aussi, « où Descartes juge sa philosophie d'un point de vue théologique. C'est donc en se plaçant du point de vue théologique que l'on peut préciser l'idée de la philosophie qui préside à la réflexion cartésienne » (p. 32). En procédant par définitions et discriminations successives, l'A. montre alors que par différence avec la théorie philosophique, le point de vue théologique met en œuvre le principe suivant lequel une connaissance n'est vraie que si elle se fonde sur un accès direct à la chose connue, et qu'il définit une noétique fondée sur le primat de l'objet sur le sujet connaissant. C'est en ce sens que la perfection de la connaissance béatifique est normative pour les autres connaissances. Il implique en outre la prise en compte de l'intervention de Dieu dans la connaissance intellectuelle. Enfin, le désir naturel de connaître Dieu semble être parfaitement proportionné au pouvoir naturel de le connaître. « Si insuffisance de la connaissance naturelle de Dieu il y a pour Descartes, d'un point de vue philosophique, elle ne peut donc concerner la *modalité* de cette connaissance, mais seulement son *extension* ». Or la compréhension de Dieu, qui apaiserait notre désir naturel de le voir, est impossible (p. 41). Distinguant, par des analyses de textes précis de Cajetan, Suárez, puis Thomas d'Aquin, deux façons d'envisager la connaissance parfaite : l'une où le désir de connaissance est parfaitement satisfait par le pouvoir de connaissance (c'est l'hypothèse de la pure nature), et l'autre où le premier excède la seconde, l'A. montre, enfin, que c'est « quand la norme de la connaissance naturelle n'est accessible, pour la connaissance de Dieu, que par une aide divine, que le principe de la proportion entre désir et pouvoir naturels est refusé ». En conséquence, l'enquête sur la filiation liant Descartes à la tradition de la pure nature reste ouverte (p. 46-47).

Th. Bedouelle (« L'unité de la science et son objet. Descartes et Gassendi : deux critiques de l'aristotélisme », 3. 1. 24) ouvre le dossier des relations entre Gassendi et Descartes : « Gassendi objecte — ou plutôt présente des raisons de douter —, Descartes répond aux *dubitationes*, le premier renchérit sur les réponses et écrit les *Instantiae*, le [second] reprend la polémique, supprime de l'édition française des *Meditationes*, les *Quintae Objectiones* “ qui ne valent rien ”, et répond aux instances dans la *Lettre à Clerselier* du 12 janvier 1646. Il y a là comme autant de strates qui éloignent progressivement le lecteur du texte initial et des *Dubitationes* et qui tend à replier la polémique sur elle-même » (p. 51). Dans le but de montrer que « dans un être de raison, à savoir le dialogue fictif entre Descartes et Gassendi par l'intermédiaire d'Aristote, il s'agit de saisir un des sens d'un être réel : la *Disquisitio Metaphysica* » (p. 53), l'A. dresse un tableau éclairant des différences frappantes de ces deux critiques d'Aristote : l'une explicite et uniquement négative (au sens où « Pour Gassendi, la seule méthode qui vaille est celle qui les ruine toutes »), l'autre implicite et initiatrice d'une « méthode ayant pour corollaire immédiatement la vérité et les moyens infaillibles de l'acquérir » (p. 58) ; l'une n'affirmant son amour de la

vérité que dans le scepticisme, l'autre recherchant la clarté et l'évidence ; l'une soutenant que la philosophie doit conduire au bonheur, l'autre justifiant sa méthode par son utilité. En polarisant la science non vers ses objets mais vers celui qui la met en œuvre, et en constituant une « *mathesis universalis* », Descartes définit une science pouvant rassembler universellement la totalité des champs du savoir (p. 65-66). Enfin, Descartes « élide l'essence telle que la conçoit Aristote » au profit de « l'acte de réduction de l'esprit », alors que Gassendi ne lui substitue rien d'autre, sa démarche reposant sur les textes nominalistes (p. 67-69). Au total, c'est bien la notion de méthode qui désigne le point nodal de l'opposition indirecte entre les deux philosophes.

L'article magistral (3. 1. 135) d'A. Robinet « analyse le concept de dialectique dressé contre l'*Organon*, son fondement dans l'intuition des natures simples [et] son développement en *mathesis universalis* au travers des cent années de travaux qui précèdent l'élaboration cartésienne des *Regulae*. [Car] ces dispositions ne cessent d'avoir cours dans l'œuvre cartésienne ». L'A. pose trois questions essentielles : Y a-t-il une dialectique cartésienne ? A quoi se réfère son fondement dans la lumière naturelle ? Quelle est sa spécificité dans l'attraction dominante que les mathématiques exercent sur la raison ? Il nous livre ainsi quelques-unes des analyses plus amplement développées dans *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae* (voir dans ce BC, 2. 1. 11).

G. Jamart (« Logique, mathématique et ontologie : La Ramée, précurseur de Descartes », 3. 1. 74) étudie la même filiation dans une optique différente. Faisant fond sur la portée ontologique des *Regulae*, elle compare la dialectique de La Ramée et la *mathesis universalis* de Descartes, autour de trois thèses nettement définies dès le départ et structurant la progression de l'exposé : la *mathesis universalis* et la dialectique déterminent l'essence du penser à partir du mathématique (compris radicalement) ; elles consistent en un savoir « ontologique », soit un savoir à partir duquel nous pouvons expérimenter les choses comme choses en général ; et leur portée « ontologique » naît de leur proximité avec les mathématiques.

Dans « Descartes est-il un penseur "critique" ? Quelques réflexions » (3. 1. 33), Ch. Bouriau montre que la réponse fournie par Descartes aux problèmes de la grandeur du monde et du nombre de ses parties anticipe sur la solution kantienne des deux premières antinomies de la raison pure. Toutefois, « (...) que la philosophie de Descartes comporte un aspect critique ne signifie pas pour autant que Descartes donne un caractère critique à la philosophie. L'accomplissement de la philosophie critique passe [en effet] par une radicalisation du rôle de l'imagination dans toute connaissance de type théorique, et ce rôle décisif ne peut être attribué qu'à Kant seul » (p. 187).

L'article précis et complet de G. Olivo (« L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », 3. 1. 122) examine les deux branches de l'alternative (qui trouve une formulation proprement cartésienne avant même d'être construite par l'histoire du commentaire) répondant à la question de savoir pourquoi la *mathesis* des *Meditationes* et des *Principia* n'est plus dite *universalis*, lors même qu'elle est qualifiée de *pura et abstracta*. Car

de deux choses l'une : soit la *mathesis* est maintenue au prix de la restriction de son emploi aux questions de physique, Descartes refondant par là le concept historique de *mathesis* dont il hérite ; et le projet, dans les *Regulae*, d'une *mathesis universalis* définie par sa fonction méthodologique de constitution de l'évidence n'aurait été mené à bien qu'avec l'établissement de la science métaphysique. Soit au contraire, la problématique cartésienne de la *mathesis* précède la métaphysique (et en ce sens la rend possible) et, en outre, s'en distingue au point de ne pas s'y résorber. L'enjeu de ce questionnement est de taille, puisqu'il s'agit de savoir si la méthode se fonde dans la philosophie au point d'y disparaître, ou bien si elle la précède au point de s'en exclure. L'interprétation husserlienne de Descartes permet à l'A. de durcir cette contradiction et d'en renforcer la radicalité et les enjeux (car avec Husserl, l'aporie initiale finit par atteindre l'adéquation entre le projet de Descartes et son effectivité), afin d'en esquisser de nouvelles résolutions. Ce choix se révèle pertinent lorsqu'on songe que Husserl entend justement « réactiver le sens authentique de la méditation cartésienne, ce que ne font véritablement que les *Méditations cartésiennes*, au point de pouvoir prétendre à se substituer aux *Méditations métaphysiques* dont elles s'inspirent et accomplissent la visée » (n. 1, p. 200). Puis l'A. analyse quelques textes cartésiens (l'analyse du *Discours*, V, AT VI, 40, 21-41, 20, montrant que le « principe » auquel il est fait allusion n'est pas le *cogito* mais un précepte de méthode, est particulièrement convaincante) afin d'asseoir la priorité fondatrice des *Regulae* sur le *Discours* en matière de méthode et de montrer que si la méthode préside à la métaphysique sans s'y réduire, alors il faut conclure que « la métaphysique n'est qu'une de ces " quelques matières " qui laisse voir ce que la méthode permet, c'est-à-dire un de ses objets subordonnés » (p. 214). Cela expliquerait notamment que le texte des *Méditations* ne comporte pas d'autres développements que ceux requis en métaphysique. Reprenant, en les appliquant au point qui l'intéresse, les analyses de J.-L. Marion dans les *Questions cartésiennes II* (voir ce *BC*, 2. 1. 8), l'A. montre enfin que « (...) le moment métaphysique d'instauration de la science est précédé par le recours méthodique à l'évidence, qui comme tel n'est et ne sera jamais fondé » (p. 218). Il conclut en montrant d'une part que l'irréductibilité du commencement au fondement métaphysique confère à la *mathesis universalis* un statut analogue à celui de la science universelle projetée par Husserl (aussi bien dans les thèses affirmées que dans les différences soulevées), et d'autre part que Husserl se sépare de Descartes en ce qui concerne la réduction de la méthode à l'*ego* (c'est dans l'*intuitus* qu'elle se concentre chez Descartes) et l'identification de la *mathesis* à une analyse des actes intentionnels de celui-ci. Les dernières lignes posent une question cruciale, ouvrant la voie à d'autres analyses : le projet de la *mathesis* n'accuse-t-il pas une faiblesse constitutive dont l'absence de fondation serait l'indice et que révélerait précisément l'entreprise métaphysique ?

La contribution de D. Dauvois (« Idée, peinture et substance », 3. 1. 48) apporte une perspective originale sur la question de la réalité objective, « signe ou ombre, opérateur de renvoi ou moindre être ». L'A. se propose de « suivre la métaphore picturale sous laquelle l'idée cartésienne est parfois définie pour

recoudre la distinction, penser la réalité objective dans la continuité de la réalité formelle ; ce grâce à des lumières optiques et picturales dix-septiémistes (Niceron, Felibien) et tout en centrant la réflexion sur l'idée vraie, portée vers l'être comme tel et l'inséité de la substance ».

S'il fallait unifier ce volume autour d'un thème fédérateur, ce serait celui de la méthode ou, plus largement encore, de la théorie de la connaissance. Ce qui n'ôte rien à la diversité et à la richesse de toutes ces contributions honorant dignement l'anniversaire commémoré.

D. K.-A.

- 3. 1. 2.** « Descartes (1596-1996). Nouvelles interprétations ». Avec « *Cogito, ergo quis est ?* » (3. 1. 61), Jaakko Hintikka, prolongeant les analyses effectuées dans son article célèbre de 1962 sur l'inférence ou la performance du *cogito* (voir le *BC XXIV*, 3. 1. 54), s'attache ici plus particulièrement à la question du critère d'identification impliqué dans la démonstration du *cogito* ; il existe deux modes fondamentaux d'identification : le mode « public », c'est-à-dire fondé sur le nom ou tout ce qui peut figurer sur une pièce d'identité et le mode « perspectif », fondé sur l'univers visuel d'un individu, c'est-à-dire sa perspective sur le monde ; c'est à ce dernier qu'appartiendrait le *cogito*. Une des conséquences du caractère perspectif du *cogito* est la restriction de son évidence au moment présent et, par conséquent, le nécessaire recours à l'argument de la création continuée : c'est donc un *deus ex tempore* qui seul confère à l'instantanéité du *cogito* la stabilité de la vérité. L'A., se fondant sur un passage des *Réponses aux Seconde Objections* (AT IX, 110), montre que le schéma aristotélicien est entièrement applicable au *cogito*, à la condition toutefois de convertir la perception intuitive d'un cas singulier en une prémisse générale (tout homme qui pense, existe ; je pense, donc j'existe).

Michel Meyer (« The problematological interpretation of the cogito », 3. 1. 105) souligne l'originalité des développements cartésiens sur le doute qui, tout en conduisant à l'apodicticité du *cogito*, n'appartiennent pas à son ordre et révèlent une autre norme du philosophe. Toutefois, un doute radical est impossible chez Descartes car dans son assertion même, le doute définit la proposition comme critère du vrai. Or selon l'A., l'objet réel de la philosophie est le questionnement (la problématisation) qui ne doit pas avoir d'autre réponse que l'affirmation même du questionnement comme originel et essentiel.

Les articles de Jean-Marie Beyssade (« La théorie cartésienne de la substance », 3. 1. 25) et de Jean-Luc Marion (« A propos de Suárez et Descartes, 3. 1. 98, voir la recension *supra*, sous le n. 2. 1. 1) traitent de la substance : J.-M. Beyssade montre la continuité de son usage et de son sens, des *Regulae aux Principia* ; J.-L. Marion souligne, quant à lui, l'irrésolution de Descartes face à la question de la substance. Il s'agit également, dans ces analyses, d'examiner si le rapport entre la substance infinie et les substances finies est d'équivocité ou d'analogie. Optant pour cette dernière réponse, J.-M. Beyssade montre en quoi il est possible de retrouver jusque dans les substances finies un analogue de l'autosuffisance et de l'infinité qui caractérisent la substance divine. Dans le *Discours*, la substantialité est, comme dans les *Méditations* II et VI, liée à une

modalité de l'être, à savoir la non indigence ou la non dépendance. Mais une fois prouvée l'existence de Dieu, la redescende vers les choses finies dégage un nouveau sens de la substantialité : celui de la dépendance à l'égard de la puissance divine. La *Méditation III* pose la question du rapport entre substance et infini : l'infinité s'ajoute-t-elle à la substantialité sans la modifier ou bien l'idée de substance implique-t-elle nécessairement celle d'infini ? Si tel est le cas, tout traité de la substance doit donc partir de Dieu : ce sera la tâche des *Principes*, où la substance, entendue comme ce qui n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, convient à Dieu seul (I, § 51). Ainsi s'introduit la notion d'aséité positive dans la philosophie cartésienne. Si l'univocité est écartée par une différence entre perséité (le fait pour une substance finie de se maintenir comme substrat identique derrière la variété des attributs qu'elle reçoit) et permanence (l'aséité positive de Dieu, qui est production de soi par soi), l'analogie est maintenue : la substance finie, par rapport à ses modes, peut se voir attribuer une certaine aséité, analogue de la perséité de la substance infinie. Sans employer le terme d'analogie là où il rejette l'univocité (*Principes*, I, § 51), Descartes a néanmoins recours à l'idée de ressemblance (*Entretien avec Burman*, AT V, 156).

Georges J. D. Moyal (« Magicians, doubters and perverts », 3. 1. 113) met en question l'interprétation selon laquelle il est impossible pour l'esprit de percevoir actuellement les idées claires et distinctes et de nourrir en même temps un doute sur leur évidence. Or, l'A. montre que l'esprit peut combiner en un acte unique la perception de ces idées et la défiance à leur égard. Pour soutenir cette interprétation, l'A. défend, contre la thèse de la contrainte psychologique de l'évidence, celle de la liberté de la volonté : l'adhésion au clair et distinct relève d'une nécessité morale, nous sommes moralement obligés, en tant qu'agents rationnels, de consentir au clair et distinct. L'A. entend montrer ainsi que la démonstration de la *Méditation V* s'adresse directement aux « quelques personnes » qui, dans la *Méditation I*, préfèrent nier l'existence de Dieu que d'admettre l'incertitude des mathématiques (voir déjà les *BC XIX*, 3. 1. 83 et *XX*, p. 6-9). Une semblable position de refus témoigne de cette liberté d'assentiment que l'A. repère jusque sous la « contrainte » de l'évidence.

Dalia Judovitz (« La vision, la représentation et la technologie chez Descartes », 3. 1. 75) cherche à montrer que, tout en établissant une science physique de l'optique, Descartes réduit de façon systématique le rôle de la vision. De façon parallèle, les attributs du visible sont projetés dans le domaine intellectuel, où ils permettent de définir métaphoriquement l'aptitude de l'entendement à parvenir à une connaissance claire et distincte.

Nicolas Grimaldi (« Le temps chez Descartes », 3. 1. 59) montre que la démarche même de Descartes philosophe postule une conception du temps comme linéaire et continu. Dès lors se pose la question de la place accordée par la philosophie cartésienne à l'avenir et au devenir, place que l'A. relie à celle de la liberté.

L'article de John Cottingham (« Cartesian ethics : reason and the passions », 3. 1. 45) a pour objet le lien entre la morale des dernières années de Descartes et le reste du système. L'A. montre en quoi les résultats de la science déterminent

chez Descartes le sens et la place de l'éthique. En effet, la conception centrale de la morale est le rapport entre raison et passions : les conclusions du moraliste sont ainsi nécessairement liées aux théories du savant.

L. D.

- 3. 1. 8.** *Descartes et l'argumentation philosophique.* L'ouvrage se présente comme un recueil de cinq essais inspirés de disciplines diverses (sociologie, sémiologie, théorie de l'argumentation) et réunis sous une méthodologie de l'analyse du discours, plus particulièrement du discours philosophique. Il s'agit en effet pour F. Cossutta (3. 1. 44) de circonscrire un rapport original aux textes philosophiques, entre une théorie générale de l'argumentation de trop large extension et une stylistique trop individualisée. On acceptera avec les auteurs, par provision, que la philosophie puisse devenir l'objet d'un savoir extérieur et qu'elle soit justiciable d'une analyse dans laquelle F. Cossutta cherche à coordonner les rapports au contexte (ou rapports de *légitimation*), aux récepteurs (ou rapports d'*argumentation*), au vrai (ou rapports de *validation*) (p. 114). Ses directions doivent rendre compte de la philosophie « comme discours en acte, comme enchaînement de gestes de pensée tels qu'ils sont agis » (p. 119). On aura compris qu'il s'agit de saisir tout contenu philosophique à partir de ses formes discursives d'expression.

Descartes sera donc « l'occasion » (le terme vient p. 119) de valider ces approches théoriques plutôt que l'objet central des analyses — auxquelles on voudra bien reconnaître la liberté de leurs moyens, mais pour leur demander une obligation de résultats. Et l'entreprise peut alors décevoir. Elle déçoit parce qu'elle n'innove ni n'accroît notre intelligence de Descartes : elle retrouve finalement le contrepoint sûr des commentateurs, dont l'autorité se charge de valider les biais par où les résultats furent obtenus. On croise donc J.-L. Marion et J.-M. Beyssade, tous deux particulièrement sollicités au titre de leurs contributions dans *Descartes. Objecter et répondre* (voir le BC XXV, 3. 1. 16 et 81) mais la recherche cartésienne, *de facto* reconnue, ne s'en trouve pas davantage avancée, d'autant que le commentaire anglo-saxon reste à peu près ignoré et que paraissent d'autres lacunes : peut-on sérieusement affirmer la marginalisation, dans les études cartésiennes, du *Discours de la méthode* en regard des *Méditations* (D. Maingueneau, 3. 1. 95) ? Ou bien se contenter — sur la question de méthode — du rappel de l'introduction (dite « exemplaire ») au *Descartes selon l'ordre des raisons* de Guéroult ? Et pourquoi tenter d'élucider derechef les lieux cartésiens les plus travaillés par les commentateurs (*cogito*, preuves de l'existence de Dieu) ? Ou bien encore, comment, eu égard aux principes mêmes de l'ouvrage, ne pas davantage penser la question de la traduction et se contenter d'assimiler *passio* et *affectus*, sous couvert d'une autorité thomiste qui dit *affectio* et non *affectus* (C. Giolito, 3. 2. 33, p. 190) ? L'occasion cartésienne sera demeurée la cible négligée d'une analyse attachée à sa propre confirmation.

Cette insuffisance à comprendre le détail de la référence cartésienne paraît certes résulter d'un affinement théorique un peu court, laissant obscure et indistincte l'architecture coordinatrice de ces variétés énonciatives et pragmatiques que vise l'analyse. Mais cette carence n'enveloppe-t-elle pas l'exigence de

principes ordinaires dont on devra s'instruire auprès de l'objet philosophique lui-même, par conséquent irréductible à quelque divers empirique en attente de sa forme ? On doutera donc que l'explication des formes de l'expressivité philosophique relève d'une analyse du discours par principe extérieure à ses objets, suivant un programme de « recherche des conditions transcendantales de l'expressivité philosophique » (J.-F. Bordron, 3. 1. 31, p. 38, dont le kantisme affiché laisse pour le moins perplexe).

Reste l'intérêt pédagogique d'introduire à la pensée d'un auteur depuis la matérialité expressive des textes.

D. D.

3. 1. 13. ANDO (Masato), « Volonté et passions selon Descartes : à propos des émotions intellectuelles et intérieures de l'âme ». L'A. se demande quel est le critère permettant de distinguer nos volontés de nos passions. La réponse est apparemment simple, car les premières sont actives et les autres passives. Mais n'y a-t-il pas là plus de difficulté ? Par exemple, lorsque nous voulons écouter une pièce de musique, cette volonté est-elle distincte de l'appétit que nous subissons, qui n'est qu'une passion causée par le mouvement physiologique ? Selon l'A., la distinction tient à la différence d'origine des « émotions intellectuelles » (*Lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647) qui ne sont qu'activités de l'âme, et apportent la preuve de l'existence d'affections volontaires, distinctes des passions, et corporelles.

T. M.

3. 1. 18. ARON (Emile), *Descartes et la médecine*. Parmi les ouvrages suscités par la commémoration du quatrième centenaire de la naissance de Descartes, le cas de la publication du Dr Emile Aron est singulier, non par le thème choisi, mais par les modalités de sa réalisation. Consacré à l'examen de la « vaste et pittoresque œuvre du génial philosophe », cet ouvrage se propose de « démontrer » que « l'apport de Descartes à la médecine a été piètre » (p. 6). D'emblée, l'enjeu de la prétendue démonstration rappelle le travail du Dr Chauvois, publié en 1966 aux éd. du Cèdre (*Descartes, sa méthode et ses erreurs en physiologie*). A la p. 12 de l'ouvrage on trouve du reste une référence, non au livre de Chauvois lui-même, mais à la préface que Jean Rostand avait rédigée. C'est la seule référence à ce livre dans tout l'ouvrage du Dr Aron : pourtant, il s'inspire non seulement de l'esprit du travail de Chauvois, mais souvent aussi de la lettre même du texte... Avouons tout de suite le malaise qui s'est emparé de nous à la lecture de cette publication. Sans notes, sans bibliographie, sans indication des traductions choisies, cette publication constitue un défi incessant aux règles du *copyright* ou, si l'on préfère, au code de la propriété intellectuelle. Les emprunts directs à Chauvois sont nombreux, notamment dans le chapitre VII consacré à la circulation du sang. Ainsi, les p. 73 à 76 sont directement issues des pages suivantes du livre de Chauvois : p. 56 pour le rapport de Descartes à « Harvœus » (Harvey), jusqu'à la reprise du verbe « s'enfermer » ; p. 62-63 pour la citation de Dionis ; p. 57-58 pour la réponse de Harvey à Descartes dans la seconde *lettre* à Riolan (fils), dont la traduction est précisément celle du Dr Chauvois. Les reproches adressés à Descartes sur son imagination scientifique imprudente, directement tirés de la citation de Dionis, figurent aussi dans Chauvois et dans la préface de

Rostand. La dénonciation des explications « enfantines » (p. 74 par ex.), « puériles » (p. 104 par ex.) figure également dans Chauvois (p. 65 par ex). Le dernier chapitre, consacré à Descartes et Claude Bernard vient du rapprochement déjà mentionné par Chauvois (p. 70).

Chauvois n'est d'ailleurs pas le seul auteur à avoir « inspiré » Aron. A la fin de la publication figure la mention : « l'iconographie de cet ouvrage a été réalisée avec l'aimable autorisation de l'Association des Amis du Musée Descartes ». Disons tout de suite que les textes publiés dans le *Bulletin de l'Association* précitée ont aussi été utilisés, ainsi que les conférences présentées lors des Journées « Descartes à Descartes ». C'est le cas pour le rapprochement avec Simone Weil (p. 130), écho du VII^e colloque à Descartes (18-19 juin 1993). Nous avons eu la surprise de voir reproduite (p. 121) la planche sur la structure intra-cérébrale tirée de C. Bauhin, que nous avions confiée au *Bulletin des Amis de Descartes*, lorsqu'il avait publié notre texte sur « Descartes lecteur de C. Bauhin : la source de la glande " H " » (n° 8, octobre 1992, p. 17-23). De même les portraits de Descartes viennent des illustrations réunies par G. Rodis-Lewis pour son étude sur ce thème publiée dans un bulletin plus récent, et elle n'est citée qu'une fois (p. 127)...

Poursuivre les emprunts deviendrait fastidieux, mais il est clair que l'œuvre de Descartes n'a pas été directement consultée. De graves erreurs le prouvent : ainsi par exemple sur la question de l'embryologie, ou de la génération, selon l'expression en vigueur au temps de Descartes. Le Dr Aron consacre le chapitre IX au prétendu « traité du fœtus ». Ce chapitre commence par une grave confusion entre le traité de *L'Homme* (qui n'évoque pas ce sujet, Descartes y ayant alors temporairement renoncé, comme il l'écrit à Mersenne, AT, I, 254) et *La description du corps humain* (p. 91, et déjà p. 66). Cette erreur se prolonge, au début du chapitre suivant (p. 99), par une inversion de la chronologie entre *L'Homme* et le *Discours*, et un peu plus loin dans ce même chapitre, puisque l'A. affirme que la dernière page du traité de *L'Homme* « peut être considérée comme son testament de physiologie » (p. 105). De plus, l'histoire de la médecine est malmenée. On lit ainsi p. 68 que « depuis l'Antiquité, le phénomène essentiel de la vie, c'était la circulation du sang », et p. 71 que « pour Descartes, comme pour tous les philosophes et physiologistes qui l'ont précédé, le phénomène essentiel de la vie, c'est la circulation du sang ». Rappelons que l'Antiquité n'a jamais eu l'idée de la « circulation » sanguine, qui est une authentique découverte de William Harvey (*De motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628) à laquelle Descartes s'est rallié. Contrairement à ce qu'affirme le Dr Aron p. 72, Descartes n'a pas retenu l'argument quantitatif avancé par Harvey, mais les preuves expérimentales présentées par le médecin anglais. La lecture de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, de même que *La Description du corps humain*, en témoignent de façon exemplaire. Ajoutons enfin que Descartes n'a jamais utilisé l'expression « Homme-machine » (qui vient de La Mettrie), de sorte que les reproches maintes fois répétés à ce propos (p. 100, 101, 105, 106, 144) sont sans objet. Signalons en outre que, contrairement à ce qui est écrit p. 122, Descartes a bien distingué l'épiphyse (glande H du traité de *L'Homme*) de l'hypophyse, et qu'il a examiné l'épiphyse chez les animaux (*Excerpta anatomo-*

mica, AT, XI, 580, 582), de sorte que le « hic de taille » dénoncé par le Dr Aron p. 124 est totalement dénué de pertinence.

A. B.-H.

3. 1. 55. GABAUDE (Jean-Marc), « Les deux sources de la médecine de Descartes : mécanisme et psychosomatique ». Ce petit article, assez bien documenté, qui s'inscrit dans l'horizon des travaux classiques de Georges Canguilhem, de Pierre Mesnard et de Dreyfus-Lefoyer, montre fort judicieusement que la médecine de Descartes est un des fondements de l'application du mécanisme dans le règne du vivant, du point de vue de la distinction de l'âme et du corps, et qu'elle légitime par ailleurs l'idée d'une médecine psychosomatique, du point de vue de l'union de l'âme et du corps. Malheureusement, le contexte historique a été un peu simplifié : Galien et Hippocrate sont oubliés, tout comme des auteurs plus récents comme Bauhin ou Fabricius, qui sont cités et même copiés par Descartes.

V. A.

3. 1. 67. HONMA (Eio), « Le problème de la chute des corps dans la collaboration de Descartes et de Beeckman ». L'A. examine de près le fameux problème de la chute libre dans le vide, « véritable comédie des erreurs » selon Koyré, non du point de vue de Descartes, comme on le fait souvent, mais du point de vue de Beeckman. Il s'agit de dégager la raison qui a permis à celui-ci de transformer à son insu la solution erronée de Descartes en forme valable dans la mécanique classique. L'A. trouve la clef dans deux caractéristiques chez Beeckman : oscillation de sa notion de « *momentum* » entre le sens temporel et le sens spatial d'une part et tendance à éviter la notion de vitesse qui fixe son attention sur le temps et l'espace d'autre part. En interprétant à sa manière le « *minimum motus* » chez Descartes signifiant sans doute le minimum de vitesse, Beeckman le remplace par son « *momentum* » spatial. Pour lui, il est donc tout à fait évident que le triangle visualisant l'opération intégrale de la question représente l'espace parcouru. L'A. conclut cet article par une remarque significative que dans l'ensemble de la philosophie naturelle de Beeckman, le problème de la chute dans le vide est beaucoup moins important que celui de la chute dans l'espace plein ou *in pleno*. Dans cette perspective, c'est plutôt la recherche du point d'équilibre, du « *punctum aequalitatis* » d'où le mouvement ne s'accélère plus, qui s'impose. Il s'agit là d'une étude documentée et instructive malgré quelques maladresses de traduction.

K. H.-H.

3. 1. 76. JULLIEN (Vincent), *Descartes. La « Géométrie » de 1637*. La présentation irréprochable des petits ouvrages de la collection « Philosophie » aux PUF permet de faire agréablement le tour d'une question. Celui-ci se trouve composé de deux parties : la première cerne la place de la *Géométrie* dans l'œuvre de Descartes (et aussi sa cohérence interne) ; l'analyse mathématique des « trois livres » de l'*Essai* constitue la seconde. On sait combien la *Géométrie*, petit ouvrage de cent quinze pages est d'un accès difficile, autant par la question fort énigmatique de son plan que par le détail de son exécution, Descartes n'ayant pas ménagé son lecteur. Dans l'histoire de la pensée mathématique, la *Géomé-*

trie est cependant un texte si considérable qu'on peut à bon droit soutenir, avec G. Israel, que le sort que lui a réservé l'histoire des sciences aura témoigné en premier lieu pour la pertinence de ses propres méthodes. Un bref survol permet de dégager deux moments principaux dans l'historiographie : le premier, avec C. Rabuel et J.-F. Montucla, décrit, avec les conceptions et la terminologie mathématiques du milieu du XVIII^e s., la première réflexion véritable sur l'œuvre, que le temps écoulé (un siècle depuis sa parution) avait permise. Le second temps s'organise autour des travaux récents de Jules Vuillemin, Pierre Costabel, Henk Bos, Giorgio Israel, ainsi que du signataire de ces lignes. Le *Descartes savant*, de Gaston Milhaud, qui sera longtemps la seule référence en notre siècle, apparaît rétrospectivement aujourd'hui, à la lumière de la critique moderne, contestable sur bien des points. Tous les auteurs ici évoqués sont largement cités par l'A., dont la bibliographie est abondante.

Traitant de *La place de la Géométrie dans l'œuvre, sa cohérence*, la première partie s'ouvre en constatant que la visée de Descartes dans la *Géométrie* n'était nullement axiomatique. Comme le souligne l'A. dans une comparaison avec Roberval, dont il est un bon spécialiste : « La position cartésienne consistant à fonder la géométrie sur des énoncés intuitivement acquis s'oppose aux efforts à peu près contemporains de Roberval et Pascal visant à la fonder selon une méthode quasi axiomatique » (p. 11). Plus loin (p. 12), l'A. analyse le rejet par Descartes de toute méthodologie infinitaire ; un rejet incontestable en vérité, et qu'il était bon de souligner en un moment où se découvrent çà et là des commentaires « modernes », prétendant soudain mettre à jour chez Descartes les traces de procédures infinitésimales. C'est certainement J. Vuillemin (voir le *BC XVIII*, 2. 1. 16) qui analyse le mieux ce refus cartésien essentiel de tout calcul infinitésimal et de toute conceptualisation de passage à la limite. Selon Vuillemin en effet, les courbes transcendentes, parce qu'elles enveloppent un infini syncatégorématique, organisent chez Descartes ce même obstacle absolu, infranchissable pour l'entendement, que les idées pures de la raison chez Kant, dont nous ne saurions avoir aucune représentation intuitive. Plus loin (p. 13), l'A. commente avec justesse l'importance accordée par Descartes à ce méta-principe qu'est le « critère de simplicité ». Y déroger constituerait en effet pour Descartes non pas seulement le défaut d'observance de quelque principe supérieur d'économie de la pensée et des méthodes, mais bien une faute. D'un autre côté, la « simplicité » dépend à l'évidence du point de vue (il y a *des* simplicités) ; et on devrait ici très certainement ajouter que c'est au nom d'une certaine conception de ce principe que Descartes en sera finalement conduit, dans la *Géométrie*, à privilégier, presque malgré lui, le critère de l'écriture symbolique. Rappelons que l'apport principal de la critique moderne (Bos, Serfati) a consisté à reconnaître dans la *Géométrie* deux critères de recevabilité. En premier lieu, un critère d'acceptabilité des courbes qui sont extrémités d'une chaîne continue de mouvements, critère exemplarisé par des instruments. Dans cette optique, la quadratrice est rejetée dans les courbes mécaniques, comme étant originée dans deux mouvements qui ne sont pas mutuellement subordonnés. Ensuite, un critère algébrique d'acceptabilité des courbes, inscrit dans l'écriture symbolique, et introduisant au concept de degré, directement lié à la

possibilité de construire point par point les racines de leur équation. Dans cette perspective, la quadratrice est également rejetée par Descartes dans les mécaniques, cette fois comme n'étant pas justiciable de la construction de l'un quelconque de ses points. Chez Descartes, le premier des critères, en quelque sorte spontané, est dérivé de son programme scientifique initial, ancré dans ses travaux de jeunesse, la lettre à Beeckmann et les *Regulae* ; il n'y a jamais complètement renoncé dans la *Géométrie*. Le second est affaire de raison, et dicté par un motif d'effectivité second : l'impératif de constructibilité. Le second des critères — aujourd'hui si limpide — n'est pourtant pas explicitement revendiqué par Descartes comme organiquement supérieur. Au contraire, il aurait bien voulu constater ce qu'on appellerait de nos jours l'équivalence logique entre les deux modes de recevabilité. A ce choix entre deux critères, aujourd'hui bien repéré, l'A. préfère pourtant substituer (p. 62-63) une alternative entre « équation algébrique » et « construction géométrique », qui ne coïncide pas exactement avec lui : c'est ici le retour à la tradition du commentateur sur la *Géométrie*, bien peu concluant en vérité, et mal adapté à la réalité des mathématiques cartésiennes. Il reste que le concept philosophique (au sens de G. Granger) de « simplicité » jouera ici, chez Descartes, ce même rôle d'un principe régulateur que celui de l'« économie » chez Leibniz.

L'A. rappelle ensuite (p. 22) l'importance de la théorie des moyennes proportionnelles dans l'œuvre de Descartes (nous avons nous-même soutenu qu'elle aura constitué chez lui le premier paradigme de la théorie de la connaissance). La section « critique de l'algèbre des modernes » (p. 32) aurait demandé une analyse plus fine de la très importante règle XVI. D'une part, le texte cité d'Itard paraît bien faible ; d'autre part, ce n'est pas tant l'« algèbre des modernes » que critique Descartes dans la règle XVI, que la conception médiévale (essentiellement cossique) des puissances de l'inconnue. Plus loin encore (p. 40), l'A. rappelle, à la suite d'Yvon Belaval, que Descartes, qui n'était guère préoccupé par des questions de symbolique, n'a certes pas voulu établir ce qui serait une promotion séparée de l'algèbre : « les lettres de la géométrie algébrique ne sont pas des nombres, mais des grandeurs. Le propre des grandeurs est d'être constructibles (...). Voilà en quoi l'algèbre, chez Descartes, ne tend pas à devenir une discipline autonome et aussi pourquoi la géométrie des courbes et figures est sous le contrôle du calcul ». Un extrait qui résume assez bien la position de Descartes, même si on ne comprend toutefois pas pourquoi, dans ces conditions, la géométrie devrait demeurer « sous le contrôle du calcul » (c'est la conclusion opposée qui semble ici naturelle).

Sur la place de la *Géométrie* dans l'œuvre de Descartes, l'A., au terme d'une assez longue analyse (p. 47), n'épouse pas sans réserves les conclusions de la critique contemporaine qui place la *Géométrie* bien plus dans la dépendance des *Regulae* que dans celle du *Discours*. Plus loin encore (p. 53), il note pertinemment que les sous-titres de la *Géométrie* sont censés reproduire pas à pas les étapes de la classification des Anciens. Tout en conservant ainsi en surface le cadre historique grec, Descartes en a modifié en vérité très profondément les contenus. L'auteur reprend ensuite à son compte (p. 54) le fait apparemment paradoxal, relevé par toute la critique moderne, que la thémati-

sation de la correspondance entre courbes et équations, si elle dérive indiscutablement de la *Géométrie* comme un concept majeur, apparaît néanmoins comme marginale dans le texte même (« *a side issue* », selon Bos). Dans la section « Un projet central, construire des courbes ; un outil secondaire, leur expression algébrique » (p. 56), cruciale pour l'explication du projet cartésien, l'A. commence par exposer ce qu'il considère comme étant deux positions en présence. Invoquant d'abord (p. 59) les « tenants de la thèse constructiviste », il conclut : « L'algèbre et les équations sont, dans la *Géométrie*, strictement au service de la constructibilité, de la simplicité et de l'acceptabilité des courbes. Le rôle est important, mais auxiliaire. » Et, plus loin : « Les compas cartésiens sont certes remarquables [...]. Mais quelle garantie offrent-ils de parcourir l'ensemble des courbes recevables ? » (p. 60). Il faut ici évidemment objecter sur la clarté de l'exposé. Si l'A. parle ici en son nom, sa remarque est rétrospectivement aujourd'hui pleinement justifiée. Elle deviendrait par contre inexacte s'il fallait la comprendre comme décrivant la pensée de Descartes, qui aurait au contraire clairement souhaité *définir*, par ces procédés du type mécanique-continu, toutes les courbes recevables. De façon générale, nous avons été souvent embarrassés par une forme persistante d'imprécision quant à l'identité du locuteur. Ainsi plus loin (p. 63), l'énoncé « on ne voit pas comment l'algèbre peut bien procurer quelque intuition que ce soit » devrait être rapporté à un locuteur, ou tout au moins à un cadre historique précis : on sait en effet que la question de sa validité — ou de sa fausseté — a historiquement constitué un enjeu considérable pour la philosophie des mathématiques. Toujours sans prendre parti, l'auteur passe ensuite (p. 61) à la thèse « algébriste », pour conclure (p. 63) : « Pour Descartes, effectivement, nous pensons que résoudre, c'est construire. Ce n'est bien entendu pas construire à chaque fois, mais c'est soutenir cette possibilité. » Une conclusion discutable (Descartes souhaitera toujours que la construction soit complètement *effective*, jusque dans le détail, même si elle vient à utiliser des courbes auxiliaires complexes, en une démarche qui peut par contre paraître aujourd'hui, anachroniquement, peu effective), mais que l'A. viendra néanmoins tempérer un peu plus loin, évoquant à nouveau un jugement plus partagé entre les deux thèses, algébrique et géométrique.

La seconde partie (« Les trois livres ») est consacrée à l'analyse de la partie mathématique du texte. L'A. commence par observer (p. 86) : « Les anciens ont en effet rejeté parmi les mécaniques trop de courbes qui sont parfaitement connaissables », ce qui résume bien le fond de la position initiale de Descartes. Il continue par l'évocation du problème de Pappus, qu'il reconnaît comme fondateur (p. 81). L'A. écrit ainsi avec justesse (p. 98) : « Un grand problème — le problème de Pappus — est conçu comme générateur des objets de l'algèbre géométrique ». Il aurait pu ajouter qu'il était doublement exemplaire pour Descartes : d'une part, il faisait lien avec le passé (par la résolution par sa Méthode d'un problème connu du temps des anciens et dont la solution avait été perdue), en même temps qu'il s'ouvrait sur l'avenir (par la production d'un nombre indéfini de problèmes neufs qui le généralisaient). L'adjectif « pappusien », ici introduit, est tout à fait heureux pour désigner en français les courbes obtenues par ce procédé cartésien. Par contre, quant à l'énoncé même du

problème de Pappus (p. 81), il semble clair que l'auteur aurait dû en fournir un énoncé en termes contemporains : le lecteur moderne ne sait plus ce qu'est « un segment joignant un point à une droite sous un angle donné », ni une « droite donnée de position », deux locutions tout droit sorties de la traduction du latin de Pappus. Plus loin, l'auteur examine cette autre innovation cartésienne qu'il appelle (p. 93) *compas à glissière et pivot* et que nous avons ailleurs désignée comme « règle et glissière ». On sait qu'il s'agit d'une nouvelle mise en acte mécanique du critère de recevabilité par mouvements continus. A nouveau cependant, l'explication que fournit l'A. de son fonctionnement (p. 94) paraît énigmatique pour un lecteur moderne, et l'exposé gagnerait à être ici revu. Une autre question importante du Livre II de la *Géométrie*, de l'aveu même de Descartes, est la construction des tangentes et normales. Sur ce point fondamental, l'A. souhaite de nouveau (p. 103) maintenir l'équilibre entre les interprétations « algébriste » et « géométrique » du texte. Ceci peut sembler cette fois difficile, tant le critère algébrique est ici prégnant. L'expression « les courbes d'équation transcendante » (p. 105) est d'autre part un anachronisme à l'époque de Descartes (malheureusement d'un emploi trop usuel) ; c'est aussi, dans tous les cas, une impropreté : d'une part le terme transcendante (introduit pour la première fois par Leibniz dans des acceptions mathématiques) ne peut véritablement s'appliquer qu'à des courbes ou à des fonctions ; d'autre part, une courbe définie par l'égalité à zéro d'une fonction transcendante au sens moderne (qui est aussi celui de Lambert) peut néanmoins être algébrique, Leibniz s'étant ici trompé de la même façon. Il nous semble aussi que l'A. devrait faire davantage justice (p. 129) des accusations de plagiat portées par Wallis à l'encontre de Descartes au sujet du livre III de la *Géométrie*. On sait aujourd'hui que la critique de Wallis était chauvine et sans fondement. Descartes était ici très profondément novateur et il convient de lui rendre justice. On notera (p. 110) cette excellente conclusion dans le droit fil des positions de Descartes lui-même : « Encore une fois, les hiérarchies sont nettes : les objets constitutifs de la science mathématique réorganisée sont les courbes et les constructions en lignes des racines ; mais ces objets ne révèlent pas eux-mêmes leur organisation, leur ordonnancement. Leur considération ne suffit pas à constituer la science dont ils sont les objets. C'est l'algèbre qui réalise cette tâche immense et nécessaire. En effet, le genre des problèmes est donné par leur mise en équation dont le rôle est à la fois secondaire et décisif. » Il ne nous paraît cependant pas exact que la *Géométrie* « peut paraître obscure à ceux (et d'une certaine façon, nous en sommes) qui attendent d'une géométrie une organisation et un déroulement euclidien » (p. 123). Il y a en effet incontestablement une obscurité intrinsèque dans la *Géométrie*, étrangère à toute préoccupation euclidienne, pour une part organisée par Descartes lui-même, dans le cadre d'une certaine stratégie du secret, familière chez lui, et particulièrement nette quand il s'oppose à Roberval, d'autre part à son insu, comme point d'émergence dans le texte du conflit de critères plus haut cité, entre lesquels Descartes n'a pas véritablement tranché.

En conclusion, ce petit ouvrage équilibré et précis vient à son heure pour faire connaître au lecteur cultivé et curieux certaines des thèses qui s'affrontent

aujourd'hui à propos de la signification de la *Géométrie* ; on regrettera pourtant que, trop souvent, l'A. n'ait pas pris parti de façon plus claire entre les positions en présence, dégagant ainsi ce qui serait sa véritable philosophie de l'œuvre. Ses points forts résident dans sa première partie, la mise en perspective de la *Géométrie* dans l'œuvre de Descartes, particulièrement sa dépendance par rapport au *Discours*, où l'A. défend une position originale au regard de la critique contemporaine, mais en vérité plus proche des intentions affichées de Descartes. Ses faiblesses relatives proviennent très certainement de l'analyse de la partie proprement mathématique de l'œuvre, un point difficile il est vrai, et que Descartes lui-même avait, comme à plaisir, savamment emmêlé. On regrettera peut-être un peu aussi que, dans une collection de philosophie, l'auteur n'ait pas davantage questionné les conclusions de Jules Vuillemin sur la méthode génétique chez Descartes, qui sont essentielles. D'un autre côté, avec les quelques réserves ci-dessus énumérées, l'ouvrage, écrit avec vivacité, évite les principaux contresens de l'interprétation (sur l'infini en particulier), tels qu'on les voit parfois malheureusement refl fleurir aujourd'hui sous des plumes prétendument autorisées.

M. S.

- 3. 1. 81.** KOBAYASHI (Michio), « La structure fondamentale de la métaphysique cartésienne : de l'idéalisme au réalisme ». On dit communément que Descartes inaugure l'idéalisme moderne, et que c'est le dépassement ou le renversement de cet idéalisme qui est actuellement en cause. Dans cet article, l'A. donne raison à cette opinion, tout en la dénonçant. C'est que, dans les *Méditations*, Descartes se montre, d'abord, en s'enfermant dans le *cogito*, radicalement idéaliste, mais qu'il dépasse ensuite ce point de vue avec la démonstration de l'existence de Dieu, vers le réalisme physique qui affirme l'existence du monde extérieur au *cogito*. Il est vrai que Descartes, qui s'est essayé hardiment, durant les trois premières *Méditations*, à l'idéalisme, a ouvert la voie à l'avènement de l'idéalisme moderne : c'est à tel point que, d'après l'A. les deux formes principales de l'idéalisme moderne, c'est-à-dire le solipsisme de Hume et le constructivisme kantien ou husserlien, se trouvent déjà bien esquissées dans les *Méditations*. Mais, ce qui est également vrai et, en l'occurrence, plus important, c'est le fait que Descartes a effectué, de soi-même, le dépassement de cet idéalisme. Ainsi, l'A. nous invite-t-il à remettre en valeur le « réalisme » cartésien.

Sh. A.

- 3. 1. 83.** KOIZUMI (Yoshiyuki), *Descartes soldat : de la guerre à la prière*. S'il est clair que la métaphysique de Descartes fonde sa physique, reste à déterminer en quel sens. Ce livre propose une lecture assez originale (éthique) de la métaphysique cartésienne s'inspirant de l'interprétation existentialiste d'Alquié, et dit la perfectionner. La thèse principale de l'A. se lit dès le titre. La métaphysique cartésienne, telle qu'on la trouve dans les *Méditations*, viserait à fonder la physique, non pas sur le plan épistémologique ou ontologique, mais sur le plan éthique ou théologique. Descartes, qui ayant déjà bien établi la physique, s'orienterait vers la métaphysique afin de s'assurer, non pas de la validité épistémologique de la physique, mais de sa valeur éthique. Il faut donc distin-

guer deux étapes de la formation de la philosophie cartésienne, avant et après les *Meditationes*. Dans un premier temps, Descartes-guerrier se consacre exclusivement à établir la nouvelle physique et, ainsi, à conquérir, méthodiquement et scientifiquement, la nature et le monde. C'est ainsi que la métaphysique qui s'esquisse dans le *Discours de la méthode*, ne mettant jamais vraiment en cause l'attitude méthodique et scientifique de l'esprit, reste à l'arrière-plan. Tout bascule avec les *Meditationes*, où le Dieu trompeur, absent dans la métaphysique du *Discours*, constitue la clef de voûte de toutes les argumentations. Dans ce deuxième temps, Descartes-priant met en question, sur le plan éthique, l'attitude méthodique et scientifique de l'esprit, pour savoir non plus comment mais pourquoi. Ainsi, dans les *Meditationes*, il ne s'agit plus de la conquête du monde, mais de la quête du sens de la vie ; ce qui apparaît à travers le *cogito*, c'est le problème de la vie et de la mort, et ce qui est en cause dans la Quatrième *Méditation*, c'est le problème de la faute morale ; enfin, ce que Dieu assure à la fin de la Sixième *Méditation*, c'est le « *summum bonum* » de notre vie. Voilà une lecture bien hardie, mais quelque peu hasardeuse, de la métaphysique de Descartes.

Sh. A.

3. 1. 90. KURATA (Takashi), « *Magna propensio* chez Descartes : sur la preuve de l'existence des choses corporelles ». Cet article se pose le problème de savoir quelle est la validité de la preuve de l'existence des choses corporelles, revendiquée par Descartes dans la Sixième *Méditation*. Il s'agit donc de la « *magna propensio* » que Descartes invoque spécialement pour avancer la preuve en question. Pour mesurer la portée discursive de cette « *magna propensio* », l'A. se propose de la mettre en comparaison avec une autre « *magna propensio* » qui se présente dans la Quatrième *Méditation*, ainsi qu'avec l'« *impetus* » qui apparaît dans la Troisième *Méditation*. Moins fondée que la « *magna propensio* » de la Quatrième *Méditation*, mais plus fondée que l'« *impetus* » de la Troisième, la « *magna propensio* » de la Sixième *Méditation* s'avère assez puissante pour que notre entendement naturellement fini puisse se convaincre de l'existence des choses corporelles.

Sh. A.

3. 1. 93. LOJACONO (Ettore), « Epistémologie, méthode et procédés méthodiques dans la pensée de R. Descartes ». Cette étude entend moins proposer une interprétation supplémentaire de la méthode cartésienne qu'en donner une présentation, à partir d'une relecture attentive des textes. On retiendra ici quatre points par lesquels se constitue l'originalité de ce travail à la fois synthétique et savant. 1) Reprenant la question des antécédents historiques de la méthode (entre autres Valla Vives, Acontius, et surtout la Ramée), l'A. insiste sur la dimension de rupture épistémologique opérée par les *Regulae*. Les méthodes pré-cartésiennes se déploient dans l'élément du discours ; les *Regulae* déploient dans un « espace intelligible » unifié une logique de l'ordre et de la série radicalement nouvelle tant par ses procédés que par ses résultats. 2) Prenant acte de l'énigmatique brièveté du *Discours* (dans lequel on chercherait en vain une définition de la méthode), l'A. privilégie comme il se doit les *Regulae* dont il retrace le parcours et décrit les moments principaux (*intuitus*,

déduction, *mathesis universalis*, mise en ordre, énumération, délimitation du savoir, rejet du syllogisme et des catégories...). 3) L'examen des préceptes de la deuxième partie du *Discours* l'amène à contester le rapprochement traditionnellement établi par les commentateurs (du Père Poisson jusqu'à E. Gilson) avec les procédés d'analyse et de synthèse, tels que les définissent — d'ailleurs problématiquement — les *Secondes Réponses*. Les préceptes relatifs à la division et à la composition gardent une certaine valeur heuristique, mais subissent un décapage qui ramène leur portée théorique à des dimensions plus modestes. 4) La dernière partie de cette étude aborde le thème de la réintégration du probable dans le champ du savoir cartésien. Déjà impliquée par l'emploi constant de l'analogie et de la métaphore, permettant à la connaissance de progresser du visible à l'invisible (le *Traité de l'Homme* en donne maints exemples), elle est inscrite dans la *praxis* scientifique de Descartes, et finalement théorisée par les *Principia* (III, 44 — IV, 205). Démontant ainsi le mythe du « roman de physique », cette lecture met en évidence le réalisme de l'épistémologie cartésienne.

E. M.

3. 1. 108. MOTIZUKI (Taro), « Le public et le privé chez Descartes ». L'A. traite du problème de l'*alter ego* chez Descartes, et s'oppose à ceux qui pensent que ce problème ne figure pas dans le système cartésien fondé sur la conscience personnelle du *cogito*. Pour ce faire, l'A. signale d'abord que le *Discours de la méthode* présuppose l'existence du « public », et souligne ensuite que, tout en visant à la perfection morale de l'individu, la conception cartésienne de la générosité s'ouvre à la reconnaissance de l'*alter ego*.

M. K.

3. 1. 114. MURAKAMI (Katsuzo), « La connaissance de Dieu et le fondement des mathématiques dans la V^e Méditation de Descartes ». L'A. expose d'abord les raisons qui, à ses yeux, font que la V^e Méditation comporte trois étapes : le traitement de l'essence des choses matérielles, le développement de la preuve ontologique, enfin le fondement de la validité des connaissances mathématiques. Dans la dernière partie de l'article, l'A. montre que la vérité de la connaissance mathématique acquise par la démonstration dépend de la certitude de la mémoire qui conserve la vérité de la démonstration, et que, puisque la certitude de la mémoire doit elle-même être garantie par Dieu, la vérité et la certitude des connaissances mathématiques doivent se fonder sur lui. Il est cependant regrettable que l'A. ne s'attaque pas aux difficultés classiques sur le rapport entre la connaissance actuelle et évidente et la garantie divine, ou sur la relation entre la règle d'évidence et la preuve ontologique.

M. K.

3. 1. 120. OKADA (Mitsuhiro), « La notion de démonstration chez Descartes et son critère de la démonstration métaphysique ». Cet article a pour objet d'analyser du point de vue logique les preuves métaphysiques chez Descartes telles que celles du *cogito* et de l'existence de Dieu, pour clarifier la notion de démonstration chez Descartes et le statut de sa règle d'évidence. L'A. soutient en conclusion qu'il n'y a qu'un seul concept de démonstration chez Descartes, contrai-

rement à ceux qui pensent que la métaphysique et la science admettent des procédures démonstratives différentes.

M. K.

- 3. 1. 123.** OLIVO (Gilles), « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme ». Une fois rappelés les rapprochements thématiques de Descartes avec le stoïcisme, l'A. cherche à mesurer où commence le déplacement cartésien. L'expression leibnizienne d'une « patience sans espérance » (GPS IV, 298) fournit à l'A. le critère recherché. Selon Leibniz, la patience proprement stoïcienne est « une patience par force », qui est irréconciliable avec le Dieu chrétien qui, lui, autorise l'espérance – alors que le Dieu cartésien de 1630 l'interdirait. L'A. poursuit en validant l'analyse leibnizienne dans les textes stoïciens eux-mêmes : la sagesse se manifestant par le renoncement au futur et au passé, une espérance n'est pas admissible. Qu'en est-il chez Descartes ? L'A. souligne que lors de la reprise, dans les *Passions de l'âme*, de la troisième maxime de la morale par provision du *Discours de la méthode*, où l'on ne doit plus désirer les biens qui sont hors de notre pouvoir, Descartes fait intervenir le vocabulaire de la cause. Les §§ 144-145 précisent que ce qui dépend entièrement de nous comme cause étant notre libre-arbitre, vouloir c'est s'engager dans l'avenir en intervenant sur l'ordre du monde, et non plus le subir. Ma liberté est une cause qui se résout à faire quelque chose et donc crée des effets, peut intervenir sur le futur. L'A. montre *in fine* que si le sage stoïcien était hors espoir, le vertueux cartésien, analysé en figure généreuse, est celui qui sait patienter en espérant.

M. D.

- 3. 1. 139.** ROZEMOND (Marleen), « The First *Méditation* and the senses ». L'A. commence par souligner l'écart entre l'intérêt qu'ont porté les commentateurs aux arguments sceptiques de la I^{ère} *Méditation* et la présentation qu'en fait Descartes dans le *Synopsis* où il insiste sur le détachement par rapport aux sens. D'où une relecture de la I^{ère} *Méditation* qui veut montrer que Descartes n'en a pas fini avec les sens avant l'argument du Dieu trompeur. Pour ce faire, l'A. commence par rappeler que la confiance en les sens, pour être enfantine et naïve est aussi, épistémologiquement, aristotélicienne. Elle analyse ensuite l'argument du rêve (et s'objecte puis répond à son interprétation). Enfin, elle revient sur le « *deceiver argument* » (par où l'on doit entendre et l'hypothèse du malin génie et l'argument du Dieu trompeur, voir n. 42 p. 47) à partir des analyses de T. Gregory (voir BC V, 3. 1. 4), et s'intéresse particulièrement aux relations entre le(s)dit(s) argument(s) et la question de l'innéité des idées.

M. D.

- 3. 1. 146.** SHIOKAWA (Tetsuya), « Pourquoi le bon sens est-il le mieux partagé ? ». Dans cet article, l'A. examine la fameuse première phrase du *Discours de la méthode*, claire au premier abord, mais qui pose des problèmes difficiles : quel est le sens exact de cette expression ? Quelles en sont les significations littéraires et philosophiques ? Pour tenter de résoudre ces problèmes, l'A. fait remarquer d'abord que, non seulement se trouve à l'arrière-plan de cette phrase un passage parfois signalé des *Essais* de Montaigne (II, 17 : *De la présomption*), mais aussi

que l'argumentation entière de cet *Essai* correspond à la démarche de la pensée cartésienne dans le début du *Discours*. L'A. soutient ensuite, à partir de la lecture de la IV^e Méditation, que « le bon sens du *Discours* n'est autre chose que la volonté infinie en nous », ou la faculté de juger définie du point de vue de la volonté.

M. K.

3. 1. 147. SPALLANZANI (Mariafranca), « Luoghi della filosofia. " La librairie " di Montaigne, " Le Poësie " di Descartes ». L'A. rappelle d'abord en quelles circonstances Montaigne (p. 613-626) puis Descartes (p. 626-640) se sont isolés, respectivement dans une bibliothèque et dans un poêle, bien que n'étant, ni l'un ni l'autre, ni misanthrope ni mélancolique. Partant de l'analyse de la relation que peut entretenir la philosophie avec le lieu où elle s'écrit (ou se pense), l'A. en vient, sporadiquement mais de façon plus intéressante, à aborder le rapport aux livres chez Montaigne et Descartes. L'article est illustré et comprend de nombreuses notes (120) souvent longues (d'où des pages sans texte principal, p. 633, ou presque : p. 620-621, 637-638).

M. D.

3. 2. CARTÉSIEENS

3. 2. 1. « De Descartes à Malebranche : la question de l'homme », dirigé par J.-L. Vieillard-Baron, *Les études philosophiques*, 1996, 4 (abrégé *De Descartes à Malebranche*) ; voir aux n. 3. 1. 28 et 3. 2. 5, 8, 10, 59, 62, 74.
3. 2. 2. René Descartes 1596-1650, *Indian Philosophical Quarterly*, n° spécial Descartes, XXIII, 1996, 1-2, viii-346 p. avec une bibliographie p. 257-346 (désormais *Indian*). Voir aux n. 3. 2. 11, 13, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 37, 39, 41, 57, 60, 68.
3. 2. 3. *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di Lorenzo Bianchi, Liguori Editore, Napoli, 1996, 249 p.
3. 2. 4. ABITEBOUL (O.), « Correspondances philosophiques et techniques argumentatives au XVII^e siècle », *L'enseignement philosophique*, 47, 1996, 1, p. 21-39.
3. 2. 5. ADAM (Michel), « Sur la terre comme au ciel. L'homme et Dieu selon Malebranche », *De Descartes à Malebranche*, p. 473-488.
3. 2. 6. ARIEW (Roger), « Les *Principia* en France et les condamnations du cartésianisme », *Principia*, p. 625-639.
3. 2. 7. ARIEW (Roger), « Les *Principia* et la *Summa philosophica quadripartita* », *Principia*, p. 473-489.
3. 2. 8. BARDOUT (Jean-Christophe), « Malebranche ou l'individuation perdue », *De Descartes à Malebranche*, p. 489-506.
3. 2. 9. BELGIOIOSO (Giulia), « Un dibattito sui *Principia* : Pierre Régis, Pierre-Daniel Huet, Jean Du Hamel, Nicolas Malebranche », *Principia*, p. 641-684.
3. 2. 10. BITBOL-HESPÉRIÈS (Annie), « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *De Descartes à Malebranche*, p. 507-533.
3. 2. 11. BOKIL (S. V.), « Development of solipsism after René Descartes », *Indian*, p. 37-76.

3. 2. 12. BORDOLI (Roberto), *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Guerini e associati, Milano, 1994 ; voir BC XXV, 2. 2. 5.
3. 2. 13. BORUAH (Bijoy H.), « Recalcitrant quasi-cartesianism in recent philosophy of mind », *Indian*, p. 141-149.
3. 2. 14. BROCKLISS (Laurence W. B.), « Rapports de structure et de contenu entre les *Principia* et les cours de philosophie des collèges », *Principia*, p. 491-516.
3. 2. 15. BROEER (Ralf), « Salomon Reisel (1625-1701) : Barocke Naturforschung eines Leibarztes im Banne der mechanistischen Philosophie », *Acta historica Leopoldina*, 23, 1996, 170 p.
3. 2. 16. BUROKER (Jill Vance), « Arnauld on Judging and the Will », *Interpreting Arnauld*, p. 3-12.
3. 2. 17. CARBONCINI (Sonia), *Transcendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianische Zweifel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991, 288 p.
3. 2. 18. CARRAUD (Vincent), « Arnauld théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles », *XVIII^e siècle*, 1996, 2, p. 259-276 (recensé ici sous le n° de l'édition américaine du 2. 2. 1 et parue sous le titre « Arnauld : A Cartesian Theologian ? Omnipotence, Freedom of Indifference, and the Creation of the Eternal Truths », dans *Interpreting Arnauld*, p. 91-110).
3. 2. 19. CHARKRABORTI (Arindam), « On not dying », *Indian*, p. 181-186.
3. 2. 20. CLAYTON (P.), « The theistic argument from infinity in early modern philosophy », *International philosophical Quarterly*, 36, 1996, 141, p. 5-17.
3. 2. 21. D'HONDT (Jacques), « Le philosophe travesti », *Europe*, 74, 1996, 811-812, p. 13-20 (sur Marivaux).
3. 2. 22. DASGUPTA (Probal), « Cartesian linguistics wins in three moves », *Indian*, p. 187-200.
3. 2. 23. DALMIA (Vrinda), « The benefit of doubt », *Indian*, p. 19-36.
3. 2. 24. DALVI (R. S.), « Metaphorics of seeing », *Indian*, p. 215-232.
3. 2. 25. DE LANION (Abbé), « Meditation on metaphysics », *Indian*, p. 233-256.
3. 2. 26. DESHPANDE (Sharad), « Juxtaposing Descartes and Wittgenstein : the simple, the clear and the distinct », *Indian*, p. 201-214..
3. 2. 27. DUPUIS (M.), « Le *cogito* ébloui ou la noèse sans noème : Lévinas et Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2, p. 294-310.
3. 2. 28. FREULER (L.), « Comment Descartes est devenu un idéaliste », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 225-250.
3. 2. 29. GABBEY (Alan), « The *Principia Philosophiae* as a Treatise in Natural Philosophy », *Principia*, p. 517-529.
3. 2. 30. GARBER (Daniel), « Jean-Baptiste Morin and Descartes' *Principia* », *Principia*, p. 685-699.
3. 2. 31. GAUKROGER (Stephen), « The role of ontological argument », *Indian*, p. 169-180.

3. 2. 32. GILLESPIE (Michael Allen), *Nihilism before Nietzsche (Descartes)*, University of Chicago Press, 1995, XXIV-311 p.
3. 2. 33. GIOLITO (Christophe), « L'éradication d'une argumentation cartésienne : Leibniz à la lecture des *Passions de l'âme* », in *Descartes et l'argumentation philosophique*, 3. 1. 8, p. 187-216.
3. 2. 34. GLAUSER (Richard), « Entre assurance morale et vision béatifique : Leibniz et la preuve cartésienne de l'existence des corps », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 193-224.
3. 2. 35. GLAUSER (Richard), « Esprit et corps chez Descartes », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 331-352.
3. 2. 36. GOUDRIAAN (Aza), « Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 38, 1996, 2, p. 166-197.
3. 2. 37. HERRING (Herbert), « Cartesian and kantian Revolutions in Philosophy », *Indian*, p. 1-17.
3. 2. 38. HUNTER (Graeme), « Arnauld's Defence of Miracles and Its Context », *Interpreting Arnauld*, p. 111-126.
3. 2. 39. KELKAR (Ashok R.), « Ergo sum : Descartes in an oblique light », *Indian*, p. 165-168.
3. 2. 40. KREMER (Elmar J.), « Arnauld's Interpretation of Descartes as a Christian Philosopher », *Interpreting Arnauld*, p. 76-90.
3. 2. 41. KULKARNI (N. G.), « Descartes' philosophy of mind : its contemporary understanding », *Indian*, p. 95-118.
3. 2. 42. KUROSUMI (Toshio), « Le problème de la certitude : Descartes, Kant et Wittgenstein », in *Recueil des études (en philosophie)*, Faculté des Lettres de l'Université de Nagoya, 1994, p. 5-26.
3. 2. 43. LARDIC (J.-M.), « Malebranche et l'argument ontologique », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 121, 1996, 4, p. 503-519.
3. 2. 44. LENNON (Thomas M.), « Arnauld ans Scepticism : *Questions de fait and Questions de droit* », *Interpreting Arnauld*, p. 51-63.
3. 2. 45. LOJACONO (Ettore), « Cenni sulle lingue di Descartes e considerazioni sulla traduzione dei *Principia* in lingua italiana », *Principia*, p. 531-575.
3. 2. 46. LOJACONO (Ettore), « L'arrivo del *Discours* e dei *Principia* in Italia : prime letture dei testi cartesiani a Napoli », *Giornale critico della filosofia italiana*, 85 (87), 1996, 3, p. 395-454.
3. 2. 47. McCAUGHLIN (T.), « Was there an empirical movement in mid-seventeenth century France. Experiments in Jacques Rohault's *Traité de physique* », *Revue d'histoire des sciences*, 49, 1996, 4, p. 459-481.
3. 2. 48. McKENNA (Antony), « Deux termes-clefs du vocabulaire pascalien : idée et fantaisie », *Revue des sciences humaines*, 244, 1996, p. 103-116.
3. 2. 49. MASUNAGA (Yozo), « La signification de la critique du *cogito* cartésien dans la philosophie de Maine de Biran », *Tetsugakazasshi*, 111, 1996, p. 1-17.

3. 2. 50. MEHL (Edouard), « Le méchant livre de 1630 », in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996, p. 53-67.
3. 2. 51. MOREAU (Denis), « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 131-156.
3. 2. 52. MORMIMO (G.), « Atomismo e meccanismo nel pensiero di Christiaan Huygens », *Rivista di storia della filosofia*, 51, 1996, 4, p. 829-863.
3. 2. 53. MURAKAMI (Katsuzo), « Le clair obscur d'un mot clef à l'état naissant. Sur le concept de conscience au XVII^e siècle », *Tetsugakuzasshi*, 1996, p. 18-34.
3. 2. 54. NADLER (Steven), « *Tange montes et fumigabunt* : Arnauld on the Theodicies of Malebranche and Leibniz », *Interpreting Arnauld*, p. 147-163.
3. 2. 55. NDIAYE (Aloyse-Raymond), « The Status of the Eternal Truths in the Philosophy of Antoine Arnauld », *Interpreting Arnauld*, p. 64-75.
3. 2. 56. NELSON (Alan), « The Falsity in Sensory Ideas : Descartes and Arnauld », *Interpreting Arnauld*, p. 13-32.
3. 2. 57. OOKERJEE (S. K.), « Descartes, Berkeley and the external world », *Indian*, p. 77-93.
3. 2. 58. OSLER (M. J.), « From immanent natures to nature as artifice : the reinterpretation of final causes in seventeenth-century natural philosophy », *The monist*, 79, 1996, 3, p. 388-407.
3. 2. 59. PINGHARD (Bruno), « Souveraineté de Malebranche. La constance d'une philosophie de l'Ordre », *De Descartes à Malebranche*, p. 535-548.
3. 2. 60. PRADHAN (R. C.), « Descartes and Wittgenstein : two philosophical models of mind », *Indian*, p. 119-140.
3. 2. 61. RICCI (S.), « La fortuna di Giordano Bruno in Francia al tempo di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, 16, 1996, 1, p. 20-51.
3. 2. 62. RODIS-LEWIS (Geneviève), « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs : la naissance de l'occasionalisme », *De Descartes à Malebranche*, p. 437-452.
3. 2. 63. ROSSI (Paolo), « Les philosophes et les machines 1400-1700 », *Science, histoire et société*, n° XXI, 186 p.
3. 2. 64. ROUSSET (Bernard), *Spinoza lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Ed. Kimé, 1996, 140 p. Voir le *Bulletin de Bibliographie Spinoziste* XIX, 5. 20.
3. 2. 65. RUESTOW (Edward G.), *The Microscope in the Dutch Republic. The Shaping of Discovery*, Cambridge U. P., 1996.
3. 2. 66. SCHOOLS (Peter A.), « Arnauld and the Modern Mind : the *Fourth Objections* as Indicative of Both Arnauld's Openness to and His Distance from Descartes », *Interpreting Arnauld*, p. 33-50.
3. 2. 67. SCHOOLS (Peter A.), « Lockes, 'The father of Modernity'. A Discussion of Wolterstorff's John Locke and the ethics of Belief », *Philosophia reformata*, 61, 1996, 2, p. 175-195.

3. 2. 68. SHASHIDHARAN (Suryaprabha), « Descartes' bequeathal and the future of philosophy », *Indian*, p. 151-163.
3. 2. 69. SILVA (J. R.), « A criticism of Leibniz's views on the ontological argument », *Dialogos*, 31, 1996, 68, p. 183-192.
3. 2. 70. SIMON (Gérard), *Sciences et savoirs aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 1996.
3. 2. 71. SLEIGH (Robert C.), « Arnauld on Efficacious Grace and Free Choice », *Interpreting Arnauld*, p. 164-175.
3. 2. 72. SOLÈRE (Jean-Luc), « Arnauld versus Nicole : A Medieval Dispute », *Interpreting Arnauld*, p. 127-146.
3. 2. 73. VERBEEK (Theo), « Les *Principia* dans la culture néerlandaise du XVII^e siècle », *Principia*, p. 701-712.
3. 2. 74. VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), « L'âme et l'amour selon Malebranche », *De Descartes à Malebranche*, p. 453-472.
3. 2. 75. YAMADA (Hiroaki), « Sur le critère de la vérité : Spinoza et Descartes », in *Recueil des études* (en philosophie), Faculté des Lettres de l'Université de Nagoya, 1994, p. 49-63.
3. 2. 76. YAMADA (Hiroaki), « Sur le critère de la vérité : Leibniz et Descartes », in *Recueil des études* (en philosophie), Faculté des Lettres de l'Université de Nagoya, 1995, p. 67-103.
3. 2. 1. « De Descartes à Malebranche : la question de l'homme » : publication, présentée par J.-L. Vieillard-Baron (p. 433-435), des actes d'un colloque tenu à Descartes en juin 1994. L'article de G. Rodis-Lewis, « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs : la naissance de l'occasionalisme » (3. 2. 62), se présente comme une synthèse éclairante et érudite des acquis de toute son œuvre, s'assignant explicitement pour tâche de coordonner des aspects qui y étaient plutôt traités séparément. L'A. y distingue ainsi deux groupes de successeurs de Descartes concernant les rapports de l'âme et du corps : l'un « plutôt occasionnaliste » (comprenant La Forge, Cordemoy, Malebranche, Arnauld et Geulincx) et l'autre « empiriste » (Desgabets, Régis et Cally), afin de montrer dans quelle mesure on peut dire de Descartes qu'il a « préparé » chacune de ces « interprétations » (p. 38). Rappelant tout d'abord, textes de *L'Homme* à l'appui, que l'abondance du terme « occasion » dans l'œuvre de Descartes « exclut un emploi toujours systématique » (bon nombre d'entre eux, 299 selon R. Specht, « vis[a]nt une incitation banale, sans référence à un mode causal »), l'A. précise que si La Forge est bien le premier à parler de « cause occasionnelle », c'est encore au sens scolastique de « cause procatartique », issue du stoïcisme et rappelée par Cicéron, dans le *De Fato*, pour la distinguer de la cause première et principale. En outre, le chapitre XIV du *Traité de l'esprit de l'homme* part des *Lettres à Elisabeth* de 1643 sur les trois notions primitives et défend une conception de la volonté comme « cause efficiente » de la « dépendance » de l'âme et du corps, même s'il est vrai qu'« il n'y a pas de créature qui puisse agir sans le secours actuel du Créateur » (ch. VI, p. 136) et que « l'âme n'a pas le pouvoir de faire mouvoir le corps » (ch. VIII, p. 152-153).

Parce que chez lui, la cause première universelle ne supprime pas les causes secondes, le médecin saumurois ne saurait donc être considéré comme le promoteur d'un véritable occasionalisme (p. 442). Chez Cordemoy, l'emploi d'« occasion » reste banal, mais est, de façon décisive, distingué de celui de « cause », Cordemoy donnant ainsi toute son ampleur au principe de la physique cartésienne : « Que Dieu est la première cause du mouvement, et qu'il en conserve toujours une égale quantité en l'univers ». En raison des limites imparties par son article, L'A. laisse Malebranche de côté, pour s'intéresser à la Réponse d'Arnauld à un traité de Le Moyne qui critiquait la conception cartésienne de l'union (t. 38 de l'éd. de Lausanne des *Œuvres* d'Arnauld). Dans ce texte décisif en effet, Arnauld cite favorablement *De la Recherche de la Vérité*, afin d'accentuer la distinction et de réduire l'union à une simple alliance dépendant de la volonté du Créateur. Dans sa *Métaphysique* et sa *Physique*, Geulincx insiste pour sa part sur le principe selon lequel « ce que tu ignores, tu ne le fais pas ». Or nous ignorons comment nos mouvements corporels se produisent. Nous n'en sommes donc pas la cause réelle. Du côté « empiriste », Desgabets souligne avec force la dépendance de l'âme envers le corps jusque dans ses pensées les plus métaphysiques, Dieu restant « moteur unique » (cf. le *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*) ; Régis distingue une union « physique » et une union « morale », où Dieu est érigé en cause première de tous les mouvements et les pensées, qualifiées de réelles « causes secondes » ; enfin, l'*Universae Philosophiae Institutio* de Cally défend l'idée d'une action divine prédéterminant des causes secondes pourtant efficaces ou efficientes, et l'*Anthropologie* décrit un parcours de l'âme immortelle et du *cogito* vers l'interaction de l'âme et du corps dans l'expérience. L'A. conclut cet itinéraire cartésien en soulevant une difficulté de fond, « que ni Descartes ni Cordemoy ne semblent avoir aperçue. L'importance du langage, apport du cartésianisme à l'anthropologie, implique la complémentarité entre deux phénomènes, toutes les pensées se communiquant par des signes physiques, parole ou écriture. Mais Descartes eût-il pu affirmer lui-même le *cogito*, et distinguer pensée et matière, sans lier ses différentes idées (...) à une succession de pensées sous-tendues par des sons ou des signes matériels ? » (p. 452).

Dans « L'âme et l'amour selon Malebranche » (3. 2. 74), J.-L. Vieillard-Baron fait fond sur le lien de l'amour et de la vérité et sur la « souplesse » des rapports entre la foi et la raison chez Malebranche (p. 455) pour introduire son analyse des rapports entre la conscience, l'âme et l'amour chez l'oratorien. Il distingue alors trois sens repérables du terme « pensée » : un sens passif (le résultat de l'acte de penser), un sens actif (l'activité de penser), et « la pure spiritualité de l'âme ». Ainsi, « Il y a une pensée plus fondamentale que la capacité de penser dont résultent les pensées particulières », et « c'est faute de pouvoir faire mieux qu'il faut s'en tenir sur l'âme à ce que nous donne le sentiment intérieur » (p. 459). Il convient donc de distinguer la connaissance par idées claires et la connaissance par conscience ou sentiment intérieur : l'âme s'ignore elle-même, non sur ses « états de conscience » mais sur sa nature. L'A. définit alors « l'anthropologie chrétienne de Malebranche » comme un cheminement du pécheur entre l'Adam originaire « qui représente la nature humaine

telle que Dieu l'a voulue, et le Christ, nouvel Adam, qui restaure l'homme dans une dignité supérieure à celle d'Adam, puisqu'il montre à l'homme sa finalité propre dans l'Homme-Dieu » (p. 464), et défend l'idée séduisante d'un Malebranche hostile à la thèse de la « haine de soi-même » (rencontrée notamment chez Bérulle) et « humaniste chrétien ». La n. 1 p. 466, affirmant que l'occasionalisme « n'enlève pas toute valeur à l'action humaine, au contraire » abonde dans ce sens, mais n'est pas développée, sans doute parce que l'A. s'intéresse essentiellement à la volonté, distinguée de ce pouvoir de choisir que Malebranche réserve à la liberté. Ainsi, « l'essentiel est d'arriver à la pure passivité, c'est-à-dire à laisser Dieu nous éclairer et agir en nous ». L'originalité de Malebranche consiste, *in fine*, à dissocier la volonté de bonheur ou du bien général, de toute valeur morale (p. 467). L'article se conclut par une défense vigoureuse de la valeur du désir chez Malebranche et par le rappel, commenté, de la distinction entre amour et plaisir. Ainsi, l'âme doit avoir l'amour-propre pour motif et l'amour divin pour fin.

Dans « Sur la terre comme au ciel. L'homme et Dieu selon Malebranche » (3. 2. 5), M. Adam part de deux thèses malebranchistes essentielles selon lesquelles d'une part la création n'était pas nécessaire (c'est sa réalisation qui lui a conféré nécessité et éternité) et d'autre part il est « déraisonnable d'accorder à l'homme une véritable efficace. Dans les créatures s'exprime le pouvoir divin, son activité véritable. L'homme devient le lieu, l'occasion où se manifeste cette volonté » (p. 474). Certes, l'homme ne cesse pas d'être libre. Mais sa « vocation authentique » est de « répondre au projet de Dieu sur lui ». L'A. construit ainsi la suite de son intervention sur la distinction d'obédience augustinienne entre la cité terrestre, « inauthentique », et la société céleste, vers laquelle la première doit « soupirer » (p. 477). C'est dans ce cadre qu'il pose, notamment, la question cruciale des raisons et modalités de la perdurabilité des lois de l'union de l'âme et du corps dans la cité céleste, où leur finalité ne concerne plus la « vie animale et terrestre », mais les corps associés à des esprits et libérés de toute concupiscentence, bref, les corps glorieux du troisième *Entretien sur la mort*. Sur un plan moral, les rapports terrestres avec nos semblables doivent tous être pensés dans la perspective de la société céleste. Il convient donc d'établir des hiérarchies et des rapports en aimant toute créature à proportion qu'elle est aimable. L'article se conclut sur une riche analyse du « fendillement de notre être » (p. 482), tiraillé entre désir de bonheur et désir de perfection, et du rôle de l'Homme-Dieu qui seul peut « faire de nous des enfants adoptifs » (*Conversations Chrétiennes*, II, OC IV, 112).

Après un rappel synthétique de l'importance croissante des préoccupations médicales dans le *corpus* cartésien, l'article d'A. Bitbol-Hespériès (« Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », 3. 2. 10) pose le lien indubitable, chez Descartes, entre la métaphysique et la physique, qui inclut la physiologie et débouche sur la médecine. Ainsi, d'une part, le thème de la connaissance de soi, posé en relation avec la connaissance de Dieu, est d'abord la reconnaissance, par l'homme, de la transcendance de Dieu (AT I, 145) ; d'autre part, l'homme cartésien est composé de deux natures, d'une âme et d'un corps (la Sixième *Méditation* coordonnant explicitement ces deux thèses en AT IX-1, 70). Avec

l'union et l'intervention divine, la nature de l'homme reçoit donc un élément d'explication « métaphysique » (p. 511). L'A. se réfère ensuite aux principaux textes médicaux contemporains de l'œuvre de Descartes pour établir l'originalité fondamentale de ce dernier. *Le principe de vie chez Descartes* (voir BC XXI, 3. 1. 13) avait déjà nettement montré la rupture instaurée sur ce point par la thèse de l'élimination des fonctions non intellectuelles de l'âme, motif philosophique de la médecine cartésienne. Le présent exposé en radicalise l'ampleur, notamment par des références opportunes et éclairantes à l'*Anthropographie* de Riolan fils (1629), qui utilise explicitement le terme d'« anthropologie », et à Caspar Batholin, qui, en 1632, « ouvre le proème de la nouvelle édition des *Institutiones anatomicae*, en affirmant : “ *Anthropologi seu doctrina de Homine* ”, et en distinguant l'anatomie, qui s'occupe du corps et de ses parties, de la psychologie qui traite de l'âme ». L'A. en conclut à juste titre que « la nouvelle anthropologie de Descartes se constitue à partir du traité de *L'Homme*, non publié, que la cinquième partie du *Discours* résume et complète. Elle se poursuit avec les *Méditations* et les *Réponses*, s'achève avec le traité des *Passions de l'âme* » (p. 513). A quoi l'on pourrait ajouter, pour conforter cette thèse, qu'elle se définit en outre par une nature singulière (domaine d'application de la troisième notion primitive définie dans la *Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643), différente des deux autres. L'A. en vient alors au point essentiel de son intervention : contrairement aux manuels d'anatomie contemporains, soit « optimistes » comme ceux d'A. du Laurens ou de C. Bauhin (où le précepte « Connais-toi toi-même » signifie que la médecine participe à la reconnaissance de la présence divine dans le corps de l'homme microcosme), soit « pessimistes » (on pense ici à C. Batholin et aux inscriptions ornant les bannières tenues par les squelettes placés dans les travées circulaires de l'amphithéâtre d'anatomie de Leyde, où le même thème sert une « spectaculaire mise en scène du macabre moralisant », p. 521), Descartes exclut les deux contextes glorifiant le Créateur et moralisant sur les fins dernières du corps, au profit d'une description strictement mécanique des fonctions vitales fondée par un dualisme abolissant tous les mystères afférents à la séparation de l'âme et du corps (p. 527). Notre recension serait infidèle si elle ne mentionnait, en outre, la belle analyse de *La leçon d'anatomie du Dr Tulp*, tableau peint par Rembrandt en 1632 à Amsterdam (soit « au moment précis et dans le lieu même où Descartes rédige la partie du *Monde* consacrée à *L'Homme* », p. 522), posant et imposant Tulp en tant que « *Vesalius redivivus* » et illustrant à la fois les traitements « optimiste » et « pessimiste » (l'homme comme « reflet du divin certes, mais reflet éphémère », p. 526), avec lesquels l'anatomie de Descartes vient rompre.

Dans « *Malebranche ou l'individuation perdue* » (3. 2. 8), J.-C. Bardout montre avec rigueur et clarté combien « il demeure difficile de découvrir chez Malebranche le principe d'une véritable connaissance des corps saisis en leur singularité » (p. 489). En s'appuyant essentiellement sur le dixième *Entretien sur la métaphysique* et sur la correspondance avec Dortous de Mairan, l'A. met ainsi en évidence le « dilemme » sous-tendant son intervention : « (...) soit le corps est constitué par une substance particulière, simple agrégat de parties de la substance étendue, mais il perd alors toute unité puisque la substance

étendue est divisible à l'infini ; soit au contraire, un corps est une modification de la substance étendue, une figure ; mais alors, l'individuation n'est que modale et laisse de plus subsister un écart abyssal entre la simple figuration d'une étendue géométrique et la structure réelle du corps existant. Les "parties de la substance" n'ont rien à voir avec la constitution d'entités réelles et individuées dans la substance universelle. La distinction des corps réels repose intégralement sur la fonction épistémique de la figuration. Dès lors, on est contraint de reconnaître que l'existence est strictement modale. C'est finalement dans l'existence (...) que Malebranche croit pouvoir déceler l'ultime différenciation des étants » (p. 492), alors qu'il « admet l'unicité de l'essence pour tout corps créé et par conséquent l'absolue impossibilité d'une individuation essentielle » (*idem.*, n. 4). L'analyse du texte *De la Recherche de la vérité*, VI, II, IX (OC II, 422) précise en outre que les corps physiques ne semblent se constituer que par un principe externe (la compression des corps environnants), n'aboutissant qu'à une théorie de l'agrégation des parties, et confirme le caractère modal de l'individuation puisque le mouvement, mode de la substance étendue, est indispensablement requis. Le déplacement du regard en direction du sujet connaissant, déplaçant du même coup le problème de l'individuation vers l'identification de l'essence de la matière à l'idée-archétype, vient renforcer ces conclusions. Car si les idées vues en Dieu ne livrent que des essences, alors l'existence de l'objet singulier ne saurait être prise en vue à partir de l'idée d'archétype. En conséquence, l'esprit humain connaissant se trouve « définitivement fermé à la présence du monde, et uniquement ouvert à l'extériorité divine » (p. 495). Certes l'équivoque du statut réel de « l'idée particulière » pourrait constituer une objection à l'encontre de cette thèse. L'A. ne l'ignore pas, et montre qu'en toute rigueur elle n'entame pas la primauté de l'étendue intelligible comme condition originaire et *a priori* de la connaissance des corps existants, en tant qu'ils sont constitués d'une étendue unique douée de propriétés physiquement déterminées (p. 497). Il reste cependant à interroger ce « sentiment confus » par quoi nous percevons les existences. L'A. en repère les principales occurrences et significations, notamment dans la *RV* et le douzième *Entretien*, afin d'insister sur « l'illusion réifiante » et sur la « redoutable ambiguïté » du sentiment (p. 499). Car « celui-ci permet certes de discriminer des zones d'affection plus ou moins fortes, mais, pour autant, l'unité et la structure de ce que le sentiment distingue ne coïncident nullement avec la chose même ». L'analyse des ambiguïtés de l'affection, qui suit, nous semble constituer le point d'orgue de cet article. Mettant au jour le retard « incontestable » de l'élucidation philosophique du sentiment sur ce que, par ailleurs, l'expérience vécue impose à l'analyse (p. 499), l'A. définit en effet une véritable « aporie de la singularité » (p. 500), au sens où seuls les objets extérieurs existent, mais demeurent inconnaissables. Puis il montre comment, dans les textes de maturité et plus spécialement dans la *Réponse à Régis* de 1693, la préface aux *Entretiens* de 1696 et la *Lettre à Arnauld* du 19 mars 1699, Malebranche s'efforce de développer une doctrine de l'efficace de l'idée, conciliant l'intelligibilité propre à l'idée et l'affection sensible. Désormais, le sentiment est dérivé de l'étendue intelligible elle-même. Mais la primauté de cette dernière est

toujours maintenue. De sorte que « L'affirmation de la vision en Dieu des idées, la nécessité où l'entendement humain se trouve placé de " connaître en un sens les choses comme Dieu les connaît " (RV V, V, OC II, 168) font de la représentation dans et par l'archétype divin le seul mode admissible et authentique de connaissance vraie ». Parce que l'infinie liberté de la toute-puissance divine s'interpose entre le monde des essences intelligibles et celui des existences, le sentiment nous livre « le point de départ d'une véritable ontologie du contingent » (p. 504).

Dans « Souveraineté de Malebranche. La constance d'une philosophie de l'Ordre » (3. 2. 59), B. Pinchard défend la thèse paradoxale d'un Malebranche critiquant ouvertement le paganisme et ses idoles (afin de « redresser un amour droit que la volonté plaçait dans de faux objets faute de lumières véritables », p. 539) mais le perfectionnant en réalité implicitement, au point que le malebranchisme ne serait plus qu'un « paganisme outré » (p. 540). C'est sans doute parce qu'il « juge l'attaque du point de vue de celui qui la subit » que l'A. peut ainsi définir, non sans une certaine forme d'humour, la métaphysique occasionnaliste comme « une composition toute classique d'idéologie païenne et d'occasionalisme chrétien » puisant sa source dans « la vieille idéologie romaine », « au point qu'on pourrait formuler l'hypothèse que le Christ incarné de toute éternité, le Christ paulinien de Malebranche, permet de restituer le monde qualitatif dans son droit, comme si le monde du paganisme redevenait vrai en Christ » (p. 541).

L'ensemble, riche et varié, de ces contributions à l'étude de l'anthropologie cartésienne, constitue un réel stimulant pour la lecture ou relecture des textes et de leurs contextes.

D. K.-A.

3. 2. 2. *René Descartes 1596-1650*. L'université indienne de Pune (au S.-E. de Bombay) propose ici un ensemble assez disparate d'études cartésiennes. Leurs thèmes sont pour le moins variés et les articles sont d'un intérêt assez inégal. On se contentera ici d'indiquer brièvement l'objet de quelques-unes de ces études. H. Herring (3. 2. 37) établit une comparaison entre la révolution cartésienne et la révolution kantienne en philosophie et tente d'évaluer les mérites de l'une et de l'autre. S. K. Ookerjee (3. 2. 57) arbitre le débat entre Descartes et Berkeley autour de la croyance dans l'existence du monde extérieur et montre comment le sens commun se trouve plus proche de Descartes que de Berkeley. L'article de S. V. Bokil (3. 2. 11) s'efforce de cerner les thèses de Claude Brunet, médecin français dont l'œuvre philosophique paraît avoir été perdue ; à l'aide des ouvrages médicaux de Brunet, l'auteur tâche de retrouver ses positions philosophiques et notamment les raisons qui fondent sa compréhension radicalement solipsiste de l'homme. Les articles de Kulkarni (3. 2. 41), Pradhan (3. 2. 60), Boruah (3. 2. 13) et Shashidharan (3. 2. 68) rapprochent les positions cartésiennes des études contemporaines sur le *mind-body problem* et opèrent des confrontations entre Descartes et Amstrong, Davidson, Wittgenstein, voire avec les conceptions propres à la philosophie indienne (voir l'art. de Shashidharan). Ce numéro spécial propose aussi une traduction assez libre (*a free english rendering*) des *Méditations sur la métaphysique* de l'abbé de Lanion

publiées en 1678 sous le pseudonyme de Guillaume Wander (Leibniz soupçonna Malebranche d'en être l'auteur). L'ensemble s'achève par une bibliographie de plus de mille ouvrages et articles, principalement de langue anglaise ; en l'absence de tout index analytique, l'usage de cette bibliographie paraît délicat.

T. B.

3. 2. 12. BORDOLI (Roberto), *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*. L'étude parcourt l'ensemble de l'œuvre cartésienne afin d'en dégager une théorie de la mémoire et de l'habitude (entendue aussi comme coutume) ; son originalité réside pour partie dans la démonstration de la parenté entre la conception de la mémoire que proposent les *Regulae* et celle que formule Spinoza : chez les deux auteurs, la mémoire se trouve en effet définie dans son rapport avec la méthode et la « connaissance intuitive ». Les notions de mémoire et d'habitude imposent également de définir le statut de l'expérience pour chaque auteur étudié (l'Introduction propose un exposé synthétique de la question). L'ouvrage examine avec précision la théorie de la connaissance de La Forge (notamment dans le *Traité de l'Esprit de l'Homme*, 1666) dont l'A. souligne l'orthodoxie cartésienne. Le chapitre second montre avec pertinence que la raison de la communauté entre les thèses défendues par Descartes et celles soutenues par son disciple tient à leur référence (explicite pour La Forge, implicite pour Descartes) à Augustin : le cartésianisme de La Forge se marque donc à la fois par l'importance accordée au matériau empirique et par l'établissement d'une métaphysique appuyée sur l'autorité de l'évêque d'Hippone (ch. II à V). Les derniers chapitres sont consacrés à Spinoza, chez qui l'on repère l'influence de Hobbes et d'Aristote (notamment en ce qui concerne les définitions de la *memoria* et de la *reminiscentia* dans le *TIE*). Sa conception se formule en réaction à la doctrine traditionnelle des facultés (ch. VIII), car la science de l'homme repose sur une ontologie et non sur une investigation psychologique ou métaphysique (conception de l'homme comme *persona*, libre et consciente). Par conséquent, la mémoire est définie comme une fonction pratique de l'entendement, une productivité qui s'apparente au mouvement du *conatus* (importance de la notion de *concatenatio certa et determinata* selon laquelle tel affect détermine telle *concatenatio*). Le dernier chapitre étudie le rôle politico-social de l'habitude, notamment dans le *Tractatus theologico-politicus* et le *Tractatus politicus*.

L. D.

3. 2. 36. GOUDRIAAN (Aza), « Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus ». Le propos de cette contribution riche et précise est de mettre en évidence la présence de thèses cartésiennes chez le théologien réformé Abraham Heidanus (1597-1678). Comme Descartes, Heidan privilégie la preuve par les effets de la *Meditatio III* ; mais l'efficacité de cette preuve ne repose pas sur l'*ego* qui porte en lui l'idée de Dieu : autant dire que lui manque, dans sa version heidanienne, ce qui en fait chez Descartes le nerf. Contre les principaux adversaires de l'école cartésienne (Voetius, Van Maastricht, Revius, Ryssen), Heidan maintient que Dieu est positivement connu par l'entremise d'une idée claire et distincte, bien qu'inadéquante. Discutant l'interprétation par J.-L. Marion des *Principia I*, 54, l'A. affirme que l'essence divine y est définie

comme *substantia cogitans*, à laquelle il faut ensuite ajouter les attributs de perfection et d'indépendance pour la soustraire à l'inévitable confusion avec la *mens humana*. Ce faisant cette thèse — heidanienne — devient un emprunt à Descartes. En dernier lieu, l'A. confronte les thèses heidaniennes à la question de la création des vérités éternelles, préalablement rabattue sur l'interprétation la plus faible et difficilement défendable, qui n'en fait qu'un volontarisme. L'A. conclut de manière nuancée au voisinage d'éléments cartésiens et non-cartésiens dans la théologie heidanienne. Au vu des textes qu'il produit, on serait plutôt tenté de conclure qu'Heidan refuse tout ce qu'ont d'original les thèses cartésiennes : la destitution du principe de contradiction, la détermination de l'essence divine comme puissance infinie et incompréhensible, la *causa sui* (dont le refus chez Heidan serait à mettre au compte de son incompatibilité avec la simplicité), et enfin la « création », irréductible à une simple « volition », des vérités éternelles.

E. M.

3. 2. 50. MEHL (Edouard), « Le méchant livre de 1630 ». L'A. examine à nouveaux frais l'hypothèse de René Pintard qui voyait dans le « méchant livre », que Descartes avait voulu réfuter, du moins dans un premier temps (AT I, 144-145 puis 148), les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe le Vayer, à cause principalement du *Dialogue sur le sujet de la divinité* (ce qui n'allait pas sans poser au moins quelques problèmes de datation, puisque ce *Dialogue*, appartenant à la seconde série, n'a pas paru avant octobre 1631). E. Mehl propose une autre hypothèse : le méchant livre serait l'ouvrage antitrinitarien de Volkell, *De vera religione*, publié en 1630 à Racov chez Strenacki (l'imprimeur clandestin des antitrinitaires) et précédé du *De Deo et ejus attributis* de Jean Crell. L'intérêt constant et prononcé de Mersenne pour les antitrinitaires assure la vraisemblance de la suggestion. Quant au contenu doctrinal du *De Deo* de Crell, il manifeste un rationalisme absolu en soumettant les vérités de foi et l'Écriture à l'examen de la raison ; plus, il réaffirme avec force, après Socin, que les contradictoires « ne tombent aucunement sous la puissance de Dieu, étant par nature impossibles ». On sait le considérable enjeu théologique de la soumission de la puissance divine à la possibilité logique : l'impossibilité de la Trinité. Quoi qu'il en soit — grâce aux premières indications d'E. Mehl l'enquête est rouverte —, un point semble assuré : c'est bien à un « rationalisme outré » que Descartes s'en prend en 1630.

V. C.

3. 3. DIVERS

3. 3. 1. *Humanisme* — *Revue des Francs-Maçons du Grand Orient de France*, n° 226-227, avril 1996, dossier sur « Descartes et la raison » contenant, après un éditorial de la rédaction (p. 4), les articles 3. 3. 2, 4, 9, 10, 18.
3. 3. 2. ALLARD (Jean-Claude), « Pauvre Descartes », in *Humanisme*, p. 140-143 (rubrique Philatélie).
3. 3. 3. ARREGUI (J. V.), « Descartes and Wittgenstein on emotions », *International philosophical Quarterly*, 36, 1996, 143, p. 319-334.

3. 3. 4. BLINGEL (Antoine de), « Le cartésianisme de Descartes », in *Humanisme*, p. 5-18.
3. 3. 5. BRAUN (W.), « Vom Gewissen zum Bewusstsein », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 28, 1996, p. 95-112.
3. 3. 6. BRUECKNER (A.), « Deontologism and internalism in epistemology », *Nous*, 30, 1996, 4, p. 527-536.
3. 3. 7. CHIESA (C.), « La véritable linguistique cartésienne », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 137-161.
3. 3. 8. CORAZZA (E.) et DOKIC (J.), « Un aspect du cartésianisme en philosophie de l'esprit », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 301-330.
3. 3. 9. COY (Jean-Louis), « Valéry et Descartes », in *Humanisme*, p. 29-31.
3. 3. 10. DAVIDENKO (Dimitri), « Descartes, le révolutionnaire inspiré », in *Humanisme* p. 19-24.
3. 3. 11. HASKINS (C.), « On the sources of aesthetic scepticism », *Philosophical Forum*, 27, 1996, 2, p. 89-126.
3. 3. 12. HEFFERNAN (G.), « An essay in epistemic Kuklophobia : Husserl's critique of Descartes' conception of evidence », *Husserl Studies*, 13, 1996, 2, p. 89-140.
3. 3. 13. HOLZHEY (H.), « Die Konkurrenz der Subjekte im Ausgang von Descartes' Cogito », *Studia philosophica*, 55, 1996, p. 251-269.
3. 3. 14. KUME (Hiroshi), « Du " cogito blessé " à l'herméneutique du soi », *Shisō*, 869, 1996, p. 116-132. Sur la lecture du *cogito* par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (l'A. est le traducteur en japonais des œuvres de Ricœur).
3. 3. 15. LARRALDE (Philippe), « Le tournant " discursif " : de la vérité métaphysique à la vérité dans l'ordre du discours », *Les études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 223-239.
3. 3. 16. McBRIDE (W. L.), « Ontological 'proofs' in Descartes and Sartre : God, the 'I', and the group », *The American Catholic philosophical Quarterly*, 70, 1996, 4, p. 551-567.
3. 3. 17. MCGHEE (M.), « The locations of the soul », *Religious studies*, 32, 1996, 2, p. 1-11 puis 205-221.
3. 3. 18. MOTHU (Alain), « Chairs qui grincent », in *Humanisme*, p. 25-28.
3. 3. 19. NAGATOMO (S.) et LEISMAN (G.), « An east asian perspective of mind-body », *The journal of medicine and philosophy*, 21, 1996, 4, p. 439-466.
3. 3. 20. NIWATA (Shigeyoshi), « Le *cogito* tacite et le *cogito ergo sum* : sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Merleau-Ponty », *Revue de philosophie française*, Bulletin de la société franco-japonaise de philosophie, 1996, p. 16-30 (résumé en français).
3. 3. 21. NIWATA (Shigeyoshi), « Le *cogito* et l'extase : Merleau-Ponty et le *cogito ergo sum* », *Shisō*, 869, 1996, p. 133-154. Version remaniée de l'article précédent.
3. 3. 22. PACHERIE (E.), « L'esprit et le cerveau », *Sciences & avenir. Hors série*, 109, 1996, p. 104-109.

3. 3. 23. PERCY (W.), « La criatura dividida », *Claves del pensamiento de C. S. Peirce para el siglo XXI, Anuario filosófico*, 29, 1996, 3, p. 1135-1157.
3. 3. 24. REISS (T. J.), « Denying the body. Memory and the dilemmas of history in Descartes », *Journal of the History of Ideas*, 57, 1996, 4, p. 587-607.
3. 3. 25. RUBY (C.), « Usage de Descartes », *Raison présente*, 120, 1996, p. 73-84.
3. 3. 26. SAUVAGE-RUMBAUGH (S.), SHANKER (S.) et TAYLOR (T. J.), « Apes with language », *Critical Quarterly*, 38, 1996, 3, p. 45-57.
3. 3. 27. SAWADA (Naoyoki), « Liberté et sujet parlant : Descartes lu par Sartre », *Shisô*, 869, 1996, p. 155-172.
3. 3. 28. SAWADA (Naoyoki), « Philosophie et autobiographie : Descartes lu par Sartre », *Revue de philosophie française, Bulletin franco-japonais de philosophie*, 1996, 1, p. 31-45 (résumé en français).
3. 3. 29. TINLAND (F.), « Repenser la nature », *Etudes phénoménologiques*, 12, 1996, 23-24, p. 165-193.
3. 3. 30. TRÉMOLIÈRES (François), « Le fragile pouvoir des mots », *Revue de métaphysique et de morale*, 101, 1996, 4, p. 461-470.
3. 3. 31. WATSON (Richard), *The Philosopher's Demise. Learning French*, Columbia and London, University of Missouri Press, 1995, 133 p.
3. 3. 31. WATSON (Richard), *The Philosopher's Demise. Learning French*. Red Watson, dont les ouvrages et les articles ont souvent été recensés dans le *BC*, est bien connu des cartésiens comme... cartésien. D'autres le connaissent comme spéléologue. Ceux qui ne connaissent pas ses romans (*The Runner, Niagara*, etc.) pourront le découvrir comme écrivain. *Learning French* est l'autobiographie, à peine romancée, du spécialiste de philosophie moderne, remarquable traducteur du français, mais qui, le parlant *terriblement* mal, vient suivre un cours à l'Alliance française. D'où la description (philosophique) de cette expérience (peu philosophique), souvent satirique, tantôt acerbe, tantôt attendrie, toujours fine et pleine d'humour. On signalera en particulier aux lecteurs du *BC* les quinze dernières pages, consacrées à trois éminents « Parisian Cartesian scholars » : ce ne sont pas les moins drôles, ni les plus tendres.

V. C.

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

Le secrétaire du *Bulletin Cartésien*

DÉPÔT LÉGAL - 1^{er} TRIMESTRE 1999 (D. 10644)

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN MARS 1999

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

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