

Bulletin cartésien XXXI

publié par
le Centre d'Études Cartésiennes
(Paris IV – Sorbonne) *
et par le
Centro interdipartimentale di Studi su Descartes
e il Seicento dell'Università di Lecce **

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 2000 ****

LIMINAIRES

I. PRÉSENTATION DE LA BIBLIOGRAPHIE CARTÉSIENNE 1960-1996,
par J.-R. ARMOGATHE et V. CARRAUD

II. « COMME UN PILOTE EN SON NAVIRE »,
par F. MANZINI

I. PRÉSENTATION DE LA BIBLIOGRAPHIE CARTÉSIENNE 1960-1996

La *Bibliographie cartésienne* établie par J.-R. Armogathe et V. Carraud, avec la collaboration de Michael Devaux et Massimiliano Savini, a pour objet de continuer la

* Centre dirigé par Jean-Luc Marion et Michel Fichant ; secrétaire du *Bulletin* : Laurence Renault, avec la collaboration de Michaël Devaux.

** Centre dirigé par Giulia Belgioioso, secrétaire scientifique Massimiliano Savini.

Ont collaboré à ce *Bulletin* : M^{mes} Giulia Belgioioso, Laurence Devillairs, Jacqueline Lagrée, Laurence Renault, Corinna Vermeulen ; MM. Shin Abiko, Igor Agostini, Vlad Alexandrescu, Jean-Pascal Anfray, Jean-Robert Armogathe, Frédéric de Buzon, Claudio Buccolini, Vincent Carraud, Michaël Devaux, Daniel Garber, Michio Kobayashi, Frédéric Manzini, Jean-Luc Marion, Franco Aurelio Meschini, Edouard Mehl, Denis Moreau, Toshiya Ozawa, Hiroki Takeda et Takehiro Sawazaki.

Il est possible de se procurer des tirés à part du *BC* aux *Archives de Philosophie*, 14, rue d'Assas, 75006 Paris.

*** On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions. Le *Bulletin* dans son intégralité, avec les listes bibliographiques pour l'année 2000, est consultable sur internet aux adresses suivantes :

<http://www.cec.paris4.sorbonne.fr>
<http://www.cartesius.net>

présentation bibliographique raisonnée des travaux sur Descartes entreprise par Gregor Sebba pour la période antérieure à 1960 (*Bibliographia cartesiana*, La Haye, 1964). Elle est publiée à Lecce, en Italie, par le *Centro interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell' Università di Lecce*. Livres et articles ont été répertoriés et indexés par des mots-clés permettant des enquêtes bibliographiques précises. La base de références a été fournie par plusieurs banques de données : en premier lieu, le *Bulletin cartésien*, dans les *Archives de philosophie*, dont les deux principaux rédacteurs ont assuré la responsabilité de 1972 à 2000, en second lieu plusieurs outils, dont la bibliographie établie par William Doney et Vere Chappel (*Twenty-five years of Descartes scholarship 1960-1984. A Bibliography*, New York, 1987), les fichiers *FRANCIS* du C.N.R.S. et le *Répertoire bibliographique de la philosophie* (Louvain). Ces répertoires ont été complétés par le dépouillement de nombreuses revues et de larges enquêtes bibliographiques menées en France et à l'étranger, *in loco* ou sur la Toile (*Web*). Les articles cités proviennent de 850 revues différentes, et les données numériques présentées ci-après attestent l'étendue de l'enquête internationale : la banque de données présentée dans le *Corpus* contient 4402 items, auxquels il faut ajouter les 216 items retenus dans la section *Opera*.

Néanmoins, l'exhaustivité n'est jamais certaine en bibliographie. Limitée à Descartes, la bibliographie de la réception de sa pensée, à commencer par les "cartésiens", revient à couvrir toute l'histoire moderne de la philosophie occidentale. Néanmoins, les grandes bibliographies consacrées, par exemple, à Leibniz ou à Husserl, ont, bien sûr, été collationnées. Des omissions ont pu se produire pour des pages traitant de Descartes dans des ouvrages généraux de linguistique, de logique ou d'épistémologie. On ne trouvera pas ici de bibliographie générale sur la linguistique cartésienne de Chomsky, ni sur la liste des articles mathématiques traitant des coordonnées dites cartésiennes. De surcroît, ont été laissés de côté les thèses inédites¹ et les ouvrages destinés à un usage scolaire, comme la plupart des articles de dictionnaires. Le signalement des omissions et les corrections sont les bienvenus et seront publiés sur le site *www.cartesius.net*. Une présentation de la suite de la présente bibliographie est à l'étude sur ce site.

Une division en trois sections

La *Bibliographie cartésienne* est divisée en trois sections : *Opera*, *Thesaurus* et *Corpus*.

La première section : *Opera*

Un souci d'utilité pour l'utilisateur a conduit à retirer du Corpus, pour les présenter à part, les écrits de Descartes (éditions et traductions), qui constituent la première section (*Opera*). Nous avons éliminé de cette section les publications à usage scolaire

1. On peut consulter D. A. CRESS, « Canadian and American Dissertations on Descartes and Cartesianism, 1865-1984 », 18 microfiches publiées en supplément, *Philosophy Research Archives*, 13, 1987-1988.

et les morceaux choisis. Pour les traductions, nous avons essayé de présenter une sélection d'ouvrages, ne retenant que ceux qui sont tenus pour "classiques" dans les différentes langues. Par commodité, enfin, nous avons joint à cette section *Opera* quelques instruments bibliographiques et lexicologiques (qui ne figurent donc pas dans le *Corpus*). Un Index particulier renvoie aux œuvres publiées ou traduites dans cette section.

La seconde section : *Thesaurus*

Une bibliographie de grande taille peut se révéler totalement inutilisable si des indications sur l'importance relative des items ne sont pas données au *lecteur candide*. Au fil des quatre mille références, nous avons retenu celles qui nous ont semblé devoir faire l'objet d'une mention particulière. Il ne s'agit pas d'un palmarès ; le choix du *Thesaurus* réunit 324 items qu'il nous a semblé utile de signaler. Un critère décisif fut la réception et l'influence des ouvrages ou articles dans la communauté scientifique. Ces items se trouvent donc mentionnés à deux reprises : dans le *Thesaurus*, d'une part, mais aussi, à leur place alphabétique dans le *Corpus*. C'est cependant dans le *Corpus* que l'on trouvera en outre les discussions auxquelles les items retenus dans le *Thesaurus* ont donné lieu, ainsi que leurs diverses traductions.

Les items retenus dans cette section ont fait l'objet d'un dépouillement plus poussé, avec l'établissement d'un plus grand nombre de mots-clefs pour chaque titre analysé. Leur numéro est celui de leur ordre dans le *Corpus* ; il est imprimé en chiffres gras dans l'index des mots-clefs, permettant ainsi de retrouver, pour une recherche rapide, les principales références.

La troisième section : *Corpus*

Cette section réunit par ordre alphabétique (d'auteurs et de titres pour les collectifs) plus de quatre mille items, ouvrages et articles, complétant la *Bibliographia cartesiana* de Gregor Sebba jusqu'à l'année 1996 incluse, la date du quatrième centenaire de la naissance de Descartes représentant un *terminus ad quem* symbolique et bibliographique pertinent. L'année 1996 semble être une date charnière² : le nombre annuel de publications est resté extrêmement élevé dans les années suivantes.

Une attention particulière a été apportée au dépouillement de recueils : dans la période considérée en effet, un grand nombre d'interprètes ont regroupé en volume des études parues sous forme d'articles. Plusieurs grandes collections d'études par différents auteurs ont aussi été publiées.

Six cents items ont reçu une annotation : il peut s'agir d'indiquer les pages ou le chapitre concernant Descartes dans un ouvrage plus général, de renvoyer à la collection reprenant un article (pour la moitié d'entre eux) ou à sa traduction dans

2. Une idée de l'importance numérique des publications qui ont suivi l'année 1996 peut être tirée de l'inventaire établi par Michaël Devaux, « Le quatrième centenaire de la naissance de Descartes : présentation des colloques et des communications », *Bulletin cartésien* XXVI, *Archives de philosophie*, 1998, 1, p. 1-25.

une autre langue. Certains livres ou articles ont donné lieu à des discussions, avec réponse de l'auteur, interventions d'autres interprètes. Nous avons mentionné en note, pour une centaine d'items, ces " chaînes de discussion ", qui permettent de suivre au plus près la réception d'un argument.

Un quart des titres, soit plus d'un millier, a fait l'objet d'un compte rendu plus ou moins développé dans le *Bulletin cartésien*, paru aux *Archives de philosophie*. Ces titres sont suivis entre parenthèses de la mention *BC. Certains titres ayant fait l'objet d'une recension différée dans le *Bulletin*, la référence donnée est celle où la recension a effectivement eu lieu, et non la première mention du titre (un livre de 1990 a pu être recensé dans le *Bulletin* couvrant l'année 1991 tout en étant déjà mentionné pour 1990).

Un index des mots-clefs

Une bibliographie n'est qu'un immense cimetière si elle n'est pas munie de mots-clefs permettant de l'animer. L'établissement des mots-clefs n'a pu être mené par les rédacteurs que grâce à la lecture de la quasi-totalité des items recensés. J.-R. Armogathe a repris et unifié l'index des 1 500 mots-clefs, renvoyant à plus de 11 000 références. L'usage de caractères gras a permis de renvoyer l'utilisateur aux livres et articles retenus dans le *Thesaurus*.

La carte d'un continent

Cette bibliographie a été établie par des historiens de la philosophie. Cette qualité peut expliquer des lacunes ou des erreurs que des professionnels auraient pu éviter, mais elle a permis une passionnante aventure intellectuelle : la cartographie du continent des études cartésiennes sur une génération de chercheurs, entre 1970 et 2000 environ. Ce continent a été affecté de phénomènes telluriques : en complétant l'atlas avec la *Bibliographia cartesiana* de Gregor Sebba, une vue aérienne est possible sur tout le siècle. On constate des glissements, des fractures et des résurgences. Les rédacteurs veulent seulement ici donner quelques repères aperçus au cours de leur travail :

- quelques grands interprètes se sont dégagés dans la recherche universitaire, mais à côté ou autour de ces chercheurs individuels, on voit nettement apparaître des " écoles ", à la production dense, en France, aux États-Unis et en Italie.
- à côté des travaux français et anglophones, de nombreux titres apparaissent en italien et en japonais.
- les études cartésiennes connaissent une grande vitalité dans des interprétations analytiques, logiques ou phénoménologiques.
- depuis (et à partir de) la " refonte " de l'édition Adam et Tannery (1964-1974), un travail de fond, en histoire de la philosophie, a renouvelé les instruments de travail, l'approche des textes. Il faut souligner à cet égard l'importance pour les études cartésiennes de l'édition par Ferdinand Alquié des *Œuvres philosophiques* présentées chronologiquement en trois volumes (1963-1973) et de trois grandes traduc-

tions d'*Opera selecta* : en anglais, par John Cottingham, Robert Stoothoff et Dugald Murdoch (3 vol., 1984-1991) ; en italien, par Ettore Lojacono (2 vol., 1994) ; en japonais par T. Tokoro, N. Miyake *et alii* (4 vol., 1973 ; éd. augmentée, 1993).

- le travail sur le texte est renouvelé, en dernier lieu, par le CD-ROM des *Œuvres complètes de Descartes* établi par André Gombay (assisté de Calvin Normore, Randal Keen et Rod Watkins) et publié en 2000 par IntelLex™ dans la série Past Masters®. Cette édition électronique et la réimpression des premières éditions (chez Gabriel Conte Éditeur, à Lecce) constituent un pas décisif vers une nouvelle édition critique du corpus cartésien, déjà entreprise pour certaines œuvres (en particulier dans la collection *Épiméthée*, dirigée par Jean-Luc Marion, aux P.U.F.).
- les interprétations de la pensée de Descartes ont connu un renouvellement important : moins d'études que dans la génération précédente ont porté sur le *Discours* et les *Meditationes*. Les *Regulae*, les *Principia* et les *Passions* ont reçu un surcroît d'attention, tandis que certains textes tenus pour périphériques apparaissaient (*Entretien avec Burman*, *Notae in programma*, textes de jeunesse et plusieurs lettres). L'histoire des sciences a acquis une place dominante, dont témoignent les ouvrages et articles retenus dans le *Thesaurus* (17 % environ, soit presque un titre sur cinq, dont d'importantes études en biologie et en médecine et un profond renouvellement de l'étude des mathématiques).

Appendice

Données statistiques

a – Le Corpus

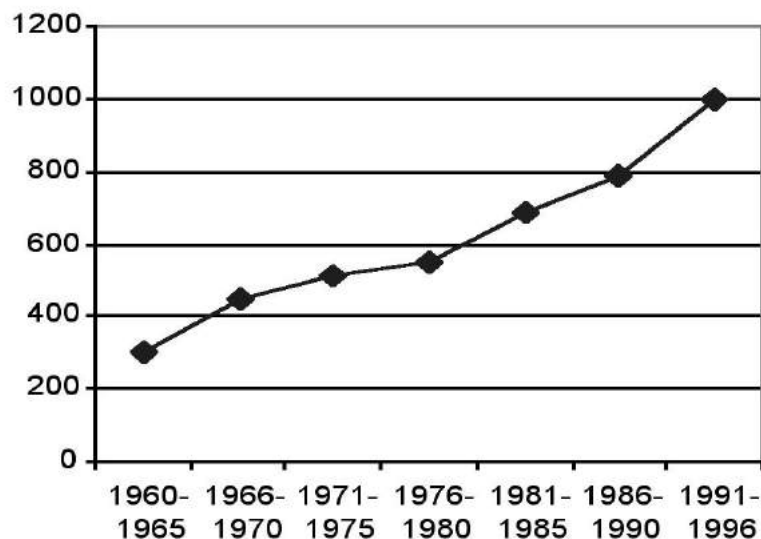
Le *Corpus* (c'est-à-dire la liste générale) contient **4402** titres. Excepté une dizaine de titres omis par Sebba, cette liste groupe des articles et ouvrages parus entre 1960 et 1996, dont 457 parus avant 1968. Sur les 3945 items parus entre 1968 et 1996, 2648 avaient été mentionnés dans les listes du *Bulletin cartésien* (les numéros I à XXVII, parus dans les *Archives de philosophie*, 1970-1999), **1176** d'entre eux avaient fait l'objet d'un compte rendu plus ou moins détaillé.

Les 4402 items de cette bibliographie comprennent **2682** articles, provenant de **850** revues.

La répartition linguistique est la suivante, par ordre décroissant :

anglais : **1745** ; français : **1334** ; italien : **442** ; allemand : **363** ; espagnol : **202** ; japonais : **115** ; néerlandais : **55** ; polonais : **43** ; portugais : **36** ; tchèque : 16 ; russe : 8 ; hongrois : 6 ; roumain : 6. Quelques items sont en bulgare (1), catalan (4), croate (2), danois (2), esperanto (1), estonien (1), finlandais (1), géorgien (1), grec (2), hébreu (1), lithuanien (2), norvégien (3), serbe (2), slovaque (3), slovène (1).

La répartition chronologique des 4316 items compris entre 1961 et 1996 donne le tableau suivant, par périodes de cinq ans.



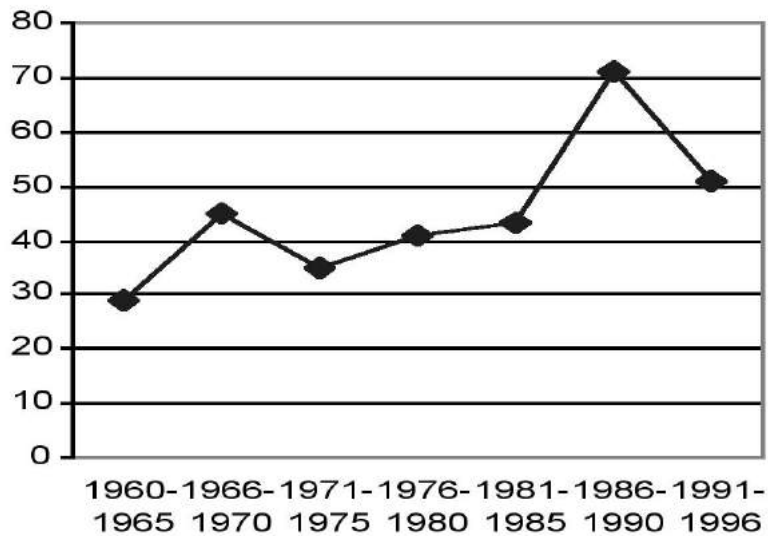
b – Index des mots-clefs

L'index a été constitué en affectant un ou plusieurs mots-clefs à chaque item, qui a été lu et analysé par un des rédacteurs. Ces mots-clefs ont fait l'objet d'une harmonisation pour constituer les entrées de l'index. Ce travail a tenu compte d'un double souci contradictoire : descendre assez profondément dans l'analyse du texte pour en repérer l'intérêt pour un chercheur, ne pas multiplier les mots-clefs. L'objectif a été de faire de l'index un instrument de travail sans le rendre inutilisable par sa taille. Les 4402 items sont ainsi indexés dans un réseau de 1500 mots-clefs, fournissant plus de 11 000 références.

c – Le *Thesaurus*

La taille du *Corpus* nous a paru appeler la constitution d'un autre instrument de travail, un *Thesaurus*, permettant un accès plus rapide aux plus importantes contributions. Ce choix reflète les décisions des rédacteurs, qui ont retenu **324** titres (soit un peu plus de **7,6 %** du *Corpus*). Le souci d'un usager moins expert a conduit à modifier la répartition des langues : le *Thesaurus* comprend 116 titres en anglais, 104 en français, 50 en allemand et 36 en italien, seulement 6 en espagnol, en japonais et néerlandais, et un seul dans quatre langues (catalan, polonais, portugais, suédois).

La répartition chronologique est elle aussi différente de celle du *Corpus* : le 350^e anniversaire de la publication du *Discours* et des *Essais* semble avoir suscité une poussée de publications importantes, qui explique le “ pic ” du lustre 1985-1989 (19 items retenus pour l'année 1987, entre 3,5 et 5 en moyenne pour les autres années).



II. « COMME UN PILOTE EN SON NAVIRE »

Si, d'accord avec Hegel, ce qui est bien connu est aussi et en même temps le plus méconnu, alors l'expression « comme un pilote en son navire » est un exemple frappant d'une formule sans doute trop célèbre pour qu'on se soucie d'en déterminer l'origine exacte : on la remarque aisément chez Descartes, que l'on soupçonne de n'en être pas l'inventeur, mais on ne sait pas nécessairement quelle est son histoire. Et ce n'est pas le seul paradoxe dont la formule est porteuse : d'abord, parce qu'étant supposée faire signe vers Platon, nous verrons que cette attribution ne va pas du tout de soi ; ensuite, parce qu'elle est utilisée négativement par Descartes, dans le seul but de se démarquer nettement d'une conception qu'on lui reprocha pourtant d'être la sienne.

Mais avant d'en dire davantage, penchons-nous sur les trois occurrences de la formule chez Descartes. Jusqu'à preuve du contraire en effet, elle ne se rencontre en tout et pour tout qu'une fois dans le *Discours de la méthode*, puis deux fois dans un même paragraphe de la *Méditation VI*. Dans la cinquième partie du *Discours*, alors qu'il évoque son traité de *L'Homme*, Descartes écrit :

« Il ne suffit pas qu[e l'âme] soit logée dans le corps humain *ainsi qu'un pilote en son navire*, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais [...] il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme »³ (AT VI, 59₁₂₋₁₈, nous soulignons).

3. Soit, dans la traduction latine : « *nec sufficere ut, instar nautæ in navi, ipsa in corpore habitet, nisi forsan ad illius membra movenda ; sed requiri ut cum ipso arctius jungatur uniatunque, ad sensus & appetitus nostris similes habendos, & ita verum hominem componendum* » (AT VI, 573₁₇₋₂₁, nous soulignons).

Et dans les *Méditations* :

« *Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis &c., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum & quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus læditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu læsionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur ; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis & sitis sensum haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris &c., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti* »⁴ (AT VII, 81_{1,9}, nous soulignons).

Manifestement, Descartes s'élève contre une conception erronée de la relation entre la *mens* (ou, au début du texte, le « je ») et le corps, que l'image du pilote et du navire matérialise. Mais qui est ici visé ? Il n'est même pas certain que cet adversaire existe, car il est très douteux qu'il se trouve quelqu'un pour avoir jamais soutenu que l'âme (ou l'esprit) est dans le corps comme un pilote en son navire. Platon, auquel certains commentateurs croient pouvoir renvoyer, n'emploie jamais la formule, pas même dans l'*Alcibiade* quand il explique que l'âme se sert du corps et en est le commandant. C'est en vérité chez Aristote que la formule apparaît pour la première fois, et comme un *hapax*, lorsque à la fin du *De Anima*, II, 1, il se demande :

« Ἐπι δὲ ἀδῆλον εἰ οὕτως ἐντελέγεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ ὥστερ πλωτῆρ πλοίου » (413 a 8-9)⁵.
« λέγεται δὲ οὕτως ἐν τῷ σώματι εἶναι ἢ ψυχῆ, ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηί » (*Énéades*, IV, 3, 21)⁶.

Il est cependant vraisemblable que Descartes n'a pas trouvé la formule chez Aristote lui-même, encore moins chez Plotin, mais plutôt du côté d'intermédiaires "scolastiques" (si l'on peut dire), au premier rang desquels figure saint Thomas

4. *Ibid.*, p. 330.

5. La phrase est en elle-même assez énigmatique, dans la mesure où si l'âme est l'entéléchie du corps, comment pourrait-elle être assimilée à un pilote par rapport à un navire ? D'une manière générale, Aristote est ici assez vague car il annonce plus un programme de recherche qu'une thèse qu'il s'apprête à soutenir. Il faut souligner, à la suite d'Augustin Mansion (« L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, n°51, 1953, p. 456-465), qu'Aristote ne fait apparemment aucunement référence à Platon, et que si les commentateurs modernes sont nombreux à y voir une allusion du Stagirite au dualisme de son maître, cela n'a rien d'évident, ne serait-ce que parce que les commentateurs anciens (qu'il s'agisse d'Alexandre, de Thémistius, de Philopon ou de Simplicius notamment) ne l'interprétaient pas en ce sens. On trouvera d'autres références dans cet article, ainsi que dans ceux de Thierry Gontier (« Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? ») et de Delphine Kolesnik-Antoine (« "Comme un pilote en son navire..." : Arnauld lecteur de la VI^{ème} Méditation »), publiés tous deux dans le recueil *Union de l'âme et du corps, lectures de la VI^{ème} Méditation*, édité par D. Kolesnik-Antoine, Paris, Kimé, 1998, p. 83-99 et 100-128 ; notons enfin que, comme l'indique le premier de ces articles, on ne trouve pas de « pilote dans son navire » chez Montaigne, même si celui-ci parle à l'occasion du « nocher » (*Essais*, II, 12).

6. Remarquons qu'Aristote et Plotin utilisent deux termes différents pour dire le *pilote* et le *navire*. En latin, le « pilote » sera désigné à la fois par *gubernator* et par *nauta* (qui est plus fréquent), sans que cela implique une différence de sens : les deux termes sont d'ailleurs conjointement employés par le commentaire de Coïmbre (cf. *infra*).

d'Aquin, qui l'emploie à de très nombreuses reprises, c'est-à-dire plusieurs dizaines de fois, que nous ne pouvons pas ici toutes mentionner. L'ensemble de ces occurrences affiche toutefois une cohérence remarquable, car il s'agit toujours de dénoncer la confusion avec laquelle certains conçoivent l'âme *dans* le corps :

« non enim similiter dicimus esse formam in corpore et nautam in navi » (*Summa contra Gentiles*, I, 26, § 13).

C'est le cas notamment dans un chapitre important de la *Summa contra Gentiles* tout entier consacré à l'examen de la thèse platonicienne sur la question de l'union de l'âme et du corps :

« Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore *sicut nauta est in navi* ; et sic unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. 56) dictum est.

« Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim prædictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. 57) ostensum est. Ex unione autem animæ et corporis fit homo » (*SCG*, II, 57, § 2, nous soulignons) ⁷.

Augustin Mansion a montré que c'est st Thomas qui est responsable de l'attribution à Platon de la paternité de la formule, sur la foi d'un prétendu témoignage de Grégoire de Nysse qui n'est en réalité que Némésius d'Émèse (véritable auteur du *De Natura hominis*). En vérité, Némésius d'Émèse n'affirmait rien de tel puisqu'il se contentait d'affirmer que Platon compare le corps au vêtement de l'âme, sans qu'il soit question de navire ⁸ ; en prétendant se ranger sous son autorité, st Thomas semble avoir amalgamé la comparaison de Némésius et celle qu'il tire du *De Anima*, de telle sorte qu'il finit par attribuer l'une et l'autre à Platon. Cette confusion apparaît dès le commentaire des *Sentences* :

« [...] Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia, unde dicebat quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore » (*Sent.*, I, II, dist. 1, qu. 2, a. 4, ad 3^{um}, nous soulignons),

et figure, entre autres, dans le *De unitate intellectus*, probablement bien connu de Descartes :

« Et præcipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, quos ideo induco quia non fuerunt Latini sed Greci. Hanc igitur dubitationem insinuat Philosophus cum post præmissa subjungit : “ Amplius autem immanifestum si sic corporis actus anima sicut nauta navis ”. » (*De unitate intellectus*, I, § 5, nous soulignons).

Dans ses nombreuses évocations de l'image du pilote et du navire, c'est donc constamment à la psychologie platonicienne que se réfère st Thomas d'Aquin pour

7. Le « *aliquid unum simpliciter* » de ce texte n'est pas sans évoquer le « *unum quid* » des *Meditationes*.

8. « Igitur Plato [...] non vult animal ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpus » (Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, chap. III, trad. Burgundio de Pise, éd. G. Verbeke et J.-R. Moncho, Leiden, Brill, 1975, p. 51-52).

s'en démarquer, comme pour se démarquer de toute doctrine qui fait de l'homme un étant par accident et qui conduit à penser une sorte de contact entre l'âme et le corps au lieu de leur union véritable ; c'est pourquoi aux deux schèmes platoniciens de l'utilisation (entre un utilisateur – ou un usager, comme on dit – et un objet utilisé) et du mouvement (entre un moteur et un mobile), Thomas d'Aquin préfère toujours le schème aristotélicien de l' « information » selon lequel l'âme est la *forme* du corps.

Quoi qu'il en soit, la confusion de l'Aquinat a fait fortune puisqu'à partir de lui il est fréquent de voir la formulation associée au nom de Platon – ce que ne fait pas Descartes, il faut louer sa prudence sur ce point. C'est le cas notamment de la page du manuel de Coïmbre consacrée au commentaire du passage déjà cité du *De Anima* :

« *In hac quæstione fuit in primis sententia Platonis in Alcibiade, primo intellectivam animam non conjungi corpori, ut formam materiæ, sed ut motorem duntaxat mobili, habereque se anumum Socratis ad Socratem, ut gubernatorem ad navem quatenus intelligentiæ & rationis artificio quasi clavo corpus movet, [...].*

« *Tertio, quod anima intellectiva non se habeat ad corpus ut motor duntaxat, sed ut illius actus ac forma ita demonstratur. Mobile non accipit esse a motore, sed solam motionem ; ergo si anima unitur corpori tantum ut motor, ciebitur quidem ab ea corpus, non tamen ab illa esse accipiet ; quare cum vivere sit quoddam esse rei viventis, non vivet corpus per animam, quod est aperte falsum. Item etsi navis vitium faciat, nihilominus nauta illaesas habet hominis operationes ; at noster animus male affecto corpore, non absque errore et vitio actiones suas administrat, ut videre est in ebris et phreneticis. Non ergo animus est ad corpus quod Nauta ad navem. Adde quod accessu animæ generatur homo, abscessu interit, cum tamen ex appulsu Nautæ ad navem, vel motoris ad rem motam, similiterque ex illius discessu, nequaquam id eveniat » (Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis, lib. II, cap. 1, qu. 6, art. 2, Lyon, 16275, p. 55 sqq., nous soulignons) ⁹.*

Donnons d'autres références qui ont pu être connues de Descartes, et dans lesquelles l'image du pilote et du navire figure. Nous trouvons par exemple chez Raymond Lulle cet intitulé qui sert de titre à un extrait de dialogue entre Raymond et Socrate :

« *Quod intellectu non est actus corporis nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis » (Declaratio Raimundi, chap. VII, Raimundi Lulli Opera Latina XVII, Corpus christianorum t. 79, éd. M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnhout, Brepols, 1989, p. 272).*

Chez Giordano Bruno, nous lisons une allusion à Aristote au cours d'une interrogation sur l'âme du monde :

« [...] Dico che questo non è inconveniente, considerando che l'anima è nel corpo come nochiero nella nave : il qual nochiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di

9. Le second paragraphe est cité par Ét. Gilson dans son *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913, rééd. Vrin, 1979, texte 462, p. 302. Dans le contexte, il s'agit de condamner toute doctrine refusant que la substance de l'âme rationnelle constitue la forme du corps humain au nom de l'orthodoxie religieuse (et en vertu du Concile de Vienne, tenu sous Clément V).

quella [...]. Questo ne accorda l'istesso Aristotele : il qual quantumque negli l'anima aver quella raggione verso il corpo, che ha il nochiero alla nàve ... » (*De la cause, du principe et de l'un*, deuxième dialogue, in *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Belles Lettres, 1996, p. 121-123).

Chez Charron, en 1635, il s'agit de dire comment l'âme est entrée dans le corps et comment elle y réside :

« Aucuns philosophes empêchés à le dire, ou à bien joindre et unir l'âme avec le corps, la font demeurer et résider en icelui comme un maître en sa maison, *le Pilote en son navire*, le cocher en son coche : mais c'est tout détruire, car ainsi ne serait-elle point la forme ni partie interne et essentielle de l'animal, ou de l'homme, elle n'aurait besoin des membres du corps pour y demeurer, ne se sentirait en rien de sa contagion, mais serait une substance toute distincte au corps, subsistant de soi, qui pourrait à son plaisir aller et venir, et se séparer du corps sans distinction d'icelui, et sans diminution de toutes ses fonctions, qui sont toutes absurdités : l'âme est au corps comme la forme en la matière, étendue et répandue partout icelui donnant vie, mouvement, sentiment, à toutes ses parties, et tous les deux ensemble ne font qu'une hypostase, un sujet entier, qui est l'animal » (*De la sagesse*, I, 7, *Œuvres*, tome I, Genève, Slatkine reprints, 1970, p. 27, nous soulignons).

Enfin, l'image apparaît également chez Jean-François Senault, mais en 1641 cette fois-ci :

« Tantôt [la philosophie profane] nous représenta l'âme dans le corps comme une Intelligence dans le Ciel dont la vertu se répand par tous ses globes ; tantôt elle nous la figura comme un Pilote qui conduit son vaisseau, tantôt comme un Souverain qui gouverne son État : Mais la philosophie chrétienne a bien mieux rencontré, quand remontant jusqu'au Principe de l'âme, elle nous a fait connaître les effets qu'elle produit dans le corps par ceux-là même que Dieu produit dans le monde » (*De l'usage des passions*, partie I, premier traité, disc. 2, rééd. Paris, Fayard, Corpus, 1987, p. 48).

Le succès de la formule est telle qu'elle se retrouve également dans des contextes différents, où la question n'est plus celle du rapport entre l'âme et le corps. C'est notamment le cas chez Mersenne en 1634, lorsqu'il se demande si c'est la raison qui est responsable du jugement des sons¹⁰, ou encore chez Pedro Rivadeneira, qui la transpose dans le domaine politique, en ne retenant de l'image que le rapport de commandant à commandé¹¹. Inversement, un traité comme le *De immortalitate animæ*, qui est pourtant largement consacré à la question de l'union, ne l'utilise jamais, car Pomponazzi ne compare pas l'âme et le corps au pilote et au navire, mais seulement au moteur et au mobile. Enfin, du côté des post-cartésiens,

10. « Le jugement ne dépend point des organes, car quelque mauvais tempérament qu'on ait, la partie de l'âme que les Grecs appellent nous (qui est à l'entendement ce qu'est la splendeur à la lumière, et à la syndérèse, ce qu'est *le Pilote au Navire*) juge toujours équitablement, comme nous expérimentons aux propositions universelles de la philosophie naturelle et de la morale, car tous les hommes avouent que le bien est aimable, qu'il faut fuir le mal, que l'être vaut mieux que le non-être, [...] » (*Les préludes de l'harmonie universelle*, Question 6, in *Questions inouïes*, rééd. Paris, Fayard Corpus, 1985, p. 611, nous soulignons).

11. « Le Roi au royaume est comme le pilote au navire » (*Le prince chrétien*, I, 13, trad. fr. Antoine de Balinghem, 1610, rééd. Paris, Fayard, Corpus, 1996, p. 108).

notons que La Forge ¹² et Arnauld ¹³ auront été ceux qui s'y seront le plus intéressés.

C'est donc à raison que l'on considère la formule comme un poncif. Le trait commun de tous les auteurs d'Aristote à La Forge est qu'aucun ne souhaite la reprendre à son compte mais qu'ils n'y font tous allusion que pour s'en démarquer, et Descartes ne fait pas exception à cet égard. Ce n'est manifestement pas tant la fausseté que l'insuffisance de cette formule unanimement reconnue comme un repoussoir qui fait l'objet des critiques cartésiennes, parce que tout n'est pas faux dans l'image du pilote et du navire puisqu'il est exact qu'elle parvient, de manière satisfaisante, à faire comprendre le rapport de mouvement et le rapport d'autorité entre l'âme et le corps ; il n'en demeure pas moins qu'elle manque l'essentiel, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas de penser leur union concrète (car le pilote ne souffre pas lorsque le navire heurte un récif tandis que nous souffrons lorsque notre corps se trouve blessé). L'image en reste à l'idée d'une collaboration entre deux entités distinctes, alors que Descartes veut concevoir leur union, ce qui revient au même que de concevoir leur unité ¹⁴. Pour le dire autrement, cette caricature d'une conception dualiste extrême pense une union *accidentelle* entre l'âme et le corps, c'est-à-dire une union de contact entre deux choses qui restent extérieures l'une à l'autre, alors que Descartes exige comme avant lui saint Thomas d'Aquin une union *substantielle*, tout en donnant au concept de forme substantielle une signification assez nouvelle (qui n'est pas ici notre objet).

Mais dans la mesure où l'image du pilote et du navire est déficiente, comment interpréter sa reprise par Descartes ? Le fait est que, comme nous l'avons dit, elle symbolise un dualisme extrême qui correspond à une tendance plus ou moins platonicienne. Or cette tendance guette assurément Descartes, dès lors qu'il identifie le « je » à son âme, et qu'il fait de l'âme et du corps deux substances distinctes. Aussi, nombreux sont les commentateurs qui ont interprété Descartes en ce sens, qu'ils soient nos contemporains comme Jacques Maritain ¹⁵, ou les contemporains de

12. « Cette union n'est pas volontaire, au moins pour la plus grande partie ; car il n'y a point de doute que si l'Esprit de l'homme était seulement uni au corps par sa volonté, & qu'il lui fut libre de s'y unir ou de s'en séparer quand bon lui semblerait, *de la même sorte qu'un Pilote est joint à son Navire* ; si notre Esprit apercevait clairement tout ce qui chatouille ou blesse son corps, de la même façon que le Pilote connaît ce qui fait du bien ou du mal à son Vaisseau ; si nous ne sentions point autrement la sécheresse de la gorge, qu'il sait celle de ses voiles, & si nous ressentions la morsure de la liqueur acide qui cause la faim, ainsi qu'il voit la Carië qui ronge son Vaisseau, il n'y a point de doute, dis-je que cet Esprit aurait bien plus de sujet de se considérer comme une chose entièrement séparée d'intérêt et distinguée de son corps que non pas à présent qu'il y est uni dès le premier moment de sa création, sans qu'il s'en puisse séparer » (*Traité de l'esprit de l'homme...*, Hildesheim, Olms, 1984, p. 213, nous soulignons). Voir G. RODIS-LEWIS, « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs », *Les Études philosophiques*, 1996, 4.

13. *Examen d'un écrit qui a pour titre « Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes »* (éd. de Lausanne, t. 38, rééd. par E. Faye, Paris, Fayard, Corpus, 1999, p. 88-92).

14. Voir la lettre à Elizabeth du 18 juin 1643, AT III, 692.

15. Ses sentences sont fameuses, qui affirment que Descartes brise l'homme en deux substances corporelles et en fait « un ange habitant une machine et la dirigeant par le moyen de la glande pinéale » (*Le songe de Descartes*, p. 275).

Descartes, comme c'est notamment le cas de Regius, cet ancien platonicien reconverti au cartésianisme mais qui n'a pas totalement rompu avec ses premières amours, de telle sorte que Descartes se trouve contraint de s'indigner de la mauvaise compréhension dont il est la victime de la part de ce soi-disant adepte, en lui écrivant dans une lettre de janvier 1642 : « *si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, & per hoc a vero homine distingueretur* » (AT III, 493). Dans ces conditions, la reprise par Descartes de l'image du pilote et du navire pour s'en démarquer obéit bien à son souci de se prévenir contre des accusations de platonisme ou d'angélisme dont il peut parfois être la victime.

Remarquons pour conclure que cette expression de « *vero homine* » de la lettre à Regius rappelle celle du *Discours* lorsque Descartes disait de l'âme qu'« il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement [au corps] » pour « composer un vrai homme ». En ce sens, dire que l'homme n'est pas dans son corps comme un pilote dans son navire, cela revient à dire tout simplement qu'il est un homme, un vrai homme ou un homme véritablement homme, et qu'il n'est pas un ange.

Frédéric MANZINI

RECENSIONS POUR L'ANNÉE 2000

I. Textes et documents

1.1. DESCARTES

1.1.1. DESCARTES (René), *Écrits physiologiques et médicaux*, présentation, textes, traduction, notes et annexes de Vincent AUCANTE, Paris, P.U.F., Épipiméthée, 2000, 288 p. Disons d'abord que le recueil de fragments cartésiens, présentés, traduits et annotés par V. Aucante sous ce titre représente une contribution importante dans le très vaste panorama des études cartésiennes ; outre l'appareil de notes, qui constitue un véritable commentaire au « Descartes médecin », dans lequel pourront puiser les spécialistes du philosophe français et de la médecine du xvii^e siècle, le mérite principal de V. Aucante est d'avoir traité certains problèmes textuels et de datation que la philologie et l'historiographie cartésiennes semblaient avoir laissés de côté. Dans son important livre, *Les sciences de la vie au XVIII^e siècle*, Jacques Roger avait souligné l'importance des *Primae cogitationes circa generatione animalium* et, en même temps, avait reconnu qu'elles « soulèvent malheureusement plusieurs difficultés » ; mais, dans l'ensemble, l'avertissement de Ch. Adam concernant l'unité « toute artificielle » des *Primae cogitationes* est passé au second plan pour laisser place à des jugements comme celui d'A. Pichot, selon lequel les *Cogitationes* sont une « œuvre de jeunesse décousue, voire fantaisiste ». Le point de vue de V. Aucante est différent et s'avère rigoureusement historique : que ces écrits

semblent incohérents est un fait, mais ce qui importe réellement est de « discerner comment le philosophe a abordé cette question [sc. celle de la génération] particulièrement complexe ».

Les *Cogitationes* présentent, quant au texte, au moins trois ordres de problèmes : l'authenticité, la constitution du texte, la datation. a) En ce qui concerne l'authenticité, d'accord avec les conclusions de Ch. Adam (AT XI, p. 502), Aucante estime, à juste titre, que la question n'a aucune raison d'être après la découverte des *Excerpta anatomica* par Foucher de Careil. b) En ce qui concerne la constitution du texte, V. Aucante fait des choix importants par rapport au *textus receptus* : avant tout, une division du texte en trois groupes de fragments. Le critère proposé pour mettre de l'ordre dans le recueil de textes cartésiens concernant la génération, auquel le titre de *Primae cogitationes* a été donné improprement, consiste à suivre l'ordre de formation des premiers organes du fœtus, question d'autant plus importante puisque sur ce point, comme le rappelle V. Aucante, les trois *auctoritates* (Galien, Aristote et Hippocrate) sont en profond désaccord et que D. n'a laissé inexplorée aucune des trois voies qu'ils proposent. En prenant comme référence la pagination de AT XI, cela donne trois séquences : **A.** 505-516₁₅, 534₁₃-535₂₁, 520-526₂, 538₉₋₁₈, 531₂₁-534₁₂, 606₅₋₈, 549₄-550₂₉. **B.** 516₁₆-520₁, 526₃-531₂₁, 598₈₋₁₆, 599₉-600, 535₂₂-537₈. **C.** 537₁₀-538₁₀. Il n'est pas possible ici de discuter en détail les choix de l'éditeur. Il suffira de rappeler que, dans les fragments du premier groupe, l'ordre de formation est cerveau, poumons, foie, cœur ; dans le second, foie et poumons, cœur, cerveau ; dans le troisième, enfin, cœur, cerveau, poumons. Ainsi transformé, le texte est divisé en trois groupes de fragments. Le caractère artificiel de l'unité du texte *traditus* est mis en évidence, mais, en même temps, cette division le recompose en trois moments unitaires, qui identifient autant de tentatives de D. d'expliquer la génération. c) Venons-en enfin à la dernière question : la tripartition permet de parvenir à une datation sur la base d'éléments externes au texte, que l'on peut repérer surtout dans la correspondance, où l'on trouve des références à des lectures ou à des situations qui permettent d'ancrer chronologiquement les textes ainsi divisés : 1630-1632, pour ceux du premier groupe, 1637 pour ceux du second, 1648 pour ceux du troisième.

Quant au texte, il faut remarquer au moins deux choses : la première concerne les critères ectodotiques adoptés par cette édition. V. Aucante, qui n'a pas eu l'intention de donner une édition critique, a toutefois collationné l'édition de 1701 avec l'édition AT, en acceptant aussi certaines conjectures de G. Micheli et V. Cousin, et, par la suite, là où les *Cogitationes* et les *Excerpta* coïncident, il a suivi AT en signalant les variantes du manuscrit. Il faut aussi souligner que, dans la traduction française, V. Aucante divise le texte en 75 fragments progressifs, division qu'il faudra envisager pour une éventuelle édition critique qui devra aussi collationner la traduction hollandaise de 1692. Enfin, par rapport aux éditions précédentes, il accueille dans le *corpus* des *Cogitationes* certains passages qui ne se trouvent que dans les *Excerpta*.

Les *Écrits physiologiques et médicaux* comprennent aussi une pharmacopée cartésienne, c'est-à-dire les *Remedia*, que V. Aucante fait remonter à 1628 et divise, dans la traduction, en neuf fragments, auxquels il ajoute cinq autres

extraits des *Excerpta* (1631), toujours à propos de la thérapie. En conclusion, le travail de V. Aucante, aussi bien que l'édition récemment parue de la *Recherche de la vérité*, sous la direction d'E. Lojacono (Milan, FrancoAngeli 2002, qui figurera dans le *BC XXXIII*), inaugurent un renouveau de la philologie cartésienne, en direction d'un dépassement – indispensable désormais – de la vulgate constituée par l'édition Adam-Tannery.

F. A. M.

1.1.7. DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, introduction, dossier et notes par Denis MOREAU, Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 2000, 254 p. L'édition de D. Moreau présente une riche introduction qui souligne la nécessité de restituer au texte de D. l'originalité et la densité que sa fortune et sa diffusion ont partiellement émoussées. L'originalité du *Discours* s'avère en effet presque effacée dans la mesure où il constitue comme l'origine de notre pensée, si bien que le lecteur contemporain n'arrive plus à en saisir la nouveauté. Au contraire, la langue de D. devient de plus en plus incompréhensible, au point que D. Moreau avance l'idée qu'il faudrait peut-être envisager une édition du *Discours* qui modernise la langue et le style de D. Dans l'*Introduction*, le lecteur trouvera un traitement historique et thématique des problèmes abordés dans le texte cartésien, ainsi qu'une représentation graphique de la situation de ces thèmes au sein de l'arbre de la philosophie que proposera la *Lettre-préface des Principes de la philosophie*.

G. B.

1.2. CARTESIENS

1.2.2. FONTAINE (Nicolas), *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal*, édition critique par Pascale THOUVENIN, Paris, Honoré Champion, Sources classiques 21, 2001, 1180 p. La publication des *Mémoires* de Nicolas Fontaine dans la collection « Sources classiques » (dirigée par Philippe Sellier) constitue un événement : nous pouvons enfin lire le texte vivant, dépouillé des mutilations que Michel Tronchay lui avait fait subir dans l'unique édition de 1736. En effet, grâce à une copie autographe de Fontaine, autrement dit une mise à net du texte original établie par l'auteur lui-même, récemment découverte à la Bibliothèque de l'Institut (mss. 664 à 668), cet ouvrage capital nous est restitué tel qu'en lui-même. Il ne s'agit pas d'un simple toilettage, ni d'une mise à jour critique, c'est une authentique résurrection, la naissance première d'un texte jusqu'à présent consulté dans une version gravement amendée. Le texte authentique de l'*Entretien de Pascal avec Sacy*, rapporté dans ces *Mémoires*, a déjà été publié en 1994 (Paris, DDB). Il est précédé (p. 595-597 de l'édition) d'un long passage traitant « des petites agitations dans ce désert touchant les sciences humaines de la philosophie et les nouvelles opinions de M. Descartes ». L'annotateur (c), vers 1730, semble avoir envisagé de rayer tout ce passage qui souligne l'opposition de Sacy au cartésianisme dominant à Port-Royal et donne une idée de la vigueur polémiste de ses propos. L'annotation historique et critique de

Mme Thouvenin est de très bon rang, à la hauteur du texte édité. De façon générale, les *Mémoires* établis par Fontaine à partir d'une imposante masse de matériaux contiennent une irremplaçable documentation sur le milieu intellectuel, religieux et philosophique des années 1640-1680.

J.-R. A.

1.4. INDEX, BIOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE

1.4.3. JANOWSKI (Zbigniew), *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris, Vrin, 2000, 178 p. Sans prétendre à l'exhaustivité, ce livre établit une liste « des passages de saint Augustin qui trouvent un écho dans la métaphysique de Descartes », de façon à « voir quelle influence réelle et directe la lecture des œuvres de saint Augustin a exercé sur Descartes et sur la formation de sa métaphysique » (p. 16-17). L'ouvrage se compose de deux grandes parties : l'*index* lui-même, puis un commentaire d'une soixantaine de pages.

L'*index* comporte trois sections. La première présente les textes de saint Augustin qui peuvent être rapprochés de passages des *Méditations*, en différenciant les emprunts que l'A. estime « incontestables » de ceux qui sont seulement « possibles ». Une deuxième section est consacrée à la doctrine des vérités éternelles, une troisième aux autres textes cartésiens que les *Méditations*. La première partie établit de façon incontestable qu'au-delà des rapprochements bien connus entre D. et Augustin concernant le *cogito*, on trouve effectivement dans les *Méditations* de nombreux « échos » de textes augustiniens. En revanche, l'A. reste peu explicite sur le statut exact des « échos » ainsi répertoriés : en tout état de cause, l'écart qui demeure entre les textes cartésiens et augustiniens interdit de considérer qu'il s'agit de citations explicites ou implicites d'Augustin (l'A. signale d'ailleurs, p. 136, qu'il a seulement relevé onze semblables citations dans l'ensemble du *corpus* cartésien). Mais ces « échos » sont aussi plus que de simples réminiscences ou allusions, et l'A. estime en conséquence que la proximité entre les textes d'Augustin et ceux de D. permet de parler « d'emprunts littéraires » (p. 167) de la part de ce dernier. Il est certes difficile de contredire cette affirmation, mais rien non plus ne l'établit de façon définitive. L'A. indique, par exemple (p. 31), que l'hypothèse dite du Dieu trompeur se trouve dans *La Genèse au sens littéral*, en des termes et dans un contexte qui évoquent les *Méditations* ; mais, comme il le signale également (p. 122), on peut établir des rapprochements analogues avec des textes de Plutarque ou de Cicéron. Ainsi, en prenant un peu de recul par rapport à l'hypothèse d'un D. « augustinien » qui sous-tend manifestement l'ensemble de la lecture de Z. Janowski, on peut se demander s'il n'est pas doublement forcé de parler « d'emprunts littéraires » et de se prononcer de façon catégorique sur l'origine augustiniennne de ces emprunts. Dans tous les cas, on aurait aimé une réflexion plus poussée sur la nature exacte des « échos » augustiniens identifiés dans les textes cartésiens, et sur les questions de méthode qu'une telle recherche engage.

Le *Commentaire* qui suit l'*index* aborde principalement deux questions. La première est celle de la théorie cartésienne dite de la « création des vérités

éternelles ». Les analyses de l'A. à ce sujet offrent un bon exemple du caractère à la fois suggestif et discutable de son ouvrage. Z. Janowski rappelle qu'on trouve, notamment dans la *Trinité* et les *Confessions*, des textes où Augustin affirme que les « choses sont » parce que Dieu les « connaît » ou les « voit ». Le rapprochement avec certaines formules des lettres de 1630 à Mersenne s'impose donc, et conduit l'A. à affirmer que « selon [D.], saint Augustin croyait aussi que les vérités éternelles devaient leur existence à un acte de connaissance divine » (p. 144) et que « Descartes n'a pu formuler cette doctrine [la création des vérités éternelles] que sur la base d'un passage de *La Trinité* » (p. 153). Mais on pourrait rétorquer que D. parle de « vérités » ou d'« essences » là où Augustin parle de « choses » – ce qui, comme D. lui-même le signifie à Mersenne dans la lettre du 27 mai 1630, est fort différent. On peut donc s'étonner que l'A., tout à son projet de présentation d'un D. augustinien ou directement influencé par Augustin, présente ainsi comme une reprise univoque un rapport entre les deux auteurs qui est sans doute davantage de l'ordre du travail critique, du déplacement, voire de la subversion de thèses augustinienne par D.

Le second but du *Commentaire* est d'établir quels textes de st Augustin ont été lus par D., et de déterminer les dates de ces lectures. Le raisonnement de l'A. est, en substance, le suivant : la thèse dite de la « création des vérités éternelles » ayant été formulée en 1630, D. avait dès ce moment présents à l'esprit tous les thèmes de sa philosophie qui lui sont liés (la méthode et le doute, l'incompréhensibilité divine, le *cogito*, la distinction de l'esprit et du corps, etc.) ; et comme les correspondances présentées dans l'*index* attestent que tous ces thèmes cartésiens ont été rencontrés dans les œuvres d'Augustin, on peut affirmer que D. a lu ces textes en 1630 ou auparavant : « Premièrement, puisque la démonstration des vérités éternelles dépend de la méthode, c'est-à-dire d'un détachement de l'esprit du corps, D. a pris connaissance de *La Genèse au sens littéral*, ou de *L'Ordre*, ou des deux, avant 1630. Deuxièmement, puisque l'existence de Dieu procède de la démonstration du *cogito*, ceci implique que D. l'ait emprunté à *La Trinité*, ou à *La Cité de Dieu*, ou au *Libre arbitre*. De plus, puisque la démonstration du *cogito* suit l'hypothèse du malin génie, et que celle-ci se trouve uniquement dans *La Genèse au sens littéral*, D. en a pris connaissance avant 1630. Troisièmement, comme nous l'avons déjà mentionné, il est possible qu'il ait lu *La Cité de Dieu* et *Du Libre arbitre* avant 1630 ; cependant, puisqu'il n'existe pas d'évidence absolument convaincante en faveur de cette thèse, il ne reste donc qu'une hypothèse : D. a (probablement) lu *La Trinité* avant 1630 » (p. 161). On retrouve ici cette hardiesse méthodologique qui conduit l'A. à présenter comme des « certitudes » (p. 17) « incontestables » (p. 143) des hypothèses par ailleurs séduisantes.

Ce livre rouvre et enrichit donc de façon notable le dossier des influences augustinienne subies par D., mais il reste à notre sens inabouti, notamment parce qu'il donne l'impression d'esquiver la discussion qu'appelleraient certaines de ses conclusions. On ne taira pas, enfin, le vif déplaisir que peuvent causer coquilles et erreurs en quantité parfois ahurissante.

D. M.

2. Études générales

2.1. DESCARTES

2.1.8. JANOWSKI (Zbigniew), *Cartesian Theodicy : Descartes' quest for certitude*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer, Archives internationales d'histoire des idées, vol. 168, 2000, 181 p. Cet ouvrage complète l'*Index augustino-cartésien* (voir 1.4.X.), dont il approfondit et prolonge l'intuition centrale, en tentant de montrer comment on peut « dériver directement les fondements de la philosophie de Descartes de la théologie de saint Augustin » (p. 17). Cette hypothèse est ici appliquée à un thème particulier : l'A. propose en effet de lire la philosophie de D. en considérant les *Méditations* (notamment la première et la quatrième) comme une « théodicée » d'inspiration augustinienne qui s'inscrirait dans « la continuité d'une longue tradition d'apologétique chrétienne » (p. 13).

Cette décision d'ériger la « théodicée » en « axe interprétatif des *Méditations* » (p. 19) est plus un postulat herméneutique qu'une thèse rigoureusement démontrée. L'A. base en effet son interprétation sur le court passage de la *Méditation IV* qui rapproche l'erreur et le péché (AT VII, 58 = AT IX-1, 46), et autoriserait la « traduction des notions épistémologiques de D., comme 'vérité' et 'fausseté' en catégories morales, comme 'bien' et 'mal', ou en catégories religieuses, comme 'péché' » (p. 27). Dans cette perspective, la maxime augustinienne « vous serez libre quand vous serez libéré du péché, esclave de la justice » devient chez D. « vous serez libre quand vous serez libéré de l'erreur, esclave des idées claires et distinctes » (p. 110-111). Une fois admise, cette hypothèse de lecture se révèle fructueuse et ouvre des perspectives que le seul *Index* n'offrirait pas, du moins pas de façon explicite.

L'ouvrage comporte six chapitres. Le premier (*The Meditations as Theodicy*) rappelle le climat « augustinien » dans lequel D. a élaboré son grand ouvrage, en insistant sur l'importance du *De Libertate Dei et creaturæ* de Guillaume Gibieuf. Le chap. II (*Can God deceive us ?*) étudie plus spécialement le passage de la première *Méditation* consacré à l'hypothèse dite du « Dieu trompeur ». L'A. insiste successivement sur les sources de cette hypothèse, les différentes interprétations qui en ont été données, sa distinction avec le « mauvais génie », son lien organique avec la théorie de la « création des vérités éternelles ». Sans revenir sur le détail des discussions qui ont agité les études cartésiennes ces dernières années, l'A. estime que l'hypothèse du « trompeur » rend douteuses toutes les vérités, et que la garantie apportée par l'existence de Dieu est nécessaire pour fonder la validité de l'évidence en général. Le chap. III (*Divine Freedom : The Doctrine of Eternal Truths*) montre comment la majorité des problèmes interprétatifs classiquement posés par la théorie cartésienne des vérités éternelles se dissipe si on la considère dans une perspective théologique, et plus précisément dans la perspective de la théologie augustinienne. D. s'oppose ici aux thomistes aussi bien qu'à la tradition « volontariste », et propose une vision des rapports entre Dieu et la création très proche

de celle qu'on trouvait chez l'évêque d'Hippone. Le chap. iv (*Human Freedom*) prolonge le précédent en proposant une interprétation « augustinienne » de la théorie de la liberté présentée dans la *Méditation IV*. Dans cette optique, l'A. prend résolument le contre-pied des lectures contemporaines qui, dans la tradition sartrienne, privilégient la liberté d'indifférence et sa problématique promotion dans les *lettres à Mesland* de 1645. Prolongeant alors une remarque d'H. Gouhier, l'A. esquisse une série d'audacieux rapprochements entre l'épistémologie de D. et la théologie augustinienne de la faute : les « préjugés de l'enfance », orientant inévitablement la volonté vers l'erreur, ont dans la philosophie de l'auteur des *Méditations* un rôle analogue au péché originel dans la théologie de l'évêque d'Hippone ; les idées claires et distinctes peuvent, dans cette optique, être considérées comme l'équivalent théorique de la grâce (efficace) divine. Le chap. v (*Descartes, Reader of St Augustine*) est comme un condensé de l'*Index*, et rappelle les principaux thèmes augustinien que l'A. a repérés chez D. En guise de conclusion, le chap. vi (*How Rational is Descartes' Rationalism*) propose une réflexion vigoureuse sur la destinée du cartésianisme, son succès philosophique, son peu de fécondité théologique et son rejet répété par la pensée catholique « officielle ». L'A. analyse les ambiguïtés de la catégorie de « rationalisme » et de son application à la pensée cartésienne. Il juge que la condamnation catholique du cartésianisme repose sur une interprétation cohérente mais contestable du thème de l'évidence appliqué aux rapports entre foi et raison. Enfin, il rappelle ce qui constitue sans doute à ses yeux l'acquis majeur du diptyque formé par l'*Index* et le présent ouvrage : si on considère d'une part que St Augustin est le principal inspirateur de D., et de l'autre que D. est le père de la philosophie moderne, il faut admettre que cette dernière est « bien plus profondément redevable » (p. 162) qu'on ne l'a cru jusqu'à présent à la pensée de l'évêque d'Hippone. Cette conclusion inattendue, voire provocante, suscitera sans nul doute le débat ; elle suffit pour faire sentir l'originalité et l'intérêt de ce livre.

D. M.

2.1.9. KOBAYASHI (Michio), *Dekaruto-tetsugaku to sono shatei* [La Philosophie de Descartes et sa portée, en japonais], Tokyo, Kôbun-dô, 2000, 383-x p. L'A. a déjà publié d'autres ouvrages très remarquables sur la philosophie cartésienne : *La Philosophie naturelle de Descartes* (voir BC XXIX, 2.1.6.) et *Le Système philosophique de Descartes* (voir BC XXVII, 2.1.6). À la différence de ces précédents ouvrages, ce livre, qui est en fait un recueil de treize art. publiés depuis quinze ans (hormis la seconde moitié du chap. 1^{er} de la deuxième partie), ne cherche pas à être tout à fait systématique. Mais, savamment ordonnées en quatre parties, ces études, qui envisagent le cartésianisme dans des contextes assez divers, s'harmonisent finalement pour nous rappeler la portée quasi illimitée de la pensée cartésienne. Ce qui se trouve au cœur du cartésianisme et qui, comme une source, lui octroie de la vivacité sans répit, c'est, d'après l'A., une vision métaphysique propre à D., qu'on appelle communément « la thèse de la création des vérités éternelles ». C'est donc sur elle que, dans la plupart des art., les arguments de l'A. s'articulent.

La première partie (intitulée « La Perception, la science, et la métaphysique chez Descartes ») ne contient qu'un unique chap. et sert d'introduction à l'ensemble du travail. Elle esquisse, d'ailleurs assez complètement, le système philosophique cartésien. La deuxième partie (« La Métaphysique de Descartes et la philosophie de l'esprit »), comprend quatre chap. Le premier (« La Thèse de la création des vérités éternelles de Descartes et les divers problèmes qu'elle suscite ») est de loin le plus important. L'A. y traque dans le *corpus* cartésien presque tous les textes qui concernent la thèse de la création des vérités éternelles et les analyse jusqu'à ce que ne subsiste plus guère la moindre ambiguïté quant à ce qu'elle signifierait pour tout le développement du cartésianisme. Elle prononce, d'un côté, que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre mais, de l'autre, qu'il peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre (à Mersenne, 15 avril 1630). L'A. remarque alors, d'une part, ce qui assure le réalisme mathématico-physique cartésien, basé sur l'idée claire et distincte d'étendue et, d'autre part, ce qui cautionne la liberté cartésienne, liée à la contingence métaphysique ou *summa indifferentia*. Que cette thèse soutienne le cartésianisme de bout en bout est montré d'une manière très probante. Avec les lettres de D. à Arnauld (?), 29 juillet 1648 et à Morus, 5 février 1649, l'A. montre sans équivoque que, même à la fin de sa vie, D. évoquait et soutenait cette thèse.

La troisième partie (« La Physique de Descartes et les sciences modernes »), se compose de cinq chap., dont les deuxième et troisième (« La naissance des sciences modernes et la suprématie de la méthode : la mise sur pied par Descartes des sciences et de la technologie modernes » et « L'évolution de la science de la nature : la naissance des sciences modernes et leur particularité ») exposent magistralement les apports de D. à la naissance des sciences modernes, par comparaison, entre autres, avec Galilée. L'A. examine l'explication, chez l'un et l'autre, du mouvement circulaire et du concept de pesanteur. Mais, le plus intéressant est que l'A. aborde (chap. v : « Descartes et les sciences modernes ») la question des apports posthumes de D. à l'émergence des sciences contemporaines. Il s'agit, par exemple, de l'idée de l'étendue cartésienne qui, garantie par le Dieu créateur, conduit D. à la conception de l'univers homogène et indéfini, et qui, par là même, l'oblige à commencer par la physique cosmique, à savoir la cosmogonie, pour écrire une physique terrestre. D'après l'A., cette prise de position « holiste » de la physique cartésienne présage conceptuellement, quoique de loin, le principe de Mach ainsi que la relativité générale d'Einstein.

Les trois chap. suivants (« La Philosophie au xvii^e siècle et le problème de l'idée entre *idea* et idée », « Essai d'une critique de la phénoménologie : à propos de la fondation des sciences par la phénoménologie transcendantale et de la théorie du *Lebenswelt* », et « Descartes et la philosophie contemporaine : le cartésianisme est-il dépassé ? ») constituent la quatrième partie intitulée « La Portée de la philosophie de Descartes ». Le premier expose exemplairement les grands rationalismes du xvii^e siècle. La question est de savoir quelle était, concernant la nature de l'*idea*, l'attitude adoptée respectivement par D., Spinoza, Leibniz et Malebranche. Le ton est donné par la position prise par D. sur

ce sujet, telle qu'elle est exprimée dans la thèse de la création des vérités éternelles. Selon cette dernière, l'idée créée par Dieu et implantée par lui dans notre âme, n'est plus paradigmatique ni transcendante, comme elle l'était chez Platon. C'est par comparaison avec cette position novatrice de D. que les thèses de trois autres philosophes sur ce sujet sont, très clairement, présentées. Le troisième chap. est destiné à revaloriser deux aspects du cartésianisme, l'un foncièrement réaliste, l'autre foncièrement libéral. D'une part, c'est notre capacité à nous déplacer corporellement, ainsi que la passivité de nos sens, qui nous dévoile la réalité du monde extérieur. D'après l'A., cette réalité ne quitte d'ailleurs jamais l'*indifferentia summa* de Dieu, d'où l'impossibilité, pour nous, de l'intégrer complètement dans une théorisation scientifique quelconque, corrélative de la possibilité de faire progresser nos sciences pratiquement sans limite. D'autre part, l'union de l'âme et du corps, qui est une des notions primitives, nous révèle une autre réalité, qui est notre vie de tous les jours. Cette vie, qui ne se réduit jamais à la conceptualisation scientifique, et qui ne peut être que vécue, doit nous élever, d'après l'A., vers la Morale, qui n'est plus provisoire mais qui se base sur notre libre arbitre.

S. A.

2.1.11. ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, Philologie et Mercure, 2000, 301 p. L'ouvrage développe deux thèses principales : la première se présente comme une enquête généalogique sur l'idée de création, des Stoïciens à Heidegger ; la seconde défend la possibilité pour l'esprit humain d'une inventivité, d'une création à partir de rien. C'est dans la philosophie de Descartes que ces deux thèses se rencontrent sans se contredire : en effet, la conception d'un Dieu infini et cause de soi n'interdit pas celle d'une création efficiente d'êtres finis, jouissant d'une certaine autonomie et présentant un pouvoir créateur analogue à celui de Dieu. Descartes est, selon l'A., le seul à conférer à la création un contenu philosophique, indépendant du dogme et de son interprétation théologique ; il est également le seul à autoriser l'idée d'une inventivité de la pensée humaine, même si cette dernière reste soumise à la causalité de Dieu. Les chapitres qui retiennent plus particulièrement l'attention sont « Descartes et la causalité analogique » (ch. IV) et « La Puissance et la création » (ch. V). On notera également un dossier informé sur la notion de substance (p. 189 sq.) et sur la question de la tromperie divine (p. 233 sq.), complétant les analyses de Tullio Gregory.

C'est le concept de *causa sui* qui marque, selon l'A., l'originalité profonde de Descartes par rapport aux théologies du Moyen Âge et aux métaphysiques post-cartésiennes. Si l'idée d'un Dieu cause de soi chez Spinoza exclut celle de création, à l'inverse, dans la métaphysique cartésienne, la substance divine *causa sui* implique la production de créatures finies, également substances, même en un sens second et dérivé. On peut regretter que l'A. ne précise pas le sens accordé à la notion de *causa sui*, laquelle est succinctement définie comme intermédiaire entre les causalités formelle et efficiente. Cette imprécision n'est pas fortuite mais tient à la méthode adoptée, qui ne se veut pas historique et refuse de procéder par analyses ou commentaires de textes : il s'agit bien plutôt

d'une mise en dialogue des intuitions ou concepts fondamentaux des philosophes (p. 20 sq.). Or, la lettre même des textes de Descartes ainsi que leur cohérence interne auraient permis d'enrichir la notion de *causa sui*, de préciser son rapport avec celle de création *ex nihilo* et d'apporter ainsi plus de clarté à la thèse de l'A. De fait, le lien entre la substance divine, cause de soi et la notion de création n'est pas réellement explicité : réside-t-il dans le fait qu'un Dieu qui a la puissance inépuisable de se donner l'existence et toutes les perfections a aussi celle de créer hors de soi des effets finis ? Il est vrai que la relation entre infinité, substantialité et perfection inclut, dans les *Méditations* comme dans les *Principes*, la définition de Dieu comme Créateur (« Et ceux qui se seront assurés de son existence par le chemin que j'ai montré, ne pourront manquer de reconnaître [Dieu] pour [créateur de toutes choses] » ; AT II, 41-42). Être créateur est le propre d'une substance infinie, *causa sui* et convient à Dieu seul : Dieu est une cause totale, c'est-à-dire une substance créatrice, « elle produit un effet quant à son être, c'est-à-dire à partir de rien (mode de production qui convient à Dieu seul) » (*Entretien*, AT V, 156). Substance, Dieu existe comme être créateur et indépendant ; infini, il possède une puissance « inépuisable [*inexhausta*] » et créatrice. Ce n'est donc pas le dogme du *Deus creator* qui exige d'énoncer l'attribut de la puissance mais c'est l'idée de l'infinité de cette puissance, qui éclaire la vérité du dogme : « (...) À quoi servirait l'infinité de cette puissance de cet infini imaginaire [*i. e.* un infini qui exclurait tout autre sorte d'être], s'il ne pouvait jamais créer ? (...) Et partant il [Dieu] peut être entendu tout à fait infini sans aucune exclusion des choses créées » (AT IX, 111). L'A. ne se réfère pas à ces textes et, contrairement à Descartes, ne fait ni de la perfection qu'à Dieu d'être créateur et cause de soi ni du lien ou, pour reprendre l'expression des *Regulæ*, de la « liaison nécessaire » entre être cause de soi et créer à partir de rien, l'objet d'une démonstration. En outre, la notion de *causa sui* ne semble pas la plus pertinente pour rendre compte de la théorie cartésienne de la création : les développements sur la liberté ou l'indifférence de Dieu, sur sa simplicité et l'indistinction de ses opérations auraient été plus immédiatement utiles que ceux définissant Dieu comme cause de soi. Tout se passe comme si l'A. absorbait dans la seule notion de *causa sui* des problématiques qui ne la concernent que de façon périphérique, comme la liberté et la simplicité de Dieu, mais qui, paradoxalement, intéressent au premier chef quiconque entend traiter de la doctrine cartésienne de la création. Il est ainsi surprenant qu'aucun chapitre ne soit consacré à la liberté de Dieu, à sa science et à sa providence – notions que met pourtant nécessairement en jeu l'idée de création. Ainsi, la différence essentielle entre Descartes et Spinoza ne porte-t-elle pas tant sur l'interprétation de l'aséité positive que sur la simplicité de la substance divine : les relations entre l'*Ethique* et la métaphysique cartésienne s'avèrent plus nuancées que l'A. ne le laisse entendre. Fidèle interprète de Descartes, Spinoza refuse de penser la liberté divine comme choix et avoue ainsi préférer l'erreur des cartésiens à celle des thomistes, « qui posent que Dieu agit en tout en tenant compte du bien » (Prop. XXXIII, scolie II).

La seconde thèse défendue par l'A. est celle d'une autonomie de l'*ego* créé. Sur cette question également, le lien entre un Dieu cause de soi et l'autonomie

de l'entendement fini n'est pas suffisamment clair, en raison de l'absence de références à des textes précis. Il aurait cependant été intéressant d'éprouver la pertinence de cette thèse en montrant en quoi la puissance du Dieu créateur des vérités éternelles est fondement de notre savoir, en tant qu'elle institue, par un même acte libre, les lois en la nature et les vérités en notre esprit. Il aurait également été judicieux, sur le fondement de cette interprétation, d'opposer le Créateur de 1630 au Dieu de la *Première Méditation*, dont la puissance consiste à ôter toute correspondance entre nos idées et les choses, en nous donnant l'intuition de ce qui n'est pas. La puissance du Créateur de 1630 n'invalide pas les vérités que nous comprenons mais rapporte cette compréhension à sa cause, à savoir l'infinité de la puissance de Dieu, qui réalise ce qu'un roi ne peut faire : inscrire dans le cœur de l'homme les vérités qu'il a librement édictées. Il est donc possible de poser une analogie entre la puissance intellectuelle de l'homme et la puissance créatrice de Dieu – connaître n'étant pour l'homme qu'exercer la puissance que Dieu lui a donnée de comprendre les vérités que sa puissance infinie a créées. Davantage que son aséité, c'est la liberté du Dieu créateur qui est ici en question et c'est cette analogie entre la puissance intellectuelle de l'homme et la puissance créatrice de Dieu que retrouvent les *Méditations* et les *Principes*, au travers de la notion d'un Dieu véracé. N'accordant d'attention qu'au seul concept de *causa sui*, l'A. n'entrevoit pas ce lien entre la thèse de la création libre et celle d'un Dieu véracé ; l'étude du lexique de la « capacité » aurait pourtant permis d'étayer cette thèse d'une analogie entre la puissance de Dieu et la puissance cognitive de l'homme, Descartes montrant que notre capacité à percevoir le vrai est à l'image de la capacité efficiente qu'a Dieu de le créer (*Meditatio VI*). Si, comme l'A., nous pensons qu'il est judicieux de souligner l'originalité de la métaphysique cartésienne, nous ne pensons toutefois pas qu'elle réside dans la seule notion d'un Dieu cause de soi mais bien plutôt dans les liaisons nécessaires établies entre les attributs divins (notamment entre infinité, substantialité et simplicité), dans la connaissance réelle que l'entendement humain a de ces liaisons et dans la doctrine de la liberté divine. Pour défendre cette originalité de Descartes, la méthode la moins mauvaise nous semble encore être celle mise en œuvre par les historiens de la philosophie.

L.D.

2.1.13. RENAULT (Laurence), *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris, P.U.F., Épipiméthée, 2000, 222 p. L'étude de L. Renault est subtile et détaillée, et il n'est pas aisé de la résumer. L'approche commune de la philosophie et de la psychologie morales de Descartes consiste à les mettre en relation avec le stoïcisme. Mais l'A. propose, d'une manière tout à fait réussie, une perspective nouvelle sur le sujet. L'étude est centrée sur les notions cartésiennes de sagesse et de félicité (béatitude), du point de vue de leur relation avec les notions de sagesse et de félicité chez Aristote et dans la tradition aristotélienne. L. Renault cherche à montrer, tout à la fois, que l'élaboration cartésienne de ces notions centrales se fait en

réaction contre les perspectives aristotéliennes, et que cette élaboration n'est autre qu'un développement et une réforme de ces mêmes perspectives. En bref, elle montre comment la conception cartésienne de la sagesse et de la félicité naît de la confrontation de D. avec la pensée de ses professeurs aristotéliens et avec celle d'Aristote lui-même. C'est que ces notions sont étroitement liées à la conception cartésienne de la « vraie philosophie ». Ainsi, dans la mesure où celle-ci est un rejet explicite de la conception aristotélienne du savoir philosophique, elle implique la dénonciation de la conception aristotélienne de la sagesse et de la félicité qui en est le couronnement.

Les trois premiers chapitres du livre portent sur la critique cartésienne de la conception aristotélienne de la sagesse. Le chapitre I s'intéresse au lien entre sagesse et admiration chez Aristote, la conception aristotélienne de la sagesse comme contemplation du divin se fondant sur le lien entre philosophie et admiration (p. 15-16). L'A. soutient que D. rejette cette perspective dès les *Regulae*, la sagesse résidant pour lui dans la contemplation de la vérité (p. 17-20). L'obstacle majeur que présente l'aristotélisme pour la perspective de la connaissance vraie et certaine qui est au centre des préoccupations cartésiennes réside dans le fait que la philosophie commence avec l'admiration, et qu'elle est imprégnée d'admiration (p. 20-27). Pour D., la connaissance vraie implique le discernement des natures simples et de la manière de les combiner, ce qui est fondamentalement opposé à l'admiration, en tant qu'elle porte sur ce qui est rare, extraordinaire, et que nous ne comprenons pas. Du point de vue de la connaissance vraie, il ne peut y avoir d'admiration. Ainsi, le refus de la connexion entre admiration, connaissance et sagesse est tout à fait central dans la pensée de Descartes (p. 27-42).

Dans le deuxième chap., L. Renault considère le fait que, en dépit de sa critique générale de l'admiration, D. légitime l'admiration à l'égard de Dieu. L'A. soutient que la critique de l'admiration ne vaut que pour le fini, et que l'admiration est, pour Descartes, appropriée à la considération de l'infini (p. 51-58). Elle montre aussi que le fait que nous puissions admirer la nature divine ne réintroduit pas pour autant la perspective d'une sagesse consistant dans la contemplation de Dieu (p. 59-62).

Le titre du troisième chap. est « Admiration et connaissance ». Ici apparaît un autre thème important, celui de la volonté, opposée à l'intellect. Dans la mesure où l'admiration trouve sa fonction dans la considération de l'infini, pour D., l'intellect humain et sa connaissance ne sont pas dignes d'admiration. Descartes désavoue ainsi la thèse aristotélienne selon laquelle c'est l'intellect qui est ce qu'il y a de plus semblable au divin en l'homme. La volonté humaine, en revanche, est infinie, et ainsi, elle est digne d'admiration : c'est par elle que nous ressemblons le plus à Dieu selon D. C'est ainsi par la volonté, et non par la connaissance que nous atteignons l'authentique félicité.

Avec le chap. IV, l'A. passe de la critique cartésienne de la conception aristotélienne de la sagesse à l'analyse de la conception cartésienne de la félicité. L. Renault concède que dans une première phase de sa pensée, Descartes semble définir la félicité par la contemplation du divin. Mais, selon elle, il ne s'agit que d'une « félicité par provision », par analogie avec la morale par

provision de la troisième partie du *Discours de la méthode*, en attendant de pouvoir définir la vraie félicité, liée à la « vraie philosophie ». Cette félicité authentique est le sujet du chap. V. La vraie philosophie nous donne les moyens d'atteindre à la béatitude en nous montrant le souverain bien (p. 157-158). Et l'admiration joue un rôle dans cette orientation vers le plus haut des biens pour nous, en tant qu'elle est associée à l'infinité de la volonté et à son droit usage, et qu'elle est une des déterminations de la générosité.

Un des aspects les plus impressionnants de l'ouvrage de L. Renault est son analyse de la théorie cartésienne des passions, et tout particulièrement de la passion de générosité, en relation avec la théorie des passions, d'inspiration aristotélicienne, de saint Thomas – analyse qui occupe une large partie du chap. V (p. 160-173). L'A. propose une comparaison très détaillée de la liste cartésienne des passions et de celle de saint Thomas. Elle soutient, d'une manière très convaincante, la thèse surprenante selon laquelle « le dénombrement cartésien des passions primitives n'est [...] que la reprise du dénombrement thomiste, mais conformé aux exigences de la méthode définie par la philosophie vraie » (p. 160 ; cf. p. 170). Ainsi, la théorie cartésienne des passions se révèle, d'une manière tout à fait surprenante, n'être pas tant un rejet, qu'une réforme de la tradition aristotélicienne.

Cela conduit directement au chap. VI, le dernier, où l'A. achève son analyse de la théorie cartésienne de la félicité. C'est la générosité qui constitue, non seulement la connaissance du souverain bien, mais sa possession. Et la notion cartésienne de générosité n'est que la réforme de la conception aristotélicothomiste de la magnanimité (p. 186 sq.). Certes, pour Thomas d'Aquin, la magnanimité est une vertu, tandis que pour D. la générosité est une passion. L'A. ne considère pas cela comme un problème, dans la mesure où, pour D., à l'inverse de Thomas d'Aquin, il n'y a pas de différence irréductible entre passion et vertu (p. 191-195). Mais D. se livre à une réinterprétation fondamentale de la notion de magnanimité. Celle-ci, pour Thomas d'Aquin, est liée à la grandeur et à l'honneur. La grandeur est associée aux biens extérieurs, et l'honneur à la gloire. La générosité cartésienne est une magnanimité réformée, en ce qu'elle est liée à quelque chose d'intrinsèque : la volonté libre. De même, il ne s'agit plus, dans la générosité, d'honneur, ou de reconnaissance d'autrui, mais d'estime de soi.

Ainsi, la félicité est liée non pas à l'intellect et à la contemplation du divin, mais à la volonté et à sa liberté. La « félicité volontaire » est tout à la fois le rejet de l'héritage aristotélicien et la transformation de cet héritage. Bien que Descartes rejette la conception aristotélicienne du sage, sa conception de la générosité dérive de l'idéal de la magnanimité de la tradition aristotélicienne.

Cette courte recension ne peut rendre justice à la richesse des analyses que l'A. consacre à ces problèmes. Cet ouvrage constitue une importante contribution pour la compréhension des thèses cartésiennes sur ces questions centrales, et pour l'explicitation de la relation de ces thèses avec celles des prédécesseurs de D.

2.2. CARTESIENS

2.2.1. FATTORI (Marta), *Linguaggio e Filosofia nel Seicento Europeo*, Firenze, Leo Olshcki Editore, Lessico Intellettuale Europeo, vol. 83, 2000, xxxiv-430 p. Ce copieux volume rassemble quatorze études sur trois hommes bien différents : Bacon, l'homme de tous les compromis, des fidélités successives, Comenius, l'homme à l'unique idéal, et Descartes, le sage prudent, considérés sous l'angle de la terminologie philosophique. Le chancelier d'Angleterre, le frère morave et le gentilhomme poitevin sont trois figures emblématiques de la première moitié du XVII^e siècle européen. Mais la chronologie n'est pas le seul point commun entre ces trois auteurs. D. connaît sur Bacon beaucoup plus de choses qu'il n'en veut convenir ; il envie sa fortune et sa possibilité de faire de nombreuses expériences. Une étude encore inédite sur Fortin de la Hoguette rappelle son rôle d'intermédiaire pour introduire en France les textes du philosophe anglais. D. aurait aussi rencontré Comenius, et chaque article apporte des informations ou des lumières sur leurs rapports complexes. On retrouve dans ce recueil (p. 227-249) une version augmentée du liminaire paru en 1998 dans le *BC XXV*, sur les résonances baconiennes dans la préface (anonyme) des *Passions de l'âme*. Enfin, une longue étude sur le latin comme langue philosophique aux XVII^e et XVIII^e siècles reprend quelques-unes des intuitions et des recherches majeures de la savante éditrice du *Lessico filosofico* pour la langue latine (dont trois fascicules sont parus). Cet ouvrage érudit constitue une référence capitale pour l'étude de la langue philosophique à l'époque moderne.

J.-R. A.

2.2.2. GRANADA (Miguel Ángel), *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Madrid, Herder, 2000, 514 p. Il est très enrichissant de procéder à une lecture comparative des ouvrages de M. A. Granada et de T. Gregory (voir **2.2.3.**), car tous deux nourrissent la même ambition : comprendre la fin de la Renaissance et l'entrée dans l'âge classique comme un processus complexe, enraciné dans l'histoire des idées et des sciences. Si la modernité s'inaugure par un événement, une rupture ou une décision dont la figure de D. constituerait le parangon, encore faut-il comprendre ce qui rend cet événement possible. C'est ce que fait cet ouvrage, et c'est la raison pour laquelle il concerne les études cartésiennes même s'il ne consacre spécifiquement à D. que quelques petites pages (p. 32-50 et 361-378).

Pour s'orienter dans la masse d'informations historiques que propose l'ouvrage, le lecteur cartésien pourra se saisir comme d'un fil conducteur du thème de la toute-puissance divine, moins étudié ici dans son contexte proprement théologique que dans le cadre plus délimité du débat cosmologique. Celui-ci s'est entièrement focalisé, à partir des années 1570, sur l'apparition d'une étoile nouvelle (novembre 1572), le présent recueil constituant à ce jour le dossier le plus complet sur l'onde de choc que provoqua cette apparition dans le monde scientifique européen. Le simple fait qu'une étoile nouvelle apparaisse dans le ciel des fixes suffisait à rendre caduque la thèse aristotélicienne de l'inaltérabilité des cieux. Restait pourtant à comprendre les vraies causes du

phénomène : soit il relève de la puissance extraordinaire de Dieu, auquel cas en le causant Dieu est libre mais il n'est pas immuable, soit l'on refuse, comme le fait explicitement Bruno, la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, et l'on sauvegarde la légalité du phénomène au détriment de la transcendence divine par rapport au plan de la nature.

Tel serait, à le résumer fort brièvement, le dilemme dont D. hérite, et le débat qu'il tranche. C'est donc fort logiquement que les pages consacrées à D. insistent sur les lettres à Mersenne de 1630 et à Mesland de 1644. L'A. estime que D. assume la distinction scolastique entre *potentia absoluta / ordinata*, même s'il en évite la terminologie, et fait des vérités mathématiques l'objet de la *potentia ordinata* au lieu de les confondre avec le Verbe. Ainsi D. maintient-il à la fois la nécessité des lois de la nature et la liberté de leur auteur. Mais ne doit-on pas objecter que si D. évite la terminologie scolastique, c'est que la puissance divine, étant surtout incompréhensible, répugne en tant que telle à toute espèce de *distinguo* rationnel ? Encore que la question reste ouverte, l'ouvrage n'en appartient pas moins au tout petit nombre de ceux qui ouvrent de grandes perspectives sur l'histoire de l'esprit.

E. M.

2.2.3. GREGORY (Tullio), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Préface de Jean-Robert ARMOGATHE, traduction française par Marilène RAIOLA, Paris, P.U.F., Épiméthée, 2000, vi-366 p. Encore que ce livre, constitué d'études et d'articles dispersés au fil des temps et des lieux, ne comporte aucune pièce nouvelle, il n'en demeure pas moins tout à fait nouveau : comme après-coup apparaît ici, en ses principales articulations, une théorie de la rationalité moderne originale et soigneusement documentée par T. Gregory, depuis ses recherches sur les atomistes : Basson et Van Goorle (1964-1966), jusqu'à celles, plus récentes, sur Charron, Gassendi et le libertinisme. Pour le dire d'une phrase, l'A. critique l'interprétation « ouvertement apologétique qui réduit entre autres au mécanisme cartésien l'origine bien plus complexe du rationalisme moderne ».

Cet ouvrage prend sa place aux côtés des études classiques de R. Lenoble ou de R. Pintard, et remet en cause certaines représentations aujourd'hui trop bien reçues des historiens des idées. Trois points retiennent particulièrement l'attention : le premier concerne le rôle exact de l'aristotélisme renaissant dans la genèse de la raison classique. L'A. montre que l'époque classique a explicitement fait le lien entre la doctrine d'un Machiavel et un aristotélisme padouan (Cremonini, Pomponazzi) militant pour l'explication naturelle des miracles, contre la Providence et la création, voire professant l'origine politique des religions. Ceci permet de détruire le « mythe historiographique » selon lequel le naturalisme de la Renaissance n'aurait enfanté qu'un « concept de nature et de causalité archaïque et magique », et la funeste confusion de la nature et de son créateur.

Le second point concerne l'interprétation et la lecture de Charron. On sait que le « livre scandaleux » de Pierre Charron a donné lieu à une vive polémique dans les années 1615-1630. La connaissance de ce débat est indispensable pour

comprendre la genèse de la philosophie morale de D. (qui s'était d'ailleurs fait offrir un exemplaire de la *Sagesse* alors qu'il allait se consacrer à l'élaboration de ses maximes morales). L'A. se démarque des interprétations fidéistes de Charron, et y voit plutôt l'affirmation de la souveraineté et de l'autonomie de la raison humaine, essentiellement sceptique et libérée de ses divagations spéculatives.

Le troisième point concerne l'histoire de l'atomisme dans son rapport avec la genèse de la physique mécaniste. Parfait connaisseur de cette tradition et des prédécesseurs de Gassendi comme Basson, Van Goorle et Sennert, l'A. détruit un troisième mythe historiographique reposant sur la confusion entre l'histoire de l'atomisme et celle du mécanisme. Comme il le montre au contraire, l'atomisme de la plupart de ces *minores* rime mieux avec l'animisme, le vitalisme, le finalisme, qu'avec les principes de la philosophie de D. ou de Hobbes. Remarquons qu'à cet égard Beeckman, qui n'est guère évoqué ici, ferait plutôt figure de dissident !

Ne concerne directement le cartésianisme que le célèbre article « Dieu trompeur et malin génie ». En se référant à des thèses développées par G. Biel et G. de Rimini (mentionnées par Mersenne, AT VII, 125, elles sont aujourd'hui rendues accessibles en français dans *La Puissance et son ombre de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994), l'A. donne un contenu précis à la *vetus opinio* mentionnée dans la *Meditatio I^a : Deum esse qui potest omnia*. Ceci permet de repenser à nouveaux frais le rapport entre Dieu trompeur et malin génie, et montre s'il le fallait encore qu'une connaissance précise des traditions médiévales est indispensable à la bonne intelligence de l'*ordo rationum*.

E. M.

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

3.1.4. CANZIANI (Guido), GRANADA (Miguel) & ZARKA (Yves-Charles) édés., *Potentia Dei, L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento, 2000, 688 p. Ce fort volume rassemble les actes de trois colloques sur la puissance divine qui se sont tenus, de 1995 à 1998, à Barcelone, Milan et Paris. L'ensemble s'organise en cinq parties : une brève section est d'abord consacrée aux *Precedenti medievali* (p. 11-41) ; sont ensuite rassemblées les études consacrées à la Réforme et à la Renaissance (p. 43-154) ; puis celles qui concernent la scolastique tardive (p. 155-236). L'étude de la question au dix-septième siècle occupe les deux dernières parties. Elle s'articule autour de deux problèmes : *La ridefinizione dell'ordine* (quatrième partie, p. 237-545), et *Persistenza o declino dell'omnipotenza ?* (cinquième partie, p. 547-679). On n'évoquera ici que les études portant sur la question de la toute-puissance chez Descartes.

L'article de J.-P. Cavallé, « Dieu trompeur, doctrine des équivoques et athéisme : entre Grégoire de Valence et Descartes », (p. 317-334 ; **3.1.53**), dans

une optique qui se veut complémentaire de celle adoptée par T. Gregory dans ses travaux sur les antécédents médiévaux des notions de « Dieu trompeur » et de malin génie », s'intéresse à la critique de l'hypothèse de la tromperie divine dans la théologie de la fin du xvi^e et du début du xvii^e s. L'étude s'appuie sur des textes de John Barnes (qui dénonce tout à la fois l'hypothèse de la tromperie divine et la doctrine jésuite des équivoques), Nicolas Abram et Francisco Suarez, qui attestent que la réfutation de la thèse selon laquelle, absolument parlant, Dieu a la puissance de nous tromper a pour enjeu de combattre l'athéisme, lien que l'on retrouve chez Descartes (p. 321). L'A. émet l'hypothèse intéressante que, si Descartes évite soigneusement de s'impliquer dans les enjeux polémiques et les préoccupations religieuses et morales des théologiens, « l'argument du Dieu trompeur chez Descartes [...] n'est pas tant inspiré par les théologiens médiévaux [...] que par leurs critiques modernes, lorsqu'ils envisagent les conséquences d'une telle doctrine pour la foi » (p. 334).

L'étude d' E. Scribano intitulée « Quel che Dio non puo fare. Descartes e i limiti della potenza divina », (p. 335-350 ; **3.1.182**), porte principalement sur la sixième *Méditation*, et l'explication cartésienne de l'erreur de l'hydropique, qu'elle interprète comme une théorisation de l'impotence divine, fondée sur l'affirmation de l'immutabilité divine. L'A. met en évidence la portée de ce texte pour la question de la puissance divine, en invoquant en parallèle les deux autres cas, où, selon Descartes, la puissance divine paraît limitée par l'immutabilité divine : celui de l'immutabilité des vérités créées par Dieu (telle que Dieu ne peut pas changer ces vérités, même s'il les établit en toute indifférence), et celui de la déduction des trois lois fondamentales de la nature à partir de l'immutabilité divine, qui décide, non seulement de la permanence, mais du contenu même de ces lois. Concernant ces deux restrictions apparentes de la puissance divine par l'immutabilité divine, l'A. fait remarquer qu'elles ne consistent qu'en ce que Dieu ne peut pas faire ce qu'il ne peut pas vouloir, ce qui ne signifie nulle impotence à proprement parler. Il n'y a là aucun conflit entre ce à quoi s'étend la volonté de Dieu et l'immutabilité divine. En revanche, le cas de l'hydropique manifeste que Dieu ne peut faire ce qu'il veut, en ce que, voulant que les sensations servent à la conservation du composé humain, il ne peut éviter que dans certains cas, rarissimes, les sensations ne remplissent pas cette finalité, voire s'y opposent. C'est que, remarque l'A., l'analyse cartésienne de l'erreur pratique ne se fait pas dans les mêmes termes que l'analyse de l'erreur théorique proposée par la quatrième *Méditation*. Ce qui principalement les distingue, c'est que Descartes s'autorise, dans la sixième *Méditation*, une affirmation concernant les fins de Dieu relativement au rôle conféré à la sensation dans l'horizon de l'union de l'âme et du corps. C'est l'affirmation selon laquelle Dieu a donné pour fonction à la sensation la conservation de l'union de l'âme et du corps qui permet en effet de dire que Dieu ne peut pas satisfaire à ses propres fins dans tous les cas, et qui atteste d'un cas de véritable impotence divine. En revanche, la quatrième *Méditation*, outre la question de l'usage que l'homme fait de son libre arbitre, laisse ouverte la question des fins de Dieu, et notamment la possibilité que l'erreur humaine, loin de contrarier le dessein divin, contribue à la perfection maximale du monde.

La question est dès lors la suivante : qu'est-ce qui peut motiver une telle assertion, bien peu cartésienne, sur les fins de Dieu relativement à l'union de l'âme et du corps ? L'A. avance l'hypothèse qu'il s'agit, pour Descartes, de contrer la thèse, d'inspiration aristotélicienne, selon laquelle l'union de l'âme au corps s'explique parce que l'intellect humain ne peut penser sans s'appuyer sur la sensibilité. Il s'agirait donc, pour Descartes, d'affirmer une autre finalité de l'union, afin de neutraliser tout retour, au sein même de sa propre pensée, d'un argument en faveur d'une conception empiriste de la connaissance humaine. C'est donc en conséquence de son ambition de fonder la certitude du savoir humain, que Descartes serait conduit à développer, dans ce cas, une théorie de l'impotence divine. Au cœur de cette démonstration, fondée sur une lecture très fine et précise des textes, la mise en évidence de la nécessaire légalité de l'action divine (p. 342-343), dont on connaît l'enjeu ultérieur pour la pensée de Malebranche et les débats qu'elle a suscités, retient tout particulièrement l'attention.

Dans « Toute-puissance de Dieu et nécessité des principes physiques chez Descartes », (p. 351-368 ; **3.1.37**), le propos de J.-M. Beyssade est d'étudier « ce que la métaphysique de Descartes apporte ou retire à sa physique » (p. 352), à partir de la manière dont cette articulation s'explique dans les *Principia*. Si, en effet, la métaphysique est ce qui peut fournir aux principes de la physique un fondement *a priori* et ainsi une nécessité absolue, elle entoure aussi cette nécessité, du fait de la toute-puissance divine, d'un « halo de contingence » (p. 354). L'A. étudie cette ambivalence de la métaphysique eu égard à la physique cartésienne sur trois exemples, qui illustrent la manière dont l'explicitation des principes de la physique cartésienne se modifie, du *Monde* aux *Principia*, en relation avec le fondement métaphysique qui leur est conféré : la théorie du vide, l'hypothèse cosmogonique, la doctrine du premier élément. La négation du vide devient apodictique dans les articles 16-18 de *Principia* II, au nom de la contradiction qu'implique pour nous la notion de vide. De même, l'hypothèse cosmogonique ne s'appuie plus sur un état initial de chaos, « entière confusion <qui> frise la contradiction » (p. 362), mais sur l'état le plus proche de la parfaite égalité. Enfin, concernant la divisibilité à l'infini de la matière, les *Principia* affirment qu'elle est effective dans l'élément du feu, et non plus seulement possible, bien que notre pensée ne puisse concevoir une telle division en acte à l'infini. On voit ainsi que, si la toute-puissance divine intervient pour soutenir nos idées claires et distinctes, dans la mesure où nous sommes assurés que Dieu peut faire tout ce que nous concevons clairement et distinctement, en revanche, nous ne pouvons pas pour autant assurer que Dieu ne peut pas faire ce qui implique contradiction pour nous, puisqu'il peut tout. C'est par la toute-puissance divine que la physique s'élève à la nécessité, au-delà de la contingence du donné, mais, dans cette mesure même, cette nécessité ne vaut que pour la sphère du créé, la puissance divine ne s'y laisse pas elle-même enfermer.

L'article de T. Sorell, « Descartes, the divine will and the ideal of psychological stability », (p. 369-385 ; **3.1.191**), aborde la question de la conception cartésienne de la puissance divine en tant qu'elle constituerait le modèle selon

lequel Descartes aurait conçu le développement optimal de l'intellection et du choix volontaire en l'homme. L'idéal de « stabilité d'esprit » (certitude du savoir et ferme usage de la volonté) résulterait du transfert à l'homme de caractéristiques de la nature divine qui s'expriment dans l'immutabilité des vérités éternelles créées. L'A. considère en effet que l'immutabilité divine n'est pas seulement la condition, mais le modèle de la *scientia* cartésienne (p. 379), laquelle en tant qu'elle est *unshakeable* et vraie, ressemble à la connaissance divine. D'un point de vue pratique, on assisterait à la même transposition, puisque « *the good human use of the free will is like God's use of his own will : like God, the human agent who uses his free will properly never has a reason to reconsider his choices* » (p. 384). Qu'on puisse contester que les idéaux cartésiens de connaissance indubitable et de contentement solide soient adaptés aux conditions réelles de l'acquisition du savoir et de l'action humaines nous paraît légitime. Mais soutenir que ces idéaux seraient, pour Descartes, une manière de donner pour modèle à la connaissance et à l'action humaines, la connaissance et le vouloir divin, en occultant tout ce qui les distinguent, au profit de la seule « stabilité », c'est rendre univoque ce qui ne saurait l'être pour le philosophe.

L.R.

3.1.5. CRANE (Tim) & PATTERSON (Sarah), éd., *History of the Mind-body Problem*, London – New York, Routledge, Studies in the History of Philosophy, 2000, VIII-255 p. Ainsi que le soulignent les éditeurs dans l'*Introduction* (p. 1-12), Feigl décrivait avec raison le problème de l'esprit et du corps comme « *a cluster of intricate puzzles* » (p. 1) : en fait, le débat en cours manifeste une pluralité d'interprétations sur la nature du problème, qui réside pour certains dans le dualisme esprit-corps, pour d'autres dans le physicalisme (p. 1). Il s'agit, dans ce volume, de comprendre quelques-unes des solutions centrales de la discussion contemporaine à partir d'une perspective historique qui considère les trois paradigmes qui ont dominé la philosophie occidentale : l'aristotélien, le cartésien et le physicaliste (p. 2).

L'intervention de Sarah Patterson (**3.1.156**) ouvre le groupe des études consacrées à D. (trois, sur un total de huit contenues dans le recueil) avec une question intentionnellement provocatrice : « How cartesian was Descartes ? » Le but est de déterminer dans quelle mesure certaines thèses souvent étiquetées comme « cartésiennes » manifestent adéquatement ce que D. a effectivement soutenu (p. 71). L'adjectif *cartesian* est souvent associé au scepticisme ou au dualisme et, de ce point de vue (qui est le point de vue d'auteurs comme M. Burnyeat et B. Williams), la clé de la pensée cartésienne réside dans un subjectivisme guidé, par la recherche de la certitude comme par son but ultime (p. 70-71). Cette interprétation, selon l'A., dénature ce qui est le vrai projet de D. : les « *fundamenta* » que la *Meditatio I* veut rétablir ne sont pas ceux de l'indubitabilité, mais ceux de la physique dont ils sont, d'après le schème de la Lettre-Préface aux *Principes*, les racines métaphysiques (l'A. s'appuie sur Garber et Gilson, cf. p. 104, n. 39). La stratégie de la *Meditatio I* est dirigée contre le rôle central que l'aristotélisme assigne aux sens et à l'imagination

(p. 77-88). Dans cette optique, c'est aussi la lecture de la *Meditatio II* qui est concernée : la *Synopsis* laisse clairement comprendre que l'importance du *cogito* réside, chez D., non dans la seule possibilité de dépasser le doute sceptique, mais dans la fonction d'enseigner à distinguer la nature intellectuelle de la nature corporelle ; et que tel soit le but de la *Meditatio II*, les *Secundae Responsiones* le déclarent explicitement (p. 89). Ainsi, dans le tournant subjectiviste qu'on attribue souvent à D., il ne faut pas lire la tentative de fonder la connaissance du monde extérieur sur la base de la certitude du sujet ni comme un refuge dans l'intériorité face au scepticisme à l'égard du monde extérieur mais, plutôt, ce qui nous permet de remplacer « *our erroneous sense-based image of the world with the geometrical image of Cartesian physics* » (p. 102).

Dans « *The emergence of the Cartesian mind* » (3.1.109), Susan James se propose de ramener les motivations qui ont conduit D. à sa propre conception de la *mens* à la nécessité – que l'auteur des *Meditationes* sentait profondément – de résoudre les difficultés philosophiques et théologiques que l'aristotélisme avait rencontrées historiquement (il suffit de penser à Pomponazzi) d'une façon qui pût être cohérente avec la doctrine catholique et, en même temps, rationnellement convaincante (p. 119). Descartes, selon l'A., hérite des différents aspects du thomisme en les incorporant à une nouvelle conception de la relation entre esprit et corps ; ainsi, introduisant une distinction substantielle entre corps et esprit, et la faisant correspondre à la distinction entre matériel et immatériel, corruptible et incorruptible, D. pose, sur le plan métaphysique, les conditions pour la résolution de beaucoup d'obstacles à la doctrine de l'immortalité de l'âme (p. 124). Il est vrai que certains problèmes continuent à se poser : si le dualisme permet d'éluder dans une certaine mesure le problème de la localisation de l'âme – au centre d'un ancien débat – il fait néanmoins remonter à la surface, sous une nouvelle forme, le problème de l'union entre esprit et corps, qui dans l'analyse cartésienne semble affaiblie (p. 125). Cela explique le refus des contemporains de D. de juger convaincante sa solution qui, malgré ces critiques, a survécu, en devenant un moment radical dans l'histoire de la philosophie moderne (p. 128).

L'étude de John Cottingham, « *Intentionality or phenomenology ? Descartes and the objects of thought* » (3.1.59) est dans une certaine mesure liée à celle de Patterson. Cottingham combat une certaine interprétation du subjectivisme de D., en soulignant que la perspective des *Meditationes* a toujours donné lieu à des interprétations erronées de la conception cartésienne de l'esprit et de ses objets. On a souvent attribué à D. une conception privatisée ou psychologue de l'esprit et de ses objets. Au contraire, l'usage cartésien du mot « idée » manifeste une parenté avec Platon, plutôt qu'avec Locke, parce que D. voit en elle une notion plus formelle que psychologique, comme il est évident, par exemple, dans la définition des *Secundae Responsiones*, où l'idée, qui est « *forma cujuslibet cogitationis* » (AT VII, 160), est bien distincte de la pensée. Si, d'un point de vue psychologique, les idées ne sont que des *modi* de l'esprit, du point de vue représentatif elles ont un certain contenu et, pour cette raison, « *are in some respects more like publicly accessible concepts than private psychological items* » (p. 132). De ce point de vue, la discussion sur les *verae*

naturae qui accompagne la preuve *a priori* est paradigmatique parce qu'elle montre comment, chez D., les idées sont des objets de l'esprit indépendants de la psychologie humaine (p. 134). Les idées sensibles semblent faire exception à cette reconduction à l'intentionnalité. Cette position, qui sera explicite chez Malebranche, paraît impliquée dans quelques expressions de D., comme la description non cognitive de la douleur de la *Meditatio VI* (« *ex isto nescio quo doloris sensu* »). Si telle était la conception de D., on se trouverait face à une négation de la thèse de Brentano selon lequel l'intentionnalité est l'*hallmark* du mental. Mais la conception cartésienne est « *Janus-faced* » : D. est parfois séduit par l'idée de l'esprit comme théâtre privé, mais la ligne dominante de sa pensée fait largement place à un « *residual realm of the mental that can adequately be characterised in terms of the capacities of language-users and the intentional content of ideas* » (p. 144). En effet, D. soutient que les idées sensibles exhibent à l'esprit (*menti exhibere*) une réalité et, en tant que telles, ont donc de l'intentionnalité. Ainsi, « *the more closely one looks at what Descartes says about sensory ideas, the more it emerges that they are indeed representational* » (p. 138). Il faut reconnaître la manière particulière dont cette représentation se réalise, comparée aux idées mathématiques : ici, à la place d'une présentation transparente des propriétés de l'extension, les idées ont une certaine opacité et la structure des objets ne répond pas à ma manière de me les représenter (p. 139). Néanmoins, bien que ces idées ne soient pas des perceptions claires et distinctes (p. 138), elles sont de toute façon « *about something* » (p. 139), dans la mesure où elles fournissent des informations sur les couches internes de notre corps et sur sa relation avec les corps qui nous entourent (p. 139). Dans cette optique, la tâche du savant cartésien est, en un sens, comparable à celle du psychanalyste freudien, parce que, comme ce dernier, il doit déchiffrer un code (et ici la référence à Marion est explicite, cf. p. 146, n. 22) – non pas, naturellement, le code utilisé par l'esprit dans les rêves, mais celui qui règle nos expériences sensorielles (p. 140). Comme D. le dit dans *Le Monde*, les sensations sont des signes établis par la nature ; mais, si les idées sont comme des signes, si elles ont de l'intentionnalité, alors la conception cartésienne de l'esprit rejoint celle de Brentano, ce qui est donné dans l'expérience sensorielle relève de l'intentionnalité phénoménologique (p. 140).

I. A.

3.1.8. GAUKROGER (Stephen), SCHUSTER (John), & SUTTON (John), eds., *Descartes' Natural Philosophy*, London – New York, Routledge, Routledge studies in seventeenth-century philosophy, vol. 3, 2000, XII-767 p. Ce fort volume traite de l'ensemble de la science naturelle cartésienne en trente contributions, l'une d'elles (n° 22) se découpant en six moments. L'ensemble s'articule en cinq parties, traitant respectivement de la mécanique et de la cosmologie (I), de la méthode, de l'optique et du rôle de l'expérimentation (II), de la physiologie (III), de l'imagination et de la représentation (IV) et enfin de l'âme et du corps, de la pensée et de la sensation (V). L'ouvrage se termine par une bibliographie, très largement dominée par la littérature de langue anglaise et plutôt par-

tielle (absence, p. ex., de M. Kobayashi, et même de J. Laporte) et un bref index. Si la répartition des contributions des parties I à III est aisément compréhensible, celle des deux dernières parties paraît moins immédiate : la quatrième décrit plutôt les aspects épistémologiques (le rôle de l'imagination dans la connaissance), tandis que la cinquième thématise plus précisément le « dualisme ».

L'introduction définit les choix généraux adoptés ici : il s'agit de mettre l'accent sur le contexte scientifique de D., de manière à comprendre sa fonction de pionnier en philosophie mécanique et son insertion dans les différentes traditions liées à la philosophie naturelle, dans le double sens de science (ou des sciences, sans unité présumée) d'une part, et d'autre part de tentative « d'expliquer de manière systématique la nature de la matière » (p. 2). On reprendra ici, de manière nécessairement très sommaire, les objets des différentes contributions.

(I) Dennis Des Chene analyse dans la première contribution les notions d'acte et d'accident réel chez les Conimbres (« Descartes and the natural philosophy of the Coimbra commentaries », **3.1.63**) ; puis K. van Berkel reprend de sa thèse (cf. *BC XIV*, 2.2.2.) quelques indications sur la dette de D. à l'égard de Beeckman, en précisant la chronologie des rencontres et des conflits (« Descartes' debt to Beeckman : inspiration, cooperation, conflict » **3.1.208**). On reste néanmoins perplexe de voir qu'un principe d'inertie est encore attribué sans discussion à Beeckman (p. 50), tandis que rien n'évoque les avancées de cet auteur, pourtant notoires, dans l'investigation des règles du choc. S. Gaukroger (« The foundation role of hydrostatics in Descartes' natural philosophy », **3.1.83**) montre, de manière très précise, le rôle de fondation de l'hydrostatique et de la statique dans la cosmologie, la cinématique et l'optique cartésienne, en l'opposant à Galilée et Newton (pour qui le milieu oppose toujours une résistance au mouvement, tandis que, chez D., le tourbillon emporte les corps avec lui). Est pointée la difficulté bien connue de la quatrième règle du choc. Sans doute, l'hypothèse même de la fluidité des cieux et sa centralité (*Principes de la philosophie*, et non *Principia*, IV, art. 206, reprise de III, art. 46) aurait pu trouver ici matière à discussion. L'art. de Peter McLaughlin (« Force, determination and impact » **3.1.135**) relatif à la conservation du mouvement, à sa détermination et aux règles du choc avait déjà été partiellement publié sous deux formes différentes. Il offre une analyse circonstanciée de la notion de détermination (p. 87 sq.). Le bref (et remarquable) article de Daniel Garber (« A different Descartes : Descartes and the programme for a mathematical physics in his correspondence », **3.1.78**) est la reprise, avec quelques modifications de détail, de la contribution « A different Descartes » publiée dans le recueil *La Bibliografia Intelletuale di René Descartes attraverso la Correspondance* (Naples, 1999), qui traite en particulier de la question de la chute des corps. Cette partie s'achève avec trois contributions traitant de la postérité cartésienne : Desmond Clarke (« Causal powers and occasionalism from Descartes to Malebranche », **3.1.55**) décrit la question de la causalité après D. dans l'occasionalisme (La Forge, Malebranche, Cordemoy), Theo Verbeek (« The invention of nature : Descartes and Regius », **3.1.215**)

traite du rapport à Regius et Peter Harrison (« The influence of cartesian cosmology in England », **3.1.94**) de l'influence de la cosmologie cartésienne en Angleterre, en analysant notamment la *Theory of Earth* de Th. Burnet dans son rapport au livre IV des *Principia philosophicae*.

(II) Les aspects méthodologiques sont examinés ici dans une préhistoire de la logique cartésienne par l'article de Timothy J. Reiss (« Neo-Aristotle and method, between Zabarella and Descartes », **3.1.162**), à propos principalement de Zabarella ; Dennis L. Sepper (« Figuring things out : figurate problem-solving in the early Descartes », **3.1.183**) met l'accent sur le statut des représentations figurées chez le jeune D., dans l'ensemble du *corpus* allant du *Compendium musicæ* aux *Regulæ*, en l'associant à la théorie de l'imagination. Le modèle épistémologique de l'arc-en-ciel est analysé par J.-R. Armogathe (« The rainbow : a privileged epistemological model », **3.1.26**). La contribution de John A. Schuster (« Descartes *opticien* : the construction of the law of refraction and the manufacture of its physical rationales, 1618-1629 », **3.1.180**) présente une étude très détaillée de la loi de la réfraction et reconstruit le parcours cartésien y conduisant. Alberto G. Ranea analyse dans la *Recherche de la vérité* une tentative de déconstruction du savoir expérimental (« A 'science for honnêtes hommes' : La recherche de la vérité and the deconstruction of experimental knowledge », **3.1.161**). Trevor McLaughlin conclut la section en examinant l'attitude expérimentale de Jacques Rohault (« Descartes, experiments, and a first generation cartesian, Jacques Rohault », **3.1.134**).

(III) L'une des originalités du volume est de prêter une grande attention aux questions de physiologie. A. Bitbol-Hespéries en présente une synthèse reprenant notamment une conférence, encore inédite, de la journée consacrée à M. Grene en 1996 (« Cartesian physiology », **3.1.40**). Stephen Gaukroger examine la difficulté à concilier mécanisme et téléologie, tant dans le cas des animaux que des hommes (« The resources of a mechanist physiology and the problem of the goal-directed processes », **3.1.84**). Katherine Morris désigne les deux buts de la théorie des « bêtes-machines » (l'expression n'est ni plus ni moins justifiée que celle d'animal-machine), celui d'une réfutation de la doctrine aristotélicienne d'une âme principe de vie et de croissance et celui d'une réfutation de la pensée animale attribuée à Montaigne, et y oppose les arguments cartésiens (« *Bêtes-machines* », **3.1.141**). L'article de Peter Anstey examine les différentes réponses à la théorie cartésienne du mouvement du cœur proposées en Angleterre : Harvey, Digby, Henry Power (le premier *natural philosopher* anglais fortement influencé par D.), Boyle et le physiologiste R. Lower (« Descartes'cardiology and its reception in english », **3.1.22**).

(IV) Un long article de Betsy Newell Decyck (« Cartesian imagination and perspectival art », **3.1.62**), abondamment illustré, décrit les rapports entre la perspective et l'imagination cartésienne, en évoquant Dürer, les anamorphoses et la question du codage de la représentation. sans ajouter beaucoup aux ouvrages classiques de J. Baltrušaitis. Une autre approche du thème de l'imagination est proposée par Peter Schouls (« From sparks of truth to the glow of possibility », **3.1.178**). La théorie de la perception visuelle fait l'objet d'un article de C. Wolf-Devine (« The role of inner objects in perception », **3.1.226**),

reprenant les résultats d'une étude antérieure (BC XXIV, 3.1.108). Cette partie s'achève par une table ronde sur la connaissance perceptive, à partir des travaux de John W. Yolton, *Perception and reality. A History from Descartes to Kant*, (BC XXVII, 2.2.7.), suivie des réponses de cet auteur.

(V) Le thème de l'imagination est à nouveau abordé, à partir de la question de la mémoire corporelle et de la mémoire intellectuelle par Véronique Fôti (« Descartes' intellectual and corporeal memories », **3.1.76**) ; les sens, entendus comme témoins, font l'objet de l'étude de Gordon Baker (« The senses as witnesses », **3.1.31**). Gary Hatfield examine le naturalisme, entendu au sens de la philosophie de l'esprit (« Descartes' naturalism about the mental », **3.1.95**). Un problème analogue est examiné par Catherine Wilson à propos de l'affaire Regius et de la question de la corporéité de l'esprit (« Descartes and the corporeal mind : some implications of the Regius affair », **3.1.224**). La critique de Perrault de la théorie cartésienne de l'âme fait l'objet de la contribution de John P. Wright (« Perrault's criticisms of cartesian theory of the soul », **3.1.227**) ; John Sutton décrit les rapports entre le cerveau et le corps (« The body and the brain », **3.1.198**) ; une seconde contribution de Dennis Des Chene analyse les notions de vie et de santé (« Life and health in cartesian natural philosophy », **3.1.64**) ; enfin, sous la notion de texture de la pensée (« The texture of thought : why Descartes' *Meditationes* is meditational, and why it matters », **3.1.184**), Dennis L. Sepper analyse le statut textuel des *Méditations*.

Comme on le voit à partir de cet inventaire, l'ampleur des problèmes ici traités est telle que l'ouvrage ne peut manquer de constituer une référence obligée. Il est évidemment impossible de déterminer une ligne générale, sinon, peut-être, l'accent mis sur la théorie de l'imagination. Toutefois, on peut se demander si, en dépit de cette abondance de textes, le programme même, *Descartes' natural philosophy*, est réellement traité, et même s'il est raisonnablement traitable selon la méthode adoptée. Est-il traité ? À Morin, D. suggérerait de comparer son approche de certaines questions, comme « la vision, le sel, les vents, les nues, la neige, le tonnerre, l'arc-en-ciel, et choses semblables » (AT II, 200) avec ce que les prédécesseurs en avaient dit pour comprendre la valeur de cette nouvelle philosophie. Rien ici, ou presque, à propos du sel, des vents, de la neige ou du tonnerre : le seul météore survivant est le paradigme de l'arc-en-ciel. Peu, ou presque, à propos des mathématiques, de la mécanique même (*l'Explication des engins...* est passée sous silence). Était-il traitable ainsi ? La méthode suivie favorise les impasses, mais oblige aussi à des redites ; n'ayant ni la force de l'ordre des raisons, ni celle d'un ordre des matières, ni même celle d'une suite chronologique, le livre ne pouvait apparaître que comme un ensemble disparate de contributions, parfois très éclairantes.

F. de B.

3.1.10. PEREBOOM (Derk), éd., *The rationalists : Critical essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham – New York – Oxford, Rowman & Littlefield, Critical essays on the classics, 1999, xviii-370 p. Ce recueil comprend quatre

essais sur D., dont le premier est inédit. Il s'agit de « The Method of Doubt », de Janet Broughton (3.1.44), où l'A. poursuit ses recherches commencées il y a quinze ans, avec « Skepticism and the Cartesian Circle » (*Canadian Journal of Philosophy* 14, 1984, 4, p. 593-615). L'A. annonce la publication d'un livre sur la méthode du doute (*Descartes' method of doubt*, paru en 2002, qui figurera dans le BC XXXIII) et il faut s'en réjouir, du fait de l'importance considérable de ses recherches et de cet essai, auquel nous adressons une seule critique : n'avoir pas pris en considération les observations, partiellement critiques, de L. Frankel, qui fut une de ses premières lectrices (« Justifying Descartes' Causal Principle », *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, 3, p. 323-341). La thèse de fond de Broughton est qu'une compréhension correcte de la méthode du doute met en évidence que D. « has a rationale, at the early stages of his inquiry, for treating some but not all of his clear and distinct ideas as absolutely certain » (p. 6). Il s'agit des idées claires et distinctes qui sont conditions du doute même, soit comme conditions du *skeptical scenary*, c'est-à-dire, ce qui constitue la structure générale (commune aux différentes sortes de doutes) des considérations sceptiques que D. met en œuvre dans la *Meditatio I^a* (p. 7-8) ; soit comme conditions du fait que quelqu'un doute actuellement d'un certain groupe de croyances (p. 8). a) L'existence de l'*ego* échappe au doute puisqu'elle est supposée à la fois comme condition de possibilité de l'activité de douter et comme condition de possibilité de la structure générale du doute, parce que si Dieu me trompe, j'existe. b) L'existence de Dieu (et, donc, la vérité des toutes les idées claires et distinctes) est ainsi démontrée sans circularité parce que les prémisses de la preuve sont conditions de possibilité du doute même : l'idée de Dieu fonde la conscience de douter (p. 11). c) Le principe de causalité est, quant à lui, justifié par le fait qu'il n'y a aucun *skeptical scenary* dans la *Meditatio I^a* qui ne soit pas causal (p. 12-13).

L'article de Marleen Rozemond, « Descartes's case for Dualism » (3.1.171), originairement publié dans *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1995, p. 29-63, avait été repris comme chap. 1^{er} (p. 1-37) de son *Descartes's Dualism* (BC XXIX, 2.1.11). Au contraire de l'interprétation prédominante (présente, par exemple, chez M. Wilson), l'A. observe que la distinction esprit / corps ne se fonde pas (bien qu'elle y soit liée) sur l'affirmation modale selon laquelle l'esprit peut exister sans être étendu ou sans le corps (p. 19), mais sur la théorie de la substance (p. 24). La démonstration de D., en effet, s'articule selon une exclusion progressive des différentes manières spécifiques dont l'esprit et le corps pourraient constituer la même substance (p. 25). Le premier moment se trouve dans la *Meditatio II^a*, qui ne montre pas, comme on le croit généralement, que l'*ego* a une perception claire et distincte du fait que l'esprit n'est pas étendu, mais seulement que la pensée n'est pas un *modus* du corps (p. 24-31). L'idée, toutefois, que la pensée ne soit pas un *modus* de l'extension n'est pas par elle-même suffisante pour établir que la pensée soit son principal attribut (p. 32-33). Mais la démonstration que la pensée est un attribut principal ne conclut pas encore la preuve : on doit démontrer, premièrement, que l'extension est l'attribut principal du corps (p. 34-35) et, deuxièmement, que la

substance a un seul attribut principal (p. 35-40). Cette prémisse décisive – « The Attribute Premise » (p. 36) – est imposée par la nécessité d'exclure la dernière possibilité qui reste pour la détermination des rapports entre esprit et corps : la possibilité que l'esprit ait deux attributs principaux, c'est-à-dire la pensée et l'extension (p. 36). L'A. reconnaît que cette prémisse, centrale dans la théorie cartésienne de la substance (cf. *Principia I*, § 53), « *is generally not at all explicit when Descartes argues for the real distinction* » (p. 36). Toutefois, D. y a recours expressément dans un passage (signalé à l'A. par Jeremy Hyman, cf. p. 53, n. 49), des *Notae in programma quoddam* : Regius avait objecté que, comme l'extension et la pensée ne sont pas opposées entre elles, mais différentes, elles peuvent appartenir au même sujet ; D. répond que, pour ce qui concerne les attributs essentiels, il n'est pas possible d'affirmer qu'ils appartiennent au même sujet simple sans se contredire, parce, dans ce cas, le sujet aurait et n'aurait pas la même nature » (p. 36, avec référence à AT VIII-2, 349-350).

On ne peut qu'accepter avec plaisir l'initiative de D. Pereboom de reprendre dans son recueil l'étude de Paul Hoffman, « The Unity of Descartes's Man » (3.1.100), originairement parue dans *Philosophical Review*, 95, 1986, p. 339-370. Bien que déjà rééditée dans les *Critical Assessments*, (G. J. D. Moyal, éd., London – New York, Routledge, 1991, vol. III, p. 168-192), elle n'a pas encore reçu, spécialement en Europe, l'accueil qu'elle méritait pour la précision de son enquête théorique. L'A., se distinguant des commentateurs anglo-saxons, prend au sérieux (comme le font les commentateurs français) l'affirmation cartésienne de l'unité de l'esprit et du corps, mais nie que cette tentative soit philosophiquement réussie (p. 61). Il montre que l'indéniable insistance de D. sur la distinction réelle n'implique pas la négation de l'union substantielle, dont la centralité dans la pensée cartésienne est fondée sur une « *textual evidence* » (p. 61) : D., en effet, avoue explicitement à Regius que l'être humain est un vrai *ens per se* (p. 62) ; bien plus, dans la *Meditatio VI^a*, il affirme que l'esprit n'est pas uni au corps « *ut nauta adest navigio* » (AT VII, 81) ; enfin, « *there are several passages in which he refers to the substantial union of mind and body* » (p. 63, cf. p. 82, n. 17). Descartes lui-même a précisé la nature de cette union : l'âme est la forme substantielle du corps. Il est donc légitime de parler de « Descartes' hylomorphism » (p. 65) : en fait, « *neither of his two major reasons for rejecting substantial forms applies to human soul* » (p. 66), parce que l'affirmation selon laquelle l'âme est une forme substantielle n'encourt pas l'accusation d'anthropomorphisme, et n'est pas non plus sujette à l'objection d'être une pure entité théorique, les deux premières choses que D. connaît avec certitude dans la *Meditatio II^a* étant, justement, l'existence de l'âme et sa définition en termes de substance pensante. Le problème est, plutôt, que « *the old scholastic notions of form inhering in matter cannot do for him the substantial work of uniting mind and body* » (p. 67). Les réflexions de l'A. en réponse à la troisième des quatre objections possibles dans ce cadre problématique sont tout à fait remarquables : il éclaire très bien qu'il n'y a aucune contradiction entre l'affirmation des *Quintae Responsiones* (AT VII, 442), où D. décrit l'âme comme existant *tota in toto, & tota in qualibet parte* du corps

et la doctrine de la glande pinéale parce que la glande même ne constitue pas le siège de l'essence de l'âme, mais de ses opérations seulement, en conformité avec une distinction traditionnelle dans l'aristotélisme – tradition que D. dépasse seulement en ce qui concerne la localisation de ce siège dans une partie précise du cerveau (la glande, justement, p. 69-73). En tout cas, la « *most remarkable objection* » tient à ce que, même si l'âme est unie au corps à titre de forme, on ne voit pas comment deux substances peuvent former un *ens per se* (p. 73). Il ne suffit pas de répondre que déjà Ockham et Scot, polémiqueant avec Thomas d'Aquin, avaient affirmé la possibilité d'un *ens per se* constitué par une pluralité d'entités actuelles. En fait, comme cette stratégie est trop faible du point de vue philosophique, on doit plutôt montrer que, chez D., une union entre *res* peut engendrer une unité *per se* dans la mesure où cette unité n'est pas accidentelle par rapport à un de ses deux composants. Mais, dans ce cas, il faut encore démontrer que cette notion d'unité *per se* n'est pas en soi-même trop faible (p. 75). La solution la plus philosophiquement satisfaisante serait d'affirmer qu'une telle union est accidentelle en vertu du seul pouvoir divin, mais le problème est que D. attribue cette conception à ses adversaires et que, bien plus, il la refuse dans les *Sextae Responsiones* (AT VII, 435). La réponse de D. (donnée à Regius) consiste dans l'affirmation qu'une même chose peut-être considérée *per se* et *per accidens* selon deux points de vue différents : *per se*, en soi même, et *per accidens*, par rapport à un autre étant ; mais une telle conception (en fait déjà présente dans le *Quartae Responsiones*) ne semble pas philosophiquement soutenable (p. 78-79).

La dernière étude cartésienne est l'article de Dan Garber, « How God Causes Motion : Descartes, Divine Sustenance and Occasionalism » (3.1.79), originairement parue dans *Journal of Philosophy* 84, 1987, p. 567-580. Garber souligne la difficulté de s'appuyer sur la conception cartésienne du temps pour attribuer à D. la thèse (défendue par La Forge) selon laquelle Dieu cause le mouvement en recréant les corps : il n'y a en effet aucun texte (Garber se réfère ici à Beyssade) qui autorise à attribuer à D. un atomisme temporel (p. 94). Ayant nié l'existence des formes substantielles, D. est obligé de donner une explication différente du comportement de la substance matérielle en s'appuyant sur Dieu, entendu comme cause première et universelle du mouvement (p. 97). Dieu est cause substantielle du mouvement dans la mesure où il soutient le monde. Par contre, la *res cogitans* peut être tout au plus considérée comme une cause modale, dans la mesure où elle cause des changements dans le mouvement des corps. Toutefois, chez D., Dieu est aussi une cause modale : ce point s'éclaircit dans la lettre à Henry More d'avril 1649, où D. affirme que la façon dont je me représente Dieu mettant les corps en mouvement n'est pas différente de la façon dont je suis conscient de mouvoir mon corps par le moyen de la pensée (p. 98-99). On est donc autorisé à attribuer à D. une distinction entre Dieu comme cause substantielle, qui donne aux choses leur existence, et Dieu comme cause modale, qui produit dans le corps les mouvements particuliers. Cette interprétation est confirmée par un autre passage de la même correspondance avec More : dans le fragment d'août 1649, en réponse à une question de More, D. observe que la matière, considérée en elle-même, est complètement en

repos ; elle est mise en mouvement par Dieu qui y conserve toujours la même quantité de mouvement (AT V, 404). Ainsi, la conservation divine des corps semble séparable du rôle de Dieu comme cause du mouvement (p. 99). À la lumière de cette distinction, l'impossibilité d'attribuer à D. une conception occasionaliste (ce que fera, par contre, La Forge, en déduisant la thèse selon laquelle Dieu seul peut mouvoir les corps de la thèse, effectivement cartésienne, de la conservation divine) devient claire : il est vrai qu'il n'y a pas d'autre cause substantielle à l'exception de Dieu. Toutefois, au niveau de la causalité modale, « *there is no reason to hold that God is the only such cause* » (p. 99-100). D. Garber a depuis poursuivi sa réflexion sur D. et l'occasionalisme dans *Descartes' Metaphysical Physics* (BC XXIII, 2.1.4), p. 299-305. Il a attribué à D. la négation de tout pouvoir causal au corps, pouvoir qui revient aux seules substances spirituelles. Une telle conception ne peut être appelée « semi-occasionaliste » dans la mesure où ses prémisses sont irréductibles à celles de l'occasionalisme (p. 304).

I. A.

3.1.12. SULPIZIO (Fabio A.), éd., *Studi cartesiani. Atti del Seminario Primi lavori cartesiani. Incontri e discussioni, Lecce, 27-28 settembre 1999*, Lecce, Edizioni Milella, Università degli Studi di Lecce, Pubblicazioni del Centro interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce, Saggi 1, 2000, 399 p. L'ouvrage présente les travaux de jeunes chercheurs italiens du Centre d'études sur D. et le xvii^e siècle de l'Université de Lecce, présentés lors d'un séminaire qui s'y est tenu en septembre 1999. Associant histoire des idées et histoire de la philosophie, et se fondant sur une maîtrise précise et documentée du *corpus* cartésien, ces articles apportent des éléments nouveaux concernant la métaphysique cartésienne, sa réception et sa diffusion en Italie, aux Pays-Bas et en Angleterre.

L'article d'I. Agostini (« Sull'omnipresenza di Dio nel cartesianismo », **3.1.17**) étudie le débat entre Henry More et D. sur la possibilité d'une étendue spirituelle et sur l'omniprésence de Dieu, impliquée dans la notion cartésienne de création continuée. En substituant à l'identification cartésienne de l'étendue avec la matière la définition de l'étendue par l'impénétrabilité, More propose non pas une critique mais un approfondissement de la physique cartésienne. L'originalité de l'A. est de montrer que la conception thomiste de l'omniprésence divine, telle que l'ont soutenue certains cartésiens (Wittich et Burman notamment) n'est pas tant contraire aux notions de la physique qu'aux principes de la métaphysique de D. : en effet, la thèse de l'indistinction des attributs divins interdit de penser, à la suite de Thomas d'Aquin, la puissance *ad extra* de Dieu selon une distinction entre cause et acte.

C. Buccolini (« Mersenne lettore delle *Rationes more geometrico dispositae* di Descartes. La ricerca di una prova 'matematica' di Dio fra il 1641 e il 1645 », **3.1.45**) examine la question de la possibilité d'une présentation *more geometrico* de la preuve de la *Méditation* v et éclaire, par une étude des textes de Mersenne, le problème « classique » des rapports entre synthèse et analyse. L'intérêt supplémentaire de ce travail est de souligner le désaccord entre D. et

le Minime : alors que D. l'incite à rédiger un « Cours entier de théologie » suivant les principes de sa philosophie, Mersenne entreprend une lecture théologique des *Méditations*, au moyen d'une méthode « euclidienne », susceptible de garantir la validité des démonstrations métaphysiques et de prouver les dogmes de la foi contre les hérésies janséniste et socinienne – entreprise qui ne peut en aucun cas se réclamer d'une caution cartésienne.

G. Gasparri (« Il dibattito sulla teoria cartesiana delle verità eterne. I Paesi Bassi (1650-1670) », **3.1.81**) reprend, après les travaux de P. Dibon, T. Verbeek et plus récemment d'E. Scribano, le dossier du cartésianisme néerlandais, au travers de la réception et de l'interprétation de la thèse de la création des vérités éternelles. Ce parcours chronologique et thématique montre comment la théorie innéiste, impliquée dans cette thèse, ne pouvait que susciter les critiques de la part des théologiens attachés à une épistémologie de type thomiste. L'insistance de l'A. sur la contribution de Spinoza aux débats néerlandais est particulièrement pertinente : en accordant que l'« erreur cartésienne » est, de toutes les erreurs concernant la puissance de Dieu, la moins irrecevable, Spinoza a explicitement montré aux cartésiens les conséquences ultimes entraînées par une adhésion à la thèse de 1630.

L'article de M. Savini (« *Methodus cartesiana ed esegesi biblica* : l'apporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda (1650-1659) », **3.2.86**) s'inscrit dans la même lignée : il propose de réexaminer la question de la compatibilité entre le contenu révélé et la philosophie cartésienne, au travers de l'herméneutique de Clauberg et de l'influence de sa *methodus cartesiana* sur l'œuvre de Wittich. L'A. montre avec clarté comment l'exégèse « cartésienne » des textes sacrés ne coïncide pas avec le principe, défendu par Meyer, de la raison interprète des Écritures, mais repose sur une distinction entre sens et mode d'énonciation, qui justifie une lecture non littérale et une adhésion au sens propre des textes bibliques : l'autorité de la Révélation ne s'étend pas à l'ensemble des Écritures mais seulement aux vérités que l'Esprit-Saint a voulu révéler aux hommes. Si la Révélation s'était adressée aux anges ou aux philosophes, en possession de la vraie logique, elle se serait formulée en des termes et sous une forme tout autre.

F. Marrone (« Descartes e il disegno della fondazione. Le *Meditationes* e la *Lettre-préface* dei *Principes de la philosophie* », **3.1.130**) propose une définition de l'objet de la métaphysique cartésienne, qu'il rapporte à la distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. L'auteur défend la thèse d'une traduction de la priorité d'ordre ontique de Dieu en une primauté d'ordre noétique : Dieu ne commande pas la constitution d'une théologie rationnelle autonome mais constitue le principe premier d'une science certaine. Le discours cartésien sur Dieu ne déborde pas ce qui est nécessaire à la fondation d'une science parfaite. L'A. conclut son étude en soulignant les déplacements que la philosophie cartésienne opère des concepts aristotéliens et propose de voir dans la *prima philosophia* cartésienne « l'ultime paraphrase » de la tentative aristotélienne de penser le fondement. On peut simplement regretter que l'A. n'éprouve pas son hypothèse sur des notions authentiquement cartésiennes mais débordant la seule question de la fondation

d'une science certaine, à savoir celles de l'amour de Dieu et de la soumission de la volonté humaine au décret de sa Providence.

Dans le prolongement des travaux de G. Belgioioso, F. Sulpizio (« Per una diversa genesi del moderno. Storia, favole e medicina in Giacinto Gimma », **3.2.91**) propose une étude de la réception du cartésianisme en Italie au travers de la figure emblématique de Giacinto Gimma (1668-1735). L'intérêt de ce travail est de montrer comment une réforme du savoir et une volonté de modernisation de la médecine, notamment, ont pu se formuler en Italie, de façon originale, c'est-à-dire en défendant la possibilité d'une voie nationale qui ne soit pas le simple commentaire de la philosophie cartésienne.

Ces études donnent la preuve qu'une érudition pertinente associée à un sens audacieux de l'interprétation permettent un renouvellement de la lecture des textes cartésiens et une meilleure compréhension du sens et de l'histoire du cartésianisme.

L. D.

3.1.14. *Revue de métaphysique et de morale*, vol., 2000, 1, dossier « Descartes en débat », p. 3-79. Les deux articles de Jaakko Hintikka (« *Cogito ergo sum*, comme inférence et comme performance », **3.1.97** et « *Cogito ergo quis est ?* », **3.1.98**), publiés à plus de trente ans d'écart, permettent de mesurer la vivacité des débats suscités par le premier article de l'A., datant de 1962, aussi bien dans le champ des études cartésiennes que dans celui de la philosophie analytique (cf. les travaux de D. Kaplan ou J. Perry sur la sémantique des démonstratifs). Le premier des deux textes est une réponse à deux recensions critiques de l'art. de 1962 (celles de J. D. Carney et de J. R. Weinberg). C'est la discussion avec ce dernier qui occupe la place la plus importante. Weinberg tient au caractère exclusivement inférentiel du *cogito*. La certitude du *sum* serait inférée à partir de la certitude du fait que nous pensons et de la certitude du rapport nécessaire entre la pensée et l'existence. Hintikka répond, en s'appuyant en particulier sur la formulation de la *Seconde méditation*, que ce qui a guidé D. était l'intuition du caractère existentiellement auto-vérifiant des énoncés comme « j'existe » : le *cogito* doit alors être compris comme inférence *et* comme performance. Le passage des *Secondes rép.* (AT VII, 140 / AT IX-1, 110-111) est l'objet d'une exégèse minutieuse de la part de l'A. d'où il ressort que la *res per se nota* reconnue par l'esprit n'est pas « l'ensemble du *cogito ergo sum* mais uniquement notre existence ».

Le second texte aborde le problème de la nature de l'être dont l'existence peut être démontrée de cette façon (p. 15). A cet effet, l'art. examine le rapport du *cogito* au *sum res cogitans* du double point de la nature de l'inférence et de son évaluation, aussi bien dans la perspective de la logique contemporaine (à laquelle se rattache le caractère performatif du *cogito*), que dans celle de la logique aristotélicienne, dans laquelle s'élabore l'argument cartésien. L'A. remarque d'abord que la force auto-annulante d'un acte de parole tel que « X. X. n'existe pas » dépend du fait que l'on reconnaisse le locuteur comme X. X., ce qui doit s'appliquer également à l'acte de pensée à la première personne. Autrement dit, il n'y a pas d'entité sans identité : l'argument du

cogito présuppose donc que nous disposions de critères d'identification de l'entité à identifier (p. 16-17). Aussi Hintikka examine-t-il d'abord à la lumière de la sémantique contemporaine cette question de l'identité de celui qui se reconnaît comme celui qui pense. Il pose une distinction entre deux types de modes d'identification, les modes publics et les modes perspectivés (ce dernier s'appliquant aux objets visuels par exemple), lequel se traduit sur le plan linguistique par la référence indexicale. La conclusion de cette analyse est que « le *cogito* peut seulement démontrer l'existence d'une entité perspectivement individuée, non d'une entité publiquement individuée ». La formulation à la première personne et le caractère momentané du *cogito* tiennent précisément au mode d'identification perspectivé. La *res cogitans* inférée du *cogito* ne peut donc être une « *res publica* » (p. 22). Un fait décisif pour asseoir cette interprétation de D. est son intuition du caractère temporellement limité de l'intuition du *cogito*. Dieu a pour fonction alors d'intégrer les différents objets perspectivés en un objet public, jouant ainsi le rôle d'un *Deus ex tempore* (p. 23).

Dans la suite, l'A. s'intéresse aux rapports du *cogito* avec la logique aristotélicienne (en s'appuyant sur les *Secondes rép.* AT VII, 140), ce qui suppose au préalable de comprendre le traitement de l'existence dans la syllogistique aristotélicienne. Le résultat de son analyse est qu'il est possible de comprendre le passage au *sum res cogitans* à partir du point de vue syllogistique. Dans ce cas, la pensée joue le rôle du moyen terme d'une prémisse « atomique » dans la science aristotélicienne. Or, dans le schéma aristotélicien, le moyen terme donne l'essence du petit terme : en passant du *cogito* au *sum res cogitans*, D. serait resté fidèle à logique aristotélicienne, du moins tant qu'il peut montrer que les éléments constitutifs du *cogito* (comme inférence) peuvent passer pour des prémisses atomiques, ce qui implique qu'elles doivent être établies par des voies non syllogistiques. Il y a ainsi un caractère inférentiel du *cogito* bien que son attrait épistémologique tienne à son caractère performatif.

Laurence Renault, dans « La réalité objective dans les *Premières objections aux Méditations métaphysiques* : Ockham contre Descartes » (3.1.163.), aborde la question classique de la signification de la réalité objective des idées, mais sous l'angle de la critique de Caterus. La thèse de l'A. est que les objections adressées par celui-ci à D. ne sont pas, contrairement à l'interprétation qu'en donne Gilson, celles que formulerait un thomiste orthodoxe mais sont inspirées d'Occam. Du reste, l'art. contribue surtout à insister sur la place de la tradition occamiste, souvent méconnue des études dix-septiémistes, ou restreinte à la seule logique et à la question des universaux, éteinte qu'elle est par l'opposition massive, issue de l'interprétation gilsonienne de l'histoire de la philosophie médiévale, entre thomisme et scotisme (il aurait néanmoins été utile de tenir compte de la pluralité des courants à l'intérieur du thomisme). Pour Caterus, l'idée est « *ipsa res cogitata quatenus objective est in intellectu* » (AT VII, 102). L'idée est identique à la chose même, ce qui correspond littéralement à la position d'Occam (cf. en particulier *Ordinatio*, I, dist. 35). La fin de l'art. aborde la difficile question de la possibilité d'idées de choses qui ne sont pas en acte (p. 36). Enfin la conclusion rappelle le point essentiel de la critique occamienne de Caterus : si l'être objectif ne désigne pas une réalité intermé-

diaire entre l'esprit et la chose extérieure, il n'y a pas à en rechercher la cause ce qui invalide la première preuve de l'existence de Dieu de la *Méd.* III.

Zbigniew Janowski, dans « Is Descartes' Conception of the Soul Orthodox ? » (3.1.111), propose une interprétation de la référence, selon lui stratégique, à l'encyclique *Apostolici regiminis* (1513), issue du V^e concile de Latran, dans l'adresse aux théologiens de la Sorbonne (AT VII, 1-3). Les *Méd.* y sont présentées comme une défense de l'immortalité de l'âme par la raison naturelle. Rappelant que les condamnations de 1513 visaient le mortalisme des néo-aristotéliens ainsi que la thèse de l'unité de l'intellect des averroïstes et condamnaient la doctrine de la double vérité, l'A. constate que D. mentionne seulement l'immortalité de l'âme et oublie un autre point essentiel, la thèse thomiste de l'âme humaine forme du corps (« *anima humani corporis forma* », p. 45). Or, D. ne peut évidemment soutenir cette thèse, en raison aussi bien de sa méthode du doute universel que de la théorie de la création des vérités éternelles. L'hypothèse de l'A. est que D. ne fait appel à la Bulle de 1513 que pour faire passer ses positions sous le masque de l'orthodoxie, sans pour autant adopter une forme de théorie de la double vérité. Tout se passe comme si D. adoptait sur cette question la même stratégie herméneutique que les Jansénistes douze ans plus tard avec leur distinction entre question de droit et question de fait. En s'opposant à la doctrine *anima humani corporis forma*, D. ne ferait que défendre la vérité de l'Église (question de droit) tout en contestant la doctrine aristotélienne (question de fait, p. 53). Bien qu'intéressant d'un point de vue strictement herméneutique, cet article n'apporte pas toutefois d'éclairage nouveau sur le contenu des thèses cartésiennes.

Vincent Carraud, dans « La matière assume successivement toutes les formes. Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne » (3.1.51.) propose une analyse de *Princ.* III, 47, libérée de la critique leibnizienne, tout en s'appuyant comme elle sur le statut de la perfection dans la cosmologie cartésienne. Dans un premier temps, l'A. compare les deux situations originelles fictives employées dans *Le Monde* (un état de chaos « sans ordre ni proportion ») et les *Princ.* (un état indifférencié d'égalité stricte) pour expliquer génétiquement l'état présent du monde. L'équivalence des deux situations montre que l'essentiel consiste dans la mise en ordre opérée par les lois de la nature. Cette dernière suppose le concept d'ordre entendu comme disposition des formes et non plus comme état (p. 68 en s'appuyant sur la *Règle* V). Le rapprochement avec la mise en ordre par l'esprit conduit alors à penser le chaos comme un ordre minimal, indifférent par abstraction, ce qui met en lumière la proximité des hypothèses du *Monde* et des *Princ.*, la préférence revenant à cette dernière parce qu'elle ajoute la mesure. L'A. revient alors à l'explication de *Princ.* III, 47 qu'il rapproche de II, 23 où D. fait dépendre la diversité des formes de la matière de la différence des mouvements : « la matière assume successivement toutes les formes » ne signifie alors rien de plus que le passage de l'ordre initial à l'état actuel des trois éléments simples (p. 75-76). Reste la question : pourquoi D. emploie-t-il dans III, 47 le terme de forme quasiment absent du reste des *Princ.* ? L'hypothèse de l'A. est que D. a délibérément conservé l'ambiguïté avec le sens aristotélien du

terme, ce que confirme un parallèle textuel avec la *Somme contre les Gentils* III, 22 (p. 78). Ce que D. conserve de cette proposition thomiste, indépendamment de toute téléologie, c'est l'idée d'un devenir comme perfection du monde.

J.-P. A.

3.1.29. AUCANTE (Vincent), « Le rôle du cœur de Fludd à Descartes et Harvey », *Pour une civilisation du cœur. Actes du congrès de Paray, 13-15 octobre 1999*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2000, p. 51-61. L'A. rappelle les principes du galénisme et illustre son renversement à partir de la fin du xvi^e siècle en s'intéressant à la question de la circulation du sang. Il montre comment, un à un, les fondements de la tradition médicale antérieure sont renversés. D'où l'étude de Fludd, de Harvey puis de D. Si le cœur est le soleil du corps, chez Fludd l'analogie vaut du physiologique comme du spirituel (*via* l'air que nous respirons, c'est Dieu qui donne vie à notre corps). Avec Harvey, l'attention est attirée sur la systole, et l'idée d'une présence d'air dans les artères est rejetée. Toute référence à l'aspect spirituel du cœur a disparu. La fin de l'art. revient sur les rapports entre l'explication de la circulation par D. et Harvey avant de conclure sur le rôle de l'expérience et de la théorie.

M. D.

3.1.38. BEYSSADE (Michelle), « Les alinéas dans la traduction des *Méditations* de Descartes », in J. MOUTAUX *et al.*, éd., *Traduire des philosophes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 21-29 (discussions, p. 30-33). La traduction moderne des *Meditationes* ne pouvant reproduire la continuité du latin (où les trois premières sont d'un seul tenant, la quatrième ne comporte qu'un alinéa, la cinquième cinq et la sixième de nombreux), comment décider des alinéas ? Déjà le duc de Luynes et Clerselier proposaient des répartitions différentes. Comment résoudre cette question ? Matériellement, on ne peut soutenir qu'un intervalle vaille comme alinéa (certains suivent une virgule, d'autres suivent même des alinéas, dans la fin du texte). On ne peut pas davantage faire le départ entre l'autorité de D. et celle de son premier traducteur. La question philologique des alinéas relève en fait de la compréhension philosophique du texte. L'A. prend quelques exemples qui remettent en cause la répartition du duc de Luynes en soulignant les modifications qui résultent, pour notre lecture de D., de l'accentuation de la continuité : l'analyse du morceau de cire, la preuve de l'existence des corps, l'argument de la folie (l'A. souligne que la polémique entre Foucault et Derrida se comprend à partir de la question de l'alinéa). Mais, c'est surtout le texte du *cogito* qui est étudié (p. 24-26). Si l'on va à la ligne après le *cogito* (à « Mais je ne connais pas encore (...) »), il apparaît comme le fondement assuré recherché. L'alinéa marque le passage à autre chose : la recherche de l'essence. Il s'agit alors de répondre à la question *an sit* avant de se pencher sur la question *quid sit*. La lecture continuiste affaiblirait en revanche le *cogito*, mais permettrait l'accord avec la vraie logique, (qui commence par la question *quid sit*, AT IX, 85-86). Le fondement ne viendrait qu'ultérieurement. Dans les discussions (p. 30-33) R. Misrahi souligne que cette lecture

continuiste ferait perdre celle d'E. Husserl. M. Beysade affirme que les alinéas commencent après l'assurance de l'existence de Dieu.

M. D.

3.1.89. GOUDRIAAN (Aza), *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes, im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, thèse de l'Université de Leiden, Brill, Brill' Studies in intellectual history, vol. 98, s. d. [1999], xii-327 p.

L'ouvrage étudie les conceptions suarézienne et cartésienne de la connaissance philosophique de Dieu. Il s'agit de déterminer précisément en quoi réside, sur ce point, la nouveauté du discours cartésien par rapport à ceux qui l'ont précédé. Descartes donne un nouveau fondement à la théologie naturelle en l'appuyant sur l'idée de l'infini, et non sur la recherche d'une première cause à partir de la considération des créatures, qu'en résulte-t-il, notamment, pour la qualité de la connaissance philosophique de Dieu ? Dans cette perspective, l'étude fait intervenir un second éclairage : il s'agit de faire ressortir les innovations qui caractérisent les deux doctrines étudiées à partir des critiques que les théologiens réformés néerlandais du 17^e s. en ont données (Revius, Voet, Voetius, Heereboord, Smising, Leydekker, Jacchaeus, Burgersdijk, Heidanus...). L'enquête est motivée par l'ambition générale de défendre, contre Heidegger, la place de la théologie naturelle au sein de la philosophie, ce qui induit l'intérêt particulier de l'A. pour deux thèmes : le rôle que joue la notion d'étant, d'une part, et l'argumentation causale, d'autre part, dans l'élaboration de la théologie naturelle chez Suarez et chez Descartes.

L'étude s'organise en deux parties, la première consacrée à Suarez (chap. I-V, p. 11-167), la seconde à Descartes (chap. VI-IX, p. 169-280). Concernant Suarez, l'A. s'attache d'abord à dégager le point de vue à partir duquel se constitue la connaissance philosophique de l'existence et des attributs de Dieu dans les *Disputationes metaphysicae*, et à expliciter la relation entre théologie et métaphysique (chap. I, p. 13-31). L'enquête s'oriente ensuite sur la manière dont la théorie de l'objet premier de l'intellect humain s'avère déterminante pour la question de l'attribut premier de Dieu, puisque c'est elle qui fait passer l'aséité au premier plan, devant l'infinité (chap. II, p. 32-58). L'A. analyse ensuite l'argumentation fondée sur la causalité dans la question de la connaissance de l'existence de Dieu (chap. III, p. 59-84). Dans l'horizon des controverses suscitées par le cartésianisme au xvii^e s., l'A. examine ensuite tout particulièrement les questions de l'omniprésence divine, de l'identité de la connaissance et de l'essence en Dieu, ainsi que celle de la possibilité d'une tromperie divine, chez Suarez (chap. IV, p. 85-132). L'étude de la conception suarézienne s'achève sur la question de la portée de la connaissance philosophique de Dieu chez Suarez, et sur la manière dont analogie et univocité se combinent pour la délimiter (chap. V, p. 133-167).

Concernant Descartes, l'étude commence par s'attacher à la spécificité du point de vue (*cogito* et idée de Dieu) à partir duquel la métaphysique cartésienne développe une connaissance de Dieu, (chap. VI, p. 171-202), pour aborder ensuite la question des caractéristiques de l'idée de Dieu et de la qualité

de la connaissance philosophique de Dieu, à propos de laquelle l'A. avance la thèse intéressante qu'elle acquiert des déterminations revenant jusque-là à la vision béatifique dans la théologie catholique (chap. VII, p. 203-230). C'est ensuite à la détermination des attributs principaux du Dieu cartésien (infinité, pensée, puissance) que s'attache l'A. (chap. VIII, p. 231-258). L'étude de la conception cartésienne s'achève sur l'analyse du rôle du raisonnement causal dans les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu (chap. IX, p. 259-280).

La conclusion générale de l'ouvrage consiste en une double affirmation : si Descartes réduit le point de départ de la connaissance philosophique de Dieu au sujet, il en augmente la qualité, de telle sorte que la différence infinie entre l'homme et Dieu semble, au moins « tendancielle » (cf. p. 230 : *tendentiell*) annulée, tout au moins aux yeux des théologiens réformés, qui pouvaient l'interpréter comme une reprise philosophique de la perspective de la vision béatifique.

Il s'agit d'une étude riche, précise, largement documentée et toujours intéressante, qui éclaire bien des aspects de la relation de Descartes à ses prédécesseurs, dont on regrette seulement qu'elle n'ait pas davantage insisté sur ce qui, pour Descartes, sépare la connaissance philosophique de Dieu de la vision intuitive de l'essence divine, et l'entendement fini de l'infinité divine.

L.R.

3.1.121. LEDUC-FAYETTE (Denise), « Descartes et la contemplation », *Revue philosophique*, 2000, 2, p. 175-192. L'A. interroge le rapport entre méditation et contemplation à partir du final de la *Méd.* III. Les concepts de méditation et de contemplation chez D. sont rapportés à ceux de st François de Sales et de st Thomas, notamment. Il apparaît que la spécificité de D. consiste en ce que la volonté humaine conserve toujours l'initiative. La contemplation cartésienne est davantage extase qu'extase : c'est la concentration qui ouvre à la contemplation. Le vocabulaire spirituel est employé en raison de son objet (Dieu), mais il n'en va pas, chez D., d'une reprise des conceptions spirituelles. L'A. examine ensuite les différentes occurrences du vocabulaire de la contemplation (p. 184) et son champ sémantique : considération attentive, élévation et élargissement de la vue. Quelle est la modalité de la présence de Dieu dans cette contemplation ? Il s'agit de celle d'une idée. *Quid* dès lors de la dimension affective de la contemplation (p. 189) ? L'A. l'examine *in fine* dans les *Reg.* et les *Med.*

M. D.

3.1.131. MARSHALL (John), *Descartes's Moral Theory*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1998, xi-177 p. Ce livre prend ouvertement modèle sur *La morale de Descartes* de G. Rodis-Lewis et veut être l'introduction générale à la problématique de la morale cartésienne qui manquait aux lecteurs anglophones. Il remplit fort bien cet objectif, avec une clarté qui plaira sans doute au large public auquel il s'adresse. Dans la première partie, qui se concentre sur le *Discours*, l'A. souligne en particulier que la *morale par provision* n'est pas seulement une morale *provisoire* ou une prophylaxie visant à se prémunir contre les effets que le doute méthodique ne manque pas d'avoir sur la vie

pratique, notamment parce que l'adoption par D. de la morale par provision dès 1620 précéderait chronologiquement le projet de se défaire de ses opinions. Corrélativement, l'A. fait ressortir la cohérence de l'ensemble de la doctrine cartésienne dans la seconde partie, qui détaille ce qu'il appelle « *Descartes's final morality* », telle qu'elle ressort notamment de la correspondance avec Elizabeth et des *Passions de l'âme*, et qui n'est qu'une version plus élaborée et plus complète de la *morale par provision* (dont D. ne s'est au fond jamais départi), sans être la morale parfaite qu'évoque la *Lettre-Préface* aux *Principes*. Dans la dernière partie de l'ouvrage enfin, l'A. étudie de manière plus approfondie la signification des concepts de vertu (qui a valeur de *summum bonum*), de valeur, de devoir et de générosité.

F. M.

3.2. CARTESIENS

3.2.1. FAYE (Emmanuel), dir., *Cartésiens et augustiniens au XVII^e siècle*, *Corpus. Revue de philosophie*, 2000, 37, 266-xxxii p. Outre les articles signalés ci-dessous, ce numéro de *Corpus* comprend deux contributions d'Emmanuel Faye qui ont déjà été recensées dans le précédent BC, à l'occasion de la publication de l'*Examen du Traité de l'essence du corps contre Descartes* (XXX, 1.2.1) : « Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen du Traité de l'essence du corps* » et « Note sur la nouvelle édition de l'examen d'Arnauld » (XXX, 3.2.27). E. Faye présente et publie également dans ce numéro un inédit d'une vingtaine de pages de Nicolas Poisson, *Sur la Philosophie de Descartes*, qui prolonge et complète d'intéressante manière le *Commentaire... sur la méthode de René Descartes* du même auteur en précisant notamment sa position face aux censures qui frappèrent le cartésianisme.

Thierry Gontier (« Sous un Dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument 'augustinien' pour les animaux machines », **3.2.39**) étudie la manière dont N. Poisson et A. Martin (c'est-à-dire Ambrosius Victor, l'auteur de la *Philosophia christiana*) utilisent la thèse des animaux machines dans un contexte apologétique : il est d'après eux conforme à la bonté de Dieu que les bêtes n'aient pas d'âme, de manière à ce qu'elle ne connaissent pas la souffrance qui les punirait de façon injuste pour une faute qu'elles n'ont pas commise. L'A. explique pourquoi, malgré les apparences, cet argument n'est fidèle selon lui ni à la pensée de D. ni à celle d'Augustin.

Roger Ariew (« Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers », **3.2.8**) insiste sur la diversité des positions philosophiques à l'Oratoire dans la seconde moitié du XVII^e siècle : certains « augustiniens » ne sont pas du tout cartésiens et d'importants cartésiens (dont Bernard Lamy) évoluent vers un empirisme qui paraît incompatible avec la doctrine de l'évêque d'Hippone. Sans répudier pour autant la catégorie d'« augustinisme cartésianisé » mise au point par Henri Gouhier, il convient donc selon l'A. d'en affiner l'usage en distinguant des degrés dans l'adhésion au cartésianisme.

Philippe Desoche (« *Dic quia tu tibi lumen non es* : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience », **3.2.31**) montre comment Malebran-

che, même s'il revendique la double influence de D. et d'Augustin en philosophie de la connaissance, rompt en fait avec l'un et l'autre quand il développe sa thèse de l'obscurité de la connaissance de soi par « conscience » ou « sentiment intérieur ».

L'article de Geneviève Brykman « L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley » (3.2.17) étudie non seulement la position de ces deux auteurs mais aussi la fécondité et la difficulté des débats post-cartésiens sur la question de l'existence des corps.

Dinah Ribard (« Cartésianisme et biographie : la critique de la *Vie de M. Descartes* d'Adrien Baillet par le P. Boschet (1692) », 1.4.4) esquisse une histoire de la tumultueuse réception de cette célèbre biographie de D. L'article examine en particulier les nombreuses critiques que le jésuite Boschet formula à la parution de l'ouvrage. Ces critiques font apparaître de façon très lucide les partis-pris rhétoriques et narratifs de Baillet qui se comporte plus en hagiographe qu'en biographe et semble désireux de présenter D. comme un « second Augustin », ainsi qu'en témoigne par exemple le parallèle esquissé entre Francine et Adéodat.

Ce numéro de revue est donc un élément important dans l'actuelle effervescence des études sur les rapports entre la pensée de Descartes et celle d'Augustin (parmi les publications les plus récentes, voir en particulier le *Descartes and Augustine* de S. Menn, et les deux ouvrages de Z. Janowski recensés dans le présent BC, 1.4.3 et 2.1.8). L'article liminaire d'E. Faye (« Cartésiens et « augustiniens » au XVII^e siècle : présentation de la question », 3.2.34) offre un bon bilan des enjeux de ce numéro de *Corpus*, de ses résultats et des perspectives de recherche qu'il contribue à mettre en place : conceptuellement parlant, il n'est pas si aisé de déterminer « ce qui peut faire la pertinence, mais aussi les limites, d'un rapprochement entre D. et Augustin » (E. Faye estime quant à lui que les rapprochements envisageables sont bien moins nombreux que les différences entre les deux auteurs, par exemple en ce qui concerne les thèmes de l'illumination, de la corruption de la nature humaine et du statut des idées). Du point de vue de l'histoire des idées, les récents développements des études cartésiennes et leur élargissement aux *minores* rendraient discutables les catégories d'« augustinisme cartésianisé » et de « cartésianisme augustinisé » telles qu'elles avaient été mises en œuvre par H. Gouhier. Sur le fond, E. Faye admet la possibilité d'une interprétation apologétique de la philosophie cartésienne, comme celle que défendait selon lui Arnauld. Mais il récuse nettement la lecture des commentateurs contemporains qui, comme l'auteur de cette recension, estiment que la métaphysique de l'auteur des *Méditations* fournit les éléments pour constituer une « théologie cartésienne ». Il est donc clair que ce numéro ouvre et appelle un débat.

D.M.

3.2.3. *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, Journées d'étude organisées en collaboration par Antony McKENNA et Pierre-François MOREAU, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Paris, Albin Michel, 2000, 220 p. Le quatrième numéro de la revue *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*,

publiée par l'Université de Saint-Étienne, réunit les actes de deux colloques organisés par Antony McKenna et Pierre-François Moreau en 1998 (« Gassendi et les gassendistes ») et en 1999 (« Les passions libertines »). Chacun des dossiers comporte six textes. Le premier ensemble s'ouvre par 1) une contribution de Jean-Charles Darmon (**3.2.17**) intitulée « Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle : retour sur quelques problèmes de méthode symptomatique », dans laquelle l'A. analyse les implications du débat Descartes-Gassendi en s'appuyant sur la présence des thématiques épicuriennes, non seulement dans les textes philosophiques (Gassendi, Bernier, etc.), mais aussi dans les œuvres littéraires (La Fontaine, Saint-Evremond) ; 2) suit une étude des deux acceptions que revêt le terme *historia* dans le *corpus* des lettres latines de Gassendi, par Sylvie Taussig (« Histoire et *ιστορία* dans les lettres latines de Gassendi », 3.2.93) ; 3) vient ensuite un texte d'Antonella Del Prete sur la réflexion du chanoine de Digne sur la cosmologie infinitiste de Giordano Bruno (« Pierre Gassendi et l'univers infini », p. 57-69, **3.2.29**) ; 4) puis une analyse de la manière dont s'entrelacent les thèses gassendistes et pascaliennes à l'occasion du débat sur le vide des années 1645-1648, par Simone Mazaauric, (« Pascal et la question du vide : emprunts et réemplois gassendistes », **3.2.55**) ; 5) en cinquième lieu, une étude d'Edouard Mehl analyse en détail les implications de l'écrit anti-fluddien de Gassendi, inspiré par Mersenne, en le situant dans le contexte plus ample des discussions cartésiennes et képlériennes (« L'essai sur Robert Fludd (1630) » ; p. 85-119, **3.2.59**) ; 6) ce premier dossier se conclut sur un brillant texte de Laurent Thirouin, « L'impiété dans le *Malade imaginaire* », (**3.2.94**). La section consacrée aux « Passions libertines » s'ouvre sur 1) une savante contribution de Pierre-François Moreau, « La crainte a engendré les dieux », (**3.2.63**), centrée sur le rôle des explications fondées sur le pouvoir des passions humaines (Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* ; Hobbes, *Leviathan*) dans la critique libertine de la religion ; 2) vient ensuite une contribution de Christine de Buzon qui étudie « Les passions libertines dans *Le page disgracié* de Tristan, ou être 'comme le jouet des passions, des astres et de la Fortune' », (**3.2.19**) ; 3) puis un texte d'Hélène Ostrowiecki qui analyse le manuscrit anonyme du *Theophrastus redivivus* en dégagant la voie médiane qu'il adopte dans l'analyse des passions (« Entre nature stoïque et nature sceptique : la place des passions dans le *Theophrastus redivivus* », **3.2.69**) ; 4) L'étude de Sophie Gouverneur qui lui succède porte sur la dimension libertine de la pensée de Samuel Sorbière, davantage connu comme traducteur et diffuseur de Hobbes ou de Thomas More (« Samuel Sorbière, ou la réhabilitation libertine des passions », **3.2.41**) ; 5) l'ensemble se poursuit par un texte de Pascale Busson-Martello consacré aux relations entre « Passions et raison chez Saint-Evremond » (**3.2.18**) ; 6) enfin, Antony McKenna, dans « Pascal : le cœur et les passions » (**3.2.57**), analyse le vocabulaire et la psychologie pascaliennes dans la complexité de leurs rapports avec les pensées libertine, cartésienne et augustinienne.

C. B.

3.2.81. ROUSSET (Bernard), « L'anti-cartésianisme de Spinoza », in *L'immanence et le salut, regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000, p. 241-245. Cet article dégage les principaux points d'opposition spinoziste à D., en rappelant à la fois la place centrale de D. dans la pensée de Spinoza et son opposition vigoureuse à l'affirmation d'une transcendance. C'est finalement dans et par l'opposition à D. que Spinoza construit sa propre position philosophique, la voie d'immanence.

J. L.

3.2.92. TAKEDA (Atsushi), *Furansu-teki-ningen : Montênnyu, Dekaruto, Pasukaru* [*Le type de l'esprit français : Montaigne, Descartes et Pascal*, en japonais], *Ronsô-sya*, 2000, 377-VIII p. Ce recueil d'art. (en japonais), intitulé en français *Connaître – sens – sentir*, indiquant dans la préface que le sens constitue le noyau de l'esprit français, a pour objet d'étudier trois grandes figures philosophiques qui ont formé la tradition du sens, c'est-à-dire Montaigne, D. et Pascal. Cette perspective invite l'A. à comparer, de diverses manières, leurs caractères humains, et à élucider les rhétoriques employées dans leurs œuvres, plutôt qu'à analyser de façon méticuleuse la logique propre à chacun de ces philosophes. Le compte rendu intégral de ce livre dépasserait donc le cadre du *BC*, dont on présentera ici seulement les deux parties qui traitent principalement de D. La troisième, consacrée au problème de l'autobiographie, envisage principalement le *Discours de la Méthode* et les *Méd.*, du point de vue de la conjonction entre l'expérience particulière et la pensée universelle. Dans la cinquième partie, l'A. examine le rapport entre la pensée et l'action chez D., ce qui permet de mettre en lumière le fait que ces deux éléments s'influencent mutuellement, non seulement dans le *Discours*, mais aussi dans les *Méd.* En appendice, l'A., qui est aussi traducteur en japonais de la correspondance de D. (à Élisabeth, à Christine, etc.), offre aux lecteurs des informations primordiales pour accéder à ces documents.

H. T.

3.3. DIVERS

3.3.22. MACDONALD (Paul S.), *Descartes and Husserl : The Philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany (N. Y.), State University of New York Press, SUNY Series in Philosophy, 2000, x-282 p. Cette sobre et sérieuse étude se recommande d'abord par son ambition : faire sinon la première, du moins une première revue systématique de deux auteurs souvent rapprochés (à l'invitation expresse du second), mais jamais vraiment comparés (chap. I). La maîtrise des deux *corpus* est assez satisfaisante, avec le louable souci d'élargir le spectre en tenant compte aussi des *Regulæ* et des *Passions de l'âme*, des *Recherches logiques* comme de *La crise des sciences européennes*. On regrettera d'autant plus l'habituelle sous-estimation de la littérature non anglophone, cette tare rémanente de la production en anglais ; car c'est une chose d'établir une bibliographie, une autre de s'en servir. Mais on trouvera ici de bonnes analyses et des vues qui pourront être reprises. – Ainsi la mise en rapport du psychologisme régnant à l'époque de Husserl avec le renouveau sceptique, qui submerge

l'époque de D. se révèle fort éclairante (chap. II) ; le rapprochement de l'écart entre ordre des raisons et ordre des matières (pourquoi dire « des essences » ? – d'autant que les « essences » husserliennes renverraient plutôt aux « raisons » cartésiennes). Et aussi un original parallèle entre la doctrine des natures simples et la théorie du tout et des parties (*Recherches logiques III*), avec une excellente critique de l'habituelle polémique contre le « dualisme cartésien » (p. 110 *sq.*, chap. IV). La comparaison convenue entre le doute et la réduction (chap. V-VI) semble moins convaincante ; de même la comparaison entre Dieu et les autres *ego*, comme remèdes au solipsisme. Le chap. VII, qui étudie les usages de l'« intuition » chez les deux philosophes, souffre de l'indétermination dans laquelle est laissé l'*intuitus*, trop aisément tenu pour une « connaissance intuitive », qu'il n'est pas. Peut-on enfin parler de « conversion radicale » chez les deux auteurs ? On dit ici trop ou trop peu (les travaux, entre autres, d'E. Housset d'un côté et de L. Renault de l'autre (cf. *BC XXVII*, 3.1.133), eussent aidé à aller plus loin). – Rectifions au moins une erreur d'importance : la formule « (...) *nulla [alia] 're' indiget ad existendum (...)* », que réutilisent les *Ideen I*, § 49 (et il faudrait montrer avec quelles modifications), se trouve attribuée incorrectement à la *Meditatio III* (p. 92), alors qu'elle provient des *Principia Philosophiae*, § 51 et de la théorie de la substance – ce qui n'importe pas peu.

J.-L. M.

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

Le *Bulletin Cartésien*, le Centre d'Études Cartésiennes (Paris IV–Sorbonne) et le Centro interdepartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce sont présents sur internet aux adresses suivantes : <http://www.paris4.sorbonne.fr>

<http://www.cartesius.net>

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

Directeur de la publication : F.-X. DUMORTIER

DÉPÔT LÉGAL - 2^e TRIMESTRE 2003 (D. 11975)

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN MAI 2003

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

N° CPPAP : 0208 G 82807