

BULLETIN CARTÉSIEN VIII

publié par L'ÉQUIPE DESCARTES*
avec le concours du C.N.R.S.

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1977**.*

An international critical bibliography of Cartesian studies for 1977.

LIMINAIRES

par Geneviève RODIS-LEWIS

- I. **L'apport d'Étienne Gilson et de Martial Gueroult aux études sur Descartes.**
Bibliographies correspondantes.
- II. **Note sur le « cercle » cartésien.**

I. **L'Apport d'Étienne Gilson et de Martial Gueroult aux études sur Descartes.**

Deux ans après M. Gueroult, vient de disparaître E. Gilson, de sept ans son aîné ; tous deux ont eu une activité intellectuelle

* Adresse postale : Équipe Descartes — Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines du C.N.R.S., 156 Avenue Parmentier, 75010 Paris.

Secrétaire scientifique : J.-L. Marion. Membres : J.R. Armogathe, Pierre Cahné, Pierre Costabel, Alan Gabbey, Bénédicte Bilodeau (secrétaire).

Les contributions sont signées par les initiales de leurs auteurs lorsque ceux-ci sont membres de l'Équipe.

** Ce huitième Bulletin Cartésien poursuit le service de l'information commencé en 1972 (Bulletin Cartésien pour l'année 1970, *Archives de Philosophie* 1972, 35, 2, p. 263-319). Étant donné les difficultés de recensement de certaines références et d'accès aux textes correspondants, cette publication ne vise pas l'exhaustivité, mais s'efforce d'être utile.

Les tirés à part du *Bulletin Cartésien* sont en vente chez l'éditeur (Beauchesne) et à la Librairie Philosophique Vrin.

aussi vigoureuse que prolongée, et qui a largement débordé leurs études sur Descartes. Celles-ci ont fortement marqué les deux versants de ce siècle. Car E. Gilson s'est d'abord attaché à Descartes et à ses rapports avec la scolastique, avant de consacrer la plupart de ses travaux ultérieurs à l'ensemble de la philosophie médiévale. Il n'avait pas vingt-neuf ans lorsqu'il a présenté, en 1913, ses deux thèses de doctorat : *La liberté chez Descartes et la théologie*, et l'*Index scolastico-cartésien*¹. M. Gueroult, d'abord engagé dans la grande guerre, a passé en 1930 ses thèses sur Fichte et sur S. Maïmon. Et c'est après bien des années d'enseignement supérieur à Strasbourg et en Sorbonne que, déjà professeur au collège de France², il publia en 1953 les deux volumes de *Descartes selon l'ordre des raisons*, bientôt suivis en 1955 des *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*. Œuvre de jeunesse pour l'ainé, expression de la pleine maturité pour le second, ces études sur Descartes répondent à deux perspectives dont E. Gilson avait bien marqué le caractère complémentaire : « Nous ne nous sommes ... pas proposé, disait Gilson³, de reconstruire la philosophie cartésienne, ni ... de retrouver la structure interne du système ». Certes, « vue du dedans, la pensée de Descartes nous apparaît dans toute sa logique et son rigoureux enchaînement » (2, p. 208) ; ce qui constitue « la structure même de cet arbre de la science que Descartes nous a décrit » ; mais il est non moins légitime de préciser « les éléments que l'arbre emprunte à son milieu, et qui en expliquent la croissance » (2, p. 209).

Cette enquête historique avait pour complément l'*Index scolastico-cartésien*, qui demeure un précieux instrument de travail que E. Gilson a revu avant de mourir⁴ : par ses références à l'édition Adam-Tannery, alors juste achevée (le t. XII est de 1910), il

1. Nous ajoutons à la Bibliographie ci-dessous, en n° 2 bis (ni rédigé ni revu par Gilson) le compte-rendu de sa soutenance de thèse : la date n'est pas indiquée, mais elle est antérieure à mai (E. Gilson était né le 13 juin 1884). Le jury était composé pour l'*Index* de MM. Picavet, Lalande et Delacroix ; pour *La doctrine cartésienne de la liberté...* (titre des exemplaires de la thèse, l'édition portant : *La liberté chez Descartes...*) MM. Lévy-Bruhl, Rebelliau et Delbos. Celui-ci, qui intervint aussi lors de la séance de la SFP (3), défendit la cohérence de Descartes sur la liberté.

2. Il y succéda à E. Gilson (qui avait aussi été professeur à Strasbourg et à la Sorbonne).

3. *La liberté...* : 2, p. 1 : nos références renvoient désormais au chiffre en italiques qui désigne chaque étude dans les deux bibliographies terminant cet article. Dans le corps de l'article, nous indiquons seulement les pages quand le contexte marque bien l'ouvrage en question.

4. Vient de paraître, mars 1979. Le supplément ajoute des références, des textes (526-569) et une Postface sur la mutation de la « philosophie » à l'époque de Descartes, d'où son indifférence au détail de thèses scolastiques périmées, et le renversement de l'ordre traditionnel : la métaphysique, au lieu d'être couronnement, devient « la condition nécessaire d'un système du monde encore à créer » (p. 364).

constitue une table très détaillée des principaux thèmes de la philosophie de Descartes, et les confronte par de larges extraits (en latin) aux auteurs que le jeune homme avait pratiqués au collège⁵ ; reste à déterminer en chaque point ce que Descartes assimile en le transformant, ou ce à quoi il s'oppose⁶. Parfois un détail appelle des prolongements : « idée », note Descartes, était utilisé pour les formes de l'entendement divin (textes 222-223) ; la transposition appelle en l'homme l'innéité des essences. Dans l'opposition des deux méthodes d'analyse et synthèse (texte 285), c'est celle-ci qu'Eustache de Saint-Paul présente comme plus apte à l'invention qu'à l'enseignement... Si la place faite à Suarez peut sembler relativement restreinte, ses textes cités sont souvent longs et importants. Et dans son ouvrage ultérieur sur *L'Être et l'essence*, dans les quelques pages consacrées à Descartes, Gilson le présente comme « disciple de Suarez » sur ce point. Dans la thèse principale sur *La liberté...*, « l'adversaire de Descartes » est d'abord saint Thomas, mais les sources suarésiennes sont également bien situées, et l'usage nuancé qu'en fait Descartes, notamment pour l'assertion que si Dieu n'existait pas, les vérités néanmoins subsisteraient⁷. Descartes n'est pas non plus tributaire de Duns Scot, dont le volontarisme accentue en Dieu la distinction entre entendement et volonté. Cette absolue unité de Dieu aurait plutôt une source

5. Faute d'une table récapitulant les « textes » cités, sur plus de 500, nous en avons approximativement compté plus de 200 du groupe des commentaires de Coïmbre, Tolet et Ruviio (Fonseca n'apparaît pas), plus de 160 de saint Thomas, soit 4 fois plus que de Suarez (disproportion accrue dans la 2^e édition : sur 44 nouveaux textes, 38 sont de st Thomas, aucun de Suarez), et plus de 100 d'Eustache de Saint Paul. Lors de la soutenance, défendant sa limitation volontaire aux textes étudiés par Descartes, Gilson précisait que la liberté d'indifférence était une question théologique non enseignée au collège (2 bis, p. 26). « Indifférence » est ajouté dans la 2^e édition : textes 552-554 bis, de Molina et de Gibieuf. Picavet regrettait l'absence de textes thomistes sur la quantité continue (seul un bref fragment sur « Dimension » est ajouté : n° 539), et Lalande la brièveté de certains fragments (ils vont d'une ligne à trois pages, les plus longs étant souvent de Suarez).

6. 1, 2^e éd., p. 337 : « Qu'il emploie un langage scolastique pour s'opposer à la doctrine, ou pour l'approuver (plus rarement et toujours en un sens personnel à déterminer), ou encore simplement parce que les mots scolastiques dont il usait étaient à ses yeux la propriété de tout le monde, on ne saurait... comprendre exactement la pensée de Descartes... sans s'assurer du sens que les mots dont il se servait avaient dans son esprit ».

7. 2, p. 48-50, confrontant notamment les *Metaphysicae Disputationes XXXI*, 12, 40 et 45, avec la lettre à Mersenne du 6 mai 1630, A. T. I., 149-150 : ce texte de Suarez (cité aussi par P. Garin, qui reproche à Gilson d'avoir privilégié saint Thomas et méconnu l'originalité de Suarez : *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, 1931) est retrouvé comme source par T. J. Cronin, *Journal of the History of Ideas*, 1960, p. 553-559. La 2^e édition de l'*Index* ajoute à propos de ce passage de Descartes : Duns Scot, *Reportata parisiensia*, prol., III, qu. 4 : n° 569 (source probable de Suarez) sans mentionner celui-ci.

oratorienne ; et Gilson, malgré une prudente réserve sur les détails du témoignage de Baillet (2, p. 161, n. 2) lui accorde que Bérulle fut le « directeur de conscience » du philosophe (p. 162)⁸. Il marque bien que les développements de Gibieuf sur cette liberté divine sont postérieurs à l'élaboration par Descartes de la thèse sur la création des vérités éternelles. C'est sur la liberté humaine que l'auteur des *Méditations* se serait d'abord inspiré de Gibieuf en critiquant la liberté d'indifférence, avant d'être plus prudent, dans son désir de se concilier les jésuites, en fonction des réactions soulevées par la parution de l'*Augustinus* peu avant celle des *Méditations* : les *Principes de la philosophie* (I, a.41) identifient liberté et indifférence (2, p. 318). Et, par la suite, Descartes n'aura pas une attitude plus cohérente : « thomiste avec Burman, moliniste avec Élisabeth, il défend selon les circonstances n'importe quelle solution » (p. 394) : ces « conceptions contradictoires » (p. 424) témoigneraient d'un « éclectisme théologique » (p. 432).

Cette thèse d'E. Gilson est marquée par la conception d'un Descartes plus foncièrement physicien que métaphysicien : une note (p. 95) évoque à ce propos le cours de Lévy-Bruhl, dont un article ultérieur (20) présentera les grandes lignes d'après des notes prises à ce cours par l'étudiant Gilson. Selon cette perspective, Descartes avance une métaphysique, à la fois pour rassurer par son spiritualisme et faire plus aisément accepter la physique nouvelle, et pour préparer celle-ci. Ainsi « la plus neuve peut-être » parmi les « conceptions métaphysiques » de Descartes (2, p. 14), la création des vérités éternelles serait en fait une machine de guerre pour détruire la finalité jusqu'en sa racine (p. 96). Mais E. Gilson, un des très rares auteurs à citer à propos de cette thèse neuve les articles 23 et 24 des *Principes* (p. 14), n'utilise pas l'article 28 qui y subordonne l'exclusion de la finalité⁹. Après avoir aperçu

8. Lors de la soutenance, aux questions de Rebelliau sur Bérulle directeur de conscience, Gilson objecte qu'il a pu ne pas appliquer sa méthode habituelle à quelqu'un d'aussi difficile à diriger que Descartes. Il assure après Adam que le début de leurs relations ne peut être postérieur à 1626, et qu'ayant quitté Bérulle vers 1629 (sans que la date de la séance chez le Nonce, ni du départ pour les Pays-Bas soit discutée), en 1630 Descartes était encore sous son influence.

9. Dans la communication à la SFP (3, p. 211), les art. 22 à 24 des *Principes* sont bien présentés comme posant « un de ces principes métaphysiques sur lesquels Descartes compte pour fonder le gué à sa physique ». Comme lors de la soutenance, Lévy-Bruhl objecte que l'insistance du philosophe sur l'impénétrabilité des fins divines ne les supprime pas (3, p. 231). Delbos marque, avant Gueroult, que pour Descartes « l'incompréhensible se rattache toujours à quelque raison intelligible » et admet « que Descartes a, comme le soutient M. Gilson, impliqué dans sa théorie de la liberté divine des raisons qui absolument forcent de renoncer à toute recherche méthodique de la finalité dans la nature » (3, p. 234). Gilson, comme dans la présentation de sa thèse (2 bis, p. 27), insiste sur le fait que Gibieuf, que Descartes fréquentait à Paris, lie aussi l'unité de la liberté divine au rejet de toute finalité (3, p. 214-215).

le rôle ici fondateur de la métaphysique, il le réduit à une conséquence de l'essentiel : la commune création d'une nature à structure mathématique et d'une raison ou lumière naturelle apte à la découvrir. Les apports de la correspondance morale et du traité des *Passions* sur le bon usage de la liberté, base de la générosité, sont laissés de côté, peut-être parce qu'ils n'engageaient pas la théologie, ou parce qu'ils n'ont pas été systématisés : sauverait-on ainsi la conclusion que la liberté est, chez Descartes, « une sorte d'excroissance sans lien profond avec le reste du système » (p. 440-441) ? Surtout, les *Réponses aux sixièmes Objections* (a.6 & 8), seul texte de ses grands ouvrages (puisqu'elles ont d'emblée accompagné les *Méditations*) où Descartes ait pleinement explicité sa thèse sur les vérités éternelles, est rapidement présenté dans l'Introduction (p. 26-31), sans que les développements ultérieurs coordonnent le double aspect de l'indifférence : racine positive de la liberté en droit, elle est en fait chez l'homme signe d'un défaut de connaissance, laquelle précède la décision, alors qu'en Dieu elles coïncident.

Reste que ces *Réponses* assurent que « l'indifférence n'est point de l'essence de la liberté humaine » (a.6), et que l'article 41 des *Principes* pose comme équivalentes « la liberté et l'indifférence qui est en nous ». Cependant, Gilson en convient, même dans les lettres au jésuite Mesland, Descartes maintient que l'indifférence marque en nous un défaut (p. 404-408 : ce que Petau S. J. accordait partiellement à ses adversaires jansénistes), et que les bienheureux sont parfaitement libres, thèse niée par les molinistes (p. 411).

Éclairer la formation du jeune Descartes par son milieu intellectuel est encore un des meilleurs apports du Commentaire suivi du *Discours de la méthode* (15), avec, par exemple, pour sa culture mathématique initiale et la conception de cette discipline comme modèle d'évidence et de certitude, d'importantes citations (toujours en latin) de Clavius, ou du professeur de Descartes au collège, le Père François. Outre la scolastique (sur « l'être objectif » de l'idée, Occam s'ajoute ici à Suarez : p. 321), les commentateurs et successeurs du philosophe sont largement utilisés (voir à l'Index des noms, les nombreuses références à Clauberg, Poisson ou Regis). Un appendice met en parallèle des extraits des *Regulae* avec les passages correspondants du *Discours*, tandis que le cœur du Commentaire s'appuie sur la correspondance et les autres œuvres. Ainsi « le fondement métaphysique ultime » du doute affectant les mathématiques « dans les *Méditationes* ... et dans les *Principia philosophiae* (I, 5) ... sera l'argument du malin génie », lequel ébranlerait « la valeur du souvenir de nos évidences dans un système où l'évidence actuelle est seule garante suffisante de vérité »¹⁰.

10. 15, p. 326 ; cf. p. 360-362. Mais la garantie suffisante n'est donnée qu'avec

Toute la première partie de ce Commentaire est une somme des questions posées par la jeunesse de Descartes : date de son séjour au collège (p. 103-108, retenant contre Baillet les années 1606-1614, sans discuter la possibilité de 1606-1615) ; initiation à des études médicales « que suppose le récit du *Discours* »¹¹ ; engagement dans l'armée¹².

Les articles et compte-rendus recueillis en 1930 dans les *Études sur ... la formation du système cartésien* (17) approfondissent quelques questions fondamentales pour mettre en lumière l'originalité de Descartes, lors même qu'il se nourrit des scolastiques, et apportent quelques adoucissements aux excès de la thèse de 1913. Notamment, avec l'étude nuancée d'Henri Gouhier sur *La pensée religieuse de Descartes*, E. Gilson admet désormais « que la prétention de déduire une physique de la métaphysique correspondait à une exigence propre du système cartésien » (17, p. 282) : on ne saurait enfermer Descartes dans le dilemme physicien ou apologiste¹³. Car « la métaphysique seule pouvait réellement permettre à Descartes de transformer cette physico-mathématique en une physique, ou, comme il le dit, en une philosophie » (17, 2^e partie, chap. 1, p. 176).

Dans la première partie, le chapitre 1 (4) démontre, textes à l'appui le renouveau, au début du xvii^e siècle d'un innéisme nourri de Platon comme du néo-stoïcisme¹⁴. Suivent deux excellentes études scientifiques : l'une sur ce qui sépare Harvey et Descartes dans l'explication de la circulation sanguine (pour éviter l'obscur faculté pulsifique, le philosophe croit avec Aristote que le cœur est l'organe le plus chaud, d'où sa dilatation motrice) ; l'autre confronte les thèses scolastiques sur les météores avec le traité

Dieu. Dans cette présentation, comme dans l'accentuation du malin génie (sauf pour sa référence aux *Principes*, où il n'apparaît pas), E. Gilson est proche de M. Gueroult.

11. 15, p. 105 et p. 119. Mais le *Discours* dit seulement que c'était une des carrières honorables.

12. 15, p. 156 sur A.T. VI, 11, l. 7-8 : allant « vers l'armée », Descartes s'arrête en un « quartier » où il jouit du repos, et qui ne peut être « les quartiers d'hiver de l'armée elle-même », où il n'avait pas de raison de s'engager pendant la suspension des hostilités : « et nous atteignons ici la fin de sa carrière militaire : il y entre soldat, il en sortira philosophe ». Cela supprime toutes les spéculations sur sa participation l'année suivante à la bataille de la Montagne-Blanche.

13. 17, p. 284. L'originalité d'Espinass (vivement critiqué dans 2, p. 434-439) est marquée p. 283, par rapport à la thèse alors courante de Descartes physicien, dont une grande note (p. 282-283) rappelle que Lévy-Bruhl réagissait contre « un Descartes purement métaphysicien », de Schelling au spiritualisme de V. Cousin, et que Hamelin n'a pu connaître ce cours de Lévy-Bruhl (p. 283, n. 1). M. Gueroult admettra que « si Descartes a fait une métaphysique, c'est par un scrupule de savant, c'est parce qu'il en avait besoin pour sa physique » (5, p. 100).

14. Aux citations de Bérulle, Gibieuf, Silhon de ce chap. 1, Gilson ajoute dans l'appendice, 1, 17, p. 265-266, des formules de Sénèque et Juste-Lipse.

cartésien, en analysant sa méthode hypothético-déductive, qui permet à Descartes de parler à ce propos de « géométrie concrète ».

La critique des formes substantielles ouvre et clôt la seconde partie de ces *Études* (chap. I, et chap. VII sur « Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne »). E. Gilson montre bien que Descartes ne se contente pas de les exclure de sa physique : notre âme informe réellement son corps ; et cette expérience, vécue depuis l'enfance, est projetée sur les autres corps, que nous « aimons » indûment (chap. I, p. 169). « Cette explication deviendrait caduque, et avec elle la critique qu'elle légitime, si cette union n'était pas une réalité » (chap. VII, p. 247). Ainsi, loin d'être, comme pour Hamelin, une survivance périmée, la thèse de l'âme seule forme substantielle est parfaitement articulée avec l'ensemble du système, point important qu'E. Gilson a le premier bien dégagé¹⁵.

Enfin l'union substantielle est un élément essentiel de la démonstration de l'existence du monde extérieur, laquelle n'aurait « d'autre fin que d'établir la distinction réelle de l'âme et du corps » : ainsi « le paradoxe cartésien » serait que « la preuve de leur distinction s'appuie sur le fait de leur union » (17, p. 245). Ce raccourci sera critiqué par M. Gueroult, parce qu'il méconnaît la fonction respective des éléments du *nexus rationum* : pour Gilson, Descartes visait un « idéal linéaire » (p. 315), d'où l'impression qu'union et distinction sont « inextricablement » enchevêtrées. Cependant à la suite de Spinoza (10 et 17, appendice, chap. IV) il met en lumière la fonction de l'idée claire et distincte de l'étendue comme cause formelle des sensations que nous y rapportons spontanément. Même discutables en quelques points, ces pages ont permis de mieux poser les problèmes : au reproche d'incohérence répondra l'analyse qui articulera tous ces éléments.

Et au cœur de la partie centrale, l'originalité de Descartes s'affirme dans la conception de Dieu cause de soi, dont les preuves sont confrontées avec celles de ses prédécesseurs : saint Thomas surtout, si saint Anselme n'a été connu de Descartes qu'à travers les critiques thomistes. Malgré les limites de ses vues initiales sur le primat du physicien, E. Gilson a finalement reconnu « la sincérité des besoins métaphysiques de Descartes » (17, p. 179), et apporté la plus riche contribution à la détermination historique de ce à partir de quoi, et souvent contre quoi, la pensée de Descartes s'est constituée comme neuve.

15. 17, p. 250. Présentant l'unité de composition « comme l'union de deux substances distinctes pour en former une troisième », Gilson est à l'origine de la formule « troisième substance », reprise par H. Gouhier, et très fréquente chez M. Gueroult. A ces articles sur la psychologie de l'union substantielle, on eût pu joindre celui de 1939 (19) confrontant les descriptions physiologiques des passions avec certains traits de *Phèdre*.

Quant au début de la seconde moitié de notre siècle paraît le *Descartes selon l'ordre des raisons* de Martial Gueroult, la fonction fondamentale de la métaphysique n'est plus à défendre : entre 1937 et 1950 surtout¹⁶, des études multiples ont rétabli la cohérence de la doctrine cartésienne de la liberté, expliqué ses variations par un propos différent : explication de l'erreur ou perspective éthique, et accentué avec « la découverte métaphysique de l'homme » la profondeur d'un être qui ne se laisse pas réduire au *connaître*, ou avec la part accordée à certaines données de la religion¹⁷ ainsi qu'à l'obscur vécu de l'union entre âme et corps, les limites du « rationalisme de Descartes ». Or M. Gueroult enchaîne si rigoureusement tous ces éléments que l'irrationnel se trouve déterminé par l'ordre des raisons, qui lui reconnaît malgré sa confusion intrinsèque, d'être distinct (cf. *Principes*, I, art. 66) s'il est bien distingué de la sphère spéculative : il a une signification propre, subordonnée à sa fin, la conservation de la vie. De même, « l'expérience n'est admise que dans la mesure où la raison en atteste la validité, en détermine les limites, bref dans la mesure où la raison nous donne de cette expérience une connaissance distincte, c'est-à-dire rigoureusement dépouillée de tout ce qui n'est pas elle »¹⁸. La réflexion rationnelle fixe ses propres bornes, et pour en suivre le processus fondamental, on doit se garder de regrouper, à propos d'un même thème, comme le font beaucoup d'interprètes, des « pensées détachées », afin de pratiquer « la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie », c'est-à-dire « l'ordre *a priori*, inflexible et démonstratif des raisons » (18, p. 18). Inflexible, M. Gueroult l'est, dans la stricte subordination de ce qui suit à ce qui précède, au point de faire dépendre des premières démonstrations de Dieu dans la troisième Méditation, la preuve ontologique exposée après la validation des idées claires et distinctes par la véracité divine, point que nous retrouverons à propos des discussions qui demeurent ouvertes.

16. Voir le compte-rendu par Gueroult de l'apport du Congrès international de 1937 aux études sur Descartes (5), auxquelles s'ajoutèrent de très nombreux articles : 5, p. 111 renvoie à celui de J. Laporte sur « La liberté selon Descartes » (*RMM*, 1937), qui en soutenait la cohérence contre la thèse de Gilson. Et en 1950, pour le tricentenaire de la mort du philosophe, Gueroult le présente comme « père de la philosophie moderne » (7), à partir de la citation de Hegel : « Le cartésianisme est... la première philosophie... qui se sait indépendante... »

17. Ce thème, bien précisé par H. Gouhier dès 1924, sous-tend la dernière partie de J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, 1945. En 1950 parurent les thèses de F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, et les nôtres, *L'individualité selon Descartes* (en fonction de la liberté) et *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme* (« conscience obscure » récusée par M. Gueroult, 18, p. 14).

18. 38, p. 28, ce que « M. Kemp Smith oublie » (= 10).

Les *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique* venaient de paraître quand se tint en octobre 1955 le colloque de Royaumont sur Descartes (12). La communication sur « La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu » a été reprise dans les *Études sur Descartes ...* (18), mais il faut se reporter aux Actes du colloque pour mesurer, avec les discussions et nombreuses interventions de M. Gueroult, surtout après les exposés de MM. Alquié et Gouhier, et dans le grand débat final¹⁹, combien cette nouvelle présentation de Descartes y fut centrale.

Il est difficile de résumer deux volumes aussi denses (8). Car « l'ordre des raisons n'est pas unilinéaire ... Descartes ... parle ... d'un *nexus rationum*. Cette complexité du *nexus* est présente dès le début et va en s'accroissant au fur et à mesure que se déroulent les longues chaînes » (8, t. II, p. 278). Au départ Descartes rejoint la distinction des *Regulae* entre l'incertitude qui atteint tout le sensible et le composé, et la certitude des mathématiques « parce qu'elles portent sur des objets simples et généraux » (t. I, p. 34). Aux raisons naturelles de douter, M. Gueroult oppose « l'effort contre nature » pour aboutir « au doute universel métaphysique », où « l'entendement est mis en demeure de justifier, s'il le peut, la certitude rationnelle qu'il a de ses idées » (p. 38). Car « en se combinant avec la notion du Dieu trompeur, infiniment puissant, principe d'un doute possible à l'égard des idées claires et distinctes, l'action de la volonté infinie institue la fiction du malin génie ... artifice résolutoire et ... instrument psychologique ... installant provisoirement mais péremptoirement la fausseté au cœur même de l'infini divin »²⁰. Mais par le *Cogito* « l'impossibilité de douter se fonde ... sur la nature de l'acte même de douter et la présence nécessaire en lui de sa condition *sine qua non* : le sujet pensant » (t. I, p. 40). Cette entreprise critique radicale est rapprochée de celle de Kant (t. I, p. 32, 39, etc.) ; et M. Gueroult utilise constamment le vocabulaire non cartésien de la « valeur objective » des idées claires et distinctes, en trois grandes directions : « Le problème primordial est celui du fondement de la validité objective de nos connaissances » (t. I, p. 75) ; puis viennent « le problème des limites de notre intelligence (erreur et conditions humaines

19. La partie portant sur le *Cogito* a été située en 12, p. 58-71, après la discussion qui suit la communication de M. Alquié.

20. Cette première formulation est parfaite, mais M. Gueroult y substitue le plus souvent « le doute du malin génie », et dans 11, p. 84-85, il oppose « trait pour trait », les doutes issus du Dieu trompeur et du malin génie : le premier « est vaincu par la lumière de l'intuition actuelle », l'autre non (alors que le début de la 3^e Méditation, d'où le malin génie a disparu, maintient l'oscillation entre la *persuasion* issue de l'intuition actuelle et le doute issu du Dieu trompeur, de même que *Principes*, I, art. 13).

de la vérité) » et « le problème du fondement des sciences de la nature (fondement du mécanisme, séparation des substances, existence des corps, union substantielle » (p. 25). Unique exception au doute universel, « le *Cogito* m'élève à la condition ultime de possibilité de toutes mes représentations et non aux conditions de possibilité du contenu de ces représentations » (p. 52). Il faut donc que Dieu véracé investisse « d'une valeur objective les vérités obtenues selon l'ordre des raisons » (p. 94).

La connaissance de l'âme est première, en tant qu'elle se saisit comme pure intelligence indépendamment du corps. Celui-ci est d'abord objet d'une *idée* claire et distincte : l'étendue ; puis le philosophe passe de l'idée distincte à la distinction ontologique entre des *essences* ; enfin il démontre l'*existence* hors de moi de la matière. Et la stricte subordination de ces trois étapes successives dissipe les difficultés rencontrées par Gilson²¹.

Simple condition de la connaissance en général, abstraction faite de ses contenus, le *Cogito* permet « d'investir du caractère de vrai toutes les idées qui satisfont à ... la règle de l'évidence »²², tandis que la nature simple de la pensée, première sur le plan épistémologique, « constitue le premier anneau de la chaîne des certitudes ». Cependant « la certitude de fait du *Cogito* n'a nullement aboli en droit l'hypothèse du malin génie » (t. I, p. 154), qui affecte la valeur objective de toutes les idées claires et distinctes. « Il se produit, en conséquence, une oscillation entre le fait et le droit, entre la certitude du fait que je suis quand je pense, et le doute absolu que maintien en droit l'hypothèse du Dieu trompeur » (p. 155).

Il faut atteindre « une substantialité épistémologique se soutenant entièrement par elle-même » (t. I, p. 157). Seule l'idée de Dieu, par son contenu infini, implique nécessairement une cause réelle et infinie hors de moi. Et, par sa « valeur objective » unique, elle assure du même coup la valeur objective de toutes nos idées claires et distinctes. Pour y parvenir, Descartes fait intervenir deux principes : celui de causalité, portant sur l'existence, et celui de correspondance entre l'idée et son idéat, qui touche la connaissance de l'essence. La légitimité de l'application de ces deux principes est au cœur de la réflexion critique, alors que le sens commun les associe spontanément. En eux-mêmes ils sont soustraits au malin génie (p. 199), car la représentativité est une propriété originaire de ma connaissance, indépendamment de sa possible

21. Allusion §, t. I, p. 144, Gilson étant discuté t. II, p. 13, 67-74 ; autre rectification de détail t. II, p. 88-89 : Descartes ne dit pas que l'âme suffit à former l'idée claire de l'étendue, mais qu'elle pourrait suffire.

22. §, t. I, p. 154. Gueroult l'appelle dès lors « critère » de vérité, terme non cartésien, et qui devrait être réservé au stade où la « règle générale » est « assurée » par Dieu (même dans le *Discours*, A.T. VI, 38).

corrélation avec des modèles réels. En Dieu seul il ne peut y avoir aucune distance, aucun manque entre la perfection absolue de l'idée et celle de l'original. Et à partir de là, le degré de clarté et distinction des autres idées déterminera leur degré de certitude.

Mais si le *Cogito* sert à prouver Dieu et Dieu à prouver le *Cogito*, comment échapper au cercle (t. I, p. 237-247) ? Par le développement d'une seule et même intuition, celle du *Cogito* « s'ouvrant à la pleine intuition de Dieu qu'elle renferme implicitement et qui la soutient » (p. 240). Quand la valeur objective des jugements de perfection conduisant à Dieu est posée avec son existence, ma pensée est déterminée par la nécessité de la chose même²³. La seconde preuve *a posteriori* (par la contingence de l'existant qui se pense fini devant l'infini divin) s'ouvre sur le seul Être « cause de soi », notion dont la preuve *a priori* dévoilera la nécessité *a parte rei*²⁴.

Quand la véracité divine substitue à l'hypothèse d'une fausseté généralisée « le bloc de la vérité universelle » (p. 291), le fait de l'erreur appelle un nouveau nœud de justifications métaphysiques et théologiques (l'erreur est un néant pour Dieu) entrelacées avec les explications épistémologiques et psychologiques (c'est une faute pour l'homme, dont la volonté déborde les contenus représentatifs évidents). Alors est réhabilitée la certitude naturellement accordée aux idées mathématiques. Mais la preuve ontologique, ayant pour point de départ cette même certitude naturelle des mathématiques, « n'échapperait pas plus qu'elles au doute métaphysique » (p. 336), si elle n'était subordonnée à la véracité acquise par les preuves *a posteriori*, point dont la discussion a conduit M. Gueroult aux *Nouvelles réflexions (II)* qui approfondissent la différence des deux types de doute.

La sixième Méditation, « remarquable échantillon de contrepoint philosophique »²⁵, est d'une construction si complexe, qu'avec ses prolongements, son étude occupe tout le deuxième volume. Elle

23. 8, t. I, p. 142, citant la 5^e Méditation, A.T. IX, 53, c'est-à-dire un texte situé au cœur de la preuve ontologique.

24. Malgré la subordination inverse dans l'ordre de la connaissance, selon Gueroult. Pour E. Gilson les deux voies sont indépendantes, mais l'affirmation que Dieu existe par soi (à propos de la preuve *a posteriori*) « implique une transformation de l'argument de saint Anselme si profonde que Descartes va se trouver... sans prédécesseur ». Car « la puissance de Dieu vient s'intercaler entre son essence et son existence, transformant ce qui n'était que la nécessité statique d'une essence en une relation dynamique de causalité » (17, p. 226). Ainsi « Descartes prépare en un certain sens le Dieu *causa sui* de Spinoza », mais avec « un sentiment de la transcendance divine qu'enveloppe la conscience de mon imperfection devant l'idée du parfait » (17, p. 232).

25. 8, t. II, p. 21. Gueroult, ami de Honegger dans sa jeunesse, pratiqua lui-même la composition musicale.

répond à la combinaison des problèmes de l'existence des corps (avec celui de l'union entre mon âme et un corps) ; de la valeur objective du sentiment et de ses limites ; de l'erreur formelle des sens et de leur fausseté intrinsèque en certains cas, ce qui conjoint encore explications psycho-physiques et justifications théologiques. En premier lieu, la preuve de l'existence des corps n'a nullement pour objet de compléter leur distinction d'avec les esprits. La connaissance claire des essences assure le caractère géométrique de la physique. L'existence des corps permet de passer à une physique réelle, dont la complexité fera place à l'expérience.

Pour y parvenir, la reconnaissance de l'effort qu'entraîne l'imagination était une supposition, à elle seule insuffisante : il y faut ajouter la *contrainte* du sentiment²⁶, outre l'implication réciproque de la passion et de l'action, qui appelle une cause active de ce que je subis. Or elle ne peut être en moi « en tant que je ne suis qu'une chose qui pense » : la réelle distinction de l'esprit et du corps fournit ici un des éléments de la preuve (et ne peut donc en être une conséquence). Nous en ajouterions un second, qui manque dans les huit moments dénombrés par M. Gueroult : le quatrième, partant de la réceptivité passive, appelle comme cause active « une substance *différente* de moi » (p. 81 : nous soulignons). Mais de par le principe de causalité (n° 5), ce pourrait être une cause éminente (Dieu ou un autre esprit.) Pour retenir la causalité formelle de l'étendue, les *Principes* (II, art. 1) explicitent mieux que les *Méditations*²⁷ la prise en considération de la différence entre les deux essences ; point bien relevé par Spinoza et à la suite par E. Gilson : M. Gueroult lui reproche de faire reposer la preuve « entièrement sur des idées claires et distinctes »²⁸. Or on doit combiner cet élément fourni par la distinction réelle des deux essences avec l'obscur inclination naturelle (n° 6), elle-même justifiée par la véracité divine (n° 7), à la condition (n° 8) que Dieu ne m'ait pas donné le moyen de corriger cette inclination.

26. M. Gueroult marque la différence avec la réceptivité des idées intellectuelles, atténuée par Malebranche en tant que sentiment et passivité constituent la nature de l'âme ; d'où ses réserves contre la preuve cartésienne des corps (8, t. II, p. 77-79, 89-90, 118-122).

27. Les prémisses de la preuve dans la 6^e Méditation marquent la différence entre ce qui, s'il existe, doit être attaché « à quelque substance corporelle ou étendue et non pas à une substance intelligente... » (A.T. IX, 62). Les *Principes*, II, art. 1, relie directement cette différence essentielle à la véracité divine, inexcusable si Dieu permettait qu'une idée si claire « fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension... »

28. 8, t. II, p. 113 : contre Gilson pensant que Spinoza a mis son génie au service de celui de Descartes, il lui aurait « plutôt... substitué le sien ». Voir aussi 18, p. 64-78, la confrontation serrée de l'ordre des axiomes dans les *Secondes Réponses* et dans l'exposé spinoziste des *Principia*.

« Ainsi on ne pose nullement que le corps est différent de moi parce qu'il doit être posé comme tel en vertu de la contrainte exercée par la cause, mais au contraire on prouve que le corps peut être cause de la contrainte, parce que l'on sait déjà qu'il est différent de mon âme » (t. II, p. 84). M. Gueroult souligne qu'à la différence de « tous les rationalistes », Descartes postule « la possibilité d'une action exercée sur la pensée par une réalité *sans commune mesure* avec elle »²⁹. Mais la réalité objective du sentiment, signe de l'existence, ne nous renseigne pas directement sur l'essence du corps : il « n'est pas cause exemplaire, mais seulement cause occasionnelle » (p. 92). Il faut donc « tracer les limites rigoureuses de la valeur objective des idées obscures et confuses » (p. 94). La véracité divine demeure le fil conducteur de cette détermination, par « une dissection très fine ... du sentiment » (p. 106). Les qualités ressenties par la conscience sont, comme telles innées ; (déjà la première Méditation les posait comme notions primitives, ou données immédiates). Reste comme « adventice », ou venu du dehors, l'occasion de l'apparition. Dans son double caractère, divers et confus, le donné qualitatif renvoie et à la variété objective des propriétés géométriques des corps (base de la physique), et à la variété subjective de mes besoins : le sentiment révèle ainsi sa subordination à l'union substantielle de l'âme et du corps, qu'il a pour fonction de sauvegarder. Face à la vérité de la science s'instaure la vérité de la vie. Et la raison, qui vient de déterminer le degré de validité de l'irrationnel, est seule habilitée à justifier les exceptions de fait que rencontre cette validation. Pour l'erreur en matière spéculative, l'homme est seul responsable ; mais dans le domaine sensible, il n'est responsable que lorsqu'il mêle indûment aux données des sens une interprétation intellectuelle (croyant que le bâton plongé dans l'eau se brise, ou que la couleur est sur l'objet) : c'est le symétrique du mélange de confus aux idées claires et distinctes. L'erreur proprement dite affecte le sens dans sa finalité vitale, quand le signe, utile en droit, devient nuisible, comme dans la soif de l'hydropique. Descartes combine alors le principe du meilleur (apparu dans la quatrième Méditation) avec l'explication technique du dérèglement de fait. Celle-ci engage la structure psycho-physique de l'homme : l'âme indivisible est jointe à tout le corps, mais par l'entremise d'une de ses parties. Par rapport à l'unité nouvelle constituée par l'union (M. Gueroult parle souvent de « troisième substance »), la finalité du message sensible est

²⁹. *Id.*, t. II, p. 84, souligné dans le texte. Cf. p. 65 et 80-81 : Gassendi, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley, pensent tous que seul un esprit peut agir sur un autre esprit.

un dû, la maladie une privation³⁰. L'erreur, ici exceptionnelle, s'inscrit dans le cadre de la meilleure solution établie par Dieu pour le maximum de vérité. L'union de l'âme indivisible à une partie du corps, si minime soit-elle, reste incompréhensible ; mais la concentration en cette sorte de point physique des diverses impressions reçues a pour conséquence leur référence à l'organe généralement le plus utile pour la conservation de la vie, d'où le transfert de la douleur, par exemple, sur le membre amputé. En outre Dieu nous a donné le moyen de discerner et corriger l'erreur : les conclusions de la sixième Méditation répondent à celles de la quatrième ; dans les deux cas, nous ignorons le détail des fins divines, mais savons que les quelques imperfections s'ordonnent selon la perfection de l'ensemble. « Il y a là tous les traits principaux de la doctrine non seulement malebranchiste, mais leibnizienne, de la simplicité des voies » (p. 210). La vérité des idées et la vérité du sensible se fondent sur la toute-puissance et sur la bonté de Dieu. La première est au principe des mathématiques, et de la physique, la seconde « de la médecine concrète, de la psychologie des passions et de la morale »³¹.

Reste, dans les deux derniers chapitres, à préciser « quelques conséquences relatives à la médecine et à la morale », visant toutes deux le bien-être de l'homme naturel.

Plus proche d'un épicurisme bien compris (assurant le contentement de l'esprit) que du stoïcisme (car il s'agit de choisir entre les préférables avec l'appui des passions), la morale de Descartes unit savoir et sagesse³². En fonction d'un « postulat initial » selon lequel « s'il y a une science de la médecine et de la morale, elle doit être de type mathématico-déductif et relever de l'entendement seul »³³, Descartes a dû se contenter de succédanés : confiance

30. L'explication mécaniste est insuffisante, non parce qu'elle serait, comme dit Gueroult, « celle des matérialistes » (8, t. II, p. 172), mais en ce que, conséquence nécessaire de la dégradation de la machine, elle ne répond pas aux exigences de ma nature comme tout. M. Gueroult montre la « cassure » entre l'homme et l'animal-machine (*ibid.*, p. 178, 194 ; et 18 (= 16), p. 38-39, en réponse à des réflexions de G. Canguilhem sur ces pages de *Descartes...* (8). Mais tandis qu'on abat le cheval amputé, la patte du triton repousse...

31. 8, t. II, p. 213. Ici M. Gueroult : la chaîne des raisons en douze vérités capitales, p. 217-218 ; cf. l'économie générale des *Méditations*, p. 272-299. Suivent quelques précisions sur cet « idéalisme » critique, « marche méthodique vers le réalisme » (p. 299) : voir la note p. 301-302 sur Descartes et Kant, et p. 303-306 sur Descartes et Husserl, ainsi que l'appendice 4, p. 318-323.

32. M. Gueroult (8, t. II, p. 237) loue Gilson (15, p. 93-94) d'avoir montré comment Descartes s'oppose à leur séparation chez Montaigne et Charron.

33. 8, t. II, p. 242. Mais où cet idéal est-il posé ? « par le *Discours* et les *Principes* » (p. 255) : entre les deux, Descartes a renoncé à construire immédiatement la médecine scientifique, d'abord étroitement associée à la morale (A.T. VI, 62) ; et la préface de 1647 s'insère entre la première rédaction et la publication des *Passions*,

dans l'instinct naturel au lieu de la médecine scientifique qu'il n'a pas réussi à élaborer ; et au lieu de « l'idéal supérieur, mais irréalisable, d'une morale fondée sur les sciences exactes et entièrement commandée par la médecine mécaniste » (p. 255), « la morale du *Traité des passions* et de la correspondance institue ses maximes par rapport à l'état d'ignorance et d'incertitude où elle aperçoit que l'homme doit nécessairement subsister à l'égard des vérités relative à la vie » (p. 258). Alors le principe du meilleur jugement possible fait prévaloir sur le succès de l'acte dans sa matérialité l'excellence de l'intention, dans un constant effort vers la plus haute approximation du vrai.

Ce bref schéma de l'ordre des raisons a dû laisser de côté nombre de discussions, ouvertes par M. Gueroult, dont certaines appelleraient un examen approfondi : nous nous bornerons à en indiquer l'essentiel, avec éventuellement nos réserves sur la solution proposée. La création des vérités éternelles, d'abord évoquée comme une thèse qui « n'apparaît pas aux fondements de la doctrine » (t. I, p. 24-25), parce qu'elle ne fait pas partie des indispensables conditions de la démonstration, est confrontée, selon les suggestions de MM. Gouhier et Bréhier, avec l'hypothèse du Tout-puissant trompeur : Dieu, maître indifférent du vrai et du faux, choisit par bonté la véricité. Avec J. Laporte, on accordera à M. Gueroult³⁴ que la pensée de la suprême tromperie n'est possible qu'en l'absence de l'idée vraie de Dieu parfait, lequel assure l'éternité immuable des vérités créées. Reste que Descartes lui-même associe les deux thèses comme le positif et son négatif : « non point un vrai Dieu qui est la souveraine source de vérité... » (Méditation 1, A.T. IX, 17). On accordera aussi contre J. Laporte que l'idée de l'étendue, d'abord intellectuelle, n'est pas subordonnée à l'union substantielle (8, t. I, p. 138-140), et que l'idée de Dieu ne saurait être réduite à la conscience de l'infinité de ma volonté, ce qui ruinerait la preuve³⁵.

comme entre deux lettres à Chanut (15 juin 1646 et 26 février 1649, A.T. IV, 441 et V, 290) évoquant les mêmes « fondements certains » pour « la plus haute et la plus parfaite morale ». Or M. Gueroult qui les cite (p. 254, n. 56-57) dit qu'il ne s'agit pas là d'une « science exacte » (p. 254).

34. 5, p. 123 et 8, t. I, p. 42-49, citant, p. 43, LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, p. 171. Le compte-rendu de la communication d'H. Gouhier au Congrès Descartes (5, p. 122) notait la différence entre le plan métaphysique du Dieu trompeur et le plan méthodologique du malin génie, sans donner dès lors à celui-ci l'ampleur qu'il prend en 8, t. I et 11. Pour les critiques adressées à Gilson, voir ci-dessus (note 21).

35. 8, t. 1, p. 161 et 189. Gueroult se réfère à J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, p. 123-125, et G. LEWIS, *Le problème de l'inconscient...*, p. 74-76. L'objection nous ayant été faite par M. Gueroult lors de la soutenance, nous avons corrigé dans « L'innéité cartésienne et sa critique par Lelarge de Lignac », *RScH*, 1951, p. 39.

C'est pour M. Gueroult un aspect de ce « psychologisme » dont il combat d'autres éléments connexes, vivement récusés dès 1938 : la longue discussion de la « liaison nécessaire » posée par Laporte entre la pensée, comme telle abstraite, et le « moi concret », refusait déjà de reconnaître en la volonté « la réalité personnelle de mon âme, par opposition à l'université de ma pensée intellectuelle », (5, p. 118), puisque la chose pensante peut être sans volonté ; ce point fut au centre de la discussion générale de Royauumont³⁶, et rejoint celle qui y suivit la communication de M. Alquié, refusant de réduire l'être de la substance à ce qu'on en connaît par l'attribut principal³⁷. M. Gueroult maintient l'égalité des intelligences diversifiées seulement dans leur union à des corps différents³⁸. Et il minimise la portée de l'affirmation du libre-arbitre avant le *Cogito* dans les *Principes*³⁹. Mais que serait l'assertion *Cogito* (jugement en première personne) et plus encore celle de son lien nécessaire avec l'existence, sans l'engagement de la volonté ? Certes à la limite (*vix*, « à peine », dit Descartes dans la lettre à Regius de mai 1641, A.T. III, 372) on conçoit un entendement purement réceptif, sans réaction de la volonté, et en ce sens l'entendement est bien premier ; mais cette pensée flottante répondrait, sur le plan intellectuel, à ce qu'est pour la volonté son indifférence, c'est-à-dire le plus bas degré. Et cette pensée pure est « intuition instantanée et indivisible d'une chose singulière » (8, t. I, p. 98) ; car M. Gueroult, jusque dans son dernier article (19) a soutenu la thèse de Jean Wahl, qui fait de la discontinuité du temps, non seulement l'expression ontologique de la contingence (nul moment n'impliquant le suivant), mais la condition de l'intuition. Comment alors apercevoir de simple vue la liaison entre *deux* termes comme penser et être ?

Cependant M. Gueroult soustrait au doute métaphysique « tous ces principes que nous révèle la lumière naturelle et qui sont, outre l'axiome ' pour penser il faut être ', le principe de causalité, celui de la correspondance de l'idée avec l'idéat, celui des jugements de perfection portés sur les contenus d'idées » (8, t. I, p. 244). C'est ce qui évite aux preuves *a posteriori* de tomber sous le reproche

36. 12, p. 58 sq. : sur les *Principes*, I, art. 53, qui implique (sans l'explicitier) que la substance pensante peut être sans volonté, comme l'étendue sans mouvement, F. Alquié note que Descartes ne dit pas que l'*entendement* constitue son essence, mais le traite toujours de *mode* : p. 64 et 66-67.

37. 12, discussion p. 32-57. L'interprétation « phénoméniste » de Descartes était exclue par Gilson, en fonction de la tradition thomiste (1, p. 280, texte 435) où la substance est *connue* par ses propriétés (2 bis, p. 24).

38. 8, t. II, appendice 5, p. 324-326, réduisant l'individuation à la différence.

39. 8, t. I, p. 74 : « il ne s'agit pas là de métaphysique mais de physique ». Mais M. Gueroult reconnaît bien que la liberté est supposée « par le doute et par le malin génie » (12, p. 329, discussion après l'exposé de R. Lenoble).

du « cercle », alors que la preuve ontologique a le même degré de certitude que les essences mathématiques : dans les *Méditations*, elle serait subordonnée à la validation des idées claires et distinctes établie par les preuves précédentes ; dans les *Principes*, elle est première, malgré le doute affectant les idées mathématiques (I, art. 5 et 13) ; car en l'absence du malin génie, il ne s'agit que d'un doute naturel, portant sur le souvenir de l'évidence. Mais « la nature de mon esprit est telle que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies pendant que je les conçois clairement et distinctement »⁴⁰ ; ce qui est bien pour Descartes le point d'appui de toute preuve, même lorsque l'évidence présente tombe sous le doute de la possible tromperie. Or M. Gueroult reconnaît que « si Dieu existe ... le doute métaphysique qui frappait les idées claires et distinctes est *ipso facto* nécessairement aboli » (8, t. I, p. 183) ; et il va jusqu'à dire : « Du moment que je sais que Dieu existe nécessairement et éternellement, de par sa nature ou essence, je sais *ipso facto* que son essence elle-même est nécessaire et éternelle ... tandis que du moment que je sais que l'existence d'une chose finie quelconque, par exemple celle d'un triangle est créée et contingente, je sais *ipso facto* que l'essence du triangle est créée et contingente » (8, t. I, p. 382). Mais il n'admet pas que cette subordination, qui s'impose dès que Dieu est démontré par sa propre nécessité interne, fait que sa connaissance, au départ « *au moins* aussi certaine » que celle des mathématiques, le devient davantage quand le *fait* de la persuasion, toujours fragile, fait place à la science certaine en *droit*.

Ce passage, comme les « autres thèses controuvées » est encore imputé à « l'interprétation psychologique »⁴¹, et il est inutile de multiplier les citations, quand « la rupture de l'enchaînement rigoureux des concepts détruit les limites à l'intérieur desquelles

40. A.T. IX, 52, cité 8, t. I, p. 36 et 335, n. 8 et 11, p. 30. Cette phrase, précédant l'argument ontologique, suit le rappel : « J'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont toutes vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré (nous soulignons), toutefois la nature..., etc. » ; ce qui annonce le retour en arrière (même page, juste avant la preuve) : « encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes ne se trouvât point véritable... ». L'indépendance des deux voies est encore marquée par la conclusion de la 5^e Méditation : « Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve... » (IX, 54), début non cité par Gueroult, sauf erreur, alors qu'il fait souvent appel à la suite de ce développement (8, t. I, p. 340-342 ; 11, p. 31, 34-35, 50-51, 108-109) pour en limiter la portée à la seule garantie que puisse apporter la preuve ontologique ; celle du souvenir des évidences.

41. 18, I (= 14), p. 14 : les « thèses controuvées », que nous venons d'examiner, comportent, avec celles qui se rattachent au « moi individuel concret », l'indépendance de la preuve ontologique ; égalité ou prééminence de cette preuve à l'égard de la preuve par les effets. » Le psychologisme consiste ici à confondre une certitude naturelle avec l'exigence *logique* qui interdit à une majeure douteuse une conclusion « autre que douteuse » (11, p. 27).

Descartes a restreint leur affirmation et circonscrit leur signification »⁴². Cette attention aux « raisons » dans leur enchaînement constitue la meilleure leçon de M. Gueroult, même si l'on en discute quelques applications.

Malebranche osait corriger Descartes au nom de l'évidence. Mais, dans la principale des études⁴³ où il confronte les deux philosophes (9 et 18, n° VIII), M. Gueroult reproche à Malebranche de méconnaître le double principe qui sous-tend la physique de Descartes : la « force » de repos n'est pas simple cessation du mouvement, car la force créatrice conserve tout corps (en mouvement ou en repos), sans se confondre avec le transport relatif (voir *Principes*, I, art. 65 et II, art. 25, cités 18, p. 86, n. 2). Cependant cette « force », qui fonde l'existence et distingue d'une mathématique rationnelle la mécanique, troisième grande branche de l'ordre de la philosophie, n'intervient pas dans le calcul de ses effets, purement géométriques : Leibniz opposera à Descartes sa dynamique, objet d'un autre ouvrage de M. Gueroult. Mais nous nous bornerons à signaler la richesse de ces études complémentaires dans leurs références à Descartes⁴⁴, sans pouvoir les adjoindre aux travaux, qui lui sont essentiellement consacrés.

Du moins leur évocation montre que M. Gueroult ne négligeait nullement les coordonnées historiques d'un auteur⁴⁵. Et s'il ne s'y est guère arrêté pour Descartes, c'est que son propos était autre, et le domaine déjà fort exploré, notamment par E. Gilson. Sans doute aussi craignait-il qu'en s'attachant à y retrouver « tous les vieux problèmes légués par la scolastique », on voie mal « tout ce qu'il y a d'explosif dans la méthode cartésienne, et qui traduit la puissance de l'entendement humain, capable d'éclairer du dedans, par la prolifération ininterrompue des raisons internes, toute la réalité (7, p. 17-18).

42. 18 ; II (= 10), conclusion, p. 32 : N. Kemp Smith multiplie les « difficultés » du cartésianisme ; certaines sont réelles (explication physique du dynamique ; rapports de la volonté avec la pensée). Mais faire de Descartes un « aventurier de la philosophie » qui va de l'avant, confond l'exigence critique avec une maxime valable pour la pratique.

43. Prolongeant l'ouvrage sur *Étendue et psychologie chez Malebranche*, qui accentuait l'opposition avec Descartes, l'article sur les deux psychologies développe, suivant une suggestion d'A. Rivaud, le point de départ que Malebranche a pu trouver dans les *Regulae* : 18, IX (= 6), p. 144-164.

44. Voir les riches Index des noms, p. ex. plus de 120 références à Descartes pour le seul t. I de *Spinoza*, et plus encore dans le t. II...

45. Notamment dans le *Spinoza* : voir les rapprochements avec Hobbes, Heereboord, etc.

BIBLIOGRAPHIE DES ÉTUDES
SUR DESCARTES D'ÉTIENNE GILSON

1. *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1912, IX, 354 p. (Thèse Paris) ; 2^e éd. revue, Paris, Vrin, 1979 (Avertissement, s.p., contre une réimpression non autorisée aux U.S.A. ; Supplément, p. 337-350 et sa Table, p. 389-390).
2. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, 452 p. (Thèse Paris ; titre pour la thèse : « La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie »).
- 2 bis. Compte-rendu de la soutenance d'E. Gilson, *RMM*, 21, 1913, Supplément au n^o de mai, 24-32.
3. « La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie », communication d'E. Gilson suivie de discussion (M. de Wulf, L. Lévy-Bruhl, V. Delbos, L. Laberthonnière, A. Parodi, R. Berthelot), *BSFP*, 14, 1914, 207-258.
4. « L'innéisme cartésien et la théologie », *RMM*, 22, 1914, 456-499.
5. « Descartes et Harvey », *RPFE*, 90, 1920, 432-458 ; 91, 1921, 108-139.
6. « Météores cartésiens et météores scolastiques », *RNS*, 22, 1920, 358-384 ; 23, 1921, 73-84.
7. Compte-rendu des deux thèses de L. Blanchet sur « Campanella » et « les antécédents historiques du ' Je pense donc je suis ' », *RPFE*, 91, 1921, 297-302 et 230-310.
8. « Descartes en Hollande » (compte-rendu de la thèse de G. Cohen), *RMM*, 28, 1921, 545-56.
9. *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Publications Faculté des Lettres, 1921 (p. 146-286 : art. 4, 5, 6).
10. « Spinoza interprète de Descartes : La preuve cartésienne de l'existence des corps », *Chronicon spinozanum*, 3, 1923, 681-687.
11. « Descartes et la pensée religieuse de son temps », *Annuaire de l'E.P.H.E.*, sect. Sciences religieuses, 1923-1924, 56-57.
12. « Descartes et la métaphysique scolastique ». Position des six leçons professées à l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, M. Weissenbruch, décembre 1923 - janvier 1924, 35 p.
13. « Projet d'un commentaire historique du *Discours de la méthode* », *BSFP*, 24, 1924, 135-138, 150.
14. « La pensée religieuse de Descartes » (compte-rendu de l'ouvrage d'H. Gouhier), *RMM*, 32, 1925, 519-537.
15. DESCARTES, *Discours de la méthode*. Texte et commentaire, Paris, Vrin, 1925, 499 p. ; 2^e éd. revue, 1926 ; rééd. 1930, 1935, 1947, 1954, 1964, 1976.

16. « Recherches sur la formation du système cartésien. La critique des formes substantielles », *RHPH*, 1929, 113-164.
17. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, 344 p. ; rééd. 1951, 1967, 1975 (1^{re} part. : art. 4, 5, 6 ; 2^e part. : 16 ; chap. II, inédit : « Le Cogito et la tradition augustinienne » ; chap. III-VII, développement de 12 : La preuve de Dieu par la causalité ; Descartes et saint Anselme ; Une nouvelle idée de Dieu ; La véracité divine et l'existence du monde extérieur ; Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne ; Appendices : 7, 8, 14, 10 et chap. V inédit : Critiques scolastiques du cartésianisme).
18. « The cartesian experiment » in *The unity of philosophical experience*, New York, Scribners, 1937, 123-220 ; rééd. 1948, 1950, 1954⁴⁶.
19. « Le *Traité des passions* de Descartes inspira-t-il la *Phèdre* de Racine ? », *MI*, 15 avril 1939.
20. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948 ; 2^e éd. revue 1966 ; rééd. 1972 (sur Descartes, p. 155-159).
21. « Au pays de Descartes », *Le Monde*, 21 juillet 1950, p. 1.
22. « Le Descartes de Lévy-Bruhl », *RPFE*, 147, 1957, 432-451.

BIBLIOGRAPHIE DES ÉTUDES SUR DESCARTES DE MARTIAL GUEROULT

1. E. BAAS, La critique leibnizienne de la physique de Descartes : « Observations sur ce mémoire », *BFL Strasbourg*, novembre 1932.
 2. « L'économie et les fins essentielles de la doctrine cartésienne », *BFL Strasbourg*, 1933.
 3. « L'Ars combinatoria et les méthodes de Leibniz et de Descartes », *BFL Strasbourg*, 1935.
 4. « Le *Cogito* et la notion : pour penser, il faut être », *Congrès Descartes*, Actes, t. I, 53-60 (repris en appendice 1 dans *Descartes...*, 8, t. II).
 5. « Descartes au Congrès Descartes », *RMM*, 45, 1938, 105-126.
 6. « Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste », *BFL Strasbourg*, 11, 1940, 9-13 ; 12, 30-41.
46. Présentation générale pour un public anglo-saxon, développant l'opposition entre Descartes et Locke, puis, à propos de ses successeurs, montrant que Hume est plus proche de Locke que des occasionnalistes.

7. « Descartes père de la philosophie moderne », *BSFP*, 44, 1950, 15-20.
8. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, t. I, L'âme et Dieu, 390 p. ; t. II, L'âme et le corps, 366 p. ; 2^e éd. revue, 1968 ; rééd. du t. I, 1975.
9. « Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche », *RMM*, 59, 1954, 1-37 (Descartes), 113-135 (Malebranche).
10. « Descartes pionnier. (Un Descartes au goût britannique) » (sur N. Kemp Smith, *New Studies in the philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer*, Londres, 1952), *RPFE*, 59, 1954, 329-339.
11. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955, 117 p.
12. « La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu », *Descartes, Cahiers de Royaumont*, 2, Paris, Éditions de Minuit, 1957, 108-120, discussion 121-140 ; et autres discussions, *passim*.
13. « Le *Cogito* et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia philosophiae cartesianae* de Spinoza », *APh*, 23, 1960, 171-185.
14. « De la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 44, 1962, 172-184.
15. « La définition de la vérité chez Descartes et chez Spinoza », *Actes du XII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Bruxelles et Louvain (1964), Louvain Nauvelaert, 1965, I, 43-51.
16. « Animaux-machines et cybernétique », *Cahiers de Royaumont*, 5, Éditions de Minuit, 1965, 7-15.
17. « Note sur la première preuve a posteriori chez Descartes », *RPFE*, 91, 1966, 487-488.
18. *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim-New York, G. Olms, 1970 : sur Descartes, reprint des art. 14, 10, 16, 12, 15, 13 (= I-VI), 9, 6 (VIII-IX).
19. « A propos du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes », *RMM*, 75, 1970, 354.

Rappel des autres écrits de M. Gueroult évoquant Descartes :

Étendue et psychologie chez Malebranche, Paris, Belles-Lettres, 1939.
Dynamique et métaphysique leibnizienne, Paris, Les Belles-Lettres, 1939 ; 2^e édition : *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Aubier, 1968.

Malebranche, 3 vol., Paris, Aubier, 1955-1958.

Berkeley, Paris, Aubier, 1956.

Spinoza, Paris, Aubier, t. I, 1968 ; t. II, 1974,

II. Note sur le « cercle » cartésien

L'article de R. D. Hugues sur le « cercle »⁴⁷ conclut qu'« il y a certainement deux sortes (ou plus) de quelque chose (propositions, idées, doute, certitude ou quoi que ce soit). Au moins l'une de ces deux sortes est indubitable avant » la validation des évidences par la véracité divine. « Parmi celles-ci se trouvent le *cogito* et les prémisses des preuves causales » (p. 9). Avant d'examiner le dernier point, nous nous étonnons que, parmi les divers couples étudiés, ne figure pas celui qui est à la base de tous les textes de Descartes sur la question : « persuasion » tant que (*quandiu*) l'attention s'applique à l'évidence, « certitude » seulement quand la garantie divine, excluant le doute suprême (*Principes*, I, art... 30 : *summa dubitatio*, traduit par « hyperbolique »), permet « une vraie et certaine science ». Cette problématique s'ouvre au début de la 3^e Méditation et se clôt à la fin de la 5^e : d'abord la persuasion est inclination irrésistible en présence de l'évidence (*persuadeor* VII, 36, l. 14 ; cf. 68, l. 22 ; *Principes*, I, art. 13, VIII-1, 9, l. 22). La « règle générale » des idées claires et distinctes est alors admise, avec les mêmes termes que dans le *Discours de la méthode* (VI, 33), à partir de son modèle le *cogito*, mais reste soumise à la menace de l'erreur « s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse » (IX, 27 ; VII, 35). Pour que le doute soit définitivement écarté, il faut démontrer que Dieu ne peut être trompeur, condition pour que ces idées claires et distinctes soient vraies, ce qui définit science et certitude (VII, 36, l. 29 ; 69, l. 12-15 : *certus, certissimum, certitudinem, perfecte sciri* ; l. 25 : *veram et certam scientiam* ; 70, l. 17-18, *idem* ; 71, l. 3-4 : *omnis scientiae certitudinem et veritatem* ; VIII-1, 10, l. 3). Quand la traduction de la fin de la 5^e Méditation (IX, 55, l. 33) évoque la possible tromperie « même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude », on notera que les mots ici soulignés, absents du latin, sont probablement une paraphrase du traducteur : car en toute rigueur il n'y a de certitude qu'après Dieu.

Dès que Regius pose la question de l'indubitabilité des axiomes, « notre esprit est d'une telle nature, répond Descartes (24 mai 1640,

47. Bulletin cartésien VII, *Archives de philosophie*, 1978, supplément, p. 1-12 : riche bilan centré sur les études anglo-saxonnes, il évoque les interprétations de Gouhier, Bréhier, Gueroult, sans les reprendre dans la bibliographie. Notre interprétation est esquissée dans *L'œuvre de Descartes*, p. 262-269. Toutes les références sont ici données au tome et à la page de l'édition Adam-Tannery. Pour renvoyer à un terme précis, nous ajoutons parfois les lignes du texte latin.

III, 64-65 en latin), qu'il ne peut pas ne point assentir à ce dont il a une claire intellection, tant que ces axiomes en sont l'objet ». Ainsi cette nature nous incline à admettre la règle de l'évidence sans laquelle la pensée, bloquée sur elle-même, ne pourrait rien démontrer. Cette adhésion spontanée à l'évidence présente commande tellement toute la démarche que Descartes la rappelle⁴⁸ même après qu'elle ait été assurée par Dieu et érigée en critère (terme non cartésien qui ne vaut qu'à ce dernier stade). Mais, poursuit la lettre à Regius que nous traduisons, « parce que telle est peut-être notre nature que nous (nous) sommes trompés (*fallamur*)⁴⁹ même dans les plus grandes évidences..., nous n'en avons pas la science, mais seulement *persuasion*. Celle-ci demeure tant que subsiste quelque raison qui puisse nous porter au doute ». Le fond de la question est que, si ma raison, pouvoir de distinguer le vrai du faux, est essentiellement fallacieuse, elle « se trompe » toujours, sans qu'il y ait besoin de faire intervenir à chaque fois l'ingéniosité activement trompeuse d'un malin génie : la constitution viciée de ma nature pensante est la menace suprême, ce pourquoi l'athéisme, qui n'offre aucune garantie que je puisse atteindre l'être du vrai, est presque aussi grave que le Dieu trompeur (lequel ne peut être pensé que dans une certaine confusion). « Mais la science est une persuasion si forte qu'elle ne peut plus être ébranlée par une plus forte : ceux qui ignorent Dieu n'en ont jamais de telle » (III, 65). Descartes le développe encore dans les Réponses aux secondes Objections (nombres 3 et 4, auxquels il renvoie, à propos du cercle, tant Arnault VII, 246 ; IX, 189, que les amis de Gassendi : IX, 211) : *tertio*, l'athée n'a pas « une vraie et certaine science », parce qu'« il ne peut pas être certain de n'être point déçu (*decipi*) dans les choses qui lui semblent être très évidentes » (IX, 111 ; VII, 141). Et *quarto*,

48. 5^e Méd., VII, 65 ; IX, 51-52 : « il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoi que je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement ». Ici ce retour en arrière prépare l'indépendance de la preuve ontologique. Mais on a le même mouvement dans les *Principes*, I, art. 43.

49. Le latin permet de traduire *fallor* par « je me trompe » ou « je suis trompé », ce qui favorise le passage de l'erreur de fait, qui advient parfois même en mathématiques (*Discours*, VI, 32 ; 1^{re} Méd., IX, 16 : « les autres... » ; *Principes*, I, art. 5) à la possibilité d'être toujours trompés. Tromper se trouve à l'actif à propos de la fiction méthodologique (VII, 22, l. 13-14 : *me ipsum fallam*), du malin génie (*ib.*, l. 25 ; p. 25, l. 7-8) et du Dieu trompeur pour lui résister : « Me trompe qui pourra » (IX, 28 ; VII, 36, l. 15). Pour *fallor* et ses diverses formes (*fallar, falli, fallamur...*), Descartes a admis les deux types de traduction sans règle fixe : dans les *Méditations*, généralement je me trompe (IX, 16-17 ; VII, 21, l. 9, 14, 15, 23, 26 ; IX, 55-56 : VII, 70, l. 6, 22, 23) ; dans les *Principes*, I, art. 5 (« nous nous soyons trompés quelquefois ») et 13 (« telle nature qu'elle se méprît »), mais aussi « nous soyons toujours trompés », « être continuellement abusés » (art. 5).

pour expliquer « le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée » (IX, 113-114), le philosophe reprend la même conversion de la persuasion spontanée en inébranlable certitude (VII, 144, l. 27-30 - 145, l. 8-9) : « mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme et immuable » (IX, 114 ; VII, 145, l. 10-11).

Il faut noter que tous ces textes évoquent la possibilité d'une tromperie même dans ce qui (au présent) me *semble* très évident. Mais tant qu'elle y applique son attention, notre nature résiste de toute sa spontanéité (« de moi-même je me laisse emporter... » ; « je suis naturellement porté... » : Méd. 3 et 5, IX, 28 et 55). Le doute redevient pensable dès que cette présence s'efface, ce pourquoi Descartes parle de souvenir⁵⁰.

Contrairement à l'affirmation que « la lumière naturelle... ne peut pas être — et n'est pas — sujette au doute hyperbolique des *Méditations* »⁵¹, au premier stade de la persuasion, nous ne pouvons que nous « fier » à cette lumière naturelle, faute d'une meilleure faculté qui la corrige (3^e Méd. VII, 8, l. 31 ; IX, 30 ; à Mersenne, 16 octobre 1639, II, 599). Alors les axiomes sont passibles du doute suprême : la question de Regius portait sur les axiomes en général (III, 64). Et si l'exemple de « notions communes » (pour l'équivalence avec axiomes, voir 2^e Réponses, VII, 164 ; IX, 127), persuasif et cependant soumis au doute, est mathématique dans les *Principes* (I, 13), l'*Entretien avec Burman* vise expressément ceux de la troisième Méditation⁵² : Descartes, sans revendiquer aucun privilège pour la voie *a posteriori*, répond encore que « tant qu'on y fait attention, on est certain (*certus*, mais ici la rédaction n'est pas de Descartes) de ne pas se tromper (*falli*) et forcé d'y assentir ». Mais notre pensée s'exerce dans le temps (*ibid.* : V, 148) et même si elle peut s'étendre sans discontinuité au lien nécessaire entre deux intuitions (ce qu'une pensée rigoureusement instantanée ou ponctuelle ne pourrait faire), parce que l'attention est fugitive et se « détourne » vers un autre objet (5^e Méd., IX, 55), le doute rebon-

50. 5^e Méd., 2^e et 4^e Réponses, IX, 55, 110, 190 ; *Principes*, I, art. 13 ; la traduction ajoute la mention de « l'ordre » (qui exige la continuité) addition probable de Descartes, alors que la divergence des lignes suivantes semble friser le contresens : la possibilité de se tromper même devant les évidences rend légitime de douter *de talibus*, traduit par « de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement ». Ici l'application pratique semble avoir pris le pas sur l'hypothèse théorique : le doute extrême affecte l'évidence actuelle, mais quand elle n'est plus présente : sinon elle y résiste. Donc en fait nous ne doutons que de ce que nous ne concevons plus distinctement.

51. Bulletin cartésien VII, p. 7 ; il s'agit d'articles de J. Morris.

52. V, 148 sur VII, 245 (c'est-à-dire le cercle) : la 3^e Méditation utilise notamment l'équivalence cause-effet l'identité conservation-création, clairement vues par « la lumière naturelle » (IX, 32 et 39).

dit sur l'évidence des prémisses elles-mêmes, et d'autant plus qu'elles sont plus éloignées des conclusions : toute la démonstration est remise en cause, si l'on repense à l'hypothèse d'une raison fallacieuse. Une seule conclusion échappe à cette indéfinie réitération du doute, qui nous rendrait captifs de « vagues et inconstantes opinions » (IX, 55), celle qui le ruine à jamais, parce que Dieu, étant démontré comme tout parfait, ne peut être trompeur. La condition nécessaire et suffisante est que la chaîne des évidences ait été ininterrompue jusqu'à cette conclusion, qui transforme la persuasion initiale en certitude et parfait savoir.

Cette assomption du fait au droit s'affirme, même en l'absence du doute suprême, dans le *Discours de la méthode*⁵³. Alors l'idée distincte correspond à une essence. Sinon « pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies » (VI, 38) : à propos de ce texte, l'*Entretien avec Burman* concentre à nouveau l'essentiel de la question : le jeu de l'attention qui rend les idées évidentes indubitables (« car autrement nous ne pourrions démontrer que Dieu existe ») fait que, quand nous ne les considérons plus et « nous rappelons seulement les avoir aperçues clairement et distinctement », nous en douterions encore « si nous ignorions que toute vérité a sa source en Dieu » (V, 178).

Le *cogito* « au moins » est-il soustrait au doute suprême ? « Ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais pas ? Non certes » (IX, 19). Car cette pensée est strictement impensable : « il faut conclure » que la « proposition... J'existe est nécessairement vraie, toutes les fois que je la conçois en mon esprit ». Ce n'est pas une constatation de fait, mais dans cette saisie singulière, la découverte d'une nécessité universelle : « pour penser, il faut être ». Cependant cette vérité semble, lorsqu'elle s'exprime au passé ou au futur, soumise à l'oscillation entre persuasion et doute métaphysique⁵⁴. Mais c'est la seule vérité que la réitération du doute renforce au lieu de l'ébranler : si je *pense* que je *suis* trompé, je pense que je suis. Donc il est impossible de douter réellement que « tandis que je pense, j'existe ». Et ce texte des Réponses aux secondes Objections (VII, 145, l. 22-26 ; IX, 11) y associe l'axiome « que ce qui a été une fois fait ne peut pas n'avoir point été et choses semblables » : comme exigences ontologiques impliquées dans le *cogito*, ces assertions intemporelles bénéficient ici d'une « parfaite certitude »

53. VI, 38 : « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle... n'est assuré qu'à cause que Dieu est... »

54. VII, 36, l. 16-18 ; IX, 28 : l'élan emporte Descartes à y joindre l'exemple même qui a suscité ce doute ($2 + 3 = 5$: VII, 21 ; IX, 16).

(*ibid.*) dans la mesure où l'on n'en peut douter sans y penser, ni y penser sans en douter.

Reste que le *cogito* est engagé dans le temps (VII, 27, l. 10-11 ; IX, 21) et la pensée fugitive : tout serait toujours à recommencer si son imperfection et sa contingence ne s'enracinaient dans la perfection de l'éternel nécessaire. Alors enfin la lumière naturelle peut dévoiler toutes les possibilités des idées innées : telle est la nature de notre esprit quand on découvre son origine, en même temps que celle de toute vérité. L'envers du Dieu trompeur est le « vrai Dieu... souveraine source de vérité »⁵⁵.

Genevière RODIS-LEWIS

Professeur à l'Université Paris-Sorbonne.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1977

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. CAHNÉ (Pierre-Alain). — *Index du Discours de la méthode de René Descartes*. Lessico Intelletuale Europeo XII, Corpus Cartesianum 2. Edizioni dell'Ateneo, Rome, 1977, X-90 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René). — *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc MARION, avec des notes mathématiques de Pierre COSTABEL. La Haye, Martinus Nijhoff, 1977 (Archives d'Histoire des idées, 88). Un vol. in 8° ; XVI-346 p.

55. 1^{re} Méd., IX, 17 ; *Principes*, I, art. 22 (et 24 : passage aux notions innées) et IV, art. 206, en liaison avec la validation de notre faculté de distinguer le vrai du faux.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. GABBEY (Alan). — « Anne Conway et Henry More. Lettres sur Descartes (1650-1651) », *Archives de philosophie*, 1977, 40, 3, p. 379-404.

1. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

1. 3. 1. GUÉRET (Michel), ROBINET (André), TOMBEUR (Paul). — *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Publications du CETEDOC. Université catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve, 1977, XXI-539 p.

1. 1. 1. CAHNÉ (Pierre Alain). — *Index du Discours de la méthode de René Descartes*. — Second résultat publié des travaux de l'Équipe Descartes, mais l'un des premiers qu'elle ait entrepris. Il présente les caractéristiques suivantes : a) le texte utilisé reste celui d'Adam-Tannery (édition revue par B. Rochot, Paris, CNRS-Vrin, 1973) ; il a été traité, sur un programme élaboré par le Centre de lexicologie politique de l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud (Équipe de recherche associée au CNRS n° 56, P. Lafon, ingénieur), dans les services de la M.S.H., Paris. b) Si l'indexation en est automatique, la lemmatisation en reste manuelle (d'où les *errata* relevés après coup par l'A., et communiqués dans un encart). c) Les 22 688 formes, regroupées en 1630 lemmes, sont données avec toutes leurs occurrences (sauf pour les mots à prédictivité faible, pour lesquels n'est donné que le total des occurrences) dans un *index verborum*, que suivent un *index* des mots outils et *index* hiérarchisé (par fréquence décroissante) des lemmes. d) Bien que manquent l'assurance d'un texte critique et la commodité d'une concordance exhaustive, on dispose désormais d'un outil de travail indispensable. Il ne paraît pas douteux que, par exemple, la question si controversée de la composition (et de l'hétérogénéité supposée) du *Discours* ne puisse ici être reprise à nouveaux frais, puisque les différences lexicales et stylistiques de chaque partie — s'il s'en trouve — pourront désormais être mises en évidence clairement. Rarement sans doute la fécondité d'un *index* automatique ne pourra se justifier plus rapidement. Du moins l'espère-t-on.

J.-L. M.

1. 1. 2. René DESCARTES. — *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel. — On ne reprochera pas à Jean-Luc Marion (ci-après : l'A.) de n'avoir pas dit clairement

ce qu'il voulait faire, ni d'avoir fait autre chose que ce qu'il dit avoir voulu faire : la tâche du recenseur est, pour une bonne moitié, déjà remplie, lorsque l'ouvrage à recenser manifeste une conscience aussi lucide et aussi précise de ses objectifs et de ses accomplissements. Le livre que l'équipe du *Bulletin Cartésien* a bien voulu nous demander de présenter succède à plusieurs contributions remarquables et remarquées à l'étude et au commentaire des *Regulae* (cf. surtout J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 ; J. R. Armogathe et J.-L. Marion, *Index des Regulae...*, Rome, Ateneo, 1976). Il ne fait double emploi avec aucune des interventions antérieures de l'A. dans le champ des études cartésiennes ; et sa raison d'être, par rapport aux traductions françaises des *Regulae* déjà disponibles, comme par rapport aux commentaires existants, n'est pas moins éclatante. A ce travail de très haute exigence, aucune étude à venir sur les *Regulae*, et donc sur Descartes, ne saurait manquer de demander lumière, appui et stimulation.

D'abord, donc (p. 1-82), une traduction nouvelle, et sous un titre nouveau lui aussi, des « Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité » : des divers titres fournis par la tradition, c'est celui que porte l'inventaire de Stockholm, et celui que retient l'A. On regrettera qu'il soit défiguré par une fâcheuse coquille sur la jaquette du livre ; heureusement, l'erreur n'est pas sur la page de titre, qui seule fait foi pour les bibliothécaires. La traduction aussi est nouvelle, et a plus d'un titre.

Pour commencer, elle prend appui — et elle est la première traduction française à pouvoir le faire, et à le faire — sur l'édition critique du texte latin, publiée à La Haye en 1966 par Giovanni Crapulli, qui avait notablement renouvelé la question, en ne privilégiant aucune des sources principales (les copies A et H), et en les confrontant systématiquement avec la traduction hollandaise de Glazemaker, publiée en 1684. L'A. suit généralement le texte de cette édition ; il en retient par exemple, dans la *Reg. IV* (AT 378, 2), la leçon de H, *aliquis ordo* (contre *ordo* dans A), à laquelle il accorde, dans son exégèse, une importance capitale. Il ne s'écarte de Crapulli que dans quelques rares occasions, et s'en explique longuement : ainsi lorsque, dans la *Reg. III* (368, 11), il maintient la leçon surprenante *inductio*, contre la correction souvent admise *deductio*.

Ensuite et surtout, l'A. disposait, grâce à l'indexation automatique du DM et des Essais, récemment réalisée par l'Équipe Descartes, du lexique français de Descartes avant 1637. On comprend bien, dans ces conditions, qu'il ait été tenté par l'entreprise de traduire le latin des *Regulae* selon ce lexique même. De façon curieuse, et très significative de l'évolution fulgurante des méthodes et des instruments de travail, il se trouve ainsi que les deux traductions françaises les plus récentes des *Regulae* — celle du signataire de ces

lignes, parue en 1963, dans le tome I des *Œuvres philosophiques* de Descartes, publiées par Ferdinand Alquié, et celle dont il s'agit ici — auront adopté des partis diamétralement opposés. J'avais posé en principe que, le latin étant la langue maternelle de Descartes savant et philosophe, je n'avais pas à m'embarrasser du souci de reconstituer, en le dépouillant de son enveloppe latine, un texte français qui aurait prétendu être celui que Descartes avait pensé, mais non écrit. Depuis lors, l'apparition en force de l'ordinateur dans le domaine des études cartésiennes fait que ce qui paraissait impossible et vain, il y a une quinzaine d'années, a maintenant cessé de l'être. L'A., il est vrai, pense lui aussi que « les *Regulae* furent très vraisemblablement écrites directement en latin, sans qu'à aucun moment il ne paraisse possible de prétendre remonter à un état antérieur français » (p. XII), ce qui interdit toute tentative de « rétroversion » proprement dite ; mais il dispose, grâce à l'ordinateur, du lexique dans lequel Descartes aurait écrit les *Regulae*, s'il s'était avisé de les écrire en français. Le choix entre les deux langues s'offrait-il à Descartes, en toute liberté d'indifférence ? C'est une question, qu'il faudra poser en son temps. Mais on voit bien que l'idée de « traduire Descartes (latin) par et en Descartes (français) » (p. XII) était diablement séduisante, pour un chercheur en qui l'on devine que la familiarité avec les ordinateurs n'a nullement étouffé, bien au contraire, un vif souci, et presque une coquetterie compensatrice, du style.

Le résultat de l'entreprise procurera aux connaisseurs des jouissances raffinées ; d'autant qu'à une règle du jeu déjà fort contraignante (ne jamais traduire un terme ou une locution latine que par un terme ou une locution appartenant au lexique français de Descartes avant 1637), l'A. en a ajouté quelques autres, qui limitent encore plus sa liberté de manœuvre : ainsi, celle de rendre le même mot latin, en toutes ses occurrences, par le même mot français (autant que possible, bien sûr ; et l'A. ne s'y plie pas toujours, par exemple, *Reg. XII*, 420, 21-22, où *cogitando* = « par réflexion » et *nostra cogitatio* = « notre pensée ») ; ainsi encore, celle de respecter le plus possible l'ordre des mots, et même la ponctuation de la phrase latine. Ce dernier souci aboutit à des bizarreries (par exemple *Reg. III*, 368, 16 : « il ne reste plus aucun doute sur ce, que nous entendons » ; et inversement, *ibid.*, 366, 20-22 : « il est fort à craindre, que peut-être certaines erreurs (...) ne viennent à nous souiller puis malgré nous et tous nos soins à nous imprégner ») ; et l'on peut se demander s'il est cohérent avec le choix fondamental de l'A. : Descartes, avant ou après 1637, a-t-il jamais ponctué de cette façon-là ? Il n'empêche que cet ensemble de gênes valéryennes a produit un texte d'une homogénéité stylistique et d'une saveur tout à fait surprenantes, et, passé le premier mouvement de sur-

prise, tout à fait délectables. C'est presque plus cartésien que du Descartes, comme un *A la manière de...* spécialement réussi ; et c'est en même temps d'une exactitude et d'une précision qui font de cette traduction, non seulement un rare régal littéraire, mais aussi un instrument de travail auquel on pourra désormais se fier.

Ce n'est pas que la méthode, et quelques-uns de ses résultats, ne conduisent à se poser des questions. Il semble à première vue légitime de poser en principe que, pour qu'un terme français F soit une traduction acceptable d'un terme latin L des *Regulae*, une condition *nécessaire* est que F figure dans le *corpus* français C de Descartes avant 1637 ; C'est en effet assez étendu, et traite de questions suffisamment proches de celles qui sont agitées dans les *Regulae*, pour que l'on puisse supposer qu'aucun L ne se trouvera sans équivalent acceptable dans C. Pourtant, le cas pourrait se présenter d'aventure : dans ce cas, ne vaudrait-il pas mieux aller puiser un terme acceptable dans le français de l'époque, même s'il se trouve n'avoir pas d'occurrence dans C, plutôt que de demander à C un équivalent intrinsèquement moins satisfaisant ? Ne disposant pas des *Indices* de C, qui ne sont pas encore publiés, je n'ai pas d'exemple précis à fournir ; mais il suffit qu'on puisse poser la question. On notera avec quelque amusement que les choix de l'A. ne sont pas toujours ceux d'Arnauld et Nicole, qui ont introduit, comme on sait, une traduction-adaptation de quelques passages des *Regulae* dans la seconde édition de la *Logique de Port-Royal*. *Puer* (*Reg.* XIII, 434, 21) est traduit par *garçon*, « meilleur que *valet* », dit l'A. (p. 257), parce que Descartes désigne ainsi ses domestiques dans sa correspondance ; mais les auteurs de Port-Royal mettent *valet*. De même, *certis conditionibus* (*ibid.*, 434, 27) est ici rendu par « par des conditions certaines » (car « *certae* indique la certitude, comme épithète, et non l'incertitude, comme une manière d'indéfini », p. 257) ; mais Port-Royal dit « par de certaines conditions ». Il est vrai, pourrait rétorquer l'A., que c'est en 1664.

Il y a plus sérieux. En admettant même que la présence de F dans C soit une condition *nécessaire* d'une équivalence acceptable, avec L, cette présence ne saurait passer pour une condition *suffisante* : encore faut-il, bien évidemment, que F *traduise* L, dans le sens ordinaire du mot *traduire*. La méthode de l'A. impose donc, en quelque sorte, l'usage combiné d'un dictionnaire latin-français, qui par exemple proposera, pour L, les équivalents F₁, F₂, F₃, et d'un lexique de C, qui pourra, soit imposer F₁ parce qu'il ignore F₂ et F₃ (c'est le cas le plus facile, au moins en apparence), soit laisser un choix (et dans ce cas, les contextes devraient servir de critère), soit enfin tout exclure (c'est le cas que j'évoquais tout à l'heure). Le premier cas lui-même n'est pas toujours simple à régler : car il se

peut que C ne connaisse que F_1 , mais l'emploi dans des contextes fort différents de ceux où figure L. L'A. ne paraît pas s'être assez souvent posé ce genre de questions ; il travaille la plupart du temps comme si la simple présence d'un terme F_1 dans C (quel que soit le contexte), et son équivalence sémantique globalement acceptable avec le terme L à traduire, suffisaient à l'habiliter comme traduction de L, de préférence à tout autre solution à laquelle on pourrait penser, ou à laquelle d'autres traducteurs ont pensé — et comme si la simple absence d'un terme F_2 dans C (quels que soient ses titres intrinsèques) suffisait à le disqualifier comme traduction de L. Ces principes sont discutables, et conduisent à des choix qui le sont aussi.

Prenons d'abord un exemple très simple, et sans aucune importance philosophique, ou presque. Dans la *Reg.* IV (374, 6-7), Descartes écrit que les figures et les nombres qu'il prendra pour exemples sont, pour la discipline qu'il expose, *integumentum potius quam partes*. « Plutôt l'habit que les parties », traduit l'A., qui explique en note (p. 141) : « *Habit* pour *integumentum*, conformément à *D.M.* 16, 17 et *Météores*, 319, 12 ; en effet *vêtement* et *revêtement* ne sont attestés, ni par *D.M.* ni par les *Essais* ». Quand on se reporte aux textes cités, on s'aperçoit que Descartes y parle effectivement d'*habits*, mais en un sens tout à fait littéral, et dans un contexte tout à fait concret (si l'on prenait ces textes comme sujet de thème latin, l'emploi d'*integumentum* susciterait sans doute les sarcasmes du correcteur ; et Courcelles, qui traduisit le *D.M.* en latin, met *vestis*, cf. AT VI, p. 548). Par ailleurs, l'A. nous fournit lui-même (p. 143) une précieuse collection de textes attestant la valeur technique du terme *integumentum* dans la tradition antique et médiévale de la rhétorique et de la théorie de l'allégorie. Le mot *habit* n'ayant, que je sache, aucun *pedigree* comparable, fallait-il le préférer à tout autre pour traduire *integumentum*, sous le seul prétexte qu'il est arrivé à Descartes d'ironiser, en passant, sur le peu de permanence des « modes de nos habits » ? Dans bon nombre d'autres cas, on prendra avec quelque précaution le schéma des justifications de traduction : F « conformément à » tel et tel passage de C. Les références fournies par l'A. signalent des occurrences effectives de l'équivalent choisi ; elles ne prouvent pas toujours par elles-mêmes l'équivalence.

L'exemple que nous venons de prendre n'introduit pas mal à la discussion d'un autre exemple, bien plus important et spectaculaire : celui d'*intuitus* rendu par « regard » (l'A. s'en explique longuement en annexe, p. 295-302). C'est l'un des plus beaux fruits de sa méthode, assurément, en même temps que l'un de ceux qui en font toucher les limites. Le refus d'*intuition* se fonde essentiellement sur l'absence du terme dans le lexique français (à l'exception de

l'expression de *connaissance intuitive*, qui apparaît en contexte (surtout théologique). Admettons provisoirement ce refus. On peut accorder sans difficulté à l'A. qu'il convient de « traduire *intuitus* par un terme qui n'en dissimule jamais l'origine sensible, c'est-à-dire l'image de la vision oculaire » (p. 299). On ne s'étonnera pas d'apprendre que Descartes emploie souvent *regard* et *regarder* (en des sens et dans des contextes assez peu homogènes, il est vrai, pour que l'on puisse hésiter à parler, avec l'A., d'un « concept de regard », p. 300). On sera impressionné par le nombre des équivalences alléguées sur ce point entre des traductions revues par Descartes et les propres textes cartésiens (p. 301). Mais si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que ces équivalences concernent toujours *regarder* / *intueri* (assez souvent aussi, d'ailleurs, *contueri*), et qu'elles ne concernent jamais *regard* / *intuitus*. Ce décalage met la puce à l'oreille (et il permet de comprendre pourquoi, dans la traduction, les occurrences de *regarder* « passent » généralement sans douleur, alors que celles de *regard* restent un peu en travers du gosier) : tout simplement, *intuitus* n'est pas à *intueri* ce que *regard* est à *regarder*. Le regard est l'action par laquelle on regarde ; l'*intuitus* n'est pas l'action par laquelle *intuemur*, mais le résultat que l'on obtient ce faisant. Quand on regarde une chose, on n'obtient pas un *regard* de cette chose ; on en obtient, je pense, une *vue*. Comment se fait-il que l'A. n'ait pas envisagé (fût-ce pour la rejeter après examen) la candidature de ce dernier terme, qui pourrait s'autoriser de l'expression malebranchienne « preuve de simple vue » ?

Pourtant, je ne me battrais pas pour *vue*. Descartes, en effet, avertit expressément (*Reg.* III, 369, 1) qu'il fait du mot *intuitus* un « usage nouveau », qui repose sur sa signification latine, et qui se soucie peu de l'emploi qu'on en a fait « ces derniers temps dans les écoles ». Or on ne parlait dans les écoles ni de *vue* ni de *regard*, pour la bonne raison qu'on n'y parlait pas français. Si le lexique latin de Descartes est (comme il le dit au même endroit, en généralisant au-delà du cas particulier d'*intuitus*) le lexique scolastique, détourné de ses connotations doctrinales et rendu à sa pureté étymologique, c'est, en un sens, peine perdue de chercher à le transposer dans le registre français qui lui est contemporain ; car ce registre ne possède ni ces connotations, ni la possibilité même de s'en écarter. Ce n'est donc pas un hasard si Descartes, écrivant en français, n'utilise pas le mot *intuition* ; et c'est, paradoxalement, la meilleure raison que l'on puisse avoir de traduire *intuitus* par ce mot, car *intuition* est bien le seul mot français dont on puisse dire qu'il a une « signification latine » exactement superposable à celle d'*intuitus*.

L'A. lui-même ne serait sans doute pas loin de donner, au moins

partiellement, raison à ces objections. Car il indique lui-même, avec une rare lucidité, que l'un des résultats de son travail a été de prendre conscience, au terme de l'entreprise, de « l'impossibilité de superposer les textes latins et français de l'unique discours cartésien » (p. XIII) ; sa traduction, dit-il, « souligne, au lieu de les combler (...), les écarts qui séparent deux lexiques ou deux périodes d'une même pensée » (p. XIV). La passionnante tentative de l'A. donne au moins autant à penser par ce résultat inattendu que par le brio de sa réalisation. La conclusion à en tirer serait peut-être que la latinité des *Regulae* ne leur est ni accidentelle, ni indifférente ; et qu'à côté du jeu joué de si étincelante façon par l'A., il reste et restera de modestes raisons d'être pour des traductions qui n'auront d'autre ambition que de permettre aux générations successives, malgré leur « délatinisation » probablement croissante, de lire ce texte en un sens à jamais fermé.

Ce compte-rendu dépasserait les limites raisonnables s'il consacrait à l'annotation, très abondante (pp. 85-291, sans compter cinq Annexes, pp. 295-322), une attention proportionnée à son importance ; celle-ci n'apparaîtra pleinement, d'ailleurs, qu'à l'utilisateur direct qui, confronté aux difficultés concrètes, appréciera à sa juste mesure le travail accumulé dans ces pages, et verra le service qu'il peut en attendre pour alléger et perfectionner le sien propre. On se bornera ici à signaler les principes d'après lesquels cette annotation a été conçue, principes que l'A. énonce avec son exactitude coutumière. Loin de débiter en tranches son interprétation des *Regulae*, qui est disponible ailleurs, l'A. donne deux catégories de notes, discernables par la typographie : d'abord des justifications pour ses choix de traducteur ; ensuite des ensembles de textes (donnés en langue originale) qui précisent l'arrière-plan, contemporain ou historique, des concepts maniés par les *Regulae* et de problèmes traités dans l'opuscule. Ces textes sont de nature et de date très variées : savants et philosophes contemporains de Descartes, auteurs scolaires et scolastiques, philosophes de l'Antiquité gréco-latine, Aristote surtout, mais non Aristote seul, ont été mis largement à contribution. Beaucoup de textes peu connus, et malaisément accessibles, sont ainsi rassemblés pour la première fois, en une sorte de dossier des *Regulae*, dont la consultation et l'étude permettront sans nul doute de prendre une vue plus exacte, mieux située et mieux référencée, de l'initiative cartésienne. A qui se demande, non seulement où allait, mais encore d'où partait ce « cavalier français qui partit d'un si bon pas », selon la formule fameuse de Péguy, les matériaux d'une réponse sont ici généreusement livrés.

On regrettera peut-être qu'ils n'aient pas été traduits : si le lecteur de cet ouvrage est celui qui a besoin qu'on lui traduise

les *Regulae*, n'a-t-il pas besoin aussi, et encore davantage, qu'on lui traduise ces textes qui souvent n'ont jamais été traduits ? On pourra discuter également certains des rapprochements proposés par l'A., dont la pertinence enveloppe une dose d'interprétation dont les attendus ne m'ont pas toujours convaincu (ainsi pour l'*imaginatio componens*, hardiment rapprochée de la *phantasia katalèptikè* des Stoïciens, p. 122-125).

J.-L. Marion a eu, enfin, la bonne idée de demander à P. Costabel de commenter tous les passages mathématiques des *Regulae* ; ce que celui-ci a fait avec sa rare compétence et son infaillible érudition, dans une série de notes disséminées au long de l'ouvrage, et aussi dans trois des cinq Annexes (sur le problème des moyennes proportionnelles, la loi de la réfraction et la loi des cordes vibrantes). L'ignorance du lecteur devrait battre en retraite, comme on voit, sur tous les fronts.

L'« essai de bibliographie » donné pp. 325-332 est l'une des seules choses sur lesquelles l'A. n'indique pas les principes qui l'ont guidé. On souhaiterait cependant les connaître, pour comprendre l'absence de certains commentaires, relativement anciens (Natorp, Hamelin, Brunschwig, plusieurs des nombreux articles publiés en 1937 à l'occasion du tricentenaire du *D.M.*) ou même récents (L. J. Beck, *The Method of Descartes*, 1952).

Au total, et malgré les vétilles dont il faut bien nourrir un compte-rendu, voilà une publication qui aide à travailler par tout ce qu'elle apporte, et qui donne à réfléchir par la manière dont elle s'y prend pour l'apporter. Autrement dit : un livre comme on en redemande.

Jacques BRUNSCHWIG

Professeur à l'Université Paris-X (Nanterre).

1. 3. 1. GUERET (Michel), ROBINET (André), TOMBEUR (Paul). — *Spinoza. Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives.* — Bien que portant uniquement sur Spinoza, cette publication doit trouver un écho dans le *BC*. D'abord parce qu'elle constitue un remarquable achèvement du traitement, complet, intelligent et respectueux, d'un texte philosophique par l'informatique, réussite qui, sans aucun doute, servira de référence aux travaux ultérieurs. Un texte critique (Gebhardt), une concordance complète, un *index* exhaustif des mots-outils, un recensement des termes médiévaux et modernes (d'où, en fait, l'apparition de la question du néo-latin), une liste de fréquence des termes suivant les articulations du discours (scolie, démonstration, théorème, etc.), une liste de fréquence décroissante, des concordances étendues à la phrase pour quelques termes essentiels, etc., tout un ensemble de résultats déjà affinés permet d'arriver beaucoup plus près d'une

interprétation conceptuelle que par le secours d'un pur et simple *index*. Car l'*index* ne constitue qu'un aspect, et non le plus décisif, du traitement informatique des textes. Ensuite parce que le rapport entre Descartes et Spinoza va pouvoir être étudié, désormais, avec une égale rigueur : les deux textes se trouvent (ou vont l'être sous peu) armés et commentés par des outils d'investigation ou de vérifications comparables.

J.-L. M.

2. Études Générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. GRAYEFF (Félix). — *Descartes*. Londres, Goodal, 1977.

2. 1. 2. HUNTER (J. A.). — « Descartes' Skepticism : a New Criticism », *Southwestern Journal of Philosophy*, USA, 1977, 8, 1, p. 109-17.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΣ (K.). — « Ο καρτεσιανισμός υπό τὸ πρίσμα τῆς πασκαλικῆς κριτικῆς ». (Le cartésianisme au prisme de la critique pascalienne), ΕΠΟΠΤΕΙΑ 1977, p. 311-331.

2. 2. 2. LECRIVAIN (A.). — « Spinoza et la physique cartésienne », *Cahier Spinoza 1*, Paris, Éditions Réplique, été 1977, p. 235-265 (à suivre).

2. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

2. 3. 1. ALQUIÉ (Ferdinand). — *Malebranche et le rationalisme chrétien*. Présentation, choix de textes, bibliographie. Paris, PUF, 1977, 196 p.

2. 3. 2. GOUHIER (H.). — « Fénelon et le cartésianisme », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1977, 61, 1, p. 59-68.

2. 3. 3. GOUHIER (H.). — *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, 218 p.

2. 1. 1. GRAYEFF (Felix). — *Descartes*. — Cette présentation de la pensée cartésienne, claire mais rapide, juxtapose trois développe-

ments : un parcours des *Meditationes*, un bref examen de la postérité de Descartes (depuis les « cartésiens » jusqu'à Wittgenstein et la « philosophie du langage »), et enfin une appréciation succincte de l'épistémologie cartésienne confrontée aux normes modernes. Les qualités pédagogiques et la justesse d'analyse ne suffisent cependant pas à combler l'absence totale de référence à la littérature secondaire non anglo-saxonne récente ; l'insularité de certains développements les rend à la fois étranges et inutilisables.

J.-L. M.

2. 2. 2. LECRIVAIN (André). — « Spinoza et la physique cartésienne ». — Il s'agit de la première partie des travaux d'un séminaire que l'A. a tenu à l'École Normale supérieure de St Cloud de 1971 à 1973. Le point de vue de ces travaux étant essentiellement philosophique, il est a priori impertinent d'en demander un compte-rendu à un historien des sciences qui n'est philosophe que de manière marginale. Peut-être cependant n'est-il pas inutile qu'un esprit extérieur à un certain cercle de pensée exprime ce qu'il constate et ce qu'il ressent devant une telle étude.

Celle-ci concerne l'ouvrage publié par Spinoza en 1663 sur les *Principes* de Descartes — le seul que l'auteur ait publié sous son nom —, ouvrage qui comporte trois parties, à savoir les commentaires des I^e et II^e Parties des *Principes* traités *more geometrico* et des *Cogitata metaphysica*. L'A. déclare que l'ordre de présentation de ces textes inverse la chronologie de leur rédaction, ce qui est à coup sûr bien intéressant mais n'est malheureusement appuyé, en très grande partie, que sur des vraisemblances et des probabilités. Le texte le plus ancien, les *Cogitata*, serait « une sorte de lexique visant à codifier le sens des textes hérité de la scolastique et à permettre leur transposition dans un domaine de rationalité dont le discours cartésien constitue pour ainsi dire le prototype ». Mais tandis que la suite de l'exposé s'efforce de montrer que cette transposition constitue une « critique radicale », le lecteur ne peut pas ne pas se rappeler qu'au début l'A. a annoncé que l'ouvrage « semble être celui dans lequel se dévoile le moins l'originalité de la propre réflexion de Spinoza ». Sans doute faut-il comprendre, afin d'échapper à une contradiction, que Spinoza a voilé son originalité en changeant l'ordre de présentation de ses textes. Mieux vaudrait cependant le dire, clairement, et lever la perplexité que provoque l'affirmation selon laquelle « le mode de présentation qui inverse la chronologie de la rédaction obéit à une logique ». Il y a dissimulation ou logique, mais pas les deux à la fois ; du moins au sens précis des termes.

Pour le commentaire spinoziste de la II^e partie des *Principes* qui forme le corps de l'ouvrage, l'A. déclare à la fois que « Spinoza

y affirme son adhésion aux principaux résultats du mécanisme cartésien, jusque et y compris dans l'exposition des lois du choc », et que la reprise de l'exposé « *more geometrico* bouleverse parfois l'ordonnance du propos cartésien et y fait prévaloir une exigence de rigueur démonstrative avec laquelle le texte cartésien prenait de singulières libertés ». Il n'y a plus là de contradiction formelle, puisqu'il est évident qu'adopter des résultats et modifier leur démonstration peuvent aller de pair, mais se trouvent au moins soulevées des questions délicates. A quel niveau se place-t-on pour juger que le texte cartésien prend avec l'exigence de rigueur démonstrative de singulières libertés et quelles sont ces libertés ? Est-ce là le jugement de Spinoza ou celui de l'A. ? Le lecteur est ici « arrêté » (selon une expression leibnizienne) parce qu'il y a une ambiguïté que rien ne vient lever par la suite.

Le *more geometrico* appartient d'ailleurs à un type d'élaboration logique qui est précisément fort contesté vers 1660 chez les mathématiciens et lorsque l'A. déclare que « Spinoza réfléchit ici sur un domaine de culture dont ... il n'a pas la pratique effective », on ne peut qu'être inquiet sur la nature de la critique « radicale » que le philosophe hollandais était susceptible de faire à l'égard de Descartes. Il est vrai que l'A. nuance son affirmation en ajoutant que Spinoza disposait néanmoins, sur le plan scientifique, d'une « information précise et exacte », mais il s'appuie sur d'« importantes relations » avec Christian Huygens, et, comme il l'avait indiqué lui-même un peu plus haut, ces relations ne sont repérables qu'après 1663. Les travaux de Huygens sur la Mécanique et antérieurs à cette date étaient d'ailleurs tous inédits et leur diffusion réservée à un milieu très restreint. Suggérer que « ces travaux pouvaient donner l'impression de la validité persistante de la combinaison du mécanisme et du géométrisme » n'est donc un argument honnête que dans la mesure où l'on a des raisons sûres de considérer que Spinoza a eu de ces travaux une information réelle et consistante.

Bien d'autres remarques du même genre pourraient être faites. A un certain niveau de généralité, notamment « le moment décisif » que constituerait 1663 « dans le procès de développement de la physique mathématique », les considérations sur le contexte scientifique relèvent d'une appréciation actuelle et sont sans consistance pour la question fondamentale de l'information de Spinoza lui-même comme de l'inspiration qu'il était susceptible d'en recevoir.

L'intérêt du lecteur est cependant éveillé lorsque l'A. évoque la trace chez Spinoza d'une entreprise visant à sauver les *auxilia* de la pensée scientifique des ambiguïtés qui les affecte encore chez Descartes. Mais l'évocation reste superficielle. Ce n'est pas seulement pour Spinoza, en définitive, que les « mathématiques et la physique restent des éléments de scientificité à maîtriser, à réfléchir

et à mettre en œuvre, non des sciences à constituer ou à pratiquer pour elles-mêmes ». C'est bien évidemment pour l'A. qu'il en est ainsi : la dissociation professée possible entre « la maîtrise des éléments de scientificité » et « la pratique de ces éléments » relève d'une nouvelle scolastique qui n'ose pas dire son nom, mais qui court tout au long de l'exposé.

Il y a là un mythe infiniment plus dangereux que « la métaphysique douteuse que la science de la nature (au xvii^e siècle) continue de véhiculer ou de traîner dans son sillage ».

P. C.

2. 3. 1. ALQUIÉ (Ferdinand). — *Malebranche et le rationalisme chrétien*. — Cette courte initiation à la pensée de Malebranche réussit le tour de force d'en présenter, en moins de cent pages, les principaux termes conceptuels. Mais, malgré son caractère pédagogique, et sa volontaire réserve sur les débats d'interprétation, cette introduction porte aussi la marque des thèses que l'A. a démontrées plus au long dans sa monumentale étude sur le *Cartésianisme de Malebranche* (Paris, 1974, voir le c.r. détaillé de J. Deprun, *BC V, Archives de Philosophie*, 1976, 39, p. 457-462) : à savoir que Malebranche, en assurant la vérité du christianisme sur l'édifice (réinterprété) du cartésianisme, avec une intention indiscutablement apologétique, édifie en fait une gnose, dont le rationalisme pourra, avec les « philosophes » du siècle suivant, se retourner contre le christianisme. Le choix de textes, qui ajoute à ceux de Malebranche, certains de Condillac, Voltaire, Montesquieu, Helvetius, Rousseau et Meslier, le confirme.

J.-L. M.

2. 3. 2. GOUHIER (Henri). — « Fénelon et le cartésianisme ». — Dans cet article, l'A. souligne l'éclectisme philosophique de Fénelon, qui a su reprendre l'itinéraire cartésien en le référant nécessairement à la source vive de l'augustinisme. Deux questions retiennent l'attention : d'une part, que deviennent le doute et le *cogito* dans les deux *Démonstration de l'existence de Dieu* que laisse Fénelon, et d'autre part à quelles conditions l'apologétique fénelonienne peut-elle intégrer la métaphysique cartésienne ? La recension du *Fénelon philosophe* (Vrin, 1977) nous permettra de mener plus avant une discussion de ces points essentiels de la *prima philosophia* cartésienne repensée par Fénelon. Retenons de l'article ici mentionné qu'il insiste plus particulièrement sur cette histoire du cartésianisme au xvii^e siècle, dont Fénelon écrivit une des variantes les plus brillantes et les plus pénétrantes. Sa critique de l'idée de néant, pour laquelle M. Gouhier évoque avec beaucoup de justesse le nom de Bergson, et que l'on peut aussi rapprocher de la critique

leibnizienne de l'idée d'infini telle qu'elle fonctionne dans l'argument ontologique, est à elle seule une intuition théorique essentielle.

P. Ca.

2. 3. 3. GOUHIER (Henri). — *Fénelon philosophe*. — « Le présent ouvrage a précisément pour fin de montrer en Fénelon philosophe l'auteur peut-être le plus original dans l'histoire de cette convergence du cartésianisme et de l'augustinisme, une fois mis à part Malebranche qui, lui, donne son nom à un système vraiment nouveau, ayant sa vie propre au-delà de ses deux sources. » (p. 20, *op. cit.*). C'est en ces termes que l'A. lui-même définit le projet de son livre.

L'abbé Fénelon eut très tôt l'occasion de mobiliser son talent d'écrivain et de penseur religieux au service de la foi ; et contre la pensée libertine, il se tourna naturellement vers la philosophie moderne, celle de Descartes, qui seule avait chance de toucher, lui semblait-il, la sensibilité des incroyants. Et ce d'autant plus que Fénelon sentait dans la métaphysique cartésienne quelques analyses dont la valeur apologétique lui paraissait très forte ; enfin, et c'est en quoi la pensée de Fénelon est très opposée à la sensibilité janséniste de type pascalien, il est clair pour lui que « la vraie philosophie a par elle-même une portée apologétique ». La raison bien menée ne peut pas ne pas conduire à retrouver les vérités de la foi.

Ainsi de la thèse cartésienne sur l'infini : « J'ai premièrement en moi l'idée de l'infini que du fini... ». Que l'infini ne soit pas une idée obtenue par simple négation du fini, comme une approche naïvement étymologique pourrait nous le laisser croire, retient naturellement l'attention de Fénelon apologiste qui ici renouvelle l'argumentation pour mieux conserver la thèse cartésienne. C'est en fait le fini qui est perçu « per modum privationis » (p. 132, *op. cit.*), et c'est parce que je porte nativement en moi l'idée d'infini que je peux m'appréhender moi-même comme un être fini. « Ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très positif ». Dire l'infini revient donc à nier une négation, ce qui est poser une affirmation « d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation ». (*Op. cit.*, p. 132, extrait de *L'Existence de Dieu*, 2^e partie, chap. II, § 28). La souple intelligence de Fénelon récupère, au sein de la philosophie naturelle de Descartes, une dialectique qui, en faisant l'économie de la causalité dont Descartes avait besoin dans son argumentation de la troisième

méditation, approfondit le sentiment du sacré sans rien perdre de sa vigueur démonstrative.

C'est sans doute dans la confrontation du *cogito* de Descartes avec son utilisation par Fénelon que M. Gouhier apporte les plus exactes nuances, sans lesquelles l'œuvre philosophique de Fénelon risque d'apparaître comme une simple variante du modèle cartésien. De fait, Fénelon adopte le départ absolu de Descartes : le doute méthodique et universel. Mais alors que Descartes faisait du *cogito ergo sum* une intuition unique où la cheville logique de *ergo* était à l'usage de ceux qui ont besoin que leur soit développé « *more geometrico* » ce qui est évident pour un esprit plus vif, Fénelon éprouve le besoin de développer encore plus sur le plan logique ce qui était chez Descartes une vérité existentielle telle qu'elle ne saurait appeler de commentaire. Bien plus, appartenant à l'intuition directe, celle-ci a une force à laquelle ne saurait atteindre une déduction.

Si Fénelon éprouve le besoin de dialectiser sur ce point la pensée de Descartes, c'est sans doute afin d'échapper à la critique radicale des septièmes objections du Père Bourdin : du doute absolu, on ne saurait jamais sortir, on ne peut que constater pathétiquement le « naufrage de la raison humaine » et sombrer dans « un désespoir absolu », comme dit Fénelon. C'est par un retour critique vers la proposition qui lui semble fonder le *cogito* que Fénelon s'engage alors. Il interprète en ces termes logiques le *cogito ergo sum* :

majeure : le Néant n'a pas de propriété
mineure : or je pense, je sens
conclusion : j'existe

La majeure de ce raisonnement doit donc faire l'objet d'une analyse critique, doit « subir la pression du doute méthodique » (p. 142). Suivons M. Gouhier : « l'impossibilité d'avoir réellement une idée du néant impose la présence de l'être et dans le sujet pensant et dans l'objet pensé ; c'est pourquoi, même tout puissant, l'être qui m'aurait créé ne saurait faire que je pense sans être et sans penser l'être » (p. 143).

On voit combien la philosophie cartésienne ne saurait être séparée de l'influence augustinienne pour penser la vie intellectuelle et spirituelle du xvii^e siècle. C'est le mérite d'un livre comme celui dont il est ici question que de rendre présente dans l'unité d'une œuvre, celle de Fénelon, cette rencontre qui porte en elle l'essentiel de la pensée philosophique non seulement du Grand Siècle, mais aussi de l'époque contemporaine.

P. Ca.

3. Études particulières**3. 1. DESCARTES**

- 3. 1. 1.** ANGELELLI (I.). — « En torno al principio « Nihili nulla sunt attributa », *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, Esp., 1977, 10, 2, p. 9-17
- 3. 1. 2.** ATTIG (T.). — « Descartes and Circularity : the Precipitous Rush to Defence », *Modern Schoolman*, USA, 1977, 54, 4, p. 368-78.
- 3. 1. 3.** BROWNE (A.). — « Descartes' Dreams », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, 1977, 40, p. 256-273.
- 3. 1. 4.** CAROTI (S.). — « Nicole Oresme precursore di Galileo e di Descartes ? », *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Ital., 1977, 32, 1, p. 11-23.
- 3. 1. 5.** CLARKE (D. M.). — « Descartes's use of ' Demonstration ' and ' deduction ' » *Modern Schoolman*, 1977, 54, 4, p. 333-44.
- 3. 1. 6.** CLARKE (D. M.). — « The impact Rules of Descartes' Physics », *Isis*, 1977, 68, 241, p. 55-66.
- 3. 1. 7.** COSTABEL (P.). — « Physique et métaphysique chez Descartes », *XVth International Congress of the History of Science, Edinburgh 10-19 August 1977. Synopses of Symposia Papers*, p. 33.
- 3. 1. 8.** « Descartes et la naissance de la géométrie analytique », en russe *Vopr. Ist. Estestvoz. tehn.* URSS, 1977, 56-57, p. 11-19.
- 3. 1. 9.** DOIG (J. C.). — « Suarez, Descartes, and the Objective Reality of ideas » *New Scholasticism*, 1977, 51, 3, p. 350-71.
- 3. 1. 10.** FORBES (E. G.). — « Descartes and the birth of Analytic Geometry » *Historia mathematica*, Can., 1977, 4, p. 141-51.
- 3.1. 11.** FRANKFURT (H.). — « Descartes on the Creation of the Eternal Truths », *Philosophical Review*, USA, 1977, 86, 1, p. 36-57.
- 3. 1. 12.** KULSTAD (M.). — « Frankfurt's interpretation of Descartes' Validation of reason », *Southwestern Journal of philosophy*, USA, 1977, 8, 2, p. 7-16.

- 3. 1. 13.** LOPTSON (P. J.). — « Cartesian Dualism », *Idealistic Studies*, USA, 1977, 7, 1, p. 50-60.
- 3. 1. 14.** MARK (T. C.). — « Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas », *Southwestern Journal of Philosophy*, USA, 1977, 8, 3, « Special Spinoza Issue », p. 11-34.
- 3. 1. 15.** MARKIE (P. J.). — « Fred Feldman and the Cartesian Circle », *Philosophical Studies*, USA, 1977, 31, 6, p. 429-32.
- 3. 1. 16.** MIŠČEVIĆ (N.). — « Changements du sujet. Les fonctions du langage dans les Méditations de Descartes », en serbo-croate, *Delo*, Yougosl., 1977, 23, 6, 47-64.
- 3. 1. 17.** MONTAGUE (R.). — « Descartes' Circle Recycled ? » *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1977, 59, 2, p. 167-80.
- 3. 1. 18.** O'BRIANT (W. H.). — « Doubting the truths of mathematics in Descartes' Méditations », *Southern Journal of Philosophy*, 15, 4, p. 527-35.
- 3. 1. 19.** RUBIN (R.). — « Descartes's Validation of clear and distinct Apprehension », *Philosophical Review*, USA, 1977, 86, 2, p. 197-208.
- 3. 1. 20.** SCHEIER (C. A.). — « Descartes' genius malignus und die Wahrheit der Gewissheit », *Theologie und Philosophie*, 1977, 52/3, p. 321-340.
- 3. 1. 21.** SIEVERT (D.). — « Frankfurt on Descartes' view of truth », *New Scholasticism*, 1977, 51, 3, 372-83.
- 3. 1. 22.** STOCK (B.). — « Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie. Intelligo me esse : Eriugena's cogito », *Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Laon, 7-12 juillet 1975*, 1977, Colloques internationaux du CNRS, n° 561, p. 327-335.
- 3. 1. 23.** WEHBE (F. H.). — *La volonté chez Descartes*, Thèse prés. devant l'Univ. de Provence (Aix-Marseille 1), Fac. des Lettres, sect. philos., 1977, 200 p.
- 3. 1. 24.** WEINBERG (Julius R.). — *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, substance and Causality*, Londres, 1977.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. CHEVROTON (D.). — « L'instinct, objet d'une controverse à l'époque de Descartes : Pierre Charret et Marin Cureau de la Chambre », *Histoire et Nature*, Paris, 1976, 8, p. 3-20.

3. 2. 2. LACOSTE (L. M.). — « La notion d'évidence et le sens commun : Fénelon et Reid », *Journal of the History of philosophy*, USA, 15, 3, 293-307.

3. 2. 3. SLOAN (P. R.). — « Descartes, the Sceptics, and the Rejection of Vitalism in the Seventeenth Century Physiology », *Studies in History and philosophy of Science*, 1977, 8, 1, 1-28.

3. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

3. 3. 1. ARMOGATHE (J. R.). — *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, I-XI, 1-147 p. (Archives internationales d'histoire des idées, n° 84).

3. 3. 2. CAVEING (M.). — « Recherches récentes : la publication des *Cahiers Spinoza* de K. Marx ; — La physique cartésienne dans Spinoza. » *Raison présente*, 43, 1977, p. 111 sq.

3. 3. 3. CIGER (J.). — « A propos de la conception de la substance chez Descartes et chez Spinoza » en slovaque, *Filozofia*, Tchécos. 1977, 32, 4, p. 414-33.

3. 3. 4. GABAUDE (Jean-Marc). — « Descartes et le mouvement historique de la rationalité », *La Pensée*, 1977, p. 194 sq.

3. 1. 4. CAROTI (Stefano). — « Nicole Oresme, precursore di Galileo e di Descartes ? ». — L'Auteur de ce long article est un spécialiste des études sur Nicolas Oresme ; il a déjà donné, dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XLIII, 1977, p. 201-310, la « Quaestio contra divinatores horoscopios ». Il propose ici une vue d'ensemble de la littérature sur Oresme et l'origine de la science moderne, en particulier les différentes interprétations de sa doctrine concernant la représentation graphique des variations cinétiques, exposées dans le *De configurationibus qualitatium*.

Cet exposé n'est pas seulement utile pour la connaissance de la littérature oresmienne : il sert également à tenter une lecture

nouvelle de la place du philosophe normand aux origines de la science moderne. L'analyse s'ouvre sur les positions de M. Curtze, « Über die Handschrift R 4^o 2, *Problematum Euclidis Explicatio*, der Königl. Gymnasialbibliothek zu Thorn », *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XIII—1868, suppl., qui avança, le premier le nom d'Oresme comme celui d'un précurseur des coordonnées cartésiennes — même s'il ne se rendit pas compte, comme devait le montrer Anneliese Maier, que le texte *De configurationibus* n'est pas d'Oresme, mais peut-être de Jacobus de Sancto Martino.

Étudiant l'apparition précartésienne des coordonnées, c'est S. Günther (« Le origini ed i gradi di sviluppo del principio delle coordinate », *Bolletino di Biblio. e Storia delle scienze*, 10, 1877) qui proposa la « loi » de l'étude historique : toute innovation est préparée par degrés — ce qui vaut également pour Descartes.

Critiquant Curtze, H. Wieleitner établit la distinction entre la « configuratio » médiévale, « concept purement spéculatif », et les coordonnées cartésiennes, qui impliquent au contraire un critère nouveau de proportionalité entre les points extrêmes exprimables en valeurs numériques précises. Wieleitner reconnaît malgré tout à Oresme le mérite d'avoir contribué à la formation de la loi du mouvement uniformément accéléré, en démontrant de façon géométrique la loi mertonienne de l'accélération uniforme (*Bibl. Mathem.* XIII, 1913). La même année parut le t. 3 des *Études sur Léonard de Vinci* de Pierre Duhem ; l'historien français conclut que, précurseur de Descartes pour la géométrie analytique, Oresme est aussi celui de Galilée pour la dynamique. Dans le t. 7 du *Système du monde*, Duhem, à partir de l'analogie entre l'atomisme du xvii^e siècle et la doctrine du philosophe normand, classera Oresme comme « un atomiste qualitatif ».

Ce fut le mérite de H. Dingler, « Über die Stellung von N. Oresme in der Geschichte der Wissenschaften », *Archeion* XI, 1929, d'analyser Oresme non plus seulement du seul point de vue physico-mathématique, mais aussi du point de vue philosophique ; il discerna chez Oresme l'effort pour fonder « une science exacte de la variabilité », ce que les Grecs n'étaient pas parvenus à faire. D'importantes critiques sur Duhem sont formulées par D. B. Durant dans *Speculum* XIV, 1941 ; il étudie les textes les plus mal connus pour rétablir l'analogie entre l'atomisme alors répandu dans l'Université de Paris et ce qu'on savait de Démocrite à travers les réfutations d'Aristote ; Durant réaffirme les deux aspects, abstrait (euclidien) et ontologique (qualitatif) de la *configuratio*.

L'intérêt d'Anneliese Maier pour Oresme apparaît déjà dans la première édition de son texte *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (1939) ; elle étudie, chez Oresme, la fin d'une conception métaphysique de la *latitudo*, avant sa version

physico-géométrique. A. Maier se montre sceptique sur la possibilité d'une « anticipation », mais elle accentuera, dans ses nombreux travaux, le lien Oresme-atomisme et consolidera, avec des arguments différents, la thèse de Duhem, ce qui s'explique par le désir d'individualiser dans les œuvres du philosophe au moins l'origine de l'esprit de la science classique, réduisant l'écart encore scolastique et dix-septième siècle. C'est ce qu'essaiera de faire M. Clagett (cité dans l'édition italienne, *La scienza della meccanica*), que Caroti tient pour la synthèse et le recueil le plus à jour sur la mécanique médiévale. Clagett oriente tout son travail selon une progression qui part du *De Motu* de Gérard de Bruxelles, passe par les *calculatores* du Merton College et par les physiciens parisiens de l'école de Buridan pour aboutir à Oresme et Descartes. Bien que refusant les thèses extrêmes, Clagett conclut qu'à défaut d'anticipation, il faut au moins parler d'influence.

Caroti passe plus rapidement, ensuite, sur d'autres « anticipations » attribuées à Oresme : par rapport à Copernic, pour la théorie de l'*impetus*, sur le calcul des puissances à exposants entiers ou fractionnels qui, selon Curtze, annonçait Viète et Stevin. L'A. relève aussi la mention enthousiaste d'Oresme par les Historiens des mathématiques (Cantor, Loria...). Dans sa conclusion, rappelant le danger de toute lecture partielle d'un texte et d'un auteur, l'A. nous dit qu'« une analyse plus attentive sur ses rapports avec l'astrologie peut nous éviter de le présenter comme une doublure de Galilée et de Descartes ».

Il nous semble que l'intérêt d'un tel travail consiste dans l'angle de lecture adopté pour les textes d'Oresme et dans la longue première partie de l'article, sur l'image de l'histoire des sciences, comme discipline récente. Les historiens de la science doivent désormais préciser leur tâche, d'autant qu'avec des travaux comme ceux de Popper et de Kuhn, la problématique épistémologique a atteint la majorité des chercheurs.

Si la distinction entre l'objet de l'histoire des sciences et celui de la science elle-même apparaît évidente, elle a souvent été victime d'erreurs au plan de la méthode ou des techniques. Ce qui se justifierait, dit Caroti, par une sorte de méfiance devant les résultats obtenus par les « historiens des idées » (ou des cultures). Le caractère confus et superficiel de quelques auteurs et de trop faciles analogies a parfois conduit des historiens à se réfugier dans le mythe d'une histoire *interne* de la science et sur une séparation entre la découverte et sa justification. Contre les risques qu'un tel mythe fait courir à l'histoire des sciences, Caroti rappelle les textes précurseurs de Paolo Rossi (Cf. *Storia e filosofia* 1969) qui nous propose de « reconnaître le caractère toujours provisoire de notre supposition d'objets spécifiques dans un domaine spécifique ; ce qui

revient à dire que la tendance à une histoire la plus large possible constitue un idéal régulateur de la recherche, qui en empêche la cristallisation et fonctionne comme une tension, jamais comme un acquis ». Car il est sûr que toute dichotomie entre une histoire interne et une histoire externe nous porte à réduire l'histoire soit à l'épistémologie soit à une sociologie des institutions scientifiques.

Toute histoire des sciences, il faut le reconnaître, comporte des problèmes d'interprétation philosophique : la périodisation, comme le choix des textes, nous imposent de réfléchir sur nos prémisses ; et, d'autre part, il ne suffit pas d'être au courant des positions critiques les plus modernes et de la terminologie la plus sophistiquée pour proposer des thèses nouvelles ; on arrive trop souvent, par là, à masquer ce qui reste un problème philosophique ancien, sans nous aider à le comprendre pour autant. Caroti donne l'exemple d'un article de A. G. Molland (« Oresme Redivivus », *History of Science* VIII, 1969, p. 106-119) où, avec une terminologie avancée, l'auteur propose contre Clagett les mêmes thèses que Durant et Maier !

Caroti montre, par ailleurs, que toute recherche à partir du Moyen Age commence avec le postulat implicite de la continuité entre les époques (et la figure d'Oresme joue un rôle central dans ce postulat) ; les historiens sont ainsi tentés de tracer un portrait forcé du philosophe normand, sans comprendre que l'idée même d'« histoire de la science » est une idée moderne (comme l'idée d'« histoire »). L'A. cite à ce propos les paroles d'Eugenio Garin : « Ces historiens effectuent une double opération : le maintien d'une métaphysique dogmatique, en tant que philosophie éternelle d'éternels problèmes, et une apparente neutralisation philosophique de la science, devenue ' autonome ' ou ' *technè* ', ce qui signifie : ne pas accepter l'idée d'une ' rupture ' de la Renaissance et conserver l'idée d'une science ' libre ' de toute métaphysique ». L'application concernant le rapport avec Descartes reste cependant à expliciter davantage.

Giuseppe TOGNON
Scuola Normale Superiore, Pise
E.N.S., Paris

3. 1. 6. CLARKE (Desmond). — « The Impact Rules of Descartes' Physics ». — Excellent exposé systématique des lois du choc chez Descartes. Il est dommage cependant que l'A. n'ait pas saisi l'occasion de faire le point à partir des études antérieures sur le même sujet, études qui sont en définitive assez nombreuses depuis l'accent mis sur la question par Paul Mouy. La lettre à Clerselier du 17 février 1645 n'est citée que pour le cas de l'absurde règle IV et n'est pas utilisée pour les autres explications très impor-

tantes qu'elle fournit. L'A. ne voit pas dans la règle de minimum qui y est formulée une loi « distincte » ou une hypothèse auxiliaire indépendante, mais c'est précisément ce qui ne peut être traité par voie de simple affirmation.

P. C.

3. 1. 7. COSTABEL (Pierre). — « Physique et Métaphysique chez Descartes ». — Les rapports présentés dans les Symposia du XV^e Congrès International d'Histoire des Sciences ayant eu le privilège de la publication — à la différence des communications (voir 4.3.3.) — cet essai pour renouveler à propos de Descartes la question des relations entre Physique et Métaphysique chez les grands promoteurs de la science au XVII^e siècle, se trouve être relativement accessible. Réduit à en rendre compte lui-même, l'A. ne peut que se limiter à un schéma d'information.

Il importait d'abord, devant quelques mises en accusation tapageuses de la rationalité classique, de caractériser les ambiguïtés du terme de métaphysique tel qu'il est souvent employé aujourd'hui, et de montrer comment la prise de conscience du glissement opéré dans le temps en ce qui concerne le sens d'un adjectif-substantif impose le souci de quelques précautions méthodologiques : on ne doit pas tenir pour négligeable le risque de déroger à la pensée des auteurs passés, et il y a plusieurs raisons, à propos de Descartes, pour être attentif à la distinction entre le penseur et l'écrivain public.

L'A. s'est attaché à montrer que le Descartes d'avant les *Méditations* et les *Principes* n'a pas caché son jeu. Et qu'il n'a pas commencé par se préoccuper de métaphysique, mais qu'il y est venu afin d'assurer davantage les bases d'une connaissance dont il avait, par ailleurs, étudié la cohérence des moyens. Amené à partir de 1630 à réfléchir à la « certitude » sur un autre registre que celui que la logique mathématique l'avait jusque là conduit à considérer, Descartes a certainement cru à la possibilité d'une science de l'être, supérieure à la « Géométrie », capable de conforter la légitimité de démarches antérieures pour la science des phénomènes naturels, et devenu métaphysicien, il s'est engagé progressivement tout entier dans une œuvre plus philosophique que scientifique. Cette évolution, manifeste de 1641 à 1644, lui a valu beaucoup d'ennuis. Se rapportant alors à des textes postérieurs, l'A. a montré que la métaphysique à laquelle Descartes n'a pas cessé de penser après les luttes qu'il a eues à soutenir, était bien encore une science de l'être, mais dépouillée du caractère absolu qu'il avait d'abord imaginé.

La méthode historique restitue ainsi du penseur un visage nuancé qui corrige nombre d'interprétations abruptes, même s'il faut

regretter que l'écrivain ait été peu soucieux de laisser à ses contemporains la possibilité de juger objectivement de ses démarches.

P. C.

3. 1 9. DORG (James C.). — « Suarez, Descartes and the objective reality of Ideas ». — Novateur et convaincant, l'A. conteste, à notre connaissance pour la première fois, le rapprochement consacré par T. J. Cronin (*Objective Being in Descartes and Suarez*, Rome, 1966, mais aussi L. Beck, A. Kenny, H. Wagner etc.) entre le *conceptus objectivus* de Suarez et la *realitas objectiva* de Descartes, en montrant que la différence des expressions recouvre, en fait, une opposition radicale des notions. En effet, surtout si on lit exactement la discussion des *Primae Responsiones* (AT VII, 102, 3-103, 4), où Caterus tient la position de Suarez, l'on doit constater que (a) le *conceptus objectivus* reste un « aspect of the object toward which the mind tends through the passion of the formal concept » (p. 352), « an extra-mental thing, or an aspect of it » (p. 355), ou, selon l'expression même de Suarez, « *res illa, vel ratio, quae propria et immediate per conceptum formalem cognoscitur vel repraesentatur* » (*Disp. Met. I*, s. 2, n. 1), tandis que (b) la *realitas objectiva* appartient à l'*idea*, et à elle seule, au point de pouvoir demeurer « *etsi (sc. res) non supponatur extra intellectum existere* » (AT VII, 8, 23-24); bref elle ne signifie pas que l'idée a un contenu, mais que ce contenu peut se découvrir avant et sans que soit précisée la manière dont la chose se rapporte à l'esprit (p. 370). Donc, tandis que le concept objectif relève — paradoxalement — de la *res* (prise en vue sous le rapport de la représentation), la réalité objective ne concerne que l'idée, au point que non seulement la *realitas formalis*, mais aussi la *realitas objectiva* cartésiennes ressortissent également à ce que Suarez nomme *conceptus formalis*, puisque celui-ci, défini comme « *actus ipse, seu... verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit* » (*Ibid.*), y retrouve son acte et le contenu de cet acte. Descartes dédouble le concept formel en l'acte de pensée et son contenu, pour se dispenser du concept objectif, qui provient de la chose même. C'est d'ailleurs pourquoi il se trouve beaucoup plus proche de Durant de Saint-Pourçain (et en fait aussi de Vasquez) que de Suarez. — La démonstration de l'A. pourrait sans doute être complétée, voire étayée; mais pour l'essentiel, elle convainc, et confirme que l'étude des sources ne vaut, que si elle s'achève par la mesure exacte des distorsions que le discours cartésien leur fait subir.

J.-L. M.

3. 1. 10. FORBES (Eric G.). — « Descartes and the birth of analytic geometry ». — Version réduite d'une conférence faite par l'A. à la British Society for the History of Mathematics, à Londres en 1974, cet article d'une revue spécialisée reprend la question de savoir si ce que l'on a appelé la géométrie analytique doit être rattaché à l'apparition des concepts d'axes de référence et s'efforce de montrer que l'origine est plutôt à placer dans les influences égyptiennes, grecques, babyloniennes, arabes qui se manifestent avec l'*Isagoge in Artem analyticam* de Viète (1591) et qui culminent dans l'ouvrage posthume du disciple Marinus Ghetaldus *De resolutione et compositione mathematica* (1630). Dans cette perspective, Descartes apparaît moins comme l'inventeur que comme le philosophe qui a su « vitaliser » des procédures qu'il trouvait devant lui. L'A. se réfère à ce passage du *Discours de la Méthode* (A.T. VI 18, 5-8) où Descartes lui-même déclare : « Je pensais qu'il fallait chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages des trois (la logique, l'analyse des géomètres et l'algèbre), fut exempte de leurs défauts ». La thèse est dans son ensemble parfaitement justifiée et complète heureusement quelques travaux récents d'historiens des mathématiques au sujet de l'idée et de la théorie des fonctions. On peut seulement regretter que l'A. ne tienne pas compte des lignes qui précèdent la citation extraite du *D.M.* et où Descartes exprime les défauts qu'il voit dans « l'analyse des géomètres » et dans l'« Algèbre ». À savoir, « la fatigue de l'imagination » et l'« assujettissement à des règles et à des chiffres qui font un art obscur et confus embarrassant l'esprit au lieu de le cultiver ». La « Vitalisation » suggérée par l'A. comme étant la part de Descartes n'est pas seulement affaire de bonne philosophie, elle tient aussi à un sens avisé des techniques opératoires et de la pertinence des « chiffres » — c'est-à-dire des symbolismes et de leurs règles formelles.

P. C.

3. 1. 11. FRANKFURT (Harry). — « Descartes on the Creation of the Eternal Truths ». — Après Gilson et Alquié, l'A. insiste sur l'importance de la création des vérités éternelles ; Descartes rend la raison humaine et la raison divine *discontinues* l'une de l'autre.

La création des vérités éternelles :

a) nous les rend compréhensibles, parce que distinctes de l'essence divine ;

b) en laissant hors de portée de notre entendement la réalité comme telle nous évite de tenir notre raison pour compétitive de modes transrationnels d'accès à la vérité.

J. R.A.

3. 1. 15. MARKIE (P. J.). — « Fred Feldman and the Cartesian Circle ». — Voir *BC VII*, R. D. Hugues III, « Le 'cercle' des Méditations : un état des recherches récentes », *Archives de Philosophie*, 1978, 41, en particulier p. 7-8.

3. 1. 17. MONTAGUE (Roger). — « Descartes' Circle Recycled ? » — Contre A. Kenny et H. G. Frankfurt, l'A. tient pour l'existence du « cercle » ; il discute, à ce propos, l'affirmation de Kenny sur le rôle de la vérité divine. Pour l'A., elle ne sert que pour prouver la vérité du principe universel des perceptions claires et distinctes.

3. 1. 19. RUBIN (R.). — « Descartes' validation of clear and distinct apprehension ». — Il n'y a pas de cercle, parce que certains états de conscience rendent impossible le doute (non tous : car toutes les évidences ne sont pas de même rang, conformément à la distinction de F. Alquié), et parce que la *regula generalis* que « tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai » vaut comme une observation, non pas comme une déduction.

3. 1. 20. SCHEIER (C. A.). — « Descartes' *genius malignus* und die Wahrheit der Gewissheit ». — Discutant, entre autres, les positions fameuses de W. Röd (par exemple dans « Zum Problem des *premier principe* in Descartes' Metaphysik », *Kant-Studien* 51, 1959), l'A. souligne l'écart décisif qui s'instaure, chez Descartes, entre la certitude, ses critères et l'évidence de son expérience, d'une part, et, de l'autre, la vérité. Que signifie alors une vérité, qui outrepassé les critères subjectifs de la certitude ? La nécessité hyperbolique, qui renforce la certitude, et vient la qualifier par un apport nécessairement « instinctif » puisque transcendant à la certitude elle-même. Rapprochements suggestifs avec Sanchez et Hobbes. Réévaluation du rôle de la *propensio* dans les *Méditations*. Mais l'article de T. Gregory sur « Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes », *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1974, IV, p. 477-516 (voir *BC V*, *Archives de Philosophie*, 39, 1976, p. 468-470) semble inconnu, ou du moins inutilisé ; or il aurait apporté plusieurs confirmations à la thèse de l'A.

J.-L. M.

3. 1. 21. SIEVERT (D.). — « Frankfurt on Descartes' View of Truth ». — Discussion générale de l'interprétation de Descartes par H. Frankfurt (en particulier des thèses sur la recherche cartésienne non du vrai absolu, mais de ce qui *peut* être vrai, sur la *consistency* des énoncés plutôt recherchée par D., que la correspondance des énoncés avec les états de fait, etc.), qui débouche sur

une critique de la lecture, par Frankfurt, du fameux passage des *II^e Responsiones* consacré à l'hypothèse d'une fausseté absolue (AT VII, 143, 18 - 145, 11) : cette hypothèse ne conduit pas Descartes à renoncer à la vérité absolue, puisqu'il la récuse, comme dépourvue de pertinence ; *a fortiori*, cette hypothèse ne concerne-t-elle ni la *consistency*, ni la correspondance.

J.-L. M.

3. 1. 24. WEINBERG (Julius R.). — *Ockham, Descartes and Hume. Self-knowledge, Substance and Causality*. — Ce recueil posthume d'articles ne concerne que très partiellement Descartes, mais avec pertinence. On relève en particulier trois points : (a) la recherche des antécédents à la doctrine cartésienne de l'idée, conçue comme un moyen terme entre la chose même et la pensée (« The problem of sensory cognition ») ; cette position « idéaliste », loin d'apparaître avec le seul Descartes, se trouverait déjà largement esquissée avec l'*esse intentionale* de Grégoire de Rimini. (b) La doctrine cartésienne de la distinction entre l'esprit et le corps s'appuie sur la définition suarézienne de la distinction réelle (voir en particulier *Disp. Met. VII*, s. 1, n. 1 ; s. 2, n. 2, etc.), tout de même que l'inférence d'un attribut principal à une substance se fonde sur la définition suarézienne de la distinction modale (*Disp. Met. VII*, s. 2, n. 6) (voir « Descartes on the distinction of Mind and Body »). (c) Enfin on lira (dans « The sources and Nature of Descartes' *Cogito* »), une bonne énumération des antécédents du *cogito*, qui, si elle doit beaucoup à Blanchet, a du moins aussi le mérite de souligner que la liaison entre la pensée et l'existence renvoie à l'une des natures simples de la *Regula XII*.

J.-L. M.

3. 2. 3. SLOAN (P. R.). — « Descartes, the Sceptics, and the Rejection of vitalism in the Seventeenth-Century Physiology ». — Cet article vise une fois de plus la question de savoir le rôle que la critique d'un nouveau Pyrrhonisme a pu jouer dans l'élaboration par Descartes de sa physiologie mécaniste et dans le rejet du vitalisme. L'A. reconnaît les difficultés provenant de ce que les données sur les réactions de Descartes lors de son contact avec le groupe Mersenne en 1626 sont à ce point de vue insuffisantes et il relève à juste titre que les déclarations les plus claires de Descartes sont situées dans des textes tardifs (*Méditations*), à une époque où la préoccupation des fondements métaphysiques de la nouvelle science modifie le souvenir précis des premières démarches. Il consacre quelques pages intéressantes à l'analyse des raisons pour lesquelles un Hogehlande et un Regius s'écartent finalement du projet de physiologie cartésien et s'efforce de situer leur opposition au

Pyrrhonisme en dehors de la perspective qui conduisit Descartes à privilégier le recours à des certitudes métaphysiques.

On peut regretter cependant que ce que l'A. considère raisonnablement comme une date importante dans l'information de Descartes sur les problèmes de la physiologie, à savoir la période 1629-1630 qui est celle de l'installation en Hollande, ne soit pas référée à des données précises — comme les relations avec Plempius dont le nom n'apparaît pas. L'attention que Descartes semble avoir portée à des résultats de dissection corrige la vision commune qui consiste à chercher surtout l'inspiration du philosophe dans une critique de thèses, elles-mêmes philosophiques, sur les sciences de la vie.

Dans un article déjà ancien — publié par les soins de Edmond Goblot dans la Revue *Isis* en 1920 — le problème du mécanisme cartésien et de la physiologie au XVII^e siècle était déjà posé de manière remarquable par un jeune agrégé de philosophie (Georges-Berthier) tombé dès 1914 sur le champ de bataille de la première guerre mondiale. L'auteur y soulignait la nécessité d'exclure l'idée d'un dogmatisme cartésien qui aurait été « sans restrictions » et, évoquant des recherches ultérieures qu'il n'eût pas malheureusement la possibilité de faire, il déclarait que les principes posés par Descartes pour une science mathématisée n'avait pour le philosophe que le rôle d'atteinte d'un schéma universel, n'apprenant rien sur le déterminisme d'aucun phénomène particulier du monde sensible et appelant des hypothèses complémentaires, suggérées par les effets à expliquer. L'A. cite cet article en note, mais il n'a pas retenu de sa lecture l'invitation à creuser l'étude de la science cartésienne dans le sens indiqué.

Et c'est à notre avis ce qu'il importerait de faire, dans le cas de la physiologie, avant de tenter une synthèse philosophique par rapport à l'anti-pyrrhonisme.

P. C.

3. 3. 1. J. R. ARMOGATHE, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. — J. R. A. s'attache à l'explication « physique » de l'Eucharistie chez Descartes et chez le bénédictin Robert Desgabets, qui prolonge dans divers écrits l'explication cartésienne des lettres à Mesland (non publiées par Clerselier). Cette orientation laisse au second plan le souci œcuménique de Desgabets (évoqué p. 40 et 103), pour qui la physique nouvelle devait favoriser le rapprochement entre les confessions. J.-R. A. souligne l'insistance du bénédictin sur « la perpétuité de la foi », dans son retour aux Pères grecs (p. 87-88) avant la multiplication par les scolastiques de subtilités devenues anachroniques. Car « la tradition catholique » est loin d'être uniforme, ce que montre bien la 1^{re} partie : la « transsubstantiation » n'est pas

objet de dogme, si la présence réelle du Christ exclut la persistance du pain et du vin. Doivent-ils être anéantis ? Saint Thomas ne parle que de conversion, mais au xvii^e siècle domine la thèse de Duns Scot, que refuse Desgabets : toute substance est indéfectible et ne peut être anéantie. Comme dans les lettres à Mesland, il fait appel à l'âme du Christ pour informer substantiellement la matière et en faire son propre corps, par un processus surnaturel, dont la transformation digestive donne seulement une analogie. C'est pour Descartes la seconde partie d'une explication qui a d'abord rendu compte des apparences conservées en fonction de la relativité des « superficies » limitant l'étendue de deux corps. Les textes du philosophe sont bien mis en place, comme ceux de Desgabets, malgré leur chronologie parfois délicate (p. 88-89, 103-104, 107-112) : la part de recherche est ici considérable, car l'œuvre du bénédictin est encore en majeure partie inédite¹. L'A. discerne bien la part du bon sens dans l'explication « familière », et le maintien du mystère, ainsi que la différence avec l'impanation luthérienne. L'étonnement d'un cartésien occasionaliste comme Pastel (p. 98) devant l'union substantielle est intéressant ; mais Rohault devant être l'objet d'un travail ultérieur (p. 44), les critiques de Desgabets contre son explication par le caractère illusoire de la sensation sont rapidement présentées (p. 108-111), sans que soit discutée la possible identification avec le Père Des Gabets du « P.D.G. » (*sic*) qui survient à la fin du premier des *Entretiens sur la philosophie* : il cite abondamment Pierre d'Ailly, qui ne semble guère avoir été utilisé par le bénédictin, et prépare plutôt la réflexion sur les limites extérieures du corps (notes p. 22 et 34).

D'importantes annexes donnent une riche bibliographie de la question eucharistique, et une suite de documents sur Desgabets : écrits publiés de son vivant, puis posthumes (à l'édition de 1845 des *Fragments de philosophie cartésienne* de V. Cousin, il faudrait ajouter, outre les articles du *Journal des Savants* de 1842, l'édition de 1866, car ces diverses présentations des conférences avec Retz comportent de notables différences). Un « état provisoire des manuscrits de Desgabets » (p. 120-126 et 147) devrait déjà ajouter les deux manuscrits du *Guide de la raison naturelle*, que nous avons trouvés dans le ms. 175 d'Épinal (incomplètement inventorié p. 121) et dans un fonds non catalogué du grand séminaire de Saint-Dié. L'inventaire détaillé du manuscrit 366 de Chartres (d'autant plus précieux que les angles des feuillets, avec la pagina-

1. P. 86 et 119, J.-R. A. annonce notre publication (en collaboration avec J. Beaude) des principales *Œuvres philosophiques inédites* de Desgabets, alors prévue chez le même éditeur que son étude. Elle paraîtra à Amsterdam dans les « *Collectanea cartesianae* ».

tion, ont été calcinés en 1944)², serait encore plus utile si J.-R. A. avait relevé toutes les dates bien lisibles des lettres (p. ex. p. 130, n° x49 : 10-12-1671 ; x50 : 29-9-71 ; x52 : Breuil, 5-9-71 ; x54 : Saint Airy de Verdun, 25-2-71). Parmi les inédits publiés p. 133-136, le dernier, la lettre de Desgabets à Poisson du 9-3-1677 (au lieu de : 1577) figurait dans les *Œuvres Complètes* de Malebranche (t. XVIII, p. 125-128 : voir p. 125, n° 94, alors que les 6 autres (soit 7 en tout dans le ms. de Honfleur) seront publiées avec les principales *Œuvres philosophiques inédites*). Leur caractère autographe est mis en doute p. 136, suivant une assertion de Feillet dans l'édition des *Œuvres*, de Retz (*à compléter* : t. I, p. 38-39 : elle reprend celle de C. E. Dumont, *Histoire de... Commercy*, 1843, t. II, p. 166). Mais l'écriture supposée, sans justification, être de Desgabets est très différente de celle qu'attestent plusieurs lettres signées avec traces de pliures et d'envoi : outre les lettres à Poisson, deux lettres à Mabillon, ici confondues à tort ; celle du 27-3-1674 (n° 110 : ms. de Copenhague) a bien été imprimée, mais celle de la Bibliothèque Nationale (n° 105) est « inédite », comme le disait Lemaire, avec la date exacte du 17 mai 1674. Certes la thèse de Lemaire comporte nombre d'approximations et des erreurs, comme pour la cote du ms. 17155 ; mais p. 125, il faut lire : B.N. ms 463 (et non 643). Et il n'est pas toujours fautif quand la cote a entre temps changé³. Quelques inévitables erreurs matérielles devraient inciter à l'indulgence pour nos prédécesseurs. L'essentiel est d'ouvrir la voie, et malgré le faux titre indiqué⁴, la citation sur Sperlette a suscité notre recherche sur un transfuge de l'ordre de Saint-Vanne, qui a diffusé en Allemagne les cours de Desgabets. On pourrait aussi discuter le « gassendisme » (p. 87) de Desgabets : toujours opposé à l'atomisme, il reste malgré son empirisme plus proche de Descartes. Tous deux ont échoué dans cette tentative pour rationaliser les données révélées, ce qui s'inscrit dans un plus vaste mouvement

2. Quand nous l'avons consulté en juin 1977, l'ordre en était en outre bouleversé, les n° 83-90 se trouvant au milieu du recueil au lieu de la fin.

3. L'ancienne cote des *Considérations...* (également donnée par Levesque dans la correspondance de Bossuet) est encore lisible sur l'exemplaire de la B.N (non relevé dans le catalogue au nom de Desgabets) : à présent D. 30996 (p. 119, n° 1), et non D¹. 30996 (p. 104, n. 75). On corrigera encore ici le décalage des pages de référence à Chantelaube, p. 123, n° 76 b, lire : p. 276-280 ; et 77 c : p. 268-269. P. 147 à l'Index, supprimer 85 à REGIUS, et ajouter REGIS, 85. P. 122, n° 47, les lettres à Cleselier sont identiques au n° x37 de Chartres. P. 85, n. 2, la lettre est de dom Catelinot et non de dom Paquin (erreur de Bouillier, corrigée par Lemaire, *Le cartésianisme chez les bénédictins. Dom R. Desgabets...*, 1901, p. 108).

4. P. 86, n. 8, référence à Ch. E. JORDAN, *Histoire d'un voyage littéraire fait en 1733*, La Haye, 1735, p. 67 : lire : *Recueil de morceaux de littérature, de philosophie et d'histoire*, Amsterdam, 1730, p. 67. Notre article paraîtra dans le n° 1 des *Studia cartesiana*, 1979 : « Quelques échos de la thèse de Desgabets sur l'indéfectibilité des créatures » (chez Sperlette et Darmanson).

de sécularisation : J.-R. A. se demande si le cartésianisme est « un des facteurs essentiels et déterminants » ou seulement « témoin idéologique d'une mutation plus radicale » (p. 116) : cette première étude fait souhaiter sa suite.

Geneviève RODIS-LEWIS

Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

3. 3. 2. CAVEING (M.). — « La physique cartésienne dans Spinoza ». — L'A. rend compte de l'article d'André Lecrivain (cf. plus haut 2.2.2.) en se plaçant à un point de vue qui lui permet à la fois d'être irénique et d'ajouter, en fonction de sa profonde information de philosophe de la science. Il montre en particulier comment l'étude sur Spinoza et la physique cartésienne amène à réfléchir sur la refonte du concept d'infini, et comment l'acceptation de l'infini substantiel paraît nécessaire pour que la science ne soit pas une fiction. Si l'on se rappelle que Leibniz se contentait de « fictions bien fondées », on peut se demander dans quelle mesure un certain type d'exigences philosophiques ne s'inscrit pas en fait en marge du progrès de la science au xvii^e siècle.

P. C.

3. 3. 4. GABAUDE (Jean-Marc). — « Descartes-Spinoza et le mouvement historique de la rationalité ». — Reprenant son interprétation de Descartes, l'A. insiste sur la censure antimatérialiste que Descartes aurait volontairement mise sur le contenu *positif*, profane de sa pensée. D. et Spinoza seraient des auteurs progressistes et matérialistes.

4. Varia

4. 1. DESCARTES

4. 1. 1. RICCI (F.). — « Le bâton courbé », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, Fr., 1977, 32, p. 117-129.

4. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

4. 3. 1. ARTUR (J.). — « Descartes, Voltaire, et l'Encyclopédie », *La Pensée catholique*, 1977, 167, p. 83-89.

4. 3. 2. « *Bulletin cartésien VI, bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1975* », *Archives de Philosophie*, 1977, 40 ; 3, 38 p.

4. 3. 3. Congrès international : « *XVth International Congress of the History of Science. Edinburgh 10-19 august 1977. Abstracts of scientific papers* »,

— BÖHME (G.). — « Alternative quantifications : vis viva revisited », p. 58 ;

— MINOQUE (B.). — « Semantic Rationalism and Cartesian Optics », p. 367 ;

— SHEA (W.). — « Descartes' Cosmology in *Le monde* and the *Principia Philosophia* », p. 133.

4. 3. 4. HENZE (D. F.). — « Descartes vs. Berkeley : a study in Early Metaphilosophy », *Metaphilosophy*, 1977, 8, 2-3, p. 147-63.

4. 3. 5. KUNG (G.). — « Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont ? L'anticartésianisme contemporain et ses limites ». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Suisse, 1977, 24, 3 ; p. 397-413.

4. 3. 6. PAPINEAU (D.). — « The Vis Viva controversy : Do meanings matter ? » *Studies in History and Philosophy of Science*, GB, 1977 ; 8, 2, p. 111-142.

4. 3. 3. Congrès international : « *XV th International Congress of the History of Science. Edinburgh 10-19 august 1977. Abstracts of Scientific papers* ». — Le XV^e Congrès International d'Histoire des Sciences n'a pu publier — c'est un signe des temps — que des résumés des communications. Les mots clés Descartes et cartésianisme en font figurer trois dans l'information pour 1977. D'où la nécessité de quelques notes brèves.

— La communication de M. Gernot Böhme sur la signification de la controverse des forces vives montre la faveur dont bénéficie ce thème. L'accent mis sur l'alternative de quantification ne modifie guère, semble-t-il, ce que nous avons à noter plus loin (voir 4.3.6. p. 57).

— M. W. R. Shea a traité des différences significatives entre le *Monde* et les *Principia*, et des lumières qui en résultent sur la manière dont Descartes prend ses distances avec les problèmes spécifiques en Astronomie. On doit regretter que la communication ne soit pas publiée.

— S'inscrivant dans une critique de l'ouvrage de M. Sabra (*Theories of light from Descartes to Newton* — Cf. BC V, p. 491) M. Brendon Minogue rejette ce qu'il appelle le rationalisme sémantique qu'il accuse de voiler la distinction entre propositions métaphysiques et empiriques dans le système de l'optique de Descartes. Il est malaisé de savoir ce que l'A. entend exactement par là. P. C.

4. 3. 4. HENZE, D. F. — « Descartes vs. Berkeley : a Study in Early Metaphilosophy » — Opposant la « métaphilosophie » de Descartes à celle de Berkeley, l'A. essaie de montrer qu'elle fut levée par Kant au moyen de la déduction transcendantale des catégories.

4. 3. 6. PAPINEAU (Daniel). — « The Vis viva controversy : Do meanings matter ? » Cet article de philosophie de la science dont le propos déclaré est un renouvellement de la signification de la querelle des forces vives, fait à Descartes l'honneur d'être à l'origine de tout le débat, en raison de l'introduction de la notion de « force de mouvement », mais dans la mesure même où l'A. ne fait qu'utiliser des schémas courants et superficiels, on pourrait aisément considérer qu'il n'y a pas lieu d'en faire ici mention. On manquerait cependant l'occasion de remarques importantes au point de vue méthodologique.

L'A. déclare dans une note, dès le début, qu'il met entre parenthèses la question de savoir si une discussion sur la notion de masse a ou non un intérêt pour son propos et affirme, un peu plus loin, se situer au-delà de l'examen de ce que les divers auteurs de l'époque considérée mettent sous les mêmes mots, notamment celui de « force ». Cet au-delà semble consister dans les structures formelles des théories, mais reste trop vague pour que l'on sache en définitive de quoi il s'agit lorsque la conclusion annonce que la controverse des forces vives s'achève au milieu du xviii^e siècle, sans vainqueur ni vaincu, sur une « révision fondamentale de la pensée physique ».

Il ne peut pas y avoir de clarté à cet égard en dehors de la prise en considération de ce qui émerge dans la conscience scientifique à la fin du xvii^e siècle, à savoir la nécessité d'adjoindre quelque chose aux notions premières d'espace et de temps pour constituer une science du mouvement distincte de la pure cinématique. C'est dans cette perspective de recherche des vicariances que Descartes a été d'une certaine manière un précurseur, avec un principe de conservation sur lequel il ne s'est malheureusement pas exprimé aussi nettement qu'il eût été nécessaire, laissant après lui la possibilité d'une mécanique « cartésienne » caricaturale. Mais si Leibniz l'a rejoint, comme le suggère l'A., au-delà de l'opposition sur la mesure formelle de ce qui se conserve, c'est bien à propos d'un certain type de vicariance. La chose est parfaitement claire dans la première version de l'*Essay de Dynamique* de 1692, que nous avons publiée en 1960. Réalisme de la force et conservation de la « force vive » y sont explicitement liés dans une équivalence propice à l'élaboration de la notion première nécessaire en complément de l'espace et du temps.

L'A. ignore malheureusement cette première version de l'*Essay*

de Dynamique, il n'en connaît que la seconde par une traduction anglaise faite en 1949, probablement d'après l'édition de Gerhardt, et il ne s'aperçoit pas que cette seconde version — composée elle-même de deux parties — est significative d'une évolution. Sans abandonner la conservation de la force vive là où elle s'impose, Leibniz glisse, avec l'« action », vers cette autre vicariance que sera cinquante ans plus tard la « métaphysique du minimum ». Il est impossible, comme le fait l'A., de négliger complètement le fait historique du relais de la controverse des « forces vives » par la querelle de la « moindre action ». Querelle qui manifeste le prolongement de l'espoir de structurer la dynamique à l'aide d'une loi globale, exprimable mathématiquement dans le langage de l'intégration. De telle sorte que la révision de la pensée physique qui ferait suite au débat des forces vives ne serait pas si fondamentale qu'on veut le faire entendre.

L'A. ne cite Maupertuis que pour la difficulté que cet auteur signale dans son *Discours sur la figure des astres* sur la notion de force d'impulsion, et encore ne le fait-il que par recours à un ouvrage récent de commentaire en langue anglaise. Les lacunes de son information montrent à la fois combien est aujourd'hui considérable l'obstacle linguistique et à quels dangers s'expose une certaine philosophie générale de la science pratiquée avec la volonté de prendre ses distances par rapport à l'analyse conceptuelle, l'érudition et l'histoire.

L'histoire situe seulement à la fin du xviii^e siècle l'évacuation de la force comme notion première et le regroupement des lois de conservation et des principes variationnels dans une même demeure, bâtie sur une structure différentielle commune. L'érudition permet de saisir comment depuis Descartes en personne la préoccupation de l'« économie » — dans tous les sens du terme — constitue le ressort profond des recherches concernant les modes opératoires. L'analyse conceptuelle oblige à suivre l'évolution de ces modes, et le déclin du privilège des lois globales, à travers les problèmes effectivement posés à la dynamique.

Comment ne pas regretter que, paradoxalement, le développement de l'informatique au service de la recherche soit incapable de conjurer l'inflation de travaux insuffisamment fondés.

P. C.