

**BULLETIN CARTÉSIEN VI**

par l'ÉQUIPE DESCARTES (C.N.R.S.)\*

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1975.*

*An international critical bibliography of Cartesian Studies for 1975.*

Ce sixième *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). Il est consacré aux études et textes cartésiens publiés en 1975, les difficultés déjà plusieurs fois mentionnées concernant le recensement des références et l'accèsion aux exemplaires restant d'ailleurs du même ordre. Pour la période 1960-1976, en dehors de toute perspective d'exhaustivité absolue, l'Équipe Descartes a participé à la réédition, actuellement sous presse, de *A Critical Bibliography of French Literature IIIA* (Gaston Hall ed.) en supplément de la Bibliographie de Cabene\*\*.

Cette contribution ne fait pas double emploi avec les *Bulletins Cartésiens* I-V pour les écrits datés de 1970 à 1974.

*N.D.L.R.* Le *Bulletin Cartésien*, faisant l'objet d'une publication séparée, comporte sa propre pagination.

\* Depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1975, cette Équipe fait partie de l'E.R. 56, formation propre du C.N.R.S., mais cette affectation administrative est susceptible de modification en octobre 1977.

Adresse postale : Équipe Descartes — Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines, 156, Av. Parmentier, 75010 Paris.

Secrétaire : Jean-Luc Marion. Membres : Jean-Robert Armogathe, Catherine et Frédéric de Buzon, Pierre Cahné, Pierre Costabel, Giovanni Crapulli, Alan Gabbey. Bénédicte Bilodeau.

\*\* Une bibliographie des études cartésiennes en langue anglaise complète, pour les années 1966-1975, celle établie par Willis Doney dans *Descartes A Collection of critical Essays* (New York 1967). Cf. *Some recent Works on Descartes : A Bibliography*, by Willis Doney, published by Bowling Green, Ohio, U.S.A., 1976.

## Descartes et Henry More : à propos de deux livres récents

Comme l'indiquent leurs titres, deux livres récents\* évoquent les relations de Descartes et Henry More. Leurs thèmes conduisent les auteurs à pénétrer dans la demeure où l'esprit cartésien a fait sur le sol anglais un séjour rapide mais passionnant : la pensée de l'« Angel of Christ's College ». Il y a donc un intérêt certain à considérer ensemble ces deux ouvrages sous l'angle de leur commun message. Leur parution (à un an d'intervalle) signale un renouvellement d'intérêt<sup>1</sup> pour l'histoire de la présence cartésienne en Angleterre, dont les rapports philosophiques entre More et Descartes constituent un chapitre difficile, et peut-être même le chapitre clé. Renouvellement d'intérêt qui pourrait d'ailleurs, là où il se produit, c'est-à-dire en Italie, paraître plutôt une naissance.

Après les travaux de Burt (1925), Nicolson (1929), Muirhead (1931), Cassirer (1932), Anderson (1933, 1937), Lamprecht (1935), Cohen [Rosenfield] (1936, 1937), Liard (1937), Frondizi (1938), et deux décennies plus tard, ceux de Ware (1950), Boas (Hall) (1952), Willey (1953), Colie (1957), Garai (1957) et Saveson (1959, 1960)<sup>2</sup>, la question de « Descartes en Angleterre » a été reprise, sous des perspectives très diverses, dans les études de Koyré (1965), Hutin (1966), Laudan (1966), Stempel (1967), Shugg (1968), Webster (1969), Cristofolini (1969), Pacchi (1971), Rogers (1972), Roger (1973) et Gabbey (1974, 1977)<sup>3</sup>.

\* PACCHI (Arrigo). — *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*. Roma-Bari, Editori Laterza, 1973, xv-272 p., 4000 lire (Biblioteca di cultura moderna, 750).

CRISTOFOLINI (Paolo). — *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*. Urbino, Argalia Editore, 1974, 207 p., 2800 Lire (Studi filosofici).

1. Notons cependant que les rapports philosophiques entre Descartes et Hobbes ont été traités par Arrigo PACCHI dans *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes* (Florence, 1965), et dans *Introduzione a Hobbes* (Bari, 1971) ; et les rapports entre Locke, Newton et Descartes par C. A. VIANO dans *John Locke* (Turin, 1960). Pour des études générales sur Descartes publiées en Italie, voir : Santino CARAMELLA, « Gli studi cartesiani in Italia nell'ultimo venticinquennio (1945-1969) », *Cultura e Scuola*, t. 31 (1969), p. 75-84.

2. A l'exception de ceux de Boas et Colie, tous ces travaux se trouvent dans SEBBA, *Bibliographia Cartesiana* (La Haye, 1964), donc il suffit d'indiquer simplement les dates de publication. Marie BOAS (Hall), « The Establishment of the Mechanical Philosophy », *Osis*, t. 10 (1952), p. 412-441. Rosalie L. COLIE, *Light and Enlightenment : A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians* (Cambridge, 1957), chap. 4-5. Il faut ajouter que l'ensemble de ces travaux a été précédé au dix-neuvième siècle de quatre ouvrages qui sont encore utiles, surtout celui de Tulloch : BOULLIER (1842, 1854, 1868 : Sebba, n° 1304), TULLOCH (1874 : Sebba, n° 3450a), CUNNINGHAM (1876 : Sebba, n° 1665), et J. B. MULLINGER, *The University of Cambridge* (3 tomes, Cambridge, 1873-1911), t. 3, p. 606-609, 624, 646-649.

3. Alexandre KOYRÉ, « Newton and Descartes », dans ses *Newtonian Studies* (Londres et Cambridge, Mass., 1965), p. 53-114. Serge HUTIN, *Henry More : essai*

Koyré a approfondi les rapports scientifiques entre Descartes et Newton, surtout dans leurs physiques et mécaniques respectives, et J. Roger a traité de l'influence de Descartes sur les idées géologiques de Thomas Burnet. Stempel et Shugg ont étudié la présence cartésienne dans la littérature anglaise des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ; Laudan et Rogers ne se sont pas accordés sur la portée de l'influence de Descartes sur les méthodologies anglaises de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle ; Pacchi (article de 1971) et Hutin ont traité la question de l'influence de Descartes sur la pensée de More ; Webster et Gabbey (1974) ont dégagé l'apport de certaines lettres inédites (Hartlib Papers, Université de Sheffield) à l'histoire de la correspondance Descartes-More ; Cristofolini (article de 1969) et Gabbey (1977) ont dirigé leur attention vers les entretiens épistolaires de More et d'Anne Conway à propos de la philosophie de Descartes. Les deux livres de Pacchi et de Cristofolini s'ajoutent à ce bilan de manière très opportune mais avec des inégalités dont il convient dès maintenant de dire qu'on doit les regretter.

Le premier de ces deux livres, *Cartesio in Inghilterra*, est un ouvrage sérieux qui dépasse nettement — tant par la richesse de sa documentation que par la solidité de ses commentaires — toutes les tentatives antérieures de traitement de cet aspect de l'histoire du cartésianisme. Il fournit d'utiles exposés concernant l'attitude à l'égard de Descartes de nombreux personnages, mineurs aussi bien que majeurs, sans perdre de vue les contextes intellectuels,

*sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge* (Hildesheim, 1966). Laurens LAUDAN, « The Clock Metaphor and Probabilism : The Impact of Descartes on English Methodological Thought, 1650-65 », *Annals of Science*, t. 22 (1966), p. 73-104. Daniel STEMPEL, « The Garden : Marvell's Cartesian ecstasy », *Journal of the History of Ideas*, t. 28 (1967), p. 99-114. Wallace SHUGG, « The Cartesian Beast-Machine in English Literature (1663-1750) », *Journal of the History of Ideas*, t. 29 (1968), p. 279-92. Charles WEBSTER, « Henry More and Descartes : some new sources », *British Journal for the History of Science*, t. 4 (1969), p. 359-377. Paolo CRISTOFOLINI, « Una letteratrattato inedita di Henry More », *Rivista critica di storia della filosofia*, t. 24 (1969), p. 73-80 (la lettre en question est celle de More à Anne Conway, du 17 novembre 1651, reprise dans *Cartesiani e sociniani*). Arrigo PACCHI, « Henry More cartesiano », *Rivista critica di storia della filosofia*, t. 26 (1971), p. 3-19, 115-140 (le premier chapitre de son *Cartesio in Inghilterra*). G. A. J. ROGERS, « Descartes and the Method of English Science », *Annals of Science*, t. 29 (1972), p. 237-255. Jacques ROGER, « La théorie de la terre au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'Histoire des Sciences*, t. 26 (1973), p. 23-48. Alan GABBEY, « Responso ad Fragmentum Cartesii ex Epistola Henrici Mori ad Claudium Clerselier (Christ's College, Cambridge, juillet-août 1655 ?) : « Avertissement » et « Appendice II », dans *Œuvres de Descartes*, éd. Adam & Tannery, Nouvelle Présentation, éd. B. Rochot, P. Costabel, J. Beaudé, Paris, 1964-74, t. 5, p. 628-647, 668-678 ; Présentation de trois lettres (1650-1651) de More à Anne Conway, dont il sera question plus loin dans la discussion sur le livre de Cristofolini, et d'une lettre inédite d'Anne Conway à More (3 décembre 1651) : *Archives de Philosophie*, t. 40 (1977), p. 379-404.

religieux et politiques dans lesquels ils vivaient. S'il est impossible d'en rendre suffisamment compte en peu de mots, un bref sommaire de chaque chapitre permet cependant de traduire l'importance d'un essai d'envergure et de situer les points qui nous paraissent attirer davantage à la fois attention et remarques. Nous suivrons l'A. pas à pas au cours des cinq chapitres qu'il consacre aux aspects du sujet, qu'il distingue.

I. « Henry More Cartesiano ». Une mise au point des réactions de More devant la philosophie et la science de Descartes pendant les années 1646-1662 : son accueil pour celui qui était à ses yeux un représentant de la tradition de la *Philosophia perennis*, mais aussi son aveuglement devant le Descartes métaphysicien ; ses critiques des thèses de Descartes sur la nature de l'âme et du corps, et contre certains aspects de son mécanisme.

II. « La diffusione del cartesianesimo in Inghilterra tra il '50 e il '70 ». L'A. passe en revue diverses manifestations de la présence cartésienne : les premières traductions anglaises des œuvres de Descartes, son influence sur la réclamation de la réforme universitaire, la réception de ses idées à Cambridge (Culverwel, John Smith, Stillingfleet, Thomas Tenison), les réactions des « gassendisti inglesi » (Walter Charleton, Thomas Willis), Descartes chez les premiers représentants de la « New Philosophy » (Gilbert Clarke, Joseph Glanvill, Simon Patrick).

III. « Le reazione negative ». Il s'agit ici d'une étude sur les polémiques anticartésiennes des occultistes Fludd et Thomas Vaughan, du polygraphe John Davies<sup>4</sup>, de Samuel Parker, évêque d'Oxford et « il principale oppositore della diffusione del cartesianesimo in Inghilterra negli anni tra il '60 et il '70 » (p. 118) ; sur l'opposition « di matrice aristotelico-scolastica » de Francis Glisson et de John Sergeant. Cependant, dans ce même chapitre III, l'A. insère une section sur « la riscossa cartesiana degli anni '70 », c'est-à-dire la contre-réaction cartésienne marquée par la publication à Londres en 1670, dans le même volume et en traduction anglaise, de deux ouvrages pro-cartésiens de Des Fourneillis et de François Bayle, et par la publication des traités cartésiens d'Antoine Legrand. Face aux attaques contre Descartes qui, telles celles de Parker, se fondaient de plus en plus sur une base théologique, cette contre-

4. *Reflections upon Monsieur Des Cartes's Discourse of a Method for the Well-Guiding of Reason and Discovery of* [ces quatre mots manquent dans Pacchi, p. 115, n. 24] *Truth in the Sciences. Written by a Private Pen in French, and Translated out of the Original Manuscript, by J[ohn] D[avies]*, Londres, 1655. Pacchi soupçonne (p. 116) que la mention d'un manuscrit en français est une ruse, et que Davies lui-même serait peut-être l'auteur des *Reflections*.

réaction aurait été une tentative de « christianiser » la philosophie cartésienne, devenue suspecte. Auraient également place dans cette « *seconda ondata* » cartésienne les éditions latines des *Principes*, du *Discours* (avec *La Dioptrique* et *Les Météores*), et des *Passions*, qui furent publiées à Londres en 1664, et deux volumes des *Epistolae*, publiés à Londres en 1668 dans une édition identique à celle d'Elzevier de la même année.

IV. « Il ripensamento dei platonici inglesi ». Le cas le plus important est celui de More pendant la décennie 1668-1678, dans ses *Divine Dialogues* (1668), son *Enchiridion Metaphysicum* (1671), et les *scholia* qu'il ajouta en grande quantité à ses œuvres et lettres, rééditées en version latine dans les *Opera Omnia* (1675-1679). Également, il y avait les « ripensamenti » de Cudworth et de ceux qui devaient devenir les malebranchistes anglais, dont notamment John Norris, et enfin les contributions des « epigoni anticartesiani » des années 1690.

V. « Assorbimento e ripudio del cartesianesimo nella filosofia sperimentale ». Ici le personnage principal est Robert Boyle, considéré par l'A. comme philosophe des sciences et non comme chimiste expérimental. L'A. présente un exposé intéressant de Boyle philosophe, qu'il voit anticartésien, méfiant à l'égard de toute métaphysique systématique, de tout système spéculatif, en alerte contre la démesure du mathématisme et du mécanisme, et opposé à l'antifinalisme cartésien.

L'ouvrage comporte un index des noms mais, malheureusement, pas de table de la bibliographie.

Voir More désigné de « cartesiano » (chap. I) peut surprendre ceux qui ont étudié de près son activité intellectuelle entre 1646 et 1660. Mais l'A. est pleinement conscient des ambiguïtés du terme, car il définit dès l'abord le sens dont il va se servir. Pour lui, « cartesiano », tel qu'il s'applique à More, ne désigne pas un membre de l'école cartésienne ; mais correspond plutôt à l'usage et à l'intégration de certains thèmes cartésiens à l'intérieur de la propre pensée de More — pensée notoirement éclectique d'ailleurs — sans préoccupation de congruence avec la totalité de l'« esprit » cartésien. Cela n'est sans doute pas loin de l'*ad hoc*, mais cette définition retenue, l'A. nous propose une lecture suivie des écrits de More jusqu'à 1662. En particulier, il met avec raison l'accent sur le fait que pour More la philosophie de Descartes est surtout une physique, « ' la parte fisiologica ' della filosofia mosaica », et il souligne donc un élément de première importance dans la pensée de More : l'utilisation des thèses cartésiennes (notamment la physique et la cosmologie des *Principia*, mais aussi la preuve ontologique et la démonstration de la réalité spirituelle) dans un but

apologétique. On le voit bien dans la curieuse *Epistola H. Mori ad V.C. quae apologiam complectitur pro Cartesio* (publiée en 1662, écrite vers 1658), dirigée principalement contre ceux qui auraient tendance à accuser Descartes d'athéisme. Mais More, n'étant pas authentiquement cartésien, ne manque pas d'y cataloguer les défauts du philosophe français, notamment sa confiance excessive dans ses démonstrations « nécessaires », et son mécanisme extrême. L'*Epistola* est ainsi présenté comme un texte clé, montrant la « complessità dell'atteggiamento di More », pour reprendre le titre de la section où l'A. en parle. Ailleurs, dans l'*Antidote against Atheism* (1653) et l'*Immortality of the Soul* (1659), comme l'explique l'A., More se révèle non cartésien en ne prêtant guère attention au *cogito* et à sa fonction dans la métaphysique cartésienne.

Pour ce premier chapitre on regrette seulement que l'A., en éclaircissant cette « complessità », n'ait pas examiné de plus près l'apport des poèmes de jeunesse de More. Poèmes qu'il ne mentionne qu'en note en bas de page (p. 25, 30) et qui suggèrent combien il y avait un côté poétique dans l'attrait que ressentait le jeune More pour la philosophie de Descartes. Poète d'inclination philosophique, More trouvait en lui-même, par la poésie et à l'encontre de ses tendances philosophiques profondes, de quoi apprécier le mécanisme.

Quant au « ripensamento » de More (1668-1678) (chap. IV), l'A. rappelle les mobiles du revirement du philosophe anglais à l'égard du cartésianisme, notamment sa prise de conscience des conséquences impies, et des insuffisances d'explication, d'une philosophie mécaniste qu'il n'avait jamais tout à fait comprise. Il note « lo spettro dello spinozismo » (p. 166). Mais s'il mentionne aussi les effets sur More et sur ses contemporains de la Restauration (1660) de la monarchie et de l'Église anglicane, il exclut de son analyse, comme d'ailleurs Cristofolini dont nous parlerons plus loin, trois ouvrages de More, tous d'importance capitale : *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (Londres, 1660), *A Modest Enquiry into the Mystery of Iniquity* (Londres, 1664) et *The Apology of Dr Henry More... wherein is contained as well A more General Account of the Manner and Scope of his Writings...* (publiée dans la *Modest Enquiry*, p. 477-567). Ces ouvrages exposent de la manière la plus nette non seulement la position de More théologien, mais aussi les canons méthodologiques de More apologiste, et même une *apologia pro sua vita philosophica*. Les attitudes nouvelles de More envers le cartésianisme ne sauraient être pleinement comprises sans ces textes.

L'A. a raison, certes, et comme Cristofolini, d'attirer notre attention (chap. II) sur les premières traductions anglaises, toutes publiées à Londres : *A Discourse of a Method* (1649), *The Passions of the Soule* (1650), et *Renatus Descartes Excellent Compendium of*

*Musick* (1653). Ces traductions, peu étudiées par les historiens du cartésianisme, sont des témoignages du vif intérêt, suscité en Angleterre vers 1650, par la pensée de Descartes (tout au moins celle de ses œuvres exotériques), et ceci juste au lendemain des Guerres civiles<sup>5</sup>. Qui étaient les traducteurs des trois ouvrages ? L'A. nous apporte du nouveau en montrant à l'évidence que ce fut Walter Charleton, l'« épïcuro-gassendiste » anglais, qui traduisit le *Compendium musicae*, et en démentant ainsi implicitement l'attribution traditionnelle à William Brouncker. Quant au traducteur des *Passions*, il reste inconnu, et pour le *Discours*, l'A. mentionne la suggestion, qu'il doit à Cristofolini (cf. ci-dessous), d'un lien éventuel avec More, mais il se borne à souligner les tendances stoïciennes du traducteur, évidentes dans la préface de celui-ci, sans pourtant proposer une hypothèse sur son identité.

En dépit des détails historiques de ce deuxième chapitre, l'A. ne s'attaque pas au très important problème suivant : quand, par quelles voies, et chez quels individus, se firent connaître en Angleterre pour la première fois les œuvres et la pensée de Descartes ? En consacrant son premier chapitre à More, l'A. a-t-il voulu laisser entendre que les réponses aux questions précédentes se trouvent de ce côté ? Il est bien vrai que More citait les *Principia Philosophiae* dès 1646, dans son *Democritus Platonissans*, qu'il fut certainement parmi les premiers anglais à lire Descartes (notons cependant que Kenelm Digby envoya un exemplaire du *Discours* à Hobbes en octobre 1637), mais la mention explicite ou allusive de quelques personnages principaux n'est pas suffisante pour satisfaire à la solution d'un vaste et difficile problème. Il faut donc prendre acte de ce que l'A. ne nous éclaire pas sur les débuts anglais de Descartes.

En revanche, il produit un candidat pour le titre de premier vrai cartésien anglais : Gilbert Clarke (1626-1697 ?), « Fellow » de Sussex College à Cambridge, auteur de la *De Plenitudine Mundi, Brevis & Philosophica dissertatio, in qua defenditur Cartesiana Philosophia contra Sententias Francisci Baconis Baronis de Verulamio, Th. Hobbii Malmesburiensis, & Sethi Wardi...* (Londres, 1660). A l'encontre de certains de ses contemporains, dont notamment More, Clarke « non si limita ad utilizzare taluni spunti cartesiani all'interno di ambiti di ricerca e di contesti filosofici sostanzialmente estranei alla dottrina di Cartesio, bensì sostiene e difende esplicitamente quella dottrina, facendola integralmente propria » (p. 88).

5. Inadvertance curieuse à la p. 49, où l'A. note que la diffusion initiale du cartésianisme coïncida « con gli anni più duri della guerra civile [ne faut-il pas lire delle guerre civili ?], quando gli animi di molti intellettuali, turbati da avvenimenti sconvolgenti come l'esecuzione del re ... venivano stornati ... dal raccoglimento degli studi ... » Mais Charles I fut exécuté en janvier 1649, au lieu que la deuxième Guerre Civile se termina en août 1648, et la première en 1646.

Et la doctrine principale en question était la théorie de la matière et du vide, que Clarke tenait à défendre selon une méthode rationaliste et démonstrative.

En définitive, *Cartesio in Inghilterra* a des qualités que le dernier exemple que nous venons de relever illustre bien. Et si nous regrettons pour notre part sa surestimation de l'importance des « Cambridge Platonists » dans la vie intellectuelle anglaise en général, son oubli de quelques ouvrages-clés de More, son absence d'intérêt pour l'influence de Descartes sur des mathématiciens anglais, sa tendance à exagérer la position antispéculative et anticartésienne de Boyle, enfin sa concentration trop exclusive sur les aspects philosophiques et théologiques de la carrière anglaise de la pensée de Descartes<sup>6</sup>, il reste que le livre de Pacchi nous semble être, à tout prendre, la meilleure étude que nous ayons encore sur le sujet. L'A. avoue qu'il voit ses cinq chapitres « come cinque saggi abbastanza autonomi, anche se ovviamente correlati, piuttosto che come le parti di una storia sistematica del cartesianesimo inglese » (p. xiv). Il semble cependant que les éléments d'un premier essai de synthèse systématique se trouvent là réunis et qu'il faille être reconnaissant à l'A. d'avoir donné son livre tel qu'il est.

Passons maintenant au second ouvrage mentionné, celui de Cristofolini. Plutôt que de *studio*, il s'agit ici de *studi*. Sous forme de neuf études, accompagnées de six textes originaux, dont deux inédits, l'A. traite divers aspects de la pensée philosophique et théologique du « Cambridge Platonist » le mieux connu, et, en particulier, les rapports de More avec Descartes et le mouvement cartésien. Résumons chaque étude. Il n'y a pas d'« Introduzione », mais la première étude, « Sugli esorti del cartesianesimo in Inghilterra » (p. 11-16) en tient lieu. L'A. y annonce en particulier la manière dont il aborde la question des rapports entre le mécanisme cartésien (plus exactement, le mécanisme cartésien « stravolto » du xvii<sup>e</sup> siècle anglais) et le socinianisme. Dans la deuxième étude, « La 'cartesiana lux' » (p. 17-23), l'A. rejette l'étiquette « syncrétique » que l'on applique d'habitude à la pensée de More et soutient que celle-ci présente une unité qui s'inspire de la « lux » cartésienne. Celle-ci étant pour More « un nucleo di verità anticamente possedute » (p. 21), c'est-à-dire un noyau de vérités que possédait l'homme dans la lointaine antiquité, et qui renaissent d'âge en âge, vérités antiques mais toujours actuelles. Selon l'A. le thème, chez

6. Pacchi explique, certes, dans son introduction pourquoi il a exclu délibérément la considération de Newton (sujet particulièrement complexe, digne d'un livre à part) (p. xiv), mais nous faisons allusion ici à une absence du point de vue scientifique en général.

Descartes, est plus limité et relève plutôt du simple bon sens inné en tous les hommes. More cherche une *rischiamento*, Descartes un *quid certissimum*. La troisième étude, « Tra Plotino e Lucrezio » (p. 25-38), vise deux œuvres poétiques de More : *Democritus platonissans* (1646) et *Necessitas triumphata* (inclue dans *Philosophicall Poems*, 1647). Le premier poème, de genre humaniste, s'inspire en partie des conceptions de l'univers infini et de la « pluralité des mondes » révélées naguère dans les *Principia Philosophiae*, et prévoit une synthèse des mondes démocritiens et néo-platonistes. Le deuxième, écrit à l'instar de Lucrèce, est à la fois une censure du déterminisme calviniste et une expression de la croyance à un monde, pour ainsi dire, « mi-lucrécien » : atomiste et soumis à la *necessitas*, mais une *necessitas* des causes finales, et animé des *spiritus* néo-platonistes. L'A. fait suivre cette étude du texte intégral de la *Necessitas Triumphata* (éd. *Opera Omnia*, 1679) : p. 37-38.

On sait combien la première traduction anglaise du *Discours de la méthode*, publiée à Londres en 1649, est peu connue des historiens de l'œuvre cartésienne. Le traducteur n'est pas nommé dans l'ouvrage même. Quel fut ce personnage ? Nous ne le savons pas, comme nous l'avons souligné plus haut. Dans sa quatrième étude, « Al lettore intelligente » (p. 39-48), l'A. soutient qu'il pourrait bien s'agir de More lui-même, « il padrino del cartesianesimo in Inghilterra » (p. 42), ou au moins d'un disciple plus ou moins proche. A l'appui de cette hypothèse séduisante, l'A. présente une analyse de la préface du traducteur, « To the understanding Reader », laquelle est reproduite intégralement d'après l'original aux pages 46-48.

Suit une étude intitulée « Tra Ficino e Gassendi » (p. 49-59), dans laquelle l'A. soutient que More, tout en suivant l'idéal du *Democritus platonissans* (1646), écartait délibérément toute mention de Gassendi dans ses écrits, notamment dans sa correspondance avec Descartes, de peur de suggérer quelque connivence entre son atomisme platonisant et celui, libertin, des gassendistes. La sixième étude traite des « Aspetti politici del problema » (p. 61-67) ; l'A. y signale l'influence sur More du grand apologiste de l'anglicanisme Richard Hooker, et voit dans le poème *Circulatio sanguinis*, publié en 1679 mais dédié au Médecin de Charles I<sup>er</sup>, William Harvey (mort en 1657, non en 1650, comme le veut l'A.), une indication de prudence du monarchiste More pendant les années difficiles des Guerres civiles et du Commonwealth. Dans la septième étude, « Mocco, Bezaliel e Aholiab » (p. 69-76), l'A. porte son attention sur l'« Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala », que More joignit à l'édition de sa *Conjectura Cabbalistica* de 1662. Il signale deux aspects bien connus de l'« Appendix » : a) l'insertion de Descartes dans la tradition atomiste

qui remonte au-delà de Lucrèce et de Démocrite, à travers Pythagore, jusqu'à Moschus (ou Mochus), antique philosophe phénicien, que More, suivant Arcerius, conjecturait être en réalité Moïse lui-même, et b) la comparaison entre Descartes mécaniste et Bezaliel et Aholiab (*Exode* 35 : 30-35 ; 36 : 1-4). L'A. note le contraste entre ces initiatives approbatrices et les dérobadés à leur sujet qui sont notables dans la préface des *Divine Dialogues* (1668) écrits au moment où More entrait dans sa phase la plus anticartésienne. La huitième étude (p. 77-103) complète l'information par la présentation, avec une préface historique et analytique, de trois lettres philosophiques sur la pensée de Descartes que More écrivit à Lady Anne Conway le 9 septembre 1650, les 5 mai et 17 novembre 1651<sup>7</sup>, lettres qui étaient omises par Nicolson dans ses *Conway Letters* (Londres, 1930). Enfin, la neuvième étude, « Discussioni sociniane » (p. 105-135), comporte 5 parties. 1) « Tra socinianesimo e aristotelismo », où l'A. analyse la position antisocinienne de More : les grandes erreurs doctrinales des sociniens viennent de leur mauvaise philosophie, qui n'est que de l'aristotélisme, et la philosophie de Descartes est encore la meilleure antidote. 2) « L'Apologia pro Descartes (1662) », c'est-à-dire l'*Epistola ad V.C.*, que l'A. considère comme « il più importante scritto intorno alla filosofia cartesiana apparso in Inghilterra nel secolo XVII » (p. 115) et le plus mûr et le plus riche des écrits de More sur cette philosophie. L'A. reproduit le texte intégral de l'*Epistola* (éd. *Opera Omnia*, 1679) avec les *Scholia* que More ajouta dans cette édition (p. 137-206). 3) « Il primo incontro con Spinoza », au lendemain de la publication du *Tractatus theologico-politicus* (1671). 4) « L'*Ethica* di Spinoza el la crisi del socinianesimo. » 5) « Lo sbocco averroistico », sur les dernières pensées théologiques de More. Il n'y a ni index, ni bibliographie, sauf celle que l'on pourrait réunir soi-même en regroupant besogneusement les éléments épars dans les notes en bas de page.

Aucune de ces études ne manque d'intérêt, et l'A. fait souvent des observations pertinentes sur la position de More vis-à-vis du cartésianisme comme à l'endroit des problèmes philosophiques et théologiques de son temps. Aussi, et c'est à souligner, plusieurs erreurs commises par les commentateurs antérieurs de la pensée et des écrits de More se trouvent-elles heureusement corrigées. Malheureusement, l'A. commet lui-même des erreurs, et aucune de ses études ne va sans soulever des critiques et des inquiétudes chez le lecteur averti.

Prenons quelques exemples. Selon l'A., d'après sa première étude, les discussions anglaises sur la philosophie cartésienne

7. La lettre du 17 novembre a été déjà publiée en 1969 : voir n. 3.

peuvent être réparties en trois phases. Première phase : les objections de Hobbes contre les *Meditationes*, 1641. Deuxième phase : la période 1648-1671, qui commence avec la correspondance entre More et Descartes et la première traduction anglaise du *Discours* (Londres, 1649), et finit avec la parution de l'*Enchiridium metaphysicum* (1671). Troisième phase : les années 1665-1679, période du prosélytisme de Legrand contre les attaques de la hiérarchie anglicane. Non seulement cette chronologie n'ajoute rien de nouveau à l'histoire communément reçue de la réception des idées cartésiennes en Angleterre, mais encore elle est incomplète. Comment ne pas s'attendre à y trouver notées comme significatives d'une « phase 1646 », les trois données suivantes : la mention explicite de Descartes, la citation d'un passage de ses *Principia Philosophiae*, et la courte discussion de ses notions infinitistes, qui précédaient le texte même du poème *Democritus Platonissans* (1646, réédité dans *Philosophicall Poems*, 1647). Mais c'est en vain que l'on cherche sous la plume de l'A., dans sa première étude, les références à ce début de la carrière anglaise de Descartes. Il faut attendre la troisième étude, « Tra Plotino e Lucrezia » (p. 27-38), pour avoir satisfaction, avec d'ailleurs toute une discussion de l'inspiration cartésienne du poème de 1646 (voir ci-dessus). Si la connaissance du sujet de la part de l'A. n'est donc pas en cause, on doit cependant regretter que la structure de l'exposé et la répartition des matériaux servent mal l'information du lecteur.

Portant son attention sur ce qu'il considère comme la deuxième phase, 1648-1671, c'est-à-dire sur la période où le cartésianisme pénétrait effectivement la culture anglaise, l'A. note, toujours dans la première étude, qu'il prendra par la suite le terme « socinianesimo » « non sempre nell'accezione ristretta e tecnica », mais dans un sens plus général correspondant à « quel grande movimento europeo che doppo Erasmo e prima di Locke combatté, sotto molteplici forme e in diverse circostanze ambientali, la lotta per la tolleranza e libertà religiosa all'insegna dell'*usus rationis in theologia* e del rifiuto, anche se talora molto larvato, del mistero trinitario con le sue implicazioni politiche e sociali » (p. 16). Autrement dit — l'A. nous le précise lui-même — il écarte des termes comme « ariani », « tolleranti », « arminiani », ou « unitari », en faveur du terme universel et compréhensif : « sociniani ».

Heureuse décision, si elle était possible. Et s'il était vrai que tous ces termes sont suffisamment équivalents. Mais ce n'est pas le cas. L'arminianisme n'est pas la même chose que le socinianisme, qui n'est lui-même pas identique à l'arianisme, et la tolérance dans l'Angleterre du xvii<sup>e</sup> siècle n'était nullement la revendication des seuls sociniens, qu'il s'agisse de la tolérance réclamée pour soi ou à l'égard d'autrui. Les catholiques anglais étaient rarement

tolérés dans « la terra ... delle libertà civili ... et della tolleranza religiosa », telle que la décrit assez innocemment l'A. (p. 15), et parmi leurs plus illustres adversaires, du point de vue théologico-politique, il faut bien compter Henry More. Chose curieuse, l'A. ne parle pas des idées ni des écrits antipapistes de More, surtout de sa *Modest Enquiry* (voir ci-dessus). Il ne mentionne pas non plus le fait que dans l'histoire de l'Angleterre du xvii<sup>e</sup> siècle l'idée de « tolération » avait un sens assez spécial, qui n'est pas celui qui a généralement cours aujourd'hui.

La complexité de la situation religieuse anglaise est ainsi estompée, et l'on ne sait pas trop comment lire les termes « sociniani » et « socinianesimo » quand ils se présentent. Il semble que pour l'A. ils signifient à peu près toute tendance théologique de type « razionalistica », et on le soupçonne, « rivoluzionaria ». Car il est évident que la tonalité du livre est parfois marxiste. Ce n'est d'ailleurs pas très gênant. Cette armure conceptuelle qu'est le marxisme est devenue tellement de rigueur chez certains auteurs dans leur quête de la vérité, que le lecteur moderne possède un certain entraînement qui lui permet de déblayer le chemin menant à la compréhension de ce qu'il y a lieu de retenir de textes informés par l'idéologie.

A l'appui de son hypothèse intéressante concernant l'attribution à More de la traduction du *Discours*, l'A. tire de la préface « To the understanding Reader » quelques indices assez suggestifs, mais il ne dit mot de la traduction elle-même, et il ne se pose aucune question sur le travail du traducteur prétendu. Celui-ci opère-t-il sur l'original français de 1637, ou sur la traduction latine d'Étienne de Courcelles de 1644 ? Voilà un exemple de question importante, puisque nous savons que More ne connaissait pas parfaitement le français. On en trouve deux évidences dans sa correspondance avec Lady Conway. Dans une lettre de mars 1665 More écrivait : « ... There will be a *feat embaras* [lire *force embarras* ?] in this buisnesse. Thats a word I learned by going into France [mi-1656]<sup>8</sup> with your Ladiship, but I need leave the certifying of spelling of it to you, if I have missed... »<sup>9</sup> Ceci n'est pas le propos de quelqu'un qui était en mesure de traduire le *Discours* en 1649. Par ailleurs, décrivant sa première rencontre avec François Mercure van Helmont à Cambridge en octobre 1670, More informait Lady Conway le 13 octobre que « Van Helmont can speake French and Italian, but Latin very brokenly, so that Mr. Foxcroft [présent à la rencontre] understandig his Dutch could *with most ease* conceive his meaning. But the maine I undestood *partly by himself and partly*

8. Précisons que Pacchi se trompe (*Cartesio in Inghilterra*, p. 30) en datant cette visite en France de 1649. Voir *Conway Letters*, éd. Marjorie H. Nicolson (Londres, 1930), p. 113-118.

9. *Ibid.*, p. 233.

by his Interpreter, but I need not seet down because Mr. Foxcroft will do it more punctually and distinctly »<sup>10</sup>. L'inférence est claire. More ne parlait pas le français avec aise, et les discussions entre lui et Van Helmont se passaient en partie directement en latin, en partie en français (ou italien) par l'intermédiaire de l'interprète. Une fois de plus, le témoignage cadre mal avec l'hypothèse d'un More traducteur du *Discours de la Méthode*.

L'étude « Tra Ficino e Gassendi » contient de la part de l'A. la déclaration que le nom de Gassendi n'est jamais cité explicitement chez More. Ce n'est pas vrai. Lisons ce passage de la préface de son grand ouvrage théologique *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness...* (Londres, 1660) : « ... as for the philosophy of Epicurus, it seemed to me at the very first sight such a foolery, that I was much amazed that a person of so commendable parts as P.Gassendus could ever have the patience to rake out such old course rags out of that rotten dunghill to stuffe his large Volumes withall » (*ibid.*, p. vii). Mais, très curieusement, ces lignes dont l'A. a négligé l'existence, montrent de la manière la plus forte ce qu'il essaie de soutenir au sujet de More et de Gassendi (voir ci-dessus). Et s'il est vrai que More ne parle effectivement que peu de Gassendi, on en trouve l'explication dans les lettres de More à Samuel Hartlib. More lui écrivait le 5 novembre 1649 : « If you can procure me out of France with any tolerable speed a Copy of Gassendus his Epicurean Philosophy, I will willingly pay what it shall cost<sup>11</sup>. » Mais six semaines plus tard il avouait : « Gassendus is too tedious a philosopher for me, ó βίος βραχύς. I am glad you did not send for it for me »<sup>12</sup>. Serait-ce que l'A. ne connaît pas l'important article de Webster, ni les lettres à Harlib, lesquels sont indispensables pour toute étude sur le cartésianisme en Angleterre ? Il ne connaît pas, en tout cas, le *Grand Mystery of Godliness*, puisqu'il ne le mentionne même pas. Et comment admettre qu'une collection d'études sur la pensée religieuse, politique et philosophique de More puisse passer sous silence le *Grand Mystery*, le grand texte de More sur la « tolération », dont la publication, l'année même de la « Restauration » de la monarchie, sera considérée rétrospectivement par le monarchiste More comme mémorable. Dans l'étude sur les « Aspetti politici del problema », où il s'agit justement de la « propensione a favore della monarchia » de More (p. 65), c'est en vain que l'on cherche une allusion quelconque à ces faits !

Finissons cette revue critique avec l'étonnante présentation des lettres à Lady Conway (voir ci-dessus). La préface de l'A. à ces lettres est intéressante, et utile, mais leur transcription sur les

10. *Ibid.*, p. 323. Souligné par nous.

11. Charles WEBSTER, *op. cit.* (n. 3), p. 375.

12. *Ibid.*, p. 376.

originaux est franchement mauvaise. Une collation faite entre les versions de l'A. et des photocopies en notre possession révèle pour l'ensemble des trois lettres un total de 127 fautes de lecture, réparties ainsi : 85 fautes d'ordre orthographique, 20 leçons incorrectes portant sur des mots, 11 endroits où des mots manquent, 3 endroits où il y en a trop, un cas de transposition de mots, et 7 endroits où des phrases ou lignes entières manquent. Voilà donc le lecteur aux prises avec un imbroglio. Pour celui qui n'a pas le privilège d'avoir sous la main des photocopies des originaux, la présentation des trois lettres est inutile et fallacieuse. L'A. note deux endroits où il s'agirait, selon lui, de « parole non chiare », qu'il a laissées en blanc dans son texte. Les mots en question sont : *eares* (p. 92), et *then this* (p. 94).

Il nous faut conclure. A travers des essais plus ou moins heureux, les matériaux nécessaires à l'élaboration d'une synthèse concernant l'aventure du cartésianisme en Angleterre s'affinent et se multiplient. Mais on est loin encore de pouvoir quitter l'étape de la critique des documents pour aborder la phase proprement constructive.

A. G.

#### BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1975

##### 1. Textes et documents

##### 1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1 ITARD (Jean). — « La lettre de Torricelli à Roberval d'octobre 1643 », *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, t. XXVIII, 1975, n° 2, p. 113-124.

1. 2. 1 ITARD (Jean). — L'importance de la lettre de Torricelli à Roberval du 1<sup>er</sup> octobre 1643 est bien connue des historiens des sciences. C'est dans ce document que les mathématiciens de Paris et le groupe de Mersenne reçurent l'information qui leur faisait défaut concernant les progrès réalisés en Italie. Il n'en existait pas de traduction française. L'A. publie celle qui a été faite sous son contrôle par une collaboratrice et il en donne un commentaire détaillé. Par rapport à Descartes, il y a peu de chose à retenir puisque les problèmes mathématiques évoqués, fort difficiles, sont traités entre des spécialistes à une époque où Descartes ne participe plus à la compétition. L'A. signale cependant un point intéressant : la

manière dont Descartes a varié dans son appréciation sur Roberval entre décembre 1643 et novembre 1646.

P. C.

## 2. Études générales.

### 2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BRODEUR (J.-P.). — « Thèse et performance dans les méditations de Descartes », *Dialogue, Canadian philosophical review / Revue canadienne de philosophie*, 14 /1, 1975, p. 51-79.

2. 1. 2. COONEY (Brian). — « Descartes and the External Darkness », *The New Scholasticism*, 49 /3, 1975, p. 251-279.

2. 1. 3. HUGHES (Robert D., III). — « Descartes' Ontological Argument as not-Identical to the Causal Argument » *New Scholasticism* 1975, 49, 3, p. 473-485.

2. 1. 4. LOPARIĆ (Željko). — « A procura de um Descartes segundo a ordem das dificuldades », *Revista Discruso*, 1975, 6 (São Paulo, Brésil), p. 151-185.

2. 1. 5. MARION (Jean-Luc). — *Sur l'Ontologie grise de Descartes — Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. — Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975, 200 p.

2. 1. 6. RODIS-LEWIS (Geneviève). — « Descartes », *Histoire littéraire de la France*, sous la direction de P. Abraham et R. Desné. — Paris, Éditions sociales, 1975. Tome III, p. 131-147.

2. 1. 1. BRODEUR (J.-P.). — Entre autres problèmes, les *Méditations* posent celui de la forme littéraire : pourquoi si brèves malgré l'ampleur des matières, pourquoi, en sus, tant de répétitions dans un espace déjà si restreint, pourquoi enfin, aux objections, Descartes se contente-t-il si souvent de renvoyer au texte de référence, sans ajouter de nouvelle argumentation ? L'A. avance une solution élégante et très éclairante : les *Méditations* tendent, plus qu'à proposer des thèses, à performer des énoncés. Car les performatifs ne se limitent pas au seul *cogito* (auquel, à la suite de J. Hintikka, la recherche s'est presque exclusivement intéressée), mais à un ensemble beaucoup plus vaste de textes, dont, à la limite, ne seraient exclues que les démonstrations de l'existence de Dieu (à notre avis,

cela n'est même pas sûr, pour la preuve par les effets). Les moments répétitifs se proposent de réactiver, sous forme d'exercice, la performance qui vient de s'achever ; ainsi, après le Dieu trompeur, vient l'exercice du malin génie (on confirme ainsi l'analyse de H. Gouhier) ; après le *cogito* performé, l'exercice de rechercher son « contenu », ou d'éprouver son objet (l'analyse du morceau de cire). Dans les *Méditations* suivantes, quoique moins importante, la rigueur performatrice reste présente : la répétition du doute en ouverture de la *Méditation III*, sa répétition encore et son annulation dans la *Méditation VI* ; l'exercice de l'attention et de l'imagination dans la *Méditation V*, l'entraînement à retenir l'assentiment de la *Méditation IV*, etc. — En confirmation, remarquons que le même schéma (répétition pour exercice) rend compte des *Règles IX-XI* (nous avons tenté de le montrer dans *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, §§ 26-27). — Ainsi s'expliquent assez bien (a) l'anticipation d'une performance sur une thèse (mise en évidence précédant la validité théorique de celle-ci : « cercle ») ; (b) le renvoi, dans les *Responsiones*, au texte des *Méditations* : il n'y a pas de nouvel argument à avancer, ni de nouvelles thèses adjacentes à introduire, mais, la plupart du temps, une performance, qui n'avait pas été accomplie par le lecteur, à accomplir de fait ; (c) la modification du titre : *in qua* suppose les résultats d'une discipline, la métaphysique ; *in quibus*, leur performance dans une démarche méditative de la pensée.

Pour ces raisons, et quelques autres, cette étude convainc, et ouvre une nouvelle voie, simple et féconde, à la lecture toujours recommencée des *Méditations*. Mieux, elle justifie que cette lecture soit toujours à recommencer.

J.-L. M.

**2. 1. 2.** COONEY (Brian). — Le rapport de l'âme et du corps ne resterait pas aussi problématique, s'il ne reflétait — en un cas essentiel mais particulier — le démentèlement cartésien du jeu de l'εἶδος avec la ὕλη. Cette dissociation laisse face-à-face, sans la conjonction de l'ἐνεργεία, deux substances équivalentes. D'où la nécessité de recourir, pour leur union, à une instance extérieure, par « ascription to God of the dynamic function which belonged to form in the Aristotelician tradition » (p. 255, voir p. 271). La disparition de l'εἶδος rend possible, par nominalisme, l'occasionnalisme, renforçant l'« opacity of things » (p. 278). Cette étude suggestive et juste manque pourtant de la précision textuelle qui la rendrait définitive.

J.-L. M.

**2. 1. 3.** HUGHES (Robert D., III). — « Descartes'ontological

Argument as not Identical to the Causal Argument », *New Scholasticism*, 49 /4, 1975, p. 473-485.

Remarquable et sobre travail. D'abord parce qu'à l'occasion d'arbitrage rendu dans la discussion que menèrent J. H. Humbert et R. A. Imlay dans la même revue (1969, 1970, 1971, voir *BC* I, *Archives de Philosophie* 35, 1972, p. 301-302), l'A. donne un état de la question pour le domaine anglo-saxon. Ensuite parce que le débat sur le rapport des deux (ou trois ?) preuves se trouve clairement retracé, de Gilson à Gouhier et Gueroult. Enfin et surtout parce que l'A. propose une solution élégante : la preuve *a priori* suppose bien logiquement la preuve par les effets (causale), mais elle porte sur un matériau conceptuel distinct : l'évidence présente est assurée par la première preuve, la seconde portant sur l'évidence passée. N'était-ce pas déjà la solution de H. Gouhier ? Notons enfin une suggestion très fine : AT VII, 68, 12-20 (= IX, 54) anticiperait sur la formulation leibnizienne de l'argument ontologique, « si Dieu existe, il existe nécessairement et éternellement ».

J.-L. M.

**2. 1. 4.** LOPARIC (Željko). — Intéressante discussion des thèses de Martial Gueroult.

**2. 1. 5.** MARION (Jean-Luc). — « Ontologie grise » : qu'est-ce à dire ? Ce titre, dont le chromatisme fait penser *a contrario* aux « âmes vertes » de Desgabets, n'est qu'à demi expliqué par l'indication dont il est suivi : en quoi la substitution d'une « science » à un « savoir » fait-elle virer la métaphysique vers le gris ? Une double réponse sera donnée à la fin de l'ouvrage. L'ontologie instaurée par les *Regulae* ne s'avoue pas franchement comme telle : c'est une « ontologie à demi-teintes » (p. 186). D'autre part et surtout, elle rabaisse la chose au rang d'objet, substituant aux essences consistantes et closes des réseaux de relations qui chassent la *res* de son centre et — pour reprendre des images chères à l'A. — la « déportent », l'« extasient ». L'ontologie des *Regulae* « maintient la chose dans la grisaille de l'objet » (p. 187). Grise parce qu'implicite, grise parce que déréalisante, l'ontologie du premier Descartes mérite donc à deux titres la couleur que l'A. lui confère, à condition, bien sûr, qu'elle possède ces deux qualités. Mais, quand l'A. décrypte enfin pleinement sa métaphore, le lecteur a toute chance de la juger non seulement heureuse, mais fondée. Ce bref et dense ouvrage est en effet un modèle de précision.

Comme l'indique son sous-titre, *Sur l'Ontologie grise de Descartes* vise d'abord à éclairer le sens des *Regulae* en confrontant celles-ci

aux thèses du *corpus* aristotélicien. Il ne s'agira pas d'une confrontation globale et forcément schématique, mais d'une mise en rapport minutieuse et détaillée, dont l'A. a raison de souligner (p. 21) la nouveauté. A l'objection : « Descartes a-t-il connu Aristote ? », l'A. répond que l'enseignement suivi à La Flèche comportait la lecture du texte même d'Aristote, commenté et développé ensuite suivant le *Commentaire* des Conimbres : connaissance assez sûre et directe pour qu'Aristote soit culturellement, sinon métaphysiquement, le contemporain du jeune Descartes (p. 20-21). Tout permet donc de lire entre les lignes des *Regulae* le « dialogue discret » et « radical » de « deux penseurs décisifs ». Suivons, guidés par l'A., les quatre grandes phases de ce dialogue.

La première, qui correspond aux *Règles I à IV*, porte sur « l'Universalité de la science unique » (p. 25-70). La *Règle I* « inverse le centre de gravité de la relation du savoir à ce qu'il sait » (p. 25). De Natorp à Brunschvicg, les commentateurs de mouvance kantienne ne l'avaient certes pas ignoré. L'apport personnel de l'A. n'en ressort qu'avec plus de force. Affirmer, comme le fait Descartes, l'unité et la polyvalence de « l'humaine sagesse » identique, à elle-même quels que soient les objets auxquels elle s'applique, c'est récuser (ou, comme on dit volontiers aujourd'hui, déconstruire) la théorie aristotélico-thomiste de l'*hexis/habitus* ordonnée à la chose même et démultipliée en fonction de la diversité du réel. « C'est — note l'A. — l'essence de chose qui [dans cette perspective] commande la science correspondante, et non l'esprit qui produit une science. (...) Descartes [tout au contraire] refuse de transposer la multiplicité des *antikeimena/objeta* en une nécessaire multiplicité des sciences, par l'intermédiaire de la multiplicité des *habitus* » (p. 28-29). Ainsi la première thèse des *Regulae* se change-t-elle, une fois replacée dans l'univers mental d'un ex-élève de La Flèche, en antithèse. Le tranchant du cartésianisme ne peut qu'y gagner, et le lecteur de la *Règle I* saisira mieux ce que celle-ci eut de novateur. A un savoir centré sur l'objet, une science centrée sur l'*ego* épistémologique se substitue (p. 31-32) : ce renversement ou retournement copernicien, signalé et salué déjà par Cassirer (voir les textes cités p. 27, n. 7 et 29, n. 12), a pour condition « la destruction entière et systématique du primat aristotélicien de l'*ousia*, tant comme fondement de la chose que comme principe de la science » (p. 32). La *Règle II* sera réinterprétée d'après les mêmes principes : pourquoi Descartes y disqualifie-t-il le probable ? Chez Aristote, l'existence de syllogismes probables « reflète épistémiquement la contingence du monde sublunaire » (p. 38) : rien de plus naturel, du moment que le savoir se modèle sur le réel qui le suscite et ne peut s'élever hiérarchiquement, *a parte mentis*, plus haut que son objet ne s'élève *a parte rei*. Descartes, qui pense la science à partir du sujet, ôte

au contraire à la probabilité « tout fondement ontique » (p. 43) : d'où résultent à la fois le primat de la certitude et l'extension illimitée de la validité des mathématiques. Ce décryptage aristotélien de la *Règle II* entraîne logiquement celui des deux suivantes. La *Règle III* détermine les conditions de l'*experientia* en général. Une série d'éliminations, dont l'A. montre qu'elles procèdent du renversement déjà décrit, aboutit à privilégier l'*intuitus*, « seul opérateur de la certitude » (p. 47). Mais qu'est-ce au juste que l'*intuitus* ? Ici encore la méthode antithétique de l'A. fait merveille : d'une minutieuse comparaison de textes ressort l'opposition radicale, caractère par caractère, de l'*intuitus* et du *noûs* aristotélien. Au terme d'une démonstration qu'on ne pourrait résumer sans en affaiblir la portée, l'A. campe avec bonheur le contraste d'un *noûs* « ... ne port(ant) point sur tout objet concevable, précisément parce que tous ne sont pas également concevables » (p. 49), réduit à ne connaître que des essences sans résidu de matière ou — ce qui revient au même — des indivisibles, ces essences atomiques (*ibid.*), et d'un « regard » (l'*intuitus*) dont l'universelle validité opératoire a pour rançon « l'indifférence à la chose même » (p. 52). Renvoyant à un chapitre ultérieur l'étude détaillée de la déduction, l'A. note que « seule la doctrine de la simplification et de la composition des natures simples permettra une rigoureuse formulation de la situation réciproque des deux opérations de l'esprit » : du moins est-on dès maintenant en droit de constater que le rapport de l'*intuitus* et de la déduction reprend, en le transposant, le rapport aristotélien de l'immédiat et du discursif (p. 54). Cette première série d'analyses s'achève sur une reconstitution neuve et originale de la *Règle IV*. Bien loin de disloquer celle-ci, comme avait fait M. J.-P. Weber, en deux sections (ou structures) logiquement incompatibles et donc étalées dans le temps, l'A. juge que IV-A et IV-B peuvent l'une et l'autre se ramener à cinq thèmes, entre lesquels existent cinq correspondances binaires. Pourquoi Descartes maintient-il la même thématique en deux sections distinctes ? L'A. note qu'en IV-A, « la pensée interroge sur la certitude et, en même temps, questionne les sciences sur la méthode » (p. 56). La méthode se définit comme « un foncteur de certitude » (p. 57). Elle s'oppose donc à la *methodos* aristotélienne, chemin qui « naît de la chose même et ne la précède pas, ni ne l'enserme d'une prolepse de certitude » (p. 58). IV-B, pour sa part, « entreprend de remonter des sciences mathématiques communes à la mathématicité, qui les définit comme sciences rigoureuses » (*ibid.*). Et l'A. d'établir que Descartes reste gouverné par le souvenir d'Aristote : la *Mathesis universalis* reprend l'idée (aristotélienne) d'une science des principes propres aux sciences mathématiques, mais celle-ci déborde désormais le domaine de la seule quantité, pour s'étendre à celui

— incomparablement plus vaste — de l'ordre et de la mesure. Ainsi prend-elle valeur d'*ontologia generalis*, et même d'« ontothéologie universelle » (p. 64). Mais l'A. ne nous laisse pas oublier qu'un renversement radical a eu lieu : ordre et mesure résident « dans le seul entendement » (*Règle VIII*, 386, 4 ; cité p. 69). La *Mathesis universalis*, contrairement à la science du divin selon Aristote, reste affaire de représentation, et non de « présence réciproque » (*ibid.*) Comme le dit poétiquement l'A. en une formule d'une extrême beauté : « le centre des étants, le *noûs* (humain ou divin, qu'importe ici) s'exile de leur monde, pour mieux se les représenter, face à face, comme objets » (*ibid.*).

La seconde partie de l'ouvrage (p. 71-112) porte sur « la constitution de l'ordre, comme destitution des catégories de l'être ». L'A. y analyse les *Règles V à VII* dans le même esprit de parallélisme conflictuel ou, comme diraient les théologiens, d'antinomisme. L'ancienne loi (l'aristotélisme) y demeure la raison d'être (en soi) et la condition de déchiffrement (pour nous) de la nouvelle. L'ordre cartésien n'est pas naturel, mais institué ; aussi l'A. intitule-t-il son § 12 (p. 72-78) : « la fiction de l'ordre ». D'où vient la dualité, la faille, l'opposition des deux ordres — ce que l'A. nomme, en parfaite conformité avec l'étymologie, « une schizocosmie » (p. 78) ? Le statut de cette opposition entre ordre de la pensée (ordre des raisons) et ordre du monde (ordre des matières) ne s'éclaire, selon l'A., que si la *Règle VI* est déchiffrée comme « un dialogue étrangement constant et précis avec Aristote » (p. 78-79). L'ordre met toutes choses à la disposition d'une *series*, à condition de les ordonner sans référence aux genres de l'être : l'ordre sériel se pose donc d'emblée en s'opposant à la détermination catégoriale (p. 79). Qu'est-ce qui rend possible cet écart ? La dissolution de l'*ousia*, de la « nature » solitaire, dans un « réseau relatif » (p. 87). D'Aristote à Descartes, les rapports du relatif à l'absolu s'inversent : alors que chez le Stagirite, l'*aplôs* demeure le terme qui justifie toute démarche parce qu'il la dirige, chez Descartes, « l'*absolutum* se comprend définitivement comme relatif au *respectivum* » (p. 86). En d'autres termes, « l'absolu dépend de la considération dont il est l'objet ; le relatif, du respect qui l'inspecte ; tous deux, du seul regard (*intuitus*) » (p. 85). Le « secret de l'art » dont nous entretient la *Règle VI* se ramènerait-il à une subversion de la *physis* ? L'A., qui pose la question p. 86, légitime brillamment la réponse affirmative qu'il lui donne, à l'aide d'une confrontation précise entre le relatif cartésien et le *pros ti* aristotélien, montrant au passage (p. 92, n. 51) combien l'épistémologie « non-cartésienne » de G. Bachelard ressemble en fait à l'épistémologie relativiste (ou relationnelle ?) des *Regulae*. Cette apothéose de la relation conduit l'A. à parler d'un « déportement vers l'*ego* des choses extasiées hors de

*l'ousia*, réciproquement relatives parce qu'universellement rapportées à ce même *ego* » (p. 93). (L'A. nous en voudra-t-il de saluer ici la transfiguration — combien imprévue... — d'un thème cher à Léon Brunschvicg et à notre maître Charles Serrus ? A travers le prisme d'un style brillamment heideggerien, il nous semble reconnaître les « rapports sans supports » dont s'enchantait notre adolescence. Qu'importe, après tout ? La vérité n'est-elle pas commune à tous les esprits, à toutes les générations, à toutes les écoles d'écriture ?). — Après avoir opposé en détail la *series* cartésienne à la *sustoikhia* aristotélicienne (pp. 95-96), l'A. passe à l'étude de la *Règle VII* dans deux sections intitulées « Introduction et syllogisme » (p. 99-103), « Induction et dénombrement » (p. 103-111). L'induction ou dénombrement, concept central de cette Règle, est de toute évidence un concept « rencontré et importé » (p. 103). Comment Descartes l'a-t-il réinterprété ? L'*epagogé* aristotélicienne n'atteignait, note l'A., à la scientificité véritable qu'en montrant l'essence (p. 104). Or Descartes s'est fermé à lui-même cette issue : il ne peut résorber l'induction dans un universel inexistant (p. 110). Que signifie le recours de Descartes aux « classes » ? L'A. voit dans celles-ci les « ombres des catégories », qui, loin de remettre en cause la disqualification des ci-devant « genres de l'être », consacrent au contraire leur éviction. « On ne détruit que ce qu'on remplace... ». La classe (au sens cartésien du mot) se définit de façon relationnelle, par référence à un type possible de combinaisons. L'A. cite à ce propos d'assez nombreux exemples tirés de la *Dioptrique*, des *Météores*, ainsi que des *Méditations*, des *Principes* et des *Passions de l'âme* : l'article 52 de ce dernier traité dénombre les passions « à raison des diverses façons que (les objets) nous peuvent nuire et profiter », (p. 109, n. 106). L'induction cartésienne, rapportée au primat de la *series* an-ontologique, échappe donc à l'obligation de la recension indéfinie. Ce même primat de la *series* transmue l'induction en opération permanente (et non plus provisoire) de la science. Il rend possible enfin ce que l'A. nomme (souvenir de Mallarmé et du *Tombeau d'Edgar Poe*?) la « synonymie étrange » d'*inductio* et de *deductio* en un passage connu de la *Règle III*, 368, 12 (p. 110). Bel exemple de solution proprement philosophique donnée à un irritant problème de critique textuelle.

Un saut brusque nous conduit à l'étude de la *Règle XII*, à laquelle l'A. consacre la troisième partie de son livre (« La Déconstruction de l'*eidōs* et la construction de l'objet », p. 114-148). (Un retour en arrière interviendra pour livrer au lecteur l'interprétation des *Règles* intermédiaires). L'A. s'avance ici sur un terrain particulièrement délicat. Ne trouve-t-on pas dans cette *Règle* un décalque de la psychologie aristotélicienne et donc un contre-exemple opposable à toute lecture « antinomiste » des *Regulae* ? Tel n'est pas l'avis de

l'A., qui décèle mainte « innovation effective » (p. 117) derrière l'apparent conformisme de Descartes. Dans la théorie de la sensation élaborée en 412, 14-413, 20, la substitution de *figura* à *idea* (et donc à *eidos*) donne une description parallèle à celle qu'on trouve dans le traité *De l'Ame*. Signe, selon l'A., d'un écart entre les deux philosophies : dans la perspective des *Regulae* (comme des œuvres ultérieures de Descartes), la *figura* n'est pas une forme, mais une « pure information, hors de toute forme » (p. 122). De ce fait, elle « censure l'*eidos* » (*ibid.*). Il y aurait donc homonymie et non synonymie entre les deux descriptions. Deux analyses de même veine, consacrées au sens commun (§ 20 : « Sens commun et imagination », p. 122-126) et à l'entendement (§ 21 : *Eidos* et *Idea* : *Noûs* et *intellectus*, p. 126-131) achèveront de creuser l'écart entre Descartes et Aristote. L'A. fait notamment valoir que l'idée d'un acte commun du connu et du connaissant n'a pas de place dans l'univers mental des *Regulae*, où sujet et objet sont « deux immobilités satisfaites » (p. 130), incapables d'élan et par suite d'aboutissement commun. Le chapitre s'achève sur une remarquable analyse des natures simples. L'A., reprenant une indication déjà donnée plus haut (p. 92, n. 51), montre que la structure et le statut de celles-ci correspondent avant l'heure aux exigences de l'épistémologie bachelardienne (p. 135-136) ; que la recension qu'en donne Descartes souligne leur rôle d'intermédiaires entre la chose même, « qui ne transperce jamais parmi elles » (p. 141) et l'esprit connaissant ; insiste enfin, à propos de la composition des natures, sur l'homogénéité que celle-ci assure entre les diverses connaissances (p. 146). L'envers de cette homogénéité (rançon ou butin, comme disait plus haut l'A. p. 52) est le rejet des questions indécomposables en natures simples, telles que la définition aristotélicienne du mouvement (p. 146-149) : ce monde homogène est un monde clos. Cette seconde partie du chapitre nous a semblé — nous trompons-nous ? — plus pleinement convaincante que la première, dont l'extrême acribie n'évinçait pas tout à fait les dangers de l'esprit de système. L'antinomisme, comme le concordisme dont il est le reflet inversé, conduit parfois à sous-estimer certaines incohérentes thématiques — ou bigarrures conceptuelles — qu'il serait vain de réduire à tout prix. (L'A. nous pardonnera, nous en sommes sûr, ce bref moment de défaitisme !)

Le dernier chapitre de l'ouvrage (« Thèmes cartésiens, contrepoints aristotéliciens », p. 149-177) nous livre d'abord le commentaire des *Règles VIII-XI*, dont l'examen n'avait été que différé. A propos des limites de la connaissance (*Règle VIII*), l'A. oppose avec bonheur les deux ignorances reconnues par Descartes (l'une, résiduelle et l'autre, frontalière) à l'unique ignorance admise par Aristote : celle que provoque la *hyle* en estompant l'*eidos* sous les changements et les accidents (p. 153). L'exégèse des *Règles IX, X* et *XI* donne

occasion à l'A. d'opposer la perspicacité cartésienne à l'*ackhinoia*, la sagacité cartésienne à l'*euboulia* : dans la ligne de ses précédentes analyses, l'A. réfère cette double opposition à celle d'une logique axée sur la découverte du *meson*, et d'une logique de la nature simple (p. 161). La coalescence de l'*intuitus* et l'*enumeratio* (Règle XI) mise en parallèle conflictuel avec ce qu'Aristote dit de la perception simultanée des sensibles, conduit l'A. à rattacher l'*ama* aristotélicien (qu'exclut l'univers de l'*eidōs*) au *simul* cartésien (que permet l'univers de la *series*) : « la série, et donc le mouvement qu'elle ébranle, reste en prise sur ses objets, jusque dans l'exercice de la simultanéité » (p. 168). Ce raccord avec la Règle XII une fois effectué, le chapitre se termine sur deux sections de caractère synthétique : l'une regroupant les textes où Descartes censure explicitement des thèses invoquées comme aristotéliciennes (p. 169-171) ; l'autre, offrant des « repères pour une situation aristotélicienne du second livre des *Regulae* » (p. 171-177) : si les Règles XVII à XXI restent trop proprement cartésiennes pour offrir la moindre correspondance aristotélicienne, les Règles XIII à XVI auraient valeur, *mutatis mutandis*, de *Topiques* : les opérations préparatoires à la mise en équation de l'inconnu, à ce que l'A. nomme ingénieusement « la transformation de l'inconnu en inconnue » (p. 177) pouvant être traitées en termes d'opérations dialectiques, c'est-à-dire de « discours opératoires et pratique, familier de l'inconnu(e) et rusant avec lui » (*ibid.*). Jusqu'au bout, comme on voit, l'exégèse poursuivie dans l'*Ontologie grise* aura illustré l'axiome (aristotélicien) selon lequel « la science des contraires est une ».

L'A. énonce, pour finir, des « Conclusions » (p. 179-190) dont la nécessité de décrypter le titre du livre nous a conduit à donner, dès le départ, un aperçu. La première est d'ordre historique : « la singularité de leurs concepts vient aux *Regulae* de leur rapport critique à la topique des thèmes aristotéliciens » (p. 180). En d'autres termes, Descartes a dû forger chemin faisant, pour raison polémique, des « concepts de circonstance » (p. 179), tels que l'*humana/universalissima sapientia* (visant à inverser la distinction générique des sciences) ou la *Mathesis universalis* (exhaussant, en la transfigurant, la « mathématique commune » d'Aristote, Jamblique et Proclus), qui n'apparaîtront plus dans le discours cartésien. Leur absence ultérieure, comme le relatif effacement de certains autres (*intuitus*, nature simple, *series*), n'a pas valeur d'évolution ou de rétractation, mais signifie seulement que les circonstances ont changé. — Seconde conclusion : « L'écart des *Regulae* avec la pensée aristotélicienne tient, plus encore qu'à une ' critique ' des thèmes métaphysiques, à leur redoublement et effacement par une construction de modèles épistémologiques » (p. 181). L'*ego* n'apparaît dans les *Regulae* que « sous des noms d'emprunt » (*ibid.*) : « sagesse humaine », « enten-

dement », « esprit ». (Pas plus que son maître F. Alquié, l'A. ne considère le *sum, ergo Deus est* de la Règle XII comme un condensé du *Cogito* et des deux premières preuves de l'existence de Dieu.) La déréalisation de la nature n'est, elle aussi, qu'implicite dans les *Regulae* : la chose n'est reléguée au rang d'objet que pour nous, qui connaissons la suite des pensées cartésiennes. L'A. peut donc reprendre à son compte, l'explicite et l'implicite une fois distingués, la formule de la *Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* : « Les *Regulae* ne contiennent... aucune trace de métaphysique » (cité p. 180). D'où la troisième conclusion : « Le principe fonctionne comme 'ego' épistémologique, sans se comprendre lui-même 'Ego' ; métaphysique : les *Regulae* ignorent leur fondement, et reposent sur son absence » (p. 181). Nombre de thèmes anticipant (pour nous) sur les *Méditations* figurent bien dans les *Regulae* (l'A. en donne p. 182 une assez longue liste), mais sans y être liés par la connexion intime qui confère l'intelligibilité sérielle. — Est-ce seulement une question de mise en série ? On pourrait également penser au double mouvement par lequel Étienne Gilson définissait jadis la « diathèse augustinienne » : introversion (« aller de l'extérieur à l'intérieur »), puis transcendance (« aller de l'intérieur au supérieur »). A côté de l'ordre des raisons — ou à sa racine — , n'est-ce pas ce double vecteur qui donne aux *Méditations* leur caractère proprement métaphysique ? — Quoi qu'il en soit de ce dernier problème, l'A. constate (IV<sup>e</sup> Conclusion) que « les *Regulae* restent, inconsciemment, sises entre deux discours explicitement métaphysiques [ceux d'Aristote et du Descartes futur], et se dissimulent à elles-mêmes la dignité, la portée et le risque métaphysique de leur épistémologie » (p. 183). Conclusion qui en prépare une autre, ultime : « Les *Regulae* n'entretiennent avec les *Méditations* aucun rapport d'annonce, ni d'anticipation, mais, comme pensée de l'objet, elles y tendent, comme vers la pensée du fondement de l'objet » (Conclusion V, p. 184). Comme le note en effet l'A., « la suffisance de l'objet [formule par laquelle F. Alquié condensait naguère les *Regulae*] souligne d'autant l'insuffisance de l'esprit humain qui ne se pense pas encore comme sujet de tous les objets » (p. 183). Cette absence de fondement conduira progressivement les *Regulae* à « basculer hors d'elles-mêmes » (*ibid.*) vers la création des vérités éternelles, puis vers la crise du doute et l'*Ego* des *Méditations*. L'A. termine son ouvrage par une évocation synthétique de l'« ontologie grise » contenue implicitement dans les *Regulae*, mais explicitée, selon lui, par toute la pensée technique issue de Descartes. « Descartes, et par lui la pensée moderne, n'aborde la chose qu'en y 'regardant précisément la chose qui lui est obje(c)t(ée), *rem sibi objectam*' (423, 2-3) » (p. 186). — Paradoxalement, cette même *res sibi objecta* avait paru trop réaliste à l'intransigeant Paul Natorp, néo-kantien de choc.

(Voir « Le Développement de la pensée de Descartes depuis les *Regulae* jusqu'aux *Méditations* », *Revue de métaphysique et de morale*, t. IV, 1896, p. 424. On est toujours le réaliste — ou l'idéaliste — de quelqu'un...). — L'A. juge, quant à lui, que le propre de la pensée moderne est d'instituer la subjectivité comme le sujet sur lequel repose l'objectivité du savoir (p. 188). A cet appui pris sur l'*Ego* répond, du côté de l'expérience, une « ontologie de l'étant que l'Être n'habite pas » (p. 189) : termes heideggeriens équivalant, nous semble-t-il, à la déréalisation alquiériste et qualifiant, selon l'A., ce monde peuplé d'objets, « grises ombres des choses » (p. 190) dans lequel la culture moderne nous a enracinés — et peut-être exilés, « monde *autre* parce qu'*altéré* » (*ibid.*). Loin d'être une simple étape dans le chemin qui conduit aux *Méditations*, les *Regulae* seraient, en ce sens, le Baedeker ou la carte d'État-major de cette lande, pour ne pas dire de ce désert. (Métaphores qui n'appartiennent pas à l'A., et que peut-être il récuserait).

Livre aux multiples dimensions et aux riches résonances, *Sur l'Ontologie grise de Descartes* déborde, comme on voit, de beaucoup le cadre dans lequel son modeste sous-titre semblait l'inscrire. Dédié conjointement à Ferdinand Alquié et à Jean Beaufret, il traduit de façon neuve et originale l'ambition commune à ces deux maîtres : allier l'acribie de l'historien au pathos exigeant du philosophe. L'A. doit au premier de ces intercesseurs spirituels sa familiarité avec la pensée de Heidegger, au second la thématique de la déréalisation considérée comme axe de la pensée cartésienne : héritage dont les éléments se combinent brillamment sous sa plume. Considéré comme monographie historique, l'ouvrage se situe à l'intersection de plusieurs séries : on y rencontre, acceptées ou redécouvertes, des vues d'inspiration idéaliste (la modernité pré-kantienne des *Regulae*) ou, au contraire, opposées à l'idéalisme (la primauté, la nostalgie de l'Être, la nécessité pour les *Regulae* de basculer hors d'elles-mêmes). L'A. reste, suivant l'expression de Maurice Merleau-Ponty, « maître à bord » et sait mettre sa marque sur tous ces matériaux. Son apport documentaire et typologique suffirait, à lui seul, à placer ce livre au rang des classiques de l'historiographie cartésienne. Mais le lecteur ne peut rester insensible au pathétique intense et discret qui se dégage de ces pages doxographiques par leur sens manifeste, métaphysiques par leur sens latent. L'A., comme ses maîtres, a su « tenir les deux bouts de la chaîne ». Son livre est plus qu'un simple livre d'histoire.

Jean DEPRUN

Université de Provence

## 2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. « Journée Dom Robert Desgabets », *Revue de Synthèse*, 3<sup>e</sup> série, 73-74, janvier-juin 1974, 75 p.

BEAUDE (Joseph). — « Desgabets et son œuvre. Esquisse d'un portrait de Desgabets par lui-même », p. 7-18.

ARMOGATHE (Jean-Robert). — « Les théologies eucharistiques de Dom Desgabets », p. 19-30.

RODIS-LEWIS (Geneviève). — « L'Écrit de Desgabets sur la transfusion du sang et sa place dans les polémiques contemporaines », p. 31-64.

ROBINET (André). — « Dom Robert Desgabets, le conflit philosophique avec Malebranche et l'œuvre métaphysique », p. 65-83.

2. 2. 1. « Journée Dom Robert Desgabets ». — Ce numéro spécial de la *Revue de Synthèse* contient les quatre rapports présentés à la Journée Desgabets tenue le 30 mai 1973 au Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines du C.N.R.S., sous la présidence de MM. Henri Gouhier et Yvon Belaval. La densité des résultats apportés à la connaissance de celui qui voulut pousser à l'extrême limite des principes qu'il disait cartésiens, rend malaisé tout compte rendu d'ensemble. L'ouvrage se recommande lui-même, par les sujets traités et par la qualité des rédacteurs, à la lecture de tous ceux qui se préoccupent de l'aventure du cartésianisme à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. On sait que Desgabets s'est présenté lui-même à Malebranche comme celui qui « bat le buisson » pour que d'autres puissent « prendre le gibier ». Que ce soit à propos de la théologie eucharistique où Desgabets a eu la confiance trop peu prudente de Clerselier, ou à propos de la transfusion du sang où Desgabets a donné à l'inspiration cartésienne un tour de nouveauté au milieu de polémiques de circonstances, l'information mise à jour est particulièrement riche et utile. Mais le dernier exposé montre combien Malebranche fut, en définitive, bien loin de connaître la position confortable que Desgabets avait imaginée pour lui.

P. C.

## 2. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

2. 3. 1. ALONSO (Guillermo Quintas). — « La presencia de Descartes en la Ilustracion » *Teorema* (Valencia, Espagne) IV, 2, 1974, p. 215-225.

**2.3.1.** ALONSO (Guillermo Quintas). — Étude générale sur la présence de Descartes à l'horizon des « Lumières » françaises. Dans un ensemble plutôt superficiel, l'A. a le mérite de souligner l'importance de Jean Meslier, à partir de l'étude de Jean Deprun, dans l'édition Anthropos des *Œuvres de Meslier* (Paris, 1970).

### 3. Études particulières.

#### 3.1. DESCARTES

**3.1.1.** ASHWORTH (E. J.). — « Descartes' Theory of Objective Reality » *New Scholasticism* 1975, 49, 3, p. 331-340.

**3.1.2.** BENEDIKT (M.). — « Kritische und traditionelle Theorie : praktische Lebensform und die zwei Welten des Descartes », *Wissenschaft und Weltbild*, Vienne, 1975/1, p. 45-59.

**3.1.3.** CATON (Hiram). — « Will and Reason in Descartes' Theory of Error » *The Journal of Philosophy*, 1975, 72, 4, p. 87-104.

**3.1.4.** CHARLTON (M.). — « La certitude cartésienne », *Archives de Philosophie* 38, 1975, 595-601.

**3.1.5.** COOK (M. L.). — « The alleged Ambiguity of Idea in Descartes' Philosophy », *The South Western Journal*, 1975, 6, 1, p. 87-94.

**3.1.6.** MARION (Jean-Luc). — « De la divinisation à la domination. Étude de *capable/capax* chez Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 73, mai 1975, p. 263-293.

**3.1.7.** MARK (Thomas Carson). — « Descartes' Proof in Meditation III » *International Studies in Philosophy*, VII, 1975, p. 69-88.

**3.1.8.** SHAPIRO (Alan E.). — « Light, Pressure and rectilinear Propagation : Descartes' Celestial Optics and Newton's hydrostatics » in *Studies in History and Philosophy of Science* — Macmillan Journals Ltd, London, Vol. 5, n° 3, nov. 1974, p. 239-296.

**3.1.9.** TOKORO (F.). — Article dans *Shisso*, Iwanami, Tokyo, décembre 1975, p. 24-25.

**3.1.10.** VAN DE PITTE (Frederick P.). — « Descartes on Analogy and Other Minds », *International Studies in Philosophy* 1975, VII, p. 89-110.

**3. 1. 11.** VAN REIJEN (W. Lodewijk). — « Freiheit und Moral in der Philosophie Descartes' », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1975, 29 /1, S. 125-137.

**3. 1. 12.** VIOLA (E.). — « Scolastica e Cartesianesimo nel Pensiero di J. Clauberg », *Rivista di filosofia ne scolastica*, 1975, 67, 2, p. 247-266.

**3. 1. 2.** BENEDIKT (M.). — C'est dans un dialogue avec R. Bubner (*Theorie und Praxis*, Francfort 1971), mais aussi Löwith et Lukács que l'A. en vient à Descartes. C'est que la pensée cartésienne admet, en plus du mouvement fondateur de la théorie, un effet en retour de l'assurance morale sur la certitude métaphysique. C'est à préciser cette articulation que s'emploie l'A. — (a) Dans les *Regulae*, la constitution théorique de l'objet scientifique se double toujours d'une pratique méthodique du sujet (méthode). On aurait pu d'ailleurs le montrer plus au long en examinant l'instance de répétition, sur le mode de l'exercice, de l'acquit théorique des règles précédentes par les *Regulae IX-XI* ; ou en mettant au clair l'« arbitrium » de la mise en ordre (AT X, 404, 24-25 ; 391, 13-14 = 448, 14-15), etc. On regrettera aussi que, faisant fond sans réserve sur les travaux (d'ailleurs remarquables, voir *BC III*, *Archives de Philosophie* 37, 1974, p. 468-472) de L. Gäbe, l'A. oppose la *sapientia universalis* à la *Mathesis Universalis*, accorde un rôle prépondérant à Bacon, et méconnaît peut-être que l'absence de fondement absolu assure, précisément dans les *Regulae*, l'unité de *sagacitas*, *judicium* et *perspicuitas* (S. 51). — (b) En introduisant ce qu'il nomme une « beschränkte ontologische Differenz » entre la constitution théorique d'un monde et l'« avancée productrice » (πράξις?) dans le monde, l'A. se donne une rigueur suffisante pour aborder le thème si cartésien, et donc étrange, de l'« autre monde » (*Le Monde VI*, AT XI, 31, 23-24, mais aussi *DM*, AT VI, 42, 17-21). Seul l'« autre monde » semble, dans la schizocosmie ainsi définie, intelligible, face au monde « réel », inconcevable mais théâtre unique de la pratique. Mais, et l'A. ne semble pas le dégager, le modèle théorique de l'« autre monde », pour autant qu'il provient d'une libre instauration par l'esprit examinant, ne ressortit-il pas, lui aussi, à une pratique, d'autant plus impressionnante qu'elle n'appartient pas à la morale ? On aurait souhaité que ce point soit développé (au § 5), plutôt qu'un relevé, finalement banal, des inévitables « Irrewege und Wege des Cartesianismus ». Pourquoi, en particulier, n'avoir pas envisagé la question de la certitude morale dans les *Principes*, stupéfiant exemple d'un retour de flamme de la « pratique » sur la théorie ?

Reste un travail aussi suggestif que stylistiquement ardu, à

force d'ellipse et de saturation. La question centrale, remarquablement dégagée, mériterait une étude plus explicite, et la rend possible.

J.-L. M.

**3. 1. 3.** CATON (Hiram). — Soutient que la différence sur le rôle de la volonté dans le jugement entre les *Regulae* et les *Méditations* ne provient pas d'un changement de doctrine, mais d'un accent terminologique différent. Aurait gagné à reprendre certains points de l'enquête menée sur ce problème par T. Gregory chez les théologiens médiévaux (cf. *Bulletin Cartésien* V, 1976, p. 468-470).

**3. 1. 4.** CHARLTON (W.). — Essai pour formaliser les règles de la mise en doute des évidences présentes dans les *Méditations*. On retient la formule :

(2) Il est possible que  $p$ .

Si  $p$ , alors ( $x$ ) (si  $x$  est  $f$ ,  $x$  est faux).

Par conséquent ( $x$ ) (si  $x$  est  $f$ ,  $x$  est incertain)

Les valeurs de  $f$  représentent les états de conscience. On montre ainsi clairement que la mise en doute se produit par la transformation du statut des vérités, antérieurement à celles-ci : « la notion d'incertitude... est clairement incorporée dans la première partie de l'argument » (p. 598).

**3. 1. 6.** MARION (Jean-Luc). — Est-ce l'affrontement du philosophe avec les méthodes de l'informatique qui a conduit l'A. à chercher un terrain d'expérience permettant d'illustrer la hiérarchie qu'il convient de garder entre moyens et fin, ou bien est-ce pour situer Descartes par rapport au grand problème théologique de la nature et de la grâce que l'A. a conçu l'utilité d'une étude sur la sémantique de *capable/capax* dans les textes cartésiens ? Le lecteur oscille entre les possibilités de l'une ou de l'autre de ces motivations premières, et ne peut s'empêcher de constater que le propos de l'A. eût gagné à remonter jusqu'à une prise de conscience de soi plus ferme et plus explicite. L'étendue et la rigueur de l'étude sémantique ne peuvent en effet avoir le même caractère suivant la place qu'on leur assigne d'avance dans la recherche et il eût été bénéfique de le préciser dès l'abord.

D'une certaine manière l'exposé reflète la situation de l'A. à l'époque où il a commencé son étude et où, disposant seulement des résultats de l'indexation automatique du *Discours de la Méthode* et des *Regulae*, il trouvait devant lui la tendance de divers chercheurs à majorer l'importance philosophique de méthodes informatiques. Sans craindre l'hérésie, l'A. a donc d'une part complété par indexation manuelle ce qu'il n'avait pas de manière orthodoxe,

c'est-à-dire les concordances de *capable* et de *capax* dans les *Passions de l'âme* et la *Recherche de la Vérité* et dans les traductions latines du *De Methodo* et des deux autres traités. Et il a d'autre part estimé que les 34 cas de correspondance repérés entre syntagmes français et syntagmes latins étaient suffisants pour donner des résultats signifiants, susceptibles de faire émerger des questions pertinentes et de permettre le sondage des autres textes du Corpus cartésien. Cette position, parfaitement raisonnable, n'exigeait nullement de s'engager dans une trop grande complexité, avec le souci de rendre compte de toutes les nuances lexicales, et l'A. a subi, plus qu'il ne l'a cru, la pression des abus d'une certaine algébrisation.

Sa démonstration d'une « dérive sémantique de *capable* / *capacité* » est certes d'une très grande densité, que l'on aurait bien mauvaise grâce à lui reprocher, mais, en définitive, ce que le lecteur est amené à retenir est relativement simple. A savoir que là où le français de Descartes ne connaît que deux syntaxes bien distinctes de l'emploi de *capable* : *capable de* + substantif (passivité réceptrice) et *capable de* + infinitif verbal (puissance active), le latin des traducteurs a trois formules : *capax* + substantif génitif (puissance réceptrice) ; *capax* + gérondif verbal génitif (formule dite de compromis), périphrase ou emploi du verbe *posse* (puissance active). D'où la nécessité d'accorder une attention à la formule intermédiaire « de compromis ».

L'A. postule que cette formule est le résultat d'une « subversion silencieuse » par la dérive sémantique du français. Mais les arguments sur lesquels s'appuie cette affirmation — il est vrai, explicitée en note de bas de page — ne paraissent pas suffisamment élaborés.

D'autre part, si l'on doit reconnaître que là où apparaît le verbe *posse*, celui-ci connote une puissance active, il ne convient pas d'oublier que sa nuance conditionnelle est toujours sous-entendue à la *capacitas* traditionnelle : la faculté de contenir n'est pas une qualité abstraite indépendante de la possibilité d'être rempli.

Il semble donc que sur le terrain où l'A. s'est cru tenu à un luxe d'analyse sémantique, il y aurait lieu d'opérer quelques révisions. Mais il est très clair que celles-ci n'auraient aucune conséquence quant au propos philosophique proprement dit, lequel consiste à se demander si, du fait que Descartes pousse « la variation sémantique jusqu'à entendre *capacitas* comme strictement synonyme de *potentia* », on ne doit pas le considérer comme un théologien de la nature pure. La réponse positive mais extrêmement nuancée que l'A. apporte, est fondée sur sa connaissance de Descartes et de la tradition théologique de Suarez et elle a, dans son admirable finesse, une consistance que nulle discussion du *capax Dei* ne peut lui enlever.

C'est elle qui entraîne une véritable gratitude de la part du lecteur, même si celui-ci n'est pas extrêmement convaincu qu'il y a eu, chez Descartes, mutation de la sémantique d'un mot clé.

P. C.

**3. 1. 8.** SHAPIRO (Alan E.). — Cette remarquable étude, qui vise à situer dans quelle mesure certains concepts cartésiens ont influencé Newton, est une partie d'une thèse soutenue en 1970 à Yale University et intitulée *Rays and Waves : A Study in Seventeenth-Century Optics*. Le propos de l'auteur est de montrer que l'objection majeure de Newton à l'égard de l'idée d'une propagation de la lumière sans transport de matière s'enracine paradoxalement dans un contexte cartésien. L'objection consiste à dire qu'il y a dans l'hypothèse rejetée une violation de la loi de propagation rectiligne, parce qu'un mouvement ou une pression se déplaçant à travers un fluide ne se propagent plus en ligne droite après être passés par une ouverture. Par théorie cartésienne de la lumière, l'auteur entend les parties II et III des *Principes de la Philosophie* et non la *Dioptrique*, et lui donne le nom d'optique céleste. Ainsi, le concept central de la théorie cartésienne est celui de *conatus*, et non celui de pression ; ce dernier n'intervient que secondairement dans le modèle ; à ce propos, l'auteur illustre l'impossibilité d'identifier les deux notions en rappelant que le lien entre la mécanique des fluides et l'optique n'existe pas encore pour Descartes et que seul Newton, par son élaboration du concept de pression hydrostatique transforme en ce sens le contexte de la discussion. Lorsque Newton déclare que la loi de propagation rectilinéaire n'est pas respectée si l'on admet que la lumière est une pression se propageant dans un fluide, il s'agit donc plutôt d'un déplacement de la question que d'une réfutation directe de la théorie cartésienne, celle-ci ne comportant pas le concept de pression hydrostatique, mais simplement la notion d'une pression ou poussée rectiligne.

Ainsi, quoique l'article s'inscrive davantage dans le cadre des études newtoniennes, il éclaire toutefois d'un jour nouveau le problème de la détermination de la nature physique de la lumière dans l'œuvre de Descartes.

C. et F. de B.

**3. 1. 9.** TOKORO (F.). — Dans son dernier article l'A. confrontant le texte latin<sup>1</sup>, la traduction française<sup>2</sup> et la traduction japonaise

1. \* (... & fere decipior ab ipso usu loquendi. Dicimus enim nos videre ceram ipsammet, si adsit, non ex colore vel figura eam adesse judicare.) Unde concluderem statim : ceram ergo visione oculi, non solius mentis inspectione, cognosci ; nisi jam forte *resperissem* ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos

d'un passage trouvé à la fin de la *Méditation Seconde*, nous montre non seulement que celle-ci fait un contresens incontestable, mais aussi que le texte français même, quoique revu par Descartes, n'est pas conforme à l'original et peut paraître confus. Il insiste sur le fait que la subordonnée conditionnelle au subjonctif plus-que-parfait (en latin « Respexissem ») exprime un fait irréal du passé ; alors que la traduction française ne se rapporte qu'à un fait irréal du présent. Sur ce point, il remarque que l'écart entre le latin et le français est subtil mais grave ; et il va jusqu'à déclarer qu'il doute de l'authenticité et de la fidélité du texte français. De ce point de vue, il reproche à Merleau-Ponty que sa critique ne s'appuie que sur la traduction française des *Méditations*.

D'autre part, il prétend pouvoir relever dans ce passage un élément disparate au ton des *Méditations*, et trouver chez Descartes l'usage de la « mémoire » avant la démonstration de l'existence de Dieu. Et il en arrive ainsi à deux affirmations cartésiennes tout à fait différentes l'une de l'autre : l'affirmation selon laquelle la certitude du *Cogito* n'est jamais fondée que dans l'instant rigoureusement isolé et celle qui semble lui permettre de s'étendre, de son intérieur, au-delà de son instantanéité dans une étendue temporelle.

M. KAMIYA.

**3. 1. 10.** VAN DE PITTE (Frederick P.). — D. n'utilise pas l'analogie dans son traitement des autres esprits.

**3. 1. 12.** VAN REIJEN (W. Lodewijk). — Posant le problème si souvent évoqué de la morale cartésienne, l'A. concentre son effort sur la question de son autonomie. Il ne voit qu'une alternative, dont chaque membre lui semble également désastreux : ou bien, ce qui semble la dernière figure de la morale cartésienne, une « mo-

non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pilleos & vestes, sub quibus latere possent automata ? Sed judico homines esse. (Atque ita id quod putabam me videre oculis, sola judicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo. Sed...) » (AT, VII, 32).

2. « (... et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure :) d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je me manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, (et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. Un homme...) » (AT, IX-I, 25).

rale provisoire définitive », ou bien une morale à la recherche d'un principe extérieur, voire empirique (hétéronomie). Cette seconde hypothèse aurait d'abord eu les faveurs de Descartes, visant à « pouvoir définir le 'souverain bien' à partir de l'achèvement de la *mathesis universalis* » (S. 132-133), en une parfaite « unité de la *Mathesis Universalis* et de l'éthique » (S. 133, 137). Ensuite il se serait replié sur la première. Il faut ici faire deux remarques critiques. (a) Rien de moins évident que la liaison, dans les *Regulae*, et même autour de leur projet, entre éthique et *Mathesis Universalis* : l'A. ne donne d'ailleurs aucune référence aux *Regulae* (qu'il cite en français, malgré l'excellente édition de Springmeyer-Zekl) (b) Que la décision morale, à l'évidence, soit commandée par la connaissance du bien, n'implique aucunement l'hétéronomie : car la volonté peut régler son adhésion à l'évidence, voire se soustraire à celle-ci ( et l'A. semble le reconnaître, S. 134) ; si l'on suit les développements du rôle de la volonté (*A Mesland*, 9/02/1645, *Passions* § 152, *A Christine*, 20/11/1647, etc.), il apparaît qu'en un sens, l'auto-régulation de la volonté par elle-même n'a plus rien de provisoire, mais devient le terme ultime de la morale cartésienne. Il ne va pas de soi qu'il faille voir une contradiction dans « morale provisoire définitive ». Mais, pour l'établir, il eût fallu une revue plus précise des textes, et une certaine prudence dans la systématité.

J.-L. M.

### 3. 2. CARTÉSIENS

**3. 2. 1. MARTINET (S.).** — « Descartes et Copernic », XXXI<sup>e</sup> *Semaine de Synthèse. Avant, avec, après Copernic*. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques. Paris, Blanchard, 1975, p. 231-239.

**3. 2. 2. MESNARD (Jean).** — « Entre Pascal et Descartes : Jacques Habert de Saint-Léonard », *Mélanges de littérature française offerts à Monsieur René Pintard*, Strasbourg, 1975 (en dépôt Librairie Klincksieck, Paris), p. 103-115.

**3. 2. 3. WATANABE (Hiroshi).** — « On the divergence of the concept of motion in the collaboration of Beeckman and Descartes ». *Proceedings N° 2, XIVth International Congress of the History of Science, Tokyo and Kyoto, 19-27 August 1974*, Tokyo, 1975, p. 338-340.

**3. 2. 1. MARTINET (S.).** — Il a longtemps été admis (Mouy, Milhaud)

que Descartes, après avoir adhéré à l'héliocentrisme dans le *Monde*, y aurait renoncé suite à la seconde condamnation de Galilée (1633), pour finalement nier, dans les *Principia*, le mouvement de la Terre (*Principia*, III, § 19). Avec une argumentation serrée, l'A. montre les limites de cette manière de voir. (a) Une lettre postérieure à la rédaction des *Principia* (elle cite en effet IV, § 204) récusé expressément le géocentrisme, comme « manifestement contraire à l'expérience » (AT. V, 550, 21-22). (b) Les *Principia* ne récusent pas tant l'héliocentrisme ou le non-géocentrisme, qu'ils ne l'intègrent dans un ensemble théorique beaucoup plus vaste, qui peut seul faire droit à plusieurs exigences propres à Descartes. En effet, Copernic assure la finitude de l'univers (*De Revolutionibus*, I, 8), ou du moins la laisse supposer ; parce que donc l'univers est fini, et que le ciel est compris dans une dernière sphère, il devenait légitime de chercher à en localiser le centre, puis à l'identifier dans le soleil plutôt que dans la terre. Mais si, comme Descartes, on tient pour l'indéfini du monde (*Principia*, I, § 26), la sphère des fixes éclate, les étoiles prennent en profondeur leurs sites ; le soleil ne reste centre que d'un seul système, centre relatif et non absolu. Plus, cette relativité se redouble de la relativité du mouvement local, défini comme « *translatio unius partis materiae... ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum* » (II, § 25), permet de lire la même translation par rapport à l'un ou à l'autre corps. Cette double relativité constitue un acquis théorique nouveau et positif, propre à Descartes, et qui lui interdit de souscrire au système de Copernic comme tel. (c) C'est d'ailleurs bien pourquoi Descartes, loin de simplement réfuter (ou, auparavant d'admettre) les thèses de Copernic (la Terre n'est pas un lieu immobile, ni un centre privilégié) les généralise, et par là seulement les relativise : aucune planète, mais aussi aucun astre n'est lieu privilégié ou centre immobile. Le langage du sens commun (géocentrisme) n'est encore que partiellement réfuté par le « langage ordinaire des astronomes » (héliocentrisme) ; d'où une troisième instance, que produit précisément le système des *Principia*. — Cette très suggestive étude trace la voie pour un réexamen de fond de l'astronomie de Descartes, et ceci à partir de la mise en ordre universelle, c'est-à-dire celle du monde. Resterait à voir en ce sens la question du statut cartésien de l'hypothèse (voir un précédent travail de l'A., *BC V, Archives de Philosophie* 39, 1976, p. 470-471).

J.-L. M.

**3. 2. 2.** MESNARD (Jean). — L'impeccable érudition de l'A. apporte de nouvelles lumières sur la rencontre entre Descartes et Pascal du 23 septembre 1647, en identifiant l'intermédiaire, « M. Habert »

(lettre de Jacqueline à Gilberte, *Œuvres* éd. Mesnard, 2,480). AT. V, 71-73 citent le témoignage sans commentaire (1903) ; Brunschvicg-Boutroux corrige, dans leur grande édition des *Œuvres* de Pascal, Habert en Hardy, mais après une intervention d'Adam (AT. XII, app. X, 583-585) en 1910, rétablissent l'orthographe du nom (*Œuvres* de Pascal, t. II, p. 354) en 1914. L'A. donne sur Jacques Habert de Saint-Léonard de précieuses notes biographiques, qui permettent de mieux distinguer ce petit groupe d'amis parisiens et confirmer le rôle de ces « amateurs » dans la vie intellectuelle du temps.

**3. 2. 3.** WATANABE (Hiroshi). — Le peu de place accordé au résumé de chaque communication dans ces Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès d'Histoire des Sciences, est dans le cas présent particulièrement regrettable, d'autant plus que l'A., Japonais, écrit dans un anglais difficile.

Son point de départ consiste dans le fait que la conclusion d'Alexandre Koyré, dans ses *Études Galiléennes* (1939), paraît insuffisante. Que la collaboration de Beekman et de Descartes au sujet de la loi de la chute des graves soit une comédie des erreurs, c'est en effet vite dit. L'A. pense qu'en réalité les deux interlocuteurs ont agi l'un sur l'autre beaucoup plus que ne l'a cru Alexandre Koyré. Ce serait pour échapper au paradoxe de la notion de point telle qu'elle apparaît chez Descartes, que Beekman aurait usé d'une autre notion — plus proche du *motus* dans sa complexité sémantique — à savoir le *momentum nullius quantitatis*. Mais Beekman n'aurait pas su voir comment sa conception générale du mouvement s'en trouvait affectée. Le sujet est intéressant, mais le texte imprimé de l'A. ne constitue que quelques notes fugitives sur lesquelles il est impossible de se prononcer en l'absence de développements suffisants.

P. C.

### 3. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

**3. 3. 1.** HEPP (Noémi). — « Humanisme et Cartésianisme : la guerre ou la paix ? » *Mélanges de littérature française offerts à Monsieur René Pintard*, Strasbourg 1975 (en dépôt Librairie Klincksieck, Paris), p. 451-461.

**3. 3. 2.** HOMMES (Ulrich). — « Pewność i wolność. Kartezjańska idea mathesis universalis a nowożytna filozofia praktyczna », « Certitude et Liberté. L'idée cartésienne de *mathesis universalis* et la philosophie pratique moderne », *Studia filozoficzne*, 1975, 6, p. 43-57.

**3. 3. 3.** MAREIL-LACOSTE (L.). — « Dieu garant de véracité ou Reid critique de Descartes », *Dialogue* 14/4, 1975, pp. 584-605.

**3. 3. 4.** RÖD (Wolfgang). — « Erwiderung auf E. von Savigny Diskussionsbeitrag » (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 1975, 57, 2, p. 207-209).

**3. 3. 5.** SCHOULS (P. A.). — « The cartesian Method of Locke's Essay concerning human understanding », *Canadian Journal of Philosophy*, 1975, 4, 4, p. 579-601.

**3. 3. 6.** WURTZ (Jean-Paul). — *Le problème de la méthode au XVII<sup>e</sup> siècle*, Collection *Fundamenta Scientiae*, Centre de Recherches nucléaires 23 rue du Loess, Strasbourg, n° 8, 1974, 13 p., pub. 1975.

**3. 3. 1.** HEPP (Noémi). — L'A. étudie la composition et le contenu des dialogues « Si l'on doit citer dans les plaidoyers » de Claude Fleury, rédigés en 1664. Déjà signalé par Clair et Girbal dans leur édition des *Œuvres Philosophiques* de Gérard de Cordemoy (Paris 1968, p. 17-22), cet écrit met en scène, aux côtés de Claude Fleury alors âgé de vingt-quatre ans, Cordemoy, Le Pelletier de Souzy et René de Marillac, leur grand aîné, dans un débat sur la nouvelle philosophie. Les deux dialogues ont été publiés par Gaquère (*Dialogues sur l'éloquence judiciaire*, 1925), mais le manuscrit reste encore préférable (Bibliothèque Nationale, Paris, ms. fr. 9521).

J.-R. A.

**3. 3. 3.** MAREIL-LACOSTE (L.). — Lecteur de Descartes, mais soucieux des objections de Hume, Reid a voulu soustraire l'évidence à la garantie divine. Ainsi évite-t-il (en le détruisant) le « cercle cartésien », ou supposé tel. Mais il échappe ainsi d'autant moins à son propre cercle : quand se trouvent fondées les inductions causales et les lois, elles apparaissent explicitement comme des volontés directement liées à Dieu, à Dieu qui, implicitement, les commanderait, y compris dans l'évidence naturelle. Intéressante démonstration de l'inanité des améliorations ou simplifications que le sens commun prétend apporter à une pensée proprement métaphysique.

J.-L. M.

**3. 3. 6.** WURTZ (Jean-Paul). — Il s'agit du texte d'une conférence présentée à l'Université de Strasbourg dans le cadre d'un séminaire sur les « Fondements des Sciences », séminaire qui a désormais une existence remarquée. L'A. a rassemblé pour ses auditeurs une documentation très importante et il est heureux que la publi-

cation sous forme de brochure permette à cet effort de bénéficier d'une possibilité de plus large diffusion. Le thème est général, mais fort correctement traité et l'A. replace l'œuvre de Descartes dans un contexte dont on ne tient pas souvent suffisamment compte. Il fait honneur à Descartes d'avoir su saisir la mutation qui s'opérait en son temps dans les sciences et de « l'avoir poursuivie en mettant au premier plan les notions de proportion et de fonction ». L'appréciation est brève, à la mesure de l'espace possible dans une conférence, mais elle est pertinente. Cette brochure mérite référence.

P.C.

#### 4. Varia.

##### 4. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

4. 3. 1. ALQUIÉ (F.). — « Une lecture cartésienne de la critique de la Raison pure est-elle possible ? » — *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975, vol. 8, n° 2, p. 145-155.

4. 3. 2. AUROUX (Sylvain) « Le rationalisme empiriste », *Dialogue*, 1974, 13, 3, p. 475-503.

4. 3. 3. CARR (D.). — « The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 34/1, 1973 (Buffalo), p. 14-35.

4. 3. 4. FERRERAS (Juan Ignacio) « La muerte di Descartes » *Cuadernos hispanoamericanos* 1974, p. 270-302.

4. 3. 5. PATTEN (Steven C.). — *Kant's Cogito*, *Kant/Studien* 1975, vol. 66, n° 3, p. 331-341.

4. 3. 1. ALQUIÉ (F.). — A l'occasion de la question de savoir si l'on peut, « en restant fidèle à Descartes », « reconnaître au kantisme une vérité », l'article pose également le problème général des principes d'une histoire de la philosophie, et le fait d'une manière qui ne peut laisser indifférent. La protestation contre un certain positivisme dans l'interprétation du kantisme, ou encore contre les excès des néo-kantiens, se poursuit dans l'affirmation qu'il existe une ontologie kantienne (« Kant affirme à maintes reprises l'existence de la chose en soi comme distincte des phénomènes »), puisque « l'on peut découvrir en toute véritable philosophie le

rappel des évidences fondamentales propres à la conscience des hommes ». Aussi est-ce sur ce terrain commun de l'ontologie que l'A. esquisse un rapprochement entre deux genres, pour lui similaires, de limitation du savoir humain : la limitation kantienne au domaine des phénomènes et la distinction cartésienne entre l'esprit fini et l'infinité de Dieu. Faisant remarquer très justement que « Kant ne combat qu'un cartésianisme déformé », celui qui lui est parvenu « à travers Leibniz et Wolff », l'A. conclut, d'une manière que l'on trouvera sans doute plus problématique, à une « équivalence métaphysique » des réponses apportées par Descartes et Kant au problème de l'Être. Et cette question du statut kantien de l'ontologie lui semble illustrer l'un des principes qui devrait « régir toute histoire de la philosophie », le principe selon lequel « les systèmes philosophiques peuvent avoir une signification irréductible à celle qu'a voulu leur conférer l'intention explicite de leur auteur. »

C. de B.

**4. 3. 3.** CARR (D.). — Est-il possible de quitter le solipsisme et d'atteindre à l'intersubjectivité (à un *cogitatum* qui soit aussi un *cogitans*) si l'on admet l'*ego cogito* comme « erste apodiktische Seinsboden » ? Husserl, pour avoir admis ce postulat cartésien, n'aboutit pas à un véritable accès à l'*alter ego*. — Ce travail intéressant a le mérite de faire jouer dans les deux sens le rapport Husserl-Descartes (voir déjà F.-W. von Herrmann, *BC* III, *Archives de Philosophie* 37, 1974, p. 476-477) ; mais il omet de souligner la manière dont, contrairement peut-être à Husserl tel qu'on l'analyse ici, Descartes parvient bien à transgresser le solipsisme : en recourant, en fait d'*alter ego*, à Dieu, c'est-à-dire à un *cogitatum* qui ne soit pourtant pas un objet (idée d'infini, concevable mais incompréhensible). Ce cas particulier manque chez Husserl, d'où le soupçon, ici énoncé, de solipsisme.

J.-L. M.

**4. 3. 4.** FERRERAS (Juan Ignacio). — Le sujet dit « cartésien » a disparu devant la critique des sciences humaines.

**4. 3. 5.** PATTEN (Steven C.). — L'objet de l'A. est d'éclairer la critique anticartésienne que Kant met en œuvre, non pas dans la « Réfutation de l'idéalisme », mais, de manière non explicite, dans la doctrine de l'aperception et dans la théorie du jugement. En exposant et en expliquant les diverses propositions de Kant sur le « je pense » et la représentation, l'A. tente de les comparer à l'argumentation cartésienne du Cogito, notamment à propos du problème posé par un énoncé du type « je pense p. » (y a-t-il dans un tel énoncé une ou bien deux pensées distinctes ?).

C. de B.